

بررسی انتقادی زیرساخت‌های دکارتی تمدن غرب

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

حمیدرