

۵۲۷۵
۲۴۲۸

آشنایی ایرانیان
با فلسفه های جدید غرب
(مجموعه پژوهشی)

دکتر کریم مجتهدی
(استاد فلسفه دانشگاه تهران)

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

۱-۱۹	پیش‌درآمد: «آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب»
۲۱-۴۶	فصل اول: مسیحیت مشخصه فرهنگ غرب
۴۷-۵۹	فصل دوم: مبلغان مسیحی و متکلمان شیعی در عصر جدید
	فصل سوم: فلسفه در ایران دوره صفوی به روایت شاردن، جهانگرد فرانسوی
۶۱-۷۶	ترن هفدهم میلادی
۷۷-۹۲	فصل چهارم: گنجینه لغت از قرن یازده هجری
۹۳-۱۱۳	فصل پنجم: عباس میرزا و مسأله تجدد
۱۱۵-۱۳۰	فصل ششم: خاطرات اوژن بره
۱۳۱-۱۴۱	فصل هفتم: نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت
۱۴۳-۱۵۴	فصل هشتم: حسینقلی آقا: چهره متجدد عصر قاجاریه به روایت کنت دوگوبینو
۱۵۵-۱۸۰	فصل نهم: میرزا ملکم خان و اصول نظری نظام پیشنهادی او
۱۸۱-۲۰۰	فصل دهم: میرزا فتحعلی آخوندزاده و فلسفه غرب
۲۰۱-۲۱۲	فصل یازدهم: افضل‌الملک کرمانی مترجم رساله گفتار دکارت
	فصل دوازدهم: قطعاتی چند از یک متن فارسی به قلم افضل‌الملک کرمانی در
۲۱۳-۲۳۵	تفسیر فلسفه دکارت
۲۳۷-۲۴۴	فصل سیزدهم: ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع الحکم
۲۴۵-۲۵۲	فصل چهاردهم: بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و ایلان فیلسوف فرانسوی
۲۵۳-۲۶۴	فصل پانزدهم: آقای علی حکیم مدرس زنوزی و بدیع‌الملک میرزا
۲۶۵-۲۸۸	فصل شانزدهم: بدیع‌الملک میرزا و علی‌اکبر مدرس حکمی
۲۸۹-۳۰۸	فصل هفدهم: خانواده امامقلی میرزا عمادالدوله و پسرش بدیع‌الملک میرزا
۳۰۹-۳۴۱	فصل هجدهم: محمدعلی فروغی و سیر حکمت در اروپا

پیش‌گفتار

عصر قاجار به دلیل رویارویی جدی ایران با تمدن و استعمار مغرب زمین دارای ویژگی‌ها و اهمیت خاصی می‌باشد. مواجهه ایران خسته از قتل و غارت افغانه و سپس جنگ‌های عصر نادرشاه که تمام توان کشور را مصروف خود نموده بود و امکان هر نوع رشد و شکوفایی علمی، فرهنگی و اقتصادی را از آن سلب کرده بود و نیز هرج و مرج ناشی از مرگ کریم‌خان زند و فروپاشی کلی نظام سیاسی کشور و جنگ‌های متعدد خان قاجار با دیگر مدعیان سلطنت با استعمار قدرتمند غرب که در پی سه قرن تلاش به پیشرفت‌های قابل توجهی دست یافته بود و به دنبال یافتن منابع و نیروی کار ارزان و نیز بازار گسترده و وسیع متوجه شرق شده بود کشور ما را در موقعیتی حساس قرار داد. غرب پس از رنسانس دیگر فقط به دنبال بسط سلطه اقتصادی و سیاسی خود بر شرق نبود، بلکه علاوه بر آن موارد، سعی داشت فرهنگ خود را نیز به شرق تحمیل نماید. ایرانیان در جریان جنگ‌های ایران و روس به طور جدی دریافته که با نیرویی به مراتب قوی‌تر از خود مواجه شده‌اند، لذا به منظور جلب کمک دول اروپایی - و نه به منظور شناخت غرب و درک چگونگی پیشرفت کشورهای غربی - بدون توجه به فرهنگ مناسبات جدید جهانی متوجه برخی کشورهای اروپایی شدند. حیرت و واداده‌گی، اولین عکس‌العمل آن دسته از ایرانیانی بود که به غرب سفر کرده بودند تا حمایت غریبان را در جنگ‌های ایران و روس جلب نمایند. با افزایش حضور و نفوذ غرب در ایران، افزایش سفرهای ایرانیان به غرب و نیز شکست ایران در جنگ با روسیه و سپس دست‌اندازی‌های انگلستان در هرات، افغانستان و جنوب ایران، مسئله شناخت غرب و رمز و راز پیشرفت‌های شگرف آن برای جامعه ایرانی جدی‌تر شد. حیرت‌زدگان که همه چیز را از دست رفته تلقی می‌کردند یکباره تقلید همه‌جانبه از غرب را توصیه کرده و صراحتاً اظهار داشتند بی‌هیچ چون و چرا باید در همه شؤون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی از غرب تبعیت کرد، آنان برای نیل به این مقصود تمامی سنت‌ها و هنجارهای فرهنگی جامعه ایران را به مسخره گرفتند و ایرانی را موجودی معرفی کردند که فاقد تعقل و تفکر بوده و راهی جز تقلید محض در پیش رو ندارد. اینان که از فرهنگ اصیل دینی و ایرانی بی‌بهره و نسبت به فرهنگ غربی نیز کم‌اطلاع بودند جامعه ایرانی را به سوی بی‌هویتی و مسخ فرهنگی رهنمون گشتند، نگاهی به پیشینه برخی از این افراد نشان می‌دهد که شعار غربگرایی مطلق با منافع مادی و موقعیت‌های سیاسی شخصی آنان ارتباطی تنگاتنگ داشته است. عده‌ای دیگر از افراد جامعه ما به مقابله با هر آنچه رنگ و بویی از غرب داشت برخاستند و یکباره تمامیت غرب را طرد کردند. عده‌ای نیز سعی کردند بین دو رویه تمدن غربی و استعمار غربی تفکیک قائل شده و جامعه را تشویق به اخذ وجوه تمدنی غرب و پرهیز از وجوه استعماری آن نمایند. عده‌ای نیز ضمن تکیه بر سنت‌های اصیل دینی و فرهنگی اسلامی و ایرانی سعی داشتند به تعریف جدیدی از تمدن که برخاسته از سابقه تمدنی جهان اسلام بود دست یازند. در هر حال چگونگی مواجهه با غرب که موضوع محوری غرب‌شناسی، غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی ایرانیان بوده است هم‌اکنون نیز در مباحث نظری جامعه‌ما جایگاهی ویژه دارد. اثر حاضر به بررسی آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب می‌پردازد و نویسنده محقق آن سعی دارد این برخورد فکری و عشق آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب در عصر قاجار را تبیین نماید.

پیش درآمد

آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب

نزدیک به یک قرن و نیم است که در ایران، از فلسفه‌های عصر جدید غرب صحبت به میان آمده است، ولی اگر قرار باشد درباره این موضوع ترازنامه‌ای تهیه شود، متوجه می‌شویم که در این مدت - با اینکه البته برای فلسفه، زمان زیادی نبوده است - یک صدم از آنچه می‌بایستی انجام گیرد، انجام نگرفته است. ممکن است گروهی با حسن نیت تصور کنند که در مقایسه با کمبودهای مادی و بهداشتی و وسائل ابتدایی فرهنگی و اختناق سیاسی که در این دوره عملاً در کشورهای جهان سوم حاکم بوده است، چه اهمیتی دارد که در این نوع کشورها، مثلاً فیلسوفی همچون دکارت و یا کانت معرفی شود و مورد شناخت قرار گیرد و یا اصلاً توجهی به آنها نشود! دیگر اینکه در کشوری مثل ایران که از دیرباز اصیلترین و با ارزشترین سنتهای فلسفی وجود داشته و بحق و با افتخار می‌توان از بزرگانی، همچون فارابی و ابن سینا نام برد که به‌نحو جهانی سرشناس هستند، چه بهتر که در درجه اول به شناخت افکار آنها پرداخته شود، خاصه که حتی از لحاظ تاریخی می‌توان نشان داد که به وجهی فلاسفه غرب نیز تا حدودی ریزه‌خوار آنها بوده‌اند. مسأله در این استدلالها دو وجه متمایز دارد که باید به ترتیب در مورد آنها غور و تفحص بیشتری شود:

اول درباره این امر است که فلسفه از لحاظ کمبود و نیاز فنی و اقتصادی در یک کشور، کاری نمی‌تواند انجام دهد. با این حال نخست باید فهمید منظور از «کار» چیست، چه از رهگذر فلسفه و با شناخت نظریه‌های معتبر می‌توان درباره شرایط واقعی و امکانات اخذ فنون و صنایع و همچنین پیشرفت اقتصادی به تأمل پرداخت و حتی اگر از این رهگذر نتیجه انضمامی و مادی آتی نتوان به دست آورد، حداقل می‌توان در مورد راههای انحرافی و وسائل کاذب و دروغین و هدفهای فریبنده هشیار شد و

هشدار داد و این خود امری نیست که بتوان تصور کرد کاری بی‌فایده و یا حتی کوچک است.

دوم، مسأله سنتهای فکری داخلی است که به نحوی از انحا مبتنی بر صلابت و عظمت «فضل پدران» ماست. در این مورد هم باید دانست که البته فضل «ایشان» مسلم است، ولی در این استدلالها نیز نوعی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که گاهی موجب پیدایش سوء تفاهمهای ناخواسته و ناآگاهانه می‌شود و در مواردی نیز همچون پوشش برای اغراض نادرست قرار می‌گیرد. اگر واقعاً منظور این باشد که فارابی و ابن‌سینا را باید بر فلاسفه عصر جدید غرب ترجیح داد و بیشتر به تحلیل و شناخت افکار آنها پرداخت و در تحول سنتهای فکری آنها تأمل کرد و اوج و حضيض گفته‌های آنها را در آثار متأخران مورد دقت قرار داد و امکان فعلیت و نوسازی تفکر آنها را بررسی کرد و روح و معلومات جوانان را به نحوی پرورش داد که آنها واقعاً طوری با این فلاسفه بزرگ انس و الفت پیدا کنند که با آنها به محاوره درونی بپردازند و آنقدر از اندیشه‌های آنها تغذیه کنند تا اینکه خود به معنای اصیل کلمه متبحر و متفکر شوند، البته چنین سخنهایی را باید با جان و دل پذیرفت. همچنین باید به کسی که در این راه بردشوارهای انکارناپذیر فائق می‌آید و عملاً امکان تحقق نسبی چنین مهمی را فراهم می‌آورد، آفرینها گفت، ولی متأسفانه مسائل غیر از این است و شاید برای واقعیت بخشیدن به آرمانی موجه، بهتر باشد که نخست، به نحو غیرآرمانی، در مشکلات غور و دقت شود و وجوه منفی جریانات نیز مورد شناسایی قرار گیرد، چه بدون این بررسی، آن آرمان جنبه کاذبی خواهد داشت و نه فقط منتهی به تجدید حیات سنتهای فکری این مرز و بوم نخواهد شد، بلکه احتمال دارد عملاً در جهت ممانعت از آن نیز به کار رود.

البته مسلم است که کلاً فکر در سنت ریشه دارد و از آن تغذیه می‌کند و بدان نیازمند است، ولی این تغذیه و نیازمندی تا موقعی معنای درستی دارد که منجر به رشد فکر شود و الاً گویی ما به دست خود و به بهانه حفظ آن چیزی که برای ما عزیز است، هر نوع حیات و نمو را از آن سلب و آن را عملاً به سنگواره بدل می‌کنیم که احتمالاً فقط کنجکاوی چند مستشرق را برمی‌انگیزد و وسیله ارتقای ذهن جوانان ما نمی‌شود. هویت و اصالت هر فرهنگی بستگی به امکان رشد مستمر آن دارد، فرهنگی که این امکان را از خود سلب می‌کند، در واقع نه فقط هویت، بلکه حیات را از خود سلب می‌نماید. از این لحاظ می‌توان فکر کرد که شناخت بهتر و دقیق‌تر سنتهای فلسفی غرب احتمال دارد،

بررسی بهتر و دقیقتری از شناخت فلاسفه خودمان را نیز فراهم آورد، همانطور که شناخت دقیق اینان خواه ناخواه ذهن را متوجه متفکران غربی نیز می‌سازد. در واقع مسأله اصلاً ترجیح دادن فلاسفه غربی به ابن‌سینا و فارابی نیست، بلکه درست برعکس، کوشش برای رسیدن به فهم تازه‌تر و زنده‌تری از گفته‌های آنهاست و همین امر شناخت متفکران غربی را نیز لازم می‌سازد، چه دیگر منظور از شناخت افکار آنان نه فقط به عنوان «فضل‌پدران» نیست، بلکه بیشتر در جهت امکان تحقق فضل در «فرزندان» آنهاست.

به هر طریق در مقابله با سطحی‌اندیشی، ایجاد تعمق واقعی به منظور شناخت افکار دکارت و کانت، همانقدر لازم است که شناخت ابن‌سینا و فارابی. حتی با توجه به بعضی از مسائل که در جامعه کنونی ما درباره رابطه دین و علم و فلسفه مطرح می‌شود، شاید تا حدودی نیز بتوان از لحاظی اولویت را به شناخت افکار فلاسفه غرب در عصر جدید داد، چه بیشتر در نزد آنهاست که نحوه برخورد سنتها با کشفیات علمی و صنعتی و کلاً با ضروریات عصر جدید دیده می‌شود و احتمال دارد بررسی این موقعیتها و مقایسه‌های اجتناب‌ناپذیری که به دنبال آن پدید می‌آید، آگاهی بیشتری در ما نسبت به مسائل کنونی خودمان نیز به وجود آورد.

مسأله «آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب»، از دو لحاظ متفاوت، یعنی تاریخی و فلسفی بررسی شدنی و مطالعه کردنی است. برای شناخت تاریخی حوادث در سیر زمان، احتمالاً با تشخیص نوعی علّت از لحاظ تقدم و تأخر امور مورد نظر می‌توان به اطلاعات لازم دست یافت، در صورتی که در شناخت فلسفی معمولاً مسائل به‌تحوّلی و به‌ترتیب اصولی مورد تحلیل و تعقل قرار می‌گیرند و گویی در غیر این صورت نمی‌توان ماهیت آنها را به درستی روشن و معین ساخت. البته روش تحقیق در تاریخ با روش تأملی فلسفی خواه ناخواه متفاوت است، ولی از طرف دیگر از آنجا که می‌توان عملاً «تاریخ فلسفه» نگاشت و همچنین از «فلسفه تاریخ» بحث کرد، به‌ناچار باید قبول کنیم که میان تاریخ و فلسفه نیز می‌توان به نسبت عموم و خصوص من‌وجه قائل شد و میان آن دو به قلمرو واحد و مشترکی دست یافت. اینجا در بحث ما، احتمالاً این قلمرو مشترک را مفهوم «جدید» مشخص می‌کند که از لحاظی بیشتر در زمینه تاریخ کاربرد دارد تا در زمینه فلسفه، ولی به همین جهت فقط دوره‌ای از تاریخ فلسفه را شامل می‌شود که معمولاً به دوره بعد از تجدید حیات فرهنگی غرب (رنسانس) تعلق دارد و

بیشتر به روح حاکم در افکار رایج و فائق قرن هفدهم و هیجدهم میلادی اطلاق می‌شود. البته ممکن است منظور از تجدد، نحوهٔ اخذ فنون و صنایع جدید نیز باشد که بدون شک در ذهن ایرانیان این دو قرن اخیر - خاصه از زمان صفویه به بعد - اولویت خاصی داشته است و بعداً در ضمن بحث، مثالهای زیادی در این زمینه آورده خواهد شد. آنچه مسلم است اینکه ایرانیان هیچ‌گاه از ابتدا به فلسفه‌های جدید غرب توجه نداشته‌اند و کاملاً نیز طبیعی است که این طور بوده باشد و نکتهٔ اصلی هم در همین جاست و نیز به همین سبب است که ما این موضوع خاص را برای مطالعه و بررسی انتخاب کرده‌ایم. درست است که مسألهٔ آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب به معنای عمیق کلمه همان مسألهٔ تجدد در ایران است، با این حال در این مسأله جنبه‌های بسیار خاصی نیز وجود دارد که آن را از جنبه‌های دیگر تجدد در ایران متمایز و مجزا می‌سازد و در این زمینه به‌ناچار تذکر مختصری لازم به نظر می‌رسد که بدون آن احتمال دارد، خلط موضوع شود و معنای اصلی که در اینجا مورد جستجو است، حاصل نیاید.

شناخت فلسفی نسبت به هر شناخت نوع دیگری، به نحوی جنبهٔ ما تأخر دارد. هیچ شناختی در واقع با فلسفه آغاز نمی‌شود، بلکه در فراز و نشیب هر تحولی، وقتی که ذهن به بازنگری می‌پردازد و توأم با نقد می‌گردد و در شرایط پیدایش و امکانات آتی خود تأمل می‌کند و از مراحل ابتدایی سطحی به مراحل عمیق‌تری سوق پیدا می‌کند، احتمالاً به نحو تدریجی صبغهٔ فلسفی نیز پیدا می‌کند.

اگر از ابتدای تاریخ بشری صور مختلف فنی، اعم از یدی همچون ابزارسازی و یا نفسانی همچون سحر، از شرایط انطباقی حیات بشری بوده و در رفع نیازهای اولیه مددکار او به حساب آمده است، فلسفه از این لحاظ کوچکترین سهمی به عهده نداشته است و فقط موقعی به معنای اصیل کلمه آغاز شده که بشر نه فقط الزاماً در رفع حوائج خود کوشا بوده است، بلکه دربارهٔ آنها به تأمل و تفحص پرداخته است. تحقیقات جدید در مورد تحول انسان اولیه به خوبی نشان می‌دهد که «انسان فکور»^۱ بعد از «انسان سازنده»^۲ پدید آمده است، همان‌طور که امروز نیز در مراحل تکوینی شناسایی در نزد کودکان، هوش انتزاعی بعد از هوش عملی ظاهر می‌گردد و افزون بر این، حتی می‌توان گفت که به‌ناچار «حیوان ناطق» باید راه بسیار درازی را طی کند تا احتمالاً به مرتبهٔ «انسان

فلسفی «ارتقا یابد.

در سنتهای معارف اسلامی نیز صریحاً بیان شده است که فلسفه با معقولات ثانویه سروکار دارد، یعنی آنچه داده اولیه نیست و برای حصول به آن، ذهن باید از حس یا بهتر است بگوییم از چشم فراتر رود تا به تعقل و نظر برسد. عقل تا خود را با نظر، یعنی با نگاه ارادی مضاعف، محقق و برقرار نسازد و یا در هر صورت سعی در سنجش شناخت خود نکند و نسبت بدان از مرحله انفعال به مرحله فعل درنیاید، در حدى نیست که بتواند کاربرد اصلی و شکوفایی ذاتی خود را بروز دهد. فقط بدین ترتیب است که شناخت مبدل به آگاهی می شود، یعنی از این رهگذر، هم نسبت به حدود شناخت خود وقوف می یابیم و هم نسبت به درجه آگاهی خود هوشیار و بیدار می شویم.

از این نظرگاه، فلسفه به جای اینکه خود متعلق شناخت و هدفی برای تحقیق باشد، ضابطه و میزانی برای درجه تعمق در هر نوع شناختی به حساب می آید، یعنی دیگر صرف انتخاب موضوعی که متعلق علم خاصی قرار می گیرد، ملاک ارزش شناختی که حاصل شده، تلقی نمی شود، بلکه درجه نفوذ در آن موضوع و درجه فهمی که عالم از آن به دست آورده است، مطمع نظر واقع می شود.

اگر ما واقعاً آنچه را که در اینجا آورده شد باور داشته باشیم، به ناچار باید اعتراف کنیم که عنوانی که در این نوشته انتخاب کرده ایم، در هر صورت از محدوده ظاهری خود فراتر می رود و دیگر منظور نمی تواند این باشد که از چه موقع مشخص تاریخی، ایرانیان با نام و احتمالاً آثار افرادی همچون دکارت و کانت و غیره آشنا شده اند، بلکه مسأله این است که از چه موقع و یا بهتر است بگوییم از چه دوره ای نسبت به خود و نسبت به جهان غیرخود، یعنی غرب، نه فقط نظرگاه جدیدی پیدا کرده اند، بلکه بر اثر برخورد و شناخت آن نسبت به خویشتن نیز وقوف بیشتری کسب کرده اند. همان طور که هر فردی، اوصاف خود و اوصاف دیگری را متقابلاً با منعکس کردن آنها در یکدیگر درمی یابد، به همان ترتیب هم هر قومی با شناخت بهتر از غیرخود، بر اثر مقایسه، نسبت به اوصاف خود نیز وقوف بیشتری پیدا می کند. شناخت غیرخود همیشه نسبتی با شناخت خود و یا در هر صورت با بازشناخت خود دارد و به معنایی هر تقابلی در هر صورت مستلزم نوعی تقابل درونی در متقابلین است.

منظور این نیست که نگاه دیگری، آینه تمام نمای اوصاف ما باشد، چه اغلب آن نگاه غرض آلود هم است، بلکه منظور این است که نحوه تشخیص و تحلیل ما از آن نگاه

می‌تواند نشانی از درجه فهم و آگاهی ما چه در مورد خود و چه در مورد غیر خود باشد، مسلم است که درجه خودشناسی و خودباوری ما نسبتی با درجه عمق شناخت ما از دیگران دارد. از این لحاظ می‌توان گفت که آنچه هویت دانسته می‌شود، هیچ‌گاه داده اولیه نیست. مادامی که از آن هویت، شناخت آگاهانه حاصل نشده است، نمی‌توان آن را اصل دانست. هویت را باید تشخیص داد و این تشخیص بدون علم و شناخت، یعنی بدون تشخیص، عملی نیست و به همین سبب خواه‌ناخواه میان هویت و شخصیت، رابطه عمیقی برقرار می‌گردد. البته هویت و شخصیت عین هم نیستند، هویت انفعالی است، در صورتی که شخصیت فعل و اراده است، هویت میراثی است که شرط رسیدن به آن و برخورداری از آن مستلزم شخصیت است. تا آگاهی و خودباوری پدید نیاید، آن میراث به کسی نمی‌رسد. در اصل شخصیت را می‌توان هویت آگاهانه دانست که البته بدون این آگاهی و اراده‌ای که با آن همراه است، دیگر نه از شخصیت می‌توان صحبت کرد و نه از هویت. اما از طرف دیگر، آگاهی نیز درجات و مراتبی دارد و به همین دلیل هر آگاهی واقعی باید نسبت به حدود و ثغور خود وقوف داشته باشد و از این لحاظ گویی آگاهی در نهایت همان کوشش برای کسب و افزایش آگاهی است و بدون این کوشش، به‌ناچار همیشه رکود در کمین است و اسباب اضمحلال و نابودی بمرور فراهم می‌آید و با اندک غفلت، دیگر امکان‌گریزی از آن باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر اولین نکته‌ای که درباره نحوه آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب باید در نظر داشت، این است که مسلماً چنین آشنایی اگر هم از لحاظ تاریخی بتوان واقعاً آغازی برای آن تصور کرد، هیچ‌گاه جنبه مجزا و انحصاری نداشته است و خواه‌ناخواه در قلمرو بسیار وسیع‌تر و دامنه‌دارتری مطرح بوده است. این آشنایی در هر درجه‌ای از درجات که بوده باشد، به هر ترتیب همواره وابسته به مسائل و مطالب بسیار کلیتری بوده که بر آن از هر لحاظ احاطه داشته است. مسأله از لحاظ شناخت فلسفی - همان‌طور که اشاره کردیم - هیچ‌گاه نه قدمت داشته است و نه کلیت؛ این مسأله ذاتاً از لحاظ حیاتی در حقیقت هیچ‌گاه نه اصلی بوده و نه فائق، بلکه همیشه به‌نحوی جنبه فرعی و تابع داشته است. احتمالاً آنچه به حق در نزد ایرانیان دوره جدید نیز اصلی و فائق تلقی می‌شده است، عوامل فنی و صنعتی و اقتصادی و سیاسی، و همان‌طور که بعداً هم توضیح خواهیم داد، حتی بیشتر نظامی و جنگی بوده است. خاصه در دو سده اخیر، خواه‌ناخواه در ذهن ما ایرانیان علل و عوامل تفوق ملل به‌نحو ظاهری شناخته بوده و

محرز به نظر می‌رسیده است که با رفع نواقص فنی و صنعتی و احیاناً علمی بتوان جبران مافات کرد و از هر لحاظ موجبات پیشرفت و تعالی مملکت را فراهم آورد. مثالهای تاریخی زیادی در دست است که نشان می‌دهد بزرگان ما گاهی مرعوبیت اجتناب‌ناپذیر خود را در مقابل اروپاییان، به حساب آگاهی و دانایی خود گذاشته‌اند و به نحوی کلاً آگاهی را مترادف با مطلع بودن و خبر داشتن از قدرت و عظمت غرب و وقوف بر ضعف و عقب افتادگی شرق دانسته‌اند. این حال روانی که کم و بیش در نزد تمام اقوامی که امروز با تهاجم غربیان روبرو می‌شدند، به وجود می‌آمد، به هر طریق در نزد ما ایرانیان مطابق اسناد و مدارکی که در دست است، صور مختلف و متنوعی پیدا کرده است و عجیب اینکه این صور گاهی کاملاً متضاد و حتی متناقض بوده‌اند. شکی نیست که گاهی خود بزرگ‌بینی‌ها نیز ناشی از کوچک دانستن خود ناشی می‌شود، به طوری که حتی توسل به فضل پدران بدون کوشش برای شناخت و تعمق در این فضل و یادآوری عظمت باستانی، بدون ریشه‌یابی و فهم درست آن، از علائم مسلم آن حالتی است که امروزه عقده حقارت می‌نامند. نه فقط از اوایل دوره قاجار، بلکه در دوره‌های بعد هم تا بدین روز نمونه‌های بسیاری برای مصور کردن این حالت می‌توان یافت و باید امیدوار بود که روزی داستان‌نویسان ما موفق بشوند نه فقط اوصاف و ممیزات کلی این روحیه را ترسیم نمایند؛ بلکه احتمالاً در ترسیم خطوط چهره شخصی این قبیل افراد و محیط و موقعیت زیستی انحصاری آنها و همچنین در بیان افکار آنها - که متأسفانه گاهی هم کاملاً صادقانه است - دقت و ابتکار بیشتری از خود نشان دهند.

البته در اینجا منظور نه انتقاد از چنین افرادی است و نه نوشتن ردیه برافکار آنها و مسلم است که هیچ‌گاه ممکن نیست که افراد کشوری که از لحاظ صنعتی و علمی عقب افتاده طبقه‌بندی می‌شوند، دفعتاً به جای پرداختن به آنچه به تصور خود به اولویت آن پی برده‌اند، بتوانند برای شناخت فلسفه‌ها کوشش مؤثری بنمایند. با این حال لازم به تذکر است که تا حدودی قسمتی از نفس مسئله اصلی را هم در همین عدم اشراف به جنبه‌های عمیق‌تر مسائل باید دید. در این بحث بدون اینکه بخواهیم مسئله شناخت فلسفه را مبدل به نوعی تجلیل از فلسفه بکنیم، لازم به گفتن است که آنچه نخست به نظر می‌رسد که اولویت ندارد، در واقع شرط لازم - هرچند که غیرکافی - برای دریافت و سنجش اعتبار آن چیزی است که برعکس ظاهراً و در اولین برخورد، به نظر می‌رسد که اولویت دارد. البته فلسفه نسبت به بقیه شئون فرهنگ و تمدن تقدم ندارد و ذاتاً این تقدم

از آن سلب می‌شود، ولی در عوض تا فلسفه و فهم آن ظاهر نگردد، هیچ شأنی از شئون فرهنگی و تمدنی ارزیابی نمی‌شود و از حدّ تسلیم و تقلید کورکورانه و در نتیجه قبول اسارت و نفی هر نوع شخصیت که فقط براساس فهم و اراده حاصل می‌شود، تجاوز نمی‌کند و هویت زیربنایی نیز همیشه در ابهام باقی می‌ماند و یا فقط چهره بسیار تحریف شده و شاید حتی مسخ شده‌ای از آن به منصف ظهور می‌رسد.

به دیگر سخن می‌توان گفت که عدم اولویت فلسفه و جنبه فرعی آن محرز است ولی در عوض، لحظه‌ای که چنین چیزی مورد شک قرار می‌گیرد و شخص دوباره در آنچه تا آن زمان محرز و مسلم فرض می‌کرده است به اندیشه می‌پردازد، آنگاه است که اولین قدم را برای کسب آگاهی واقعی برمی‌دارد. هر نوع پیشرفت، حتی اگر منظور فقط از نوع مادی آن باشد، مشروط و مقید به همین آگاهی است.

با توجه به مطالبی که گفته شد، مسأله آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب به معنایی، مسأله آشنایی ایرانیان با علوم جدید هم هست، زیرا کلاً فلسفه‌های جدید غربی رابطه‌ای با علوم جدید دارد و بدون توجه به این جنبه مسأله، نکات اصلی مفهوم و روشن نمی‌شود. فلسفه همراه علم جدید، دنیای جدید غرب را ساخته است و همین چیزی است که در عصر روشنگری قرن هیجدهم میلادی، اصول تجدد و تجددخواهی را مشخص کرده و با انقلاب صنعتی انگلستان و انقلاب سیاسی و اجتماعی فرانسه به نحوی به کلّ جهان انتقال یافته است و در کشورهای از قبیل ایران که دارای معارف و فرهنگ اصیل کهنسالی هستند، مسأله تعارض سنت و تجدد را موجب شده و گاه مشکلات و نابهنجاریهای بس پیچیده‌ای هم به وجود آورده است، خاصه که عملاً بهانه‌ای برای نفوذ خارجی و استعمار مردم بی‌گناه و بی‌خبر از همه‌جا نیز بوده است. مسأله آشنایی با فلسفه‌های جدید، در عین حالی که ارتباطی با مسأله شناخت اصول علوم جدید و افکار فائق بر روح تجدد دارد، نه فقط نیازمند پیش‌بینی، بلکه به نحوی نیازمند فراروی از آن نیز هست، منظور در هر صورت تثبیت استقلال اراده‌ای است که منجر به قوام و دوام شخصیت می‌شود. از این لحاظ خواه‌ناخواه، فلسفه بدون اینکه اعتبار بیشتری از علم داشته باشد، دارای حیطه و قلمرو وسیع و دایره شمول بیشتر از آن می‌شود و امتیاز بسیار استثنایی به دست می‌آورد که به عینه در مظاهر دیگر فرهنگی انسان تکرار نمی‌شود و آن اینکه در هر صورت فلسفه نظام ارزیابی خود را همراه دارد و اگر این جنبه از آن سلب شود، دیگر آن را جز لفظی که به جا و یا بی‌جا و به نحو

طوطی وار به زبان جاری می شود، نمی توان چیز دیگری تلقی کرد. در واقع می توان متوجه شد که مسأله آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب به نحوی بررسی درجه تعمق ایرانیان در مقابل فرهنگ جدید غرب است و همچنین رابطه ای است که این مسأله با تقابل سنت و تجدد در ایران دارد، سنتی که به هر طریق از نو باید شناخته شود و تجدیدی که باید از نو بازنگری و ارزیابی گردد. از این لحاظ فلسفه به صورت ضابطه و ملاک مقیاس درمی آید تا درجه عمق شناخت را تعیین کند و حتی اگر از عهده این کار برنیاید، حداقل ذهن را محتاط و آن را از ظاهربینی و سطحی اندیشی مصون می دارد که این امر را نیز نمی توان اندک دانست.



