

# مبانی معرفتی

## اشاره

فلسفه اومانیستی که در قرن شانزدهم با اصل دکارتی می‌اندیشم پس هستم که به صورت تفکر خاصی درآمد و انسان را تنها بنای شناخت تلقی می‌کرد در مسیر خود: در دو وجهه «من عقلانی و دین تجربی» در هیوم به تناقض منجر شد چنانچه او نه تنها جهان مادی بلکه نفس انسانی را که محور شناخت بود، منکر شد. پس از هیوم کانت کوشید تا با انقلاب کپرنیکی خود «من» را بار دیگر احیا کند اما دوآلیسم آزاردهنده «نومن» و «فنون» و عدم دستیابی به حقایق اشیاء، اخلافش را به برقراری وحدت بین «نومن» و «فنون» را واداشت، آنان در حالیکه به سوپزکتیویسم کانت وفادار بودند راه‌حلهایی عنوان نمودند. اسپینوزا جوهر فرد، لایب‌نیس منادولوژی، مالبرانش اکازیونالیسم و بعضی چون «فیخته» توجیهاتی سفسطه‌آمیز عنوان نمودند که «جزمن»، آفریده «من» تلقی می‌شد و این مسیر تا آنجا ادامه یافت که به مرگ خدا در نیچه و خداانسانی در سارتر انجامید

## تعریف اومانیسم<sup>(۱)</sup> (انسان محوری)

اومانیسم جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم از ایتالیا آغاز و به کشورهای دیگر اروپایی گشایده شد. این جنبش یکی از عوامل فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد. همچنین اومانیسم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد و به بیانی دیگر سرشت انسانی و حدود و علایق و

طبیعت آدمی را اصل قرار می‌دهد. اومانیست‌ها مصمم بودند تا آن حیات روحی را، که انسان در عصر کلاسیک دارا بود و در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند و آن، همان روح «آزادی» بود که ادعای خودمختاری و خودرهبی<sup>(۲)</sup> آدمی را توجیه می‌کرد و به او اجازه می‌داد تا درحالی که خود را گرفتار طبیعت و تاریخ می‌بیند به دنبال قابلیت باشد تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود سازد.

پیکودلا میراندولا<sup>(۳)</sup> (۱۴۶۳-۱۴۹۴) ایمان به انسان را در خطابه معروف «مقام انسان» مطرح می‌کند. در این خطابه از قول خداوند آمده است:

ای آدم من به تو به مقامی از پیش مقدرشده یا سیمایی مخصوص و یا امتیازات ویژه‌ای اعطا نکرده‌ام زیرا تو باید سرشت خویش را بدون فشار هرگونه حصری و صرفاً به وسیله قدرت اختیاری که به تو واگذار کرده‌ام معین نمایی. من تو را مرکز جهان قرار داده‌ام به طوری که می‌توانی از آن نقطه آنچه را در جهان است بهتر بینی. من تو را آسمانی یا زمینی، فانی یا باقی نساختم درحالی که می‌توانی مانند یک استاد مطلق و مختار قالبی بریزی و خود را به همان شکل که انتخاب کرده‌ای بسازی.

سالها بعد اومانیست فرانسوی چارلز بویل<sup>(۴)</sup> (۱۴۷۵-۱۵۵۳) در کتابش با نام «سایننت»<sup>(۵)</sup> درباره این موضوع بحث کرد، در آنجا انسان

# اومانيسم

مريم صانع پور

خردمند با پرومتوس<sup>(۶)</sup> برابري مي‌کند و برابري وي در خردي است که پرومتوس به نيروهاي انساني اعطا کرده است تا طبيعت وي را کمال بخشد.<sup>(۷)</sup>

به اين ترتيب اومانيسمها معتقد بودند که خرد آدمي که برابر با خرد خداست قادر است تا بتنهايي بر انسان و نظام بشري حکومت نمايد. از طرفي براساس روان شناسي اومانيسمي «مفهوم خویش» یک نقطه محوري است. در اين «ترکيب»

شخصي در نظريه روان درماني کارل راجرز<sup>(۸)</sup> (متولد ۱۹۰۲) طرح شده است که دريافتهاي او در مورد دنياي اطرافش بر طبق تجربه شخصي او مي باشد. اين دريافتها فرد را صرفاً به سمت برطرف کردن نيازهاي «خویش» سوق مي دهد. راجرز تأکيد مي کند که فرد در سير بالندگي خویش براي

خود فعلیتی<sup>(۹)</sup> (خود شدن)، خودصیانتی<sup>(۱۰)</sup> (خودنگهداری) و خودرفعتی<sup>(۱۱)</sup> (خود را بالاتر بردن) تلاش سختی می‌کند... لودویک بنیس وانجر<sup>(۱۲)</sup> (۱۸۸۱-۱۹۵۷) روان‌پزشک سویسی و پیشرو قدیمی روان‌شناسی اگزستانسیالیستی بر مفهوم «طرح جهانی»،<sup>(۱۳)</sup> که در آن به کلیت وجود انسانی توجه کرده بود، تأکید کرد. بر طبق نظریه او، انسان محصول محیطش نیست بلکه خالق محیط خویش است. در این طرز تلقی رشد و بلوغ به صورت فرآیندی در نظر گرفته شده است که در طول آن فرد تحقق می‌یابد و از نظام ارزشهای خویش تبعیت می‌کند.<sup>(۱۴)</sup>

ملاحظه می‌شود که روان‌شناسی اومانستی به انسان به عنوان موجودی کاملاً متمرکز بر خود توجه می‌کند. در این دیدگاه، هریک از انسانها یگانه و منحصر به فرد است (و نه به صورت افرادی از یک نوع مشترک) و هر فردی حتی در مورد نظام ارزشی حاکم بر رفتارشان کاملاً قائم به خود می‌باشد؛ گویی در دیدگاه اومانست‌ها علل فاعلی و غایی نیز در درون انسان قرار دارد تا جایی که نه تنها فرد به صورتی منفرد و بریده از علل خارجی، به فعلیت رساننده تمامی استعدادها و قوای خویش است بلکه حتی در بردارنده غایت وجودی خود نیز می‌باشد و در طریق خودفعلیتی، خودصیانتی و خودرفعتی کاملاً تنها و قائم به خویشتن است که بن‌تهایی اگزستانس [وجود مقید] به عقیده روان‌شناسانی چون کلازک مستکاس<sup>(۱۵)</sup> به اضطراب افراط‌آمیزی منجر می‌شود.

کثر مکاتب فلسفی بعد از رنسانس، به نحوی ریشه‌ای، از تفکر اومانستی متأثر می‌باشند. به عنوان مثال: کمونیسم که بیشترین نظریات را در باب مردم‌گرایی ارائه داده است؛ پراگماتیسم که بر

اصالت عمل تکیه می‌کند؛ پرسونالیسم که برای روح آدمی بیشترین قدرت تأثیر را قایل است و اگزستانسیالیسم که تأکیدی فراوان بر وجود بالفعل آدمی دارد،<sup>(۱۶)</sup> همگی به انسان به عنوان وجودی قائم به ذات که خود، فاعل و غایت خویش است نظر کرده‌اند.

### تحلیلی بر خود بنیاد انگاری اومانستی

از آنجا که در رنسانس بیشترین تأکید بر ارزش انسان و اختیار و آزادی وی بود (تأجایی که خرد آدمی در عرض خرد خداوند قرار گرفت) فلسفه‌های بعد از رنسانس نیز تحت تأثیر چنین اعتقادی کوشیدند تا انسان را به صورتی قائم به ذات و خودکفا به عنوان مبدا شناخت معرفی سازند و نقطه آغازین فرآیند شناخت و معرفت را به گونه‌ای مستقل از هر منبع متعالی، به او نسبت دهند، یعنی وجود آدمی را به عنوان خاستگاه شناخت معرفی کنند. در این قسمت، به مراحل تکوین این‌گونه تلقی از انسان در آرای فلاسفه‌ای که بارزترین شخصیت‌های تفکر اومانستی می‌باشند، پرداخته می‌شود.

#### ۱- و نه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)

دکارت با جمله معروفش "من می‌اندیشم پس هستم" آغازگر سیر معرفت‌شناسی اومانستی بود. وی پس از اینکه به هرچه می‌توان شک کرد، شک می‌کند از قضیه بدیهی می‌اندیشم پس هستم آغاز می‌کند و با مبدأ قرار دادن خویش به اثبات وجود خدا می‌پردازد، به این معنا که من وجود دارم بنابراین خدا وجود دارد.<sup>(۱۷)</sup> نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که در کتاب تأملات، آنجا که دکارت روش تحلیلی برهان را پیگیری می‌کند، با

نظام اکتشاف سر و کار دارد نه با نظام وجود. در نظام وجود، خدا مقدم است ... دکارت در مابعدالطبیعه خود نیز با آن اصل وجودی که در نظام وجود مقدم است (خدا) آغاز نمی‌کند بلکه با نفس متناهی آغاز می‌کند... وی با درک شهودی وجود نفس شروع می‌کند و به سوی اثبات معیار حقیقت، یعنی وجود خدا و وجود جهان مادی پیش می‌رود... [لازم به ذکر است که] مقصود از شهود در فلسفه دکارت فعالیت عقلی محض و رؤیت عقلی است که آن‌چنان واضح و متمایز است که جایی برای شک باقی نمی‌گذارد.<sup>(۱۸)</sup> در تفکر دکارت به جای آنکه شناخت در یک قوس نزولی از مبداء فیض (خدا) آغاز شود و به اشیای عالم مادی برسد و بار دیگر در سیری صعودی به صورتی کاملتر به شهود حق واصل گردد ابتدا از نفس متناهی آدمی آغاز شده و سپس اندیشه و تفکر محدود تلاش می‌کند تا به شناخت نامحدود نایل شود که این شناخت خداوند هم به منظور اقامه حجت برای اثبات عالم مادی است زیرا چون خدا فریبکار نیست پس یک عالم مادی وجود دارد که مدرک نفس و اندیشه "من" واقع می‌شود. گویی اگر ابزار دیگری برای اثبات عالم مادی وجود داشت دیگر نیازی به وجود خداوند نبود. در سیر معرفت‌شناسی دکارتی به نظر می‌رسد که فاعل، قوه اندیشه انسان و غایت نیز قوه دراکه آدمی است و خداوند فقط نقش وسیله را دارد و به بیانی دیگر هدف فاعلی و هدف غایی هر دو انسان است و خداوند صرفاً جایگاه علت اعدادی شناخت و آگاهی را به خود اختصاص داده است.

با وجود اینکه دکارت در مقدمه بر کتاب «تأملات در فلسفه اولی» خطاب به رؤسای دانشکده الهیات پاریس می‌نویسد که:

«من همواره بر این عقیده بوده‌ام که دو مسئله مربوط به خدا و نفس، در صدر مسائلی است که باید آنها را با دلایل فلسفی اثبات نمود نه با دلایل کلامی. زیرا هرچند برای ما اهل ایمان کافی است که از طریق ایمان



بپذیریم خدا وجود دارد و روح انسان با فنای من نابود نمی‌شود، اما یقین دارم که هرگز نمی‌توان ملحدان را به واقعیت هیچ دینی و حتی به هیچ فضیلت اخلاقی معتقد ساخت، مگر آنکه نخست این دو موضع را با عقل فطری به ایشان ثابت کنیم.»<sup>(۱۹)</sup>

اما وی به رغم تلاش مقدسش به نظر می‌رسد که در روشهای استدلالی اش دچار اشتباه شده است زیرا براهین وی بیش از آنکه به اثبات عالم روح و

معنا بینجامد به اثبات عالم ماده و جسم منجر شد. به بیانی دیگر، هرگاه "من" انسان، خاستگاه شناخت قرار گیرد (درحالی که اتصال خود را با هر آنچه فوق فاهمه محدود وی می باشد قطع کرده باشد) در نهایت طبق قاعده سنخیت علت و معلول آنچه را مورد شناخت قرار می دهد (به عوض خدا و بقای روح که اموری نامحدود هستند) باز هم عالم محدود ماده خواهد بود.

نکته دیگر اینکه دکارت در فلسفه خویش به دو آلیسمی بفرنج و آزاردهنده می رسد که در این مورد باید گفت اگر موجود متفکر را بکلی متمایز از بدن بدانیم جوهری ذهنی خواهد بود که حتی اگر در عالم، جسمی هم وجود نداشته باشد (خواه جسم خودش و خواه جسم دیگر) همچنان فکر خواهد کرد. حال این ذهن، ایده های خود را از کجا به دست می آورد؟ جواب کاملاً روشن است فقط و فقط از خودش. ذهن این استعداد طبیعی را دارد که با شهود مستقیم، مفاهیمی را در خود بیابد که از ذواتی حقیقی، ازلی و تغییرناپذیر حکایت می کنند؛ مانند خود ذهن، خدا، جسم (یعنی امتداد محض) مثلث و ... در دسته اول از مفاهیم، اوصاف مفاهیم الهی سنت اگوستین را آسان می توان یافت اما مفاهیم اگوستین بر فراز ذهن می درخشیدند و دکارت اکنون آنها را در درون خود ذهن موجود می داند. (۲۰)

در واقع دکارت باعث گسترش ایده "اصالت ماده" در سرتاسر قرن هجدهم بود نه ولتر (چه رسد به لاک) زیرا دکارت بود که وظیفه سنگین اثبات تجرد نفس را با روش ریاضی به عهده گرفت و برای اینکه کار را هرچه کاملتر انجام دهد از اینجا

آغاز کرد که نفس اسکولاستیک<sup>(۲۱)</sup> کهن را که صورت بدن شمرده می شد به روح مفارق از بدن بازگرداند، اما اکنون که این روح دیگر مرده بود، بدنی به جای مانده بود که نه روح داشت و نه نفس، آری بدن بیش از یک ماشین نبود و خود دکارت هم پیوسته همین را می گفت، اما این را دیگر پیش بینی نکرده بود که این ماشین انسانی روزی، روح خود را از دست خواهد داد و در آن صورت از آن خواهند خواست که حتی فکر تولید کند. اینجا بود که نتایج غیرمنتظره اما در عین حال اجتنابناپذیر روش ریاضی دکارت نمودار شد. اگر شما بخواهید یک واقعیت مشخص عینی را با توجه به مفاهیم متمایزی که دارد به اشیای متعدد جدا از هم تجزیه کنید جوهر واحد انسانی به دو جوهر واقعاً متمایز به نام نفس و بدن تجزیه می شود. حال فرض کنیم نتوانستید وجود چنین روح مفارقی را با برهان ریاضی ثابت کنید، در آن صورت اثبات آن به هیچ طریقه دیگری ممکن نخواهد بود. شما حق ندارید برای اثبات وجود روح، به آنچه در بدن جریان دارد تمسک جویند، چون با این روش تنها وجود نفس [به عنوان صورت برای ماده بدن] را می توانید ثابت کنید نه وجود روح [مفارق] را. زیرا وجود روح نه با روش ریاضی قابل اثبات است و نه با شیوه تجربی، بلکه لازمه بدیهی این دو روش این است که روحی وجود نداشته باشد.<sup>(۲۲)</sup> دو آلیسم دکارتی نتیجه اجتنابناپذیر مبانی معرفت شناسی وی بود زیرا هنگامی که در شناخت شناسی دکارت اتصال "من" شناسند، کاملاً با امور مافوق قطع شد. این انفصال نفس اندیشنده آدمی از روح مفارق در نهایت به ثنویت جسم و جان منجر شد، تا جایی که وی هیچ راه حلی برای مشکل ارتباط نداشتن ماده و معنا نیافت و علی رغم اینکه با توسل به ریاضی

سعی کرد تا براهینی برای اصالت روح ارائه کند، نتوانست روح مجردی را که در ابتدای معرفت‌شناسی‌اش رابطه آن را با نفس آدمی قطع کرده بود اثبات نماید بلکه تنها توانست همان نفس انسان را که صورت بدن است، ثابت کند. از طرفی حتی اگر جوهر ذهنی دکارت کاملاً مستقل و بدون وابستگی به جسم در نظر گرفته شود، چون براساس نظریه وی تمام ایده‌ها و تصورات این جوهر ذهنی از نفس آدمی برمی‌آید و مجردات مافوق ماده نقشی در افاضه آن صور ندارند، این امر به اصالت روح نخواهد انجامید بلکه دقیقاً بعکس هدف دکارت (که می‌خواست خدا و بقای روح را اثبات کند) به اصالت ماده در تفکر "لامتری" انجامید، یعنی از دل روح‌گرایی دکارتی تفکر ماده‌گرایانه لامتری بیرون آمد زیرا ایده‌های دکارت برخاسته از نفس محدود و متناهی آدمی بود و از دل "من" به عنوان فاعل شناسنده بیرون می‌آمد. در نتیجه زمانی رسید که به تبع قطع ارتباط روح و جسم (حتی اگر به منظور اثبات روح صورت گیرد) جسم اصالت یافت زیرا اصالت روح دکارتی ریشه در نفس محدود آدمی، و نفس محدود آدمی ریشه در تصورات و ایده‌های منبعث از ذات محدود انسان دارد، بنابراین معرفت‌شناسی دکارت به اصالت جسم و ماده در تفکر ماتریالیستی منجر شد تا جایی که در تفکر مارکس به عیان مشاهده می‌شود که حتی پدیده تفکر نیز از جسم و ماده ناشی می‌شود و نفس و روح ارزش و منزلتی را که در تفکر دکارتی داشت نیز از دست می‌دهد و این امر نتیجه‌گیرناپذیر اتکا به نفس محدود انسانی به عنوان فاعل شناسنده در تفکر دکارت است. از طرفی، بنا به عقیده ژیلسون، هرگز نمی‌توان برای اثبات وجود روح از روش ریاضی دکارت و یا روش

تجربی تجربه‌گرایان استفاده کرد زیرا نه تعقل محض در ریاضی قدرت احاطه بر روح مفارق را دارد و نه مشاهده و آزمون و خطا در علوم تجربی چنین قدرتی را خواهد داشت و هرکدام از عقل و تجربه صرفاً اثبات‌کننده زیرمجموعه‌های خود هستند و قادر نیستند تا اموری ورای حیطه خویش را اثبات کنند. چنین است که خدای اثبات‌شده در فلسفه دکارت، بنا به گفته ژیلسون، خدایی مفهومی است که فقط به کار رفع نقص از فلسفه دکارت می‌آید و نه خدایی مصداقی که بتوان او را پرستید زیرا اگر ذهن انسان به صورتی قائم به خود، فاعل شناسایی شود خدایی که مخلوق ذهن آدمی است بیش از یک مفهوم محاط در ذهن نخواهد بود. به این ترتیب پس از دکارت، "من" موضوع‌شناسایی<sup>(۲۳)</sup> و هرچیز دیگری متعلق شناسایی<sup>(۲۴)</sup> "من" می‌شود. "من" هست و همه عالم. در واقع ذهن‌باوری<sup>(۲۵)</sup> به نحوی تعین اومانیزم دکارتی است یعنی انسان محور عالم است. قبل از دکارت این ذهن‌باوری سابقه نداشت و بشر خود را محور امور نمی‌دانست بنابراین دکارت را می‌توان بنیانگذار چنین نحوه نگرشی تلقی کرد.

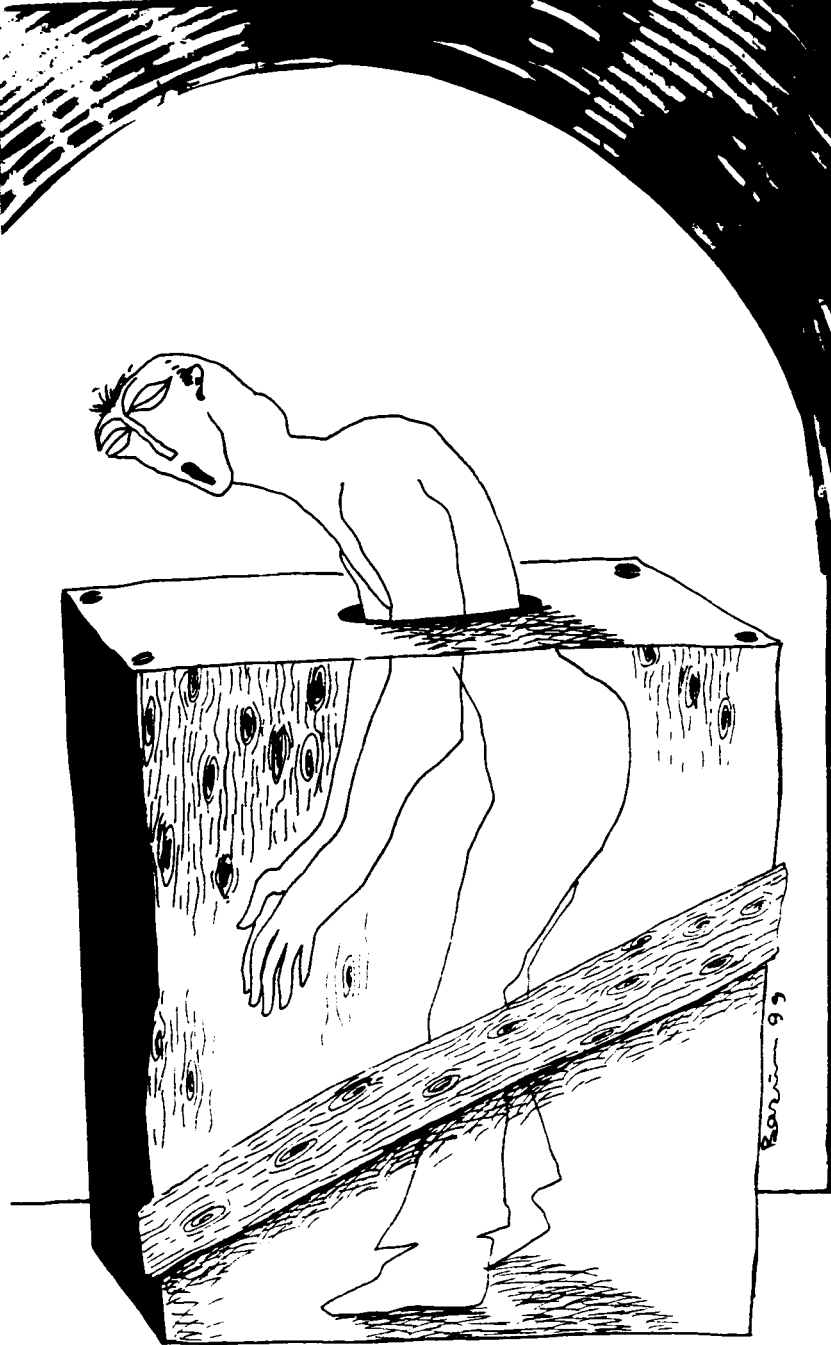
## ۲- باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷)

یکی دیگر از چهره‌های برجسته تفکر اومانیزمی در فلسفه، اسپینوزا است که در این قسمت مبانی معرفت‌شناسی وی تحلیل و بررسی می‌شود. اسپینوزا این جز از فلسفه دکارت، که وجود خداوند را ضامن یقینی بودن علم می‌دانست و نیز به تمایزی که آن فلسفه میان فهم و اراده قایل می‌شد، عقیده نداشت. در نظر اسپینوزا فکر صحیح و راست، مانند افکار ریاضی، دلیل یقینی