وقتی که صحبت فلسفه های جدید غرب در میان است، باید به ناچار مشخصات کلی آنها را نیز در نظر داشت و ممیزات آنها را به نحوی تعیین کرد. شکی نیست که فلسفه های جدید از لحاظ تاریخی ریشه در گذشته دارند. با این حال، متفکران این عصر - با وجود اختلاف نظرهایی که در میان آنها دیده می شود - به سبب مواضع و اهداف خود، کلاً نه فقط از متکلمان قرون وسطی، بلکه حتی از فلاسفه عصر باستان نیز متمایز و جدا هستند. شاید بتوان گفت که عقربه ذهنی متفکر عصر جدید، برخلاف دیدگاه متکلم قرون وسطی، صرفاً در میان وحی و عقل در نوسان نیست، بلکه در درجه اول، نظر او معطوف به رابطه علم جدید با امکانات ذهنی فاعل شناساست. آنها برخلاف اکثر فلاسفه عصر باستان جهت حرکتی علم را نیز در انحصار برهان صوری و امور اخلاقی و احتمالاً سیاسی قرار نمی دهند، بلکه موارد را بیشتر براساس داده های تجربه جزئی و یا محاسبه ریاضی تبیین و نتایج حاصله را به نحوی نظام مند و به صورت کاربردی مطرح می سازند.

البته در همیاری فلسفه و علوم در عصر جدید، از لحاظی، نوعی رابطه معکوس برقرار است، چه در علم، از فاعل شناسا به متعلق شناسایی و در فلسفه از متعلق شناسایی به فاعل شناسا ارجاع داده می شود و مهمتر اینکه در تفکر نظری، به فراخور خواست و موضع فیلسوف، تقدّم و تأخر آن دو نسبت به هم سنجیده می شود، مثلاً در نزد دکارت اولویت با فلسفه ای است که ریشه درخت دانش محسوب می شود و در نظام فکری کانت، تقدّم با علم نیوتنی است که همواره یقین مورد قبول فاهمه را فراهم می آورد. نفس این انتخاب، موضع گیری ارادی فیلسوف و هدف خاص او را در

برنامه‌ریزی کلی فرهنگی‌اش نشان می‌دهد.

ما در اینجا بیشتر دکارت را به عنوان شاخص تفکر جدید غرب در نظر گرفته‌ایم و لازم است در این مورد توضیح مختصری بدهیم، حتی اگر توانیم این انتخاب را به نحو تام توجیه کنیم. شاید بعضی از افراد تصور کنند که بحث در علم و تفکر جدید را نباید الزاماً از دکارت آغاز کرد و از این لحاظ نه فقط اولویت را از آن فرانسیس یکن بدانند، بلکه بیشتر به علمای بزرگ علم هیئت همچون کپرنیک و کپلر و گالیله نظر داشته باشند و حتی افراد قدیمتری همچون بوریدان^۱ و غیره را نام ببرند که البته همگان در تحول افکار سهم بزرگی داشته‌اند: بعضی دیگر شاید در این زمینه بیشتر به متفکرانی همچون کامپانلا^۲ و برنو^۳ ایتالیایی و یا توماس مور^۴ انگلیسی، یا مونتینی^۵ فرانسوی نظر داشته باشند و بحق سهم آنها را نیز در تنویر و تجدد فکر غرب، در درجه اول اهمیت قرار دهند، که البته درست هم هست. البته عصر جدید اوصاف و ممیزات متفاوت و بسیار پیچیده‌ای دارد و نمی‌توان آنها را منحصراً با یک وجه و یا با فردی مشخص معین کرد و باید تا حدودی کل آنها را در نظر داشت. اوصاف متمایز خواه‌ناخواه با ارتباط با یکدیگر فهم پذیراند و معنای اجزای خود را در صورت و هیئت متشکل خود می‌یابند و از این لحاظ، به ناچار بر حسب نظرگاه و هدف خاصی که در تحقیق حاضر دنبال می‌شود، شاید بتوان چهره مشخص و معینی، همچون دکارت را در اینجا مورد انتخاب قرار داد تا با دقت و تأمل در افکار او، تا حدودی وضع کلی فرهنگ یک دوره از تاریخ جامعه خاصی را بهتر بررسی و تحلیل کرد.

با اینکه عملاً از لحاظ تاریخی در دوره ناصری، اولین بار فردی غربی، یعنی کنت دوگوبینو^۶، کنسول وقت فرانسه در تهران، به فکر معرفی دکارت و فلسفه او در ایران افتاده و به دستور او کتاب گفتار این فیلسوف به زبان فارسی ترجمه شده است، ولی ترجمه‌های دیگر همین کتاب که از آن تاریخ به بعد خواه‌ناخواه در جهت تجددخواهی و منورالفکری توسط ایرانیان انجام گرفته، صرف نظر از آنچه به نحو تاریخی و در سنیر زمان به وقوع پیوسته، باز در هر صورت عقلاً و اثباتاً نقض این انتخاب را تا حدودی

1. Jean Bouridan (1300-1358)

2. Th. Campanella (1568-1639)

3. G. Bruno (1548-1600)

4. Thomas More (1480-1535)

5. M. Montaigne (1533-1592)

6. Comte de Gobineau (1816-1882)

می‌توان توجیه‌پذیر دانست.