بودن خود را همراه خود دارد. فکر و تصور به خودی خود تصدیقی است و در آن است که اراده به موضوع خویش اتصال پیدا می‌کند. ذهن می‌تواند جریان طبیعت را به وسیله خط زنجیر استدلال، تکوین و احداث کند به شرط اینکه بتواند علت تمام آثار را به دست آورد همان‌گونه که مهندس می‌تواند دایره را از روی یک علت واضح که عبارت از "ذات" دایره است با کمال وضوح و روشنی بسازد... هندسه تحلیلی اثبات می‌کند که ممکن است نظم افکار و تصورات، مشابه نظم تعبیرات فضایی باشد از این لحاظ معادله منحنی و خود منحنی وجود واحدی هستند، زیرا هر دو تای آنها را نظم واحدی می‌سازد، بنابراین اگر ذهن به جایی برسد که بتواند با میانجی‌گری علتی که به طور مطلق جنبه اولیت دارد و به عبارت دیگر علت تمام آثار است به درک اتصالات علل و معلول موفق شود خواهیم دید که این سلسله‌های علیت در آن واحد شامل تصورات و موجودات خارجی هر دو می‌شود و هیچ امری که قابل دریافتن یا احساس شدن باشد در خارج این میدان پیشرفت و ترقی قرار نمی‌گیرد. فکر در جنبش واحدی که ضرورت منطقی دارد و در یک آن شامل عمل تعقل و اراده و فسق است جهان ماده و روح، هر دو، را فرا می‌گیرد. این گوهر و دلیل و علتی را که مطلقاً جنبه اولیت دارد و در خود و برای خود است اسپینوزا "جوهر" می‌نامد. این جوهر، فکر و امتداد، هر دو را توضیح می‌دهد و در هر وجود و در هر تصور، ریشه و منبع نظمی است که در آن گسترده می‌شود و عقل بشری در آن، خدا را وجودی مطلقاً بی‌پایان می‌بیند.<sup>۱۲۶</sup>

چنانکه از نظرات اسپینوزا برمی‌آید در مباحثی معرفت‌شناسی وی دیگر نیازی به خدوندی که در جهان‌بینی دکارت به عنوان علت معده علم و

معرفت حس می‌شد نیز احساس نمی‌شود، به این معنا که اسپینوزا آن‌چنان به توانایی انسان و قائم به خود بودن وی در شناخت معتقد بود که حتی نقش خداوند را به عنوان علت اعدادی (که در فلسفه دکارت موجب یقین به واقعی بودن عالم مادی می‌شد) لازم نمی‌شمرد، وی برای فکر انسان آن قدر توانایی قایل بود که قدرت احاطه بر تمامی امور (حتی امور بی‌پایان) را داشته باشد گویی به عوض اینکه فکر آدمی زیرمجموعه‌ای از عالم وجود باشد، عالم وجود خود زیرمجموعه‌ای از فکر انسان است. اسپینوزا حتی قدرت تکوین و احداث جریان طبیعت را برای ذهن قایل بود و اعتقاد داشت که ذهن آدمی قادر است تا با دستیابی به علت، بر معلولها نیز اشراف حاصل کند و با دریافت جوهر واحد قادر است هر دو بعد آن جوهر را (که یکی تصورات و دیگری موجودات خارجی هستند) ادراک نماید. اسپینوزا کوشید تا با طرح "جوهر واحد" خویش مشکل انفصال ماده و روح در فلسفه دکارت را حل کند زیرا جوهر واحد اسپینوزا می‌توانست نقطه آغازین ماده و فکر باشد. به عقیده او عقل بشر قادر است تا در اتصال فکر و ماده، که همان جوهر باشد، خدا را وجودی مطلقاً بی‌پایان ببیند. وی مخالف تفکر دینی بود و صرفاً به توحید عقلانی اعتقاد داشت چنانکه گویی تفکر دینی میزان فعالیت ذهن آدمی را کاهش می‌دهد و ذهن منفعلانه به تبعیت کشیده می‌شود. پایه معرفت‌شناسی اسپینوزا نیز بر توانایی عقل آدمی به صورتی هم‌ارز با خرد خداوند قرار دارد و تأثیرپذیری از تعالیم دینی را منافی توحید عقلانی می‌داند، به این معنا که گویی عنصر وحی استقلال عقل و ذهن آدمی را خدشه‌دار می‌سازد و از نظر او باید به عوض توحید برخاسته از دین، به توحید

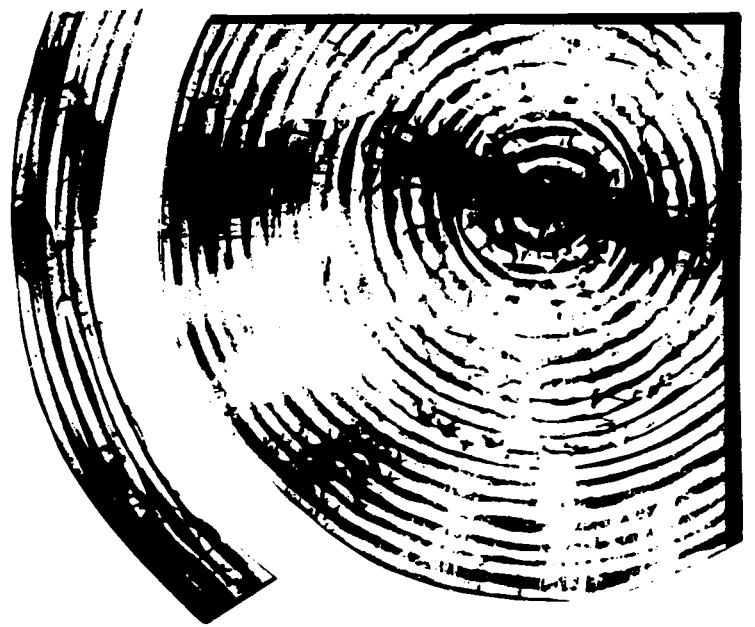


عقلانی اندیشید. درحالی که باید گفت اگر به نظر اسپینوزا (شرط دستیابی انسان به فکر و امتداد دستیابی به علت آنها یعنی جوهر واحد است) راههای رسیدن به این علت و جوهر واحد چیست؟ به نظر می‌رسد در اینجا خلطی بین دو حوزه مفهوم و مصداق صورت گرفته است. باید پرسید که آیا آن جوهر واحد صرفاً مفهوم علت است یا مصداق علت می‌باشد؟ اگر مانند خدای فلسفه دکارت همان مفهوم باشد، شاید بتوان مفهوم نامتناهی را در ذهن به عنوان جوهر واحد تصور کرد که طبعاً آن علت ذهنی، مخلوق ذهن است. اما اگر خدای فلسفه اسپینوزا به عنوان مصداق مطرح شده و موجودی حقیقی است در این صورت چگونه ذهن و عقل متناهی می‌تواند بر آنچه در خارج به عنوان وجود بی‌نهایت تشخیص دارد احاطه یابد؟ به نظر می‌رسد که حتی همان توحید عقلانی اسپینوزا و دستیابی به علتی که شامل هر دو بعد فکر و امتداد (در فلسفه او) می‌شود بدون پذیرش تصور خدا و کمال افاضه شده از جانب خدای خالق او، نه خدای مخلوق ذهن، ممکن نباشد، یعنی باید شناخت علت که خداوند است از جانب خود او به عنوان موجودی حقیقی و بی‌نهایت، به ذهن افاضه شود (که لازمه این امر، مدد جستن از وحی می‌باشد) تا بتوان با تصویری از علت، به معلولهای او نیز اشراف حاصل کرد که از خدای مفهومی و مخلوق ذهن چنین امری بر نمی‌آید.

اصولاً در تفکر اسپینوزا، آنچه تعالی دارد فکر و عقل آدمی است به گونه‌ای که عقل آدمی محیط و خدا که به منزله طبیعت است محاط در عقل انسان است. "اسپینوزا نفس و بدن را دو شأن یا دو حالت متناهی از دو صفت جوهر الهی می‌داند و این امر یکی شمردن آنهاست با خدا و این همان مکتب

"همه خدایی" است.<sup>(۲۷)</sup> همه خدایی یا وحدت وجود در اندیشه اسپینوزا با آن معنای عرفانی از وحدت وجود که همه عالم و از جمله طبیعت را تجلی خداوند می‌داند تفاوت اساسی دارد زیرا خدای عارفان محیط بر تمام عالم هستی و از جمله طبیعت است درحالی که خدای اسپینوزا محدود در عالم طبیعت می‌باشد. اصولاً در اندیشه اسپینوزا اشیای جزئی بیش از مفاهیم کلی قابل اعتماد هستند چنانچه از نظر وی در اشیا جایی برای حضور کلیات وجود ندارد. از آنجا که این تصاویر





حال این سوژه خود در شناسایی دخیل است، چنین نیست که فقط اشیا در ذهن منعکس شوند بلکه ذهن خودش منشأ و خاستگاه شناخت است و عمل شناسایی حاصل تفاعل "من" در نقش سوژه و "جزمن" در نقش ابژه می‌باشد.

(کانت فکر می‌کرد که ذهن دارای سه قوه اصلی "احساس"، "شناختن" و "اراده" است و هریک از اینها به یکی از سه نقّادی وی اختصاص یافته است.<sup>(۲۹)</sup> "کانت و پیروانش برای رسیدن به نتایج فلسفی بر معرفت تکیه می‌کنند. در مشرب آنها بر ذهن در برابر ماده تأکید شده است و این امر سرانجام منجر به این قول می‌شود که فقط ذهن وجود دارد."<sup>(۳۰)</sup>

"کانت می‌گوید که دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می‌شود، اما دستگاه ذهنی خود ما این ماده را در زمان و مکان تنظیم می‌کند و تصوراتی که به واسطه آنها تجربه را می‌فهمیم، فراهم می‌سازد. امور نفس‌الامری، یا اشیای فی‌نفسه، که علل احساسهای ما هستند، شناختنی نیستند. این امور واقع در زمان یا مکان نیستند، جوهر نیستند و نمی‌توان آنها را با هیچ‌یک از تصورات "کلی" ای که خود کانت معقولات می‌نامد، وصف کرد. زمان و مکان ذهنی‌اند و جزء دستگاه ادراک ما هستند. کانت می‌گوید که زمان و مکان تصور نیستند بلکه اشکالی از "دید"‌اند اما تصورات از پیش هم وجود دارد و آن "معقولات" دوازده‌گانه است که کانت از منطقی‌قیاسی گرفته است."<sup>(۳۱)</sup>

"محور تفکرات کانت آن است که جهان ما آن اندازه موجود است که آن را فکر می‌کنیم یعنی آن اندازه که تابع قوانین تفکر است. وی می‌گوید:

تاکنون چنین فرض می‌کردند که تمام علوم و معارف ما باید مطابق اشیا انتظام پیدا کند، خوب است یک‌بار

در افراد مختلف به صور مختلف پدید می‌آیند، آنچه اسپینوزا "مفاهیم کلی" می‌نامد از فرد تا فرد فرق می‌کند و از این رو معرفتی که به یاری آنها بیان می‌شود بی‌تردید آشفته است...<sup>(۲۸)</sup> اگر قرار شود که بر طبق نظریه اسپینوزا عقل آدمی تنها میزان شناخت و معرفت باشد، در این صورت شناخت و آگاهی به تعداد افراد آدمی متفاوت خواهد شد لذا حتی اگر به جوهر واحدی به عنوان علت و مبدأ معتقد شویم سرانجام این جوهر فرد که مخلوق ذهن انسان است به علت کثرت افراد آدمی و کثرت شناختها، دچار کثرت می‌شود و در واقع دیگر یک جوهر فرد نیست تا بتواند مقصد واحدی را دنبال کند و بناچار به بی‌هدفی منجر خواهد شد، چرا که با اختلاف شناخت نسبت به علت فاعلی نمی‌توان به وحدت در هدف و علت غایی رسید و در اینجاست که وقتی هدفی در کار نباشد خوبی و بدی نیز بی‌معنا می‌شود و امری نسبی و وابسته به تخیل افراد خواهد شد.

### ۳- ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

کانت در اوج معرفت‌شناسی اومانیستی دست به یک انقلاب کپرنیکی (خورشید مرکزی) در علم و فلسفه زد. به این معنا که وی معتقد بود انسان موضوع و فاعل شناسایی (سوژه) است و در عین

هم در صدد تحقیق این مسئله برآیند که اگر اشیا مطابق معرفت ما تنظیم شوند شاید سعادت بیشتری به ما دست دهد.

و این همان انقلاب بحرانی است که در نظریه معرفت پیش آمده و به وسیله خود کانت هنگام مقایسه با انقلاب کپرنیک در علم نجوم بیان شده است. بنابراین یقینی که وابسته به حقایق علمی است، امری نیست که بتوان آن را اشتباه و توهمی دانست. خود ساختمان ذهن بشر طوری است که تمام معرفتهای آن صمیماً و حقاً در حدودی که به وسیله نقادی اکتشاف شده، قرار می گیرند. برای این واقعگرایی تجربی، شرط اصلی "تصورگیری بیرون از تجربه است، شیء به خود" از راه علم قابل شناخته شدن نیست و عقل که تصور می کند می تواند به گوهر اشیا و عمق "من" از لحاظ روان شناختی برسد دچار اشتباه است. روان شناسی عقل و متافیزیک "در ارتباط به شیء به خود" و علم الهی عقلی وجود ندارد، نمی تواند وجود داشته باشد [در معرفت شناسی کانت] ما به چیزی جز "نمودها" دسترسی نداریم. بنابراین چنان به نظر می رسد که در مورد هرچه از حیطة علم نمودی خارج است، یعنی در مورد علم اخلاق و علم دین، نقادی کانت بیش از مذهب شک هیوم و ریشه دارتر از آن متمایل به نفی و انکار است زیرا با تکیه بر نیروهای خود عقل به جایی نمی رسد." (۳۲)

فلسفه کانت به نحوی منظم تر از فلسفه های اومانستی پیش از خود تواناییهای ذهن آدمی را تحلیل می کند و سرانجام به گونه ای منصفانه اعتراف می کند که ذهن آدمی که در تفکر وی قائم به خود (و بدون ارتباط با عاملی مافوق عالم ماده) می باشد قدرت شناخت حقیقت را ندارد. به بیانی دیگر فلسفه کانت عالم نموده ها و ظواهر است و در آن

اثری از حقیقت نیست. وی در پاسخ به مشکل ثنویت دکارتی اصولاً حقیقت و معنای واقعی موجودات را دست نیافتنی معرفی کرد و در نظریات وی نه تنها اثری از جوهر واحد اسپینوزا به عنوان آشتی دهنده دو بعد ماده و معنا نیست بلکه حتی ارتباط فکر با امتداد و به بیانی دیگر ماده نیز قطع شده است تا جایی که کانت می گوید اصولاً راهی به حقیقت امور و حتی عمق و حقیقت "من" از لحاظ روان شناختی وجود ندارد. محدوده معرفت فقط در نمود ذهنی موجودات خلاصه می شود و این نتیجه طبیعی تلاش کانت است که می کوشید اشیا را مطابق معرفت "من" تنظیم کند و ذهن آدمی را محور و اصل در صورت دادن به اشیا می دانست.