گفتن اینکه دکارت مظهر عصر تجدد است، مستلزم قبول این مطلب نیست که تجدد با دکارت آغاز شده باشد. مسأله تجدد حتی در قرون وسطی (بیشتر از قرن دوازدهم میلادی به بعد) در غرب وجود داشته است و طبیعی است که دکارت اولین متفکر متجدد غرب نیست، ولی در فلسفه او نکاتی است که شاید بتوان با تأمل در آنها و نیز تحلیل آن نکات - خاصه از لحاظ آموزشی - با جنبه‌های مختلف تفکر در عصر جدید بهتر آشنا شد و از این لحاظ حتی اگر سهم دکارت در انتقال از قرون وسطی به عصر جدید بسیار کمتر از کسانی باشد که قبلاً نام بردیم - که همین طور هم هست - ولی در عوض متعاطی فلسفه، خاصه با توجه به آنچه بعداً رخ داده است، در تفکر او میدان مناسبتری برای موشکافی و دقت به منظور علت‌یابی امور که احتمالاً ارزیابی بعدی آنها را نیز مقدور می‌سازد، می‌تواند به‌دست آورد. تاریخچه دکارت شناسی در ایران، خود تصویری از نحوه آشنایی ایرانیان را با فلسفه غرب نمایان می‌سازد که به‌ناچار در بحث ما جنبه کاملاً مرکزی پیدا می‌کند. از این لحاظ سهم دکارت فقط بی‌اعتبارسازی فلسفه‌های قرون وسطی نیست و حتی مثل فرانسیس بیکن فقط توجه دادن اذهان به علوم جدید هم نیست، بلکه اگر بتوان گفت، کوشش برای اثبات اعتبار و حقانیت عقلی است که اصالت آن از طریق روشی محرز می‌گردد که خود، ملاک تشخیص قدرت عقل است. منظور اینکه در نزد دکارت ضوابط صحت روش و صلابت عقل با هم حاصل می‌آید، یعنی عقل با وجود شدت بحرانی که با آن روبرو می‌شود، مادامی که استقلال خود را باز نشناخته و بدان وقوف پیدا نکرده، روش درست مقبول را به‌دست نخواهد آورد و باز مادامی که به لزوم روش پی نبرده و اصول آن را محرز نساخته است، استحکام خود را باز نخواهد یافت. به نظر دکارت عقل به تساوی در میان مردم تقسیم شده، ولی مسأله عمده نحوه درست به‌کار بردن آن است. از همان مرحله شک اولیه دستوری دکارت، نوعی اعتقاد عمیق به اصالت و اولویت روش دیده می‌شود و او در واقع تحقق ذاتی عقل را براساس روش محرز می‌دارد. در فلسفه دکارت، عقل به استخدام روش صحیح درمی‌آید، زیرا اصلاً تعقل، درونی‌سازی روش است و عملاً قوام و دوام خود را با روشی حاصل می‌کند که به نحوی از ترکیب جبر و هندسه و مکانیک حاصل آمده و تعمیم‌پذیر در کل امور است.

دکارت کوشش می‌کند علوم را تحت روش واحدی دربیآورد که در ضمن بتواند

احتمالاً وسیله‌ای برای نفوذ عقل در تمام رشته‌ها و معقول‌سازی کل آنها را به دست آورد. در واقع در تفکر او، مسأله روش و مسأله اصول بنیادین فلسفه یکی شده است و با اینکه آن دو هر یک منشأ متفاوتی دارند، ولی اهداف واحدی پیدا می‌کنند. با فلسفه دکارت به نحوی وظیفه فلسفه عوض می‌شود؛ فلسفه دیگر مقدمات ایمان را فراهم نمی‌آورد، بلکه از طریق «فکر می‌کنم»^۱ و اعتقاد به خداوند که در هر صورت کامل و مهربان است و رد هر نوع فرضیه روح خبیثه،^۲ ذهن را کاملاً متکی به خود می‌کند و دامنه تحقیقات را در مسیری قرار می‌دهد که هر انسانی که از ذوق سلیم برخوردار است، امکان مشارکت و بهره‌مندی از آن را داشته باشد. تصور نامتناهی که به عنوان تصور فطری انکارناپذیر در انسان محرز دانسته می‌شود، علاوه بر اینکه یقین را تضمین می‌کند، امکان نوعی اشراف عقل انسانی را نیز به مسائل فراهم می‌آورد و اعتبار و قدرت آن را بسط و گسترش می‌دهد. عقل، دیگر به مانند اکثر متفکران قرون وسطی، ارزشهای گذشته را به عینه اثبات و حفظ نمی‌کند، بلکه صرفاً نظر به آینده دارد؛ دیگر حرکت، به سکون نمی‌گراید بلکه هر حرکتی مقدمه‌ای برای حرکت بعدی می‌شود. از این لحاظ روش دکارت امکان نوعی فهم جدید را از جهان و انسان فراهم می‌آورد و نباید فراموش کرد که کتاب گفتار او، متضمن بعضی از بحثهایی است که دکارت در رساله جهان و انسان آورده بود و به سبب اجتناب از جنجال و ممانعت از صدمات روحی، از انتشار آنها خودداری کرده بود.^۳

می‌توان گفت که فلسفه دکارت از یک طرف برای کل علوم جدید مقدمه اصولی فراهم آورده که براساس آنها، ذهن نتیجه تجربه عقلی خود را از طریق ریاضی در تمام علوم طبیعت به کار می‌برد و از این رهگذر، طبیعات را مستقل از حسیات می‌سازد و از طرف دیگر، در نزد انسان موجب پیدایش شناختی می‌شود که عملاً به حفظ سلامت جسم و بهداشت آن و همچنین به تعادل نفس و بهداشت آن کمک می‌رساند و به تحقق دو علم حیاتی، یعنی طب و اخلاق می‌انجامد.

در انسان جسم از طریق حرکت و نفس از طریق اراده در یکدیگر مؤثر واقع می‌شوند و درجه تعامل آن دو، دلالت بر درجه اعتدال و شایستگی و همچنین علو ممانعت طبع او

1. Cogito

2. Malin génie

۳. در مورد این موضوع می‌توان رجوع کرده ترجمه فارسی من از محمدعلی فروغی. — فروغی: سیر حکمت در اروپا، تهران، شرکت کانون کتاب، ۱۳۱۷، جلد اول، بخش پنجم، ص ۲۵۴.