"در فلسفه کانت موضوع تحقق دنیای معلوم از راه تصویری که تنها در ذهن عالم صورت می گرفت صراحت تمام یافت و اید آلیسم جنبه مابعدالطبیعه و جهان شناسی خود را از دست داد تا بتواند با خرد و شناخت روش معرفت ارتباط حاصل کند." (۳۳)

"کانت معتقد است که ما عالم را طوری می شناسیم که می توانیم بشناسیم و سوژه در این شناسایی دخالت می کند (انقلاب کپرنیکی کانت) به این معنا که انسان است که به عالم معنا می دهد و انسان واهب الصور است. من هستم که در عمل شناسایی به "نفس الامر" صورت می دهم و این سابرکتیویسم دوره جدید و به عبارتی دیگر اومانیسم دوره جدید است، یعنی عالم به خودی خود ماده محض است و عالم نفس الامری هیولاست و من به آن صورت می بخشم." (۳۴)

"در فلسفه کانت فرض بر این است که ادراکها معلوم چیزهای در خودند، یا به قول خودمان از وقایع جهان مادی منبعث هستند. اما این فرض

به هیچ وجه ضرورت منطقی ندارد. اگر این فرض را ترک کنیم، آن وقت دیگر ادراکها به هیچ معنی مهمی "ذهنی" نخواهند بود، زیرا چیزی که در برابر آنها قرار بگیرد وجود نخواهد داشت. "چیز در خود" در فلسفه کانت عنصر ناجوری بود و اخلاف بلافصل کانت آن را به دور انداختند و در نتیجه در ورطه‌ای بسیار شبیه به "اصالت من" (۳۵) افتادند. تناقضات فلسفه کانت طوری بود که این امر را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت. فلاسفه متأثر از کانت بایستی سرعت یا به سوی تجربه پیش روند یا به سوی مطلق.. خلف بلافصل کانت یعنی فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) "چیزهای در خود" را رها کرد و اعتقاد به اصالت ذهن را به حدی رساند که جنون‌آمیز به نظر می‌رسد. وی می‌گوید:

که "من" (۳۶) یگانه واقعیت نهایی است، و بدان سبب وجود دارد که خود، مبنای وجود خداست. "جز من" که دارای واقعیت فرعی است نیز وجود دارد زیرا که "من" مبنای وجود آن است. (۳۷)

معرفت‌شناسی کانت در شاگردش، فیخته، این اثر را داشت که او علاوه بر پذیرش فاعلیت مطلق ذهن (در فلسفه کانت) کوشید تا به نحوی ثنویت دکارتی را حل کند زیرا شکاف بین بودها و نمودها در جهان‌بینی کانت بسیار عمیقتر از شکاف میان جسم و روح دکارتی شده بود لذا سعی کرد تا بار دیگر این دوئیت را به وحدت تبدیل کند اما در این وحدت آنچه حاکم مطلق بود ذهن آدمی بود و لاغیر؛ چنانکه او سؤال کرد: "از کجا معلوم که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذات از میان می‌رود، زیرا که عوارض را ما نتیجه تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد می‌شود، ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی به ذهن

نمی‌رسد و همه از خود ذهن برمی‌آید، عوارض بی‌حقیقت می‌شود و برای وجود ذوات هم که منشاء ظهور آن عوارض پنداشته بودیم، محلی باقی نمی‌ماند، و اصل اصیل یک چیز می‌شود یعنی همان که علم به او منسوب است و همان که می‌گوید "من" و معلوم را هم خود او می‌سازد و خلق می‌کند. بیان مطلب اینکه آنچه مردم "وجود" می‌دانند خواه عوارض باشد خواه ذوات، حقیقت ندارد و ظواهر است، بود نیست، نمود است و آنچه حقیقت دارد همان "من" است. (۳۸)

بنابراین نگرش کانت به "من" نمی‌تواند حتی کاشف حقیقت اشیا شود و در تفکر شاگردش، فیخته، حقیقت محض منحصر به فرد تلقی می‌شود؛ به این ترتیب فیخته همه چیز را مطلقاً در همان نمود خلاصه می‌کند و به بیانی دیگر "بودی" جز "نمود" قابل نمی‌شود تا دوئیت کانت را به وحدت تبدیل نماید.

و اما در مورد معرفت مابعدالطبیعه کانت معتقد است که شناسایی آن محال است زیرا "جمیع موادی که ذهن روی آنها کار می‌کند تحت صور مکان و زمان ظاهر می‌شوند" به عبارت دیگر حواس، یگانه منبع اول‌شناسایی است، بنابراین مقولات فقط تا آنجا معتبرند که می‌توانند به تجربه حسی مربوط باشند. هر مقوله‌ای رابطه و پیوندی مخصوص با زمان دارد و دشوار است معقولاتی که به موجب تعریف اصلاً زمانی نیستند معتبر و با معنی باشند. (۳۹)

"کانت نتیجه گرفت که به‌طور کلی کار تهوآمیز علم مابعدالطبیعه به معنای متعارف آن، محکوم به شکست و ناکامی است. قوه فاهمه ما در بالاترین حد توانایی خود فقط می‌تواند به کشف اوضاع و

احوالی نایل شود که موجب شناسایی ما از عالم پدیدار است، لیکن هر کوششی برای رفتن به ورای این عالم و به کار بردن اوصاف ضروری احکام ما درباره تجربه برای کشف عناصر عالم واقعی همواره به شکست و بدفرجامی منتهی می شود. ما هیچگاه نمی توانیم بگوییم که عالم ذات معقول، زمانی و مکانی است، بلکه فقط این را می توانیم بگوییم که عالم پدیدار باید چنین باشد. ما هرگز نمی توانیم بگوییم که عالم ذات معقول شامل جواهر و حوادثی است که به نحو علی با هم مرتبط هستند، بلکه فقط این را می توانیم بگوییم که عالم حق باید اینگونه تفسیر شود. بنابراین هر کوششی برای بحث و استدلال درباره قلمرو "خود" (نفس) یا شیء فی نفسه (جهان) یا خدا، در نظر کانت فقط یک توهم جدلی اسف انگیز است.<sup>(۴۰)</sup> کانت گفت:

روش صحیح متافیزیک، اساساً همان روشی است که نیوتن در علوم طبیعی به کار برده و نتایج چشمگیری هم داشته است.<sup>(۴۱)</sup>

کانت در همان روز و همان دقیقه ای که این عبارات ساده را می نوشت از "خط مرگی" عبور می کرد که در ورای آن بیابان خشک و بایر بود و هیچ مابعدالطبیعه ای نمی توانست در آن زیست کند. ملاحظه می شود که اگر دکارت بر توانایی عقل محدود برای احاطه بر خدای نامحدود تکیه کرد اما اصول اومانیستی فلسفه وی سرانجام در کانت (با نقادی عقل محض) به ناتوانی عقل منجر شد و درحالی که در تفکر اومانیستی رابطه عقل با ماورای آن یعنی وحی بکلی قطع شده بود لذا انسان محکوم به تبعید از عالم شناخت حقیقت و نیز شناخت امور مافوق عالم طبیعت گردید و حتی راه



وصول به خداشناسی طبیعی نیز مسدود شد. به بیانی دیگر، اگر اسپینوزا آن خدایی را که قائم به ذهن آدمی (به عنوان خاستگاه شناخت) بود محدود به عالم طبیعت کرد تا بتواند بدون اتصال به ماورای ذهن آدمی شناخته شود اما در فلسفه کانت ناتوانی عقل از شناخت فی نفسه طبیعت باعث شد که انسان حتی از معرفت خدا به مثابه طبیعت (در اسپینوزا) نیز محروم گردد.

### سیری در معرفت شناسی اومانیستی

نهضت اومانیستی که در ابتدا به عنوان نوعی گرایش طرح شده بود در روند رشد خود در قرن شانزدهم با اصل معروف دکارتی "من می اندیشم پس هستم" به صورت فلسفه و نحوه تفکر خاصی درآمد و انسان بعد از رنسانس که نیازی به دین در خود احساس نمی کرد کوشید تا نظام فکری خویش را بر اساس اصولی که قائم به آزادی و کرامت انسان (بدون وابستگی به خالق) بود، بنا کند. در این سیر، دکارت آدمی را به عنوان اساس هستی و وجود مطرح کرد و این برخلاف تفکر وابسته به مبدأ بود زیرا در تفکر وابسته به مبدأ، "هستی" و وجود مطلق، اصل در موجودیت انسان است و در باب معرفت شناسی، انسان "جایگاه شناخت" می باشد درحالی که در تفکر انسان محورانه و یا به بیانی دیگر "خودبنیاد انگارانه"<sup>(۴۲)</sup> انسان، اصل در هستی و وجود است و از نظر معرفت شناسی "خاستگاه شناخت" تلقی می شود. بنابراین، اصل دکارتی "من می اندیشم پس هستم" که نقطه آغازی برای محوریت انسان بود در تفکر عقلانی به "فطریات"<sup>(۴۳)</sup> که به گونه ای می توانست نقطه اتصالی با مبدأ باشد، وابسته بود اما هنگامی که در فلسفه تجریمی "جان لاک" فطریات انکار

شد،<sup>(۴۴)</sup> انسان به استقلال کامل از مبدأ دست یافت و آنجا که "من تجربی" نیاز به وجود خدا می‌بیند در فلسفه بارکلی (که براساس "من مدرک" بنا شد) به نوعی سفسطه دچار می‌شود که به جای اثبات خدا منجر به ساختن خدای ذهنی (که حتی شکننده‌تر از بتهای چوبی و سنگی بود) می‌گردد و "بارکلی که ابتدا قصد اثبات وجود خدا را داشت با معرفت‌شناسی ایدآلیستی خود که مبتنی بر تجربه انسان‌محورانه بود در عمل موفق به اثبات خدایی قائم به ذهن انسان (به عنوان مدرک) شد که صرفاً بتی ذهنی بود و وجود خارجی نداشت که این امر در سالهای بعد در تفکر فرویدی نمود روشن‌تری پیدا کرد."<sup>(۴۵)</sup>

سیر رشد فلسفه انسان‌گرا در دو وجهه "من عقلانی" و "من تجربی" در فلسفه هیوم به پارادوکس عجیبی رسید که چاره‌ای جز شک باقی نماند و هیوم نه تنها جهان ماده را (که در تفکر بارکلی نفی شده بود) انکار کرد بلکه نفس انسانی را نیز که محور انسان‌گرایی بود منکر شد و نشان داد که هرگاه انسان "خاستگاه شناخت" قرار گیرد شک دستوری دکارت (پس از عبور از مراحل عقلانی و تجربی) سرنوشتی جز "شک نابودکننده" هیوم نخواهد داشت تا جایی که هیوم نه تنها جوهر مادی و ضرورت علیت را نفی کرد بلکه "من نفسانی" را نیز که بعد از دکارت محور تفکر بود انکار نمود و معرفت‌شناسی انسان‌محورانه را کاملاً به بن‌بست رساند چنانکه می‌گوید: "ما هیچ تأثیری از خویشتن نداریم و لذا هیچ اندیشه‌ای هم از خویشتن وجود ندارد"<sup>(۴۶)</sup> "گفته شده که در تاریخ فلسفه، مکاتب شکاک با مکاتب جزمی انسان‌گرا (اومانیزم) قرین بوده است."<sup>(۴۷)</sup>

پس از هیوم کانت می‌کوشد تا دیگر بار "من" نابدوده را جانی تازه ببخشد و در انقلاب کپرنیکی خود، انسان را به‌عنوان موجودی واهب‌الصور مطرح می‌کند، آنجا که "ذهن انسان، ماده خارجی (Noumen) را صورت زمان و مکان می‌بخشد و بدین ترتیب پدیدار (Phenomen) را می‌سازد."<sup>(۴۸)</sup> "کانت که با تشکیکات هیوم به توانایی راسیونالیسم و عقل محض، مشکوک می‌شود به بررسی توانایی فاهمه می‌پردازد و شناخت نفس‌الامری اشیا را غیرممکن می‌داند."<sup>(۴۹)</sup> برگسن در انتقاد از نظریه کانتی ابراز می‌دارد که در تفکر وی میان خود شیء یعنی حقیقت واقع و گوناگونی محسوسی که با آن معرفت خویش را به عالم خارج می‌سازیم هیچ نسبت قابل درک و هیچ قدر مشترکی نمی‌بینیم."<sup>(۵۰)</sup> کانت با گذر از نامعتبر بودن عقل به بررسی فاهمه انسان به‌عنوان واهب‌الصور پرداخت و انسان را سوژه و محور قرار داد چنانچه در تقسیم مراتب وجود (که آمده بود: وجود یا واجب است و یا ممکن) به تقسیمی جدید دست زد که موجود یا فاعل شناسا "من" هستم و یا "متعلق شناسایی من" که در هر صورت نقش محوریت انسان در تفکر کانت به نهایت استحکام رسید و ذهن انسان تنها ملاک و خاستگاه شناسایی قلمداد شد. در این محوریت انسان، جایی برای شناخت مابعدالطبیعه و خدا یافت نمی‌شود چرا که "کانت اعتقاد داشت در حد و ظرفیت عقل انسانی نیست تا مابعدالطبیعه و خدا را تأیید کند و یا متزلزل و سست سازد."<sup>(۵۱)</sup> در این قسمت، با گذر از سوپرکتیویته کانت به بررسی اجمالی معرفت‌شناسی در اخلاف وی پرداخته می‌شود. همان‌گونه که پس از دکارت اخلاف وی، اسپینوزا، لایب نیتس و مالبرانش،

کوشش کرده‌اند تا دو آلیسم تن و روح دکارت را بگونه‌ای به وحدت تبدیل کنند (اسپینوزا با جوهر فرد، لایب نیتس با منادولوژی و مالبرانش با اکازیونالیسم) همچنین اخلاف کانت کوشیدند تا مشکل دو آلیسم کانتی را حل کنند بنابراین فیخته و شلینگ هریک به سهم خود کوشیدند تا این ثنویت را به وحدت تبدیل نماید و در این طریق آنها نیز دچار توجیهاتی سفسطه‌آمیز (شبیبه به نظریات بارکلی) شدند. "به نظر فیخته (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴) تلاقی "من" با "جز من" مانند تلاقی با چیزی مقدم بر آن و مستقل از آن نیست، "جز من" آفریده "من" است که آن را "من" در مقابل خود می‌نهد تا خود را وضع کند. در نتیجه، تفکر، ما را مؤذی به دریافت هوهریت "من" و "جز من" می‌سازد. اما خداوند دارای تشخص و تعین نیست بلکه خدا همان "من ایدآل انسانیت" و قائم به نفوس جزئی به قیام حلولی و مشتاق به تعین خویش است." (۵۲) ملاحظه می‌شود خدایی که مخلوق انسان خود محور است چه سرنوشتی پیدا کرده و چگونه انسان در موضع قیومیت خدای قائم به ذهن آدمی واقع شده است. به گفته آلبرکامو "انسان که قبلاً پیوستگی خودش را از آفریننده خود وام می‌گرفت از آن دم که جدایی خویش را از او رسمیت می‌بخشد، خود را اسیر لحظه‌ها و روزهای گذرا و حساسیتی بی‌حاصل می‌یابد، اما مانند تمام کسانی که آیینی برای زیستن ندارند سرگشته است." (۵۳) یکی از نمونه‌های بارز طغیان انسان خودمحور در مقابل خداوند "ژان پل سارتر" است که معتقد به خدا انسانی بود، معرفت‌شناسی اومانیستی در سیر خودمحورانه‌اش سرانجام به خدا شدن انسان می‌رسد. به نظر سارتر خدایی وجود ندارد بنابراین فرض نظام یا طرح آفرینش بیهوده است. این فرض، که جهان مرکب از

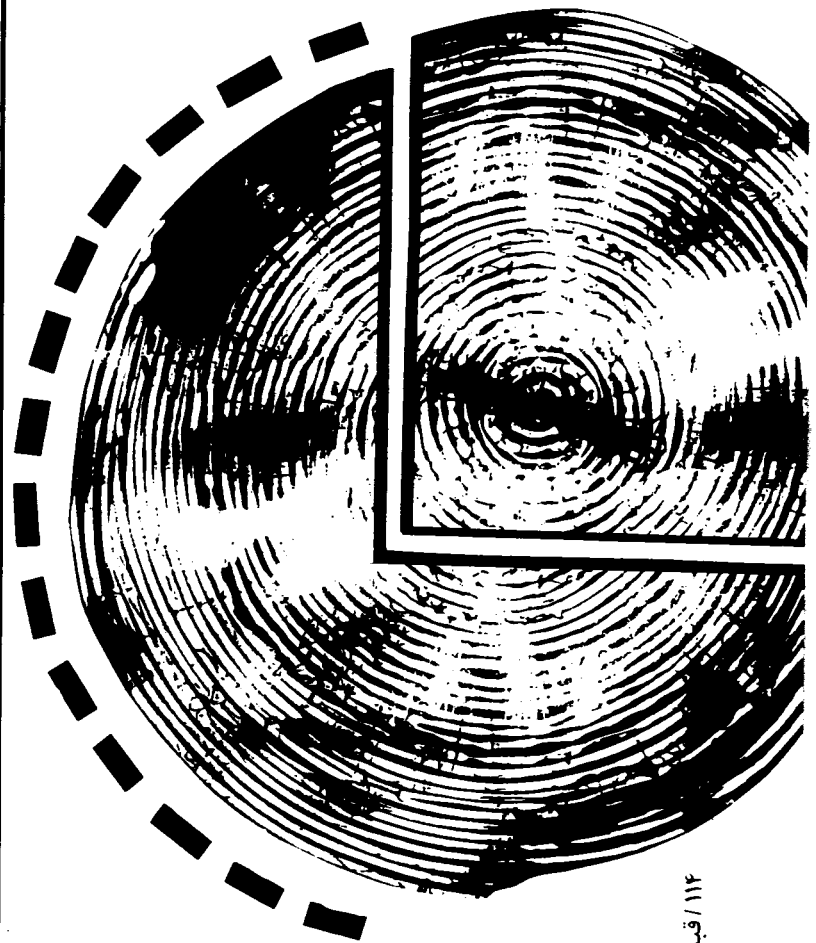
گروههای واقعی اشیای متشابه و همانند است که در یک طبیعت مشترک شریک هستند، محال است. هر فردی یکتا و یگانه و مطلق و کامل است. هیچ طبیعت مشترک انسانی وجود ندارد (هرچند مجموعه مشترکی از اوضاع و احوال یا آنچه او وضع انسانی می‌نامد، همه ما را فرا گرفته است). از اینجا نتیجه می‌شود که ارزشهایی وجود ندارند. آنچه مسلم است این است که انسان آزاد است تا خود را گام به گام و تصمیم به تصمیم بسازد چنان که راه خود را از میان اوضاع و احوال پیاپی و تعاقبی که به استقبال او می‌آید، می‌پیماید... هر انسانی باید در سراسر حیات خود فقط بر خویش متمرکز شود... (۵۴)

بنابراین سیر اومانیستی تفکر سرانجام در فلسفه سارتر به جایی می‌رسد که حتی وحدت نوعی انسان نیز انکار می‌شود و هر انسانی، در نوع خود، منحصر به فرد تلقی می‌گردد و در تفکر او هیچ زنجیره واحدی جهت پیوستن این افراد جدا از یکدیگر یافت نمی‌شود و این امر سرچشمه تشتت و از هم گسیختگی می‌گردد تا جایی که به نظر وی "حیات دائماً جولانگاه نوع مخصوصی از اضطراب و نگرانی است که به طور اجتناب‌ناپذیری بر شعور و ادراک موجودی که می‌داند دیر یا زود دیگر نخواهد بود، سنگینی می‌کند... مردن، ماجرای هولناک و مهیب است." (۵۵)

به این ترتیب سارتر نه تنها به انکار خدا پرداخت بلکه در انسان خدایی اومانیستی به نفی هرگونه ارزشی پرداخت و سرانجام به اضطراب و نگرانی و ترس از نابودی رسید، زیرا سرنوشت محتوم تفکری که انسان فناپذیر را محور همه امور و حتی موضوع پرستش قرار دهد چیزی جز این نیست که

بی‌نوشتها:

- 1- Humanism.
- 2- Autonomy.
- 3- Picodella Mirandola.
- 4- Charles Bouillé.
- 5- De Sapiente.
۶. در اسطوره‌های یونانی آمده است که پرومتوس انسان را آفرید و به او قدرت تکلم بخشید و فاصله اشیا و خواندن و نوشتن را به او آموخت.
- 7- Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, V.4, P.67-70.
- 8- Carl Rogers.
- 9- Self - actualization.
- 10- Self - maintenance.
- 11- Self \_ enhancement.
- 12- Ludwig Binswanger.
- 13- World design.
- 14- Encyclopedia Britanica, V.6.P.138.
- 15- Clark Mostakas.
- 16- See Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, V.4,P.72.
- ۱۷ - رک. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی. ترجمه حمد احمدی، تأمل اول، دوم و سوم.
- 18- See Fredrick charles Copleston, A History of Philosophy, V.4, P. 68,78.
- ۱۹ - دکارت، رنه. تأملات. ص ۱۶.
- ۲۰ - ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد



به نهایت پوچی و نیز ترس از عدم می‌رسد و امکان هرگونه سعادت این جهانی (که اومانیست‌های دوره رنسانس مطلوب خویش قرار داده بودند و متفکران غربی حدود ۶۰۰ سال است که به دنبال این سعادت زمینی و گسسته از متعالی هستند) از انسان سلب خواهد شد.

- ۳۸ - فروغی، محمد علی. سیر حکمت در اروپا. زور. تهران، ۱۳۴۴، ج سوم، ص ۱۹.
- ۳۹ - فلسفه یا پژوهش حقیقت، ص ۲۹۰ تا ۲۹۲.
- ۴۰ - کلیات فلسفه، ص ۲۰۱.
- ۴۱ - نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۲۱۳.
- 42- See M. Heidegger, Lettre Sur L humanism, PP. 61,63.
- ۴۳ - رک. تأملات، تأمل سوم.
- ۴۴ - سیر حکمت در اروپا، ج دوم، ص ۱۱۳ تا ۱۲۸.
- ۴۵ - دورانت، ویل. لذات فلسفه، ترجمه عبس زریاب، ص ۳۸۳.
- ۴۶ - راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۰۱.
- ۴۷ - کاسیرر، ارنست. فلسفه و فرهنگ، ص ۶.
48. Cant, Critique of pure Reason in The European philosophers from Descar Tes to Nietzsche, ed. M. Bearkley, NewYork. 1960. Introduction.
- ۴۹ - فلسفه یا پژوهش حقیقت، ص ۲۷۱.
- ۵۰ - برگسن، هانری. ماده و یاد. ترجمه علی قلی بیانی، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵.
- ۵۱ - فلسفه یا پژوهش حقیقت، ص ۲۷۱.
- ۵۲ - فولکیه، پل. مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۰۷.
- ۵۳ - کامو، آلبر. انسان طاغی، ترجمه مهید ایرانی طلب، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۸.
- ۵۴ - فلسفه یا پژوهش حقیقت، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.
۵۵. همان، ص ۳۷۶.

- حمیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳، ص ۱۵۸.
- ۲۱ - اشاره به تلقی قرون وسطایی از نفس انسان.
- ۲۲ - نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.
- 23- Subject.
- 24- Object.
- 25- Subjectivity.
- ۲۶ - دوکاسه، پیر. فلسفه‌های بزرگ، ترجمه احمد آرام، تهران مصور، ۱۳۴۸، ص ۸۹ و ۹۰.
- ۲۷ - ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۱۸۰.
- ۲۸ - و. هاملین، دیوید. تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۴۳.
- ۲۹ - پاپکین، ریچارد. استرول، آروم. کلیات فلسفه. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، حکمت، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۳۳.
- ۳۰ - راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری، فرانکلین، ۱۳۵۳، کتاب سوم، ص ۳۷۴.
- ۳۱ - همان ص ۳۸۰.
- ۳۲ - دوکاسه، پیر. فلسفه‌های بزرگ، ص ۱۰۵.
- ۳۳ - دیویی، جان. بنیاد نو در فلسفه. ترجمه صالح ابوسعیدی، اقبال، تهران، ۱۳۷۳، ص ۵۷.
- ۳۴ - فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، حکمت، ۱۳۷۰، ص ۲۸۰.
- 35- Solipsism.
- 36- Ego.
- ۳۷ - کاسیرر، ارنست. فلسفه و فرهنگ، ترجمه بزرگ نادرزاده، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۳۹۷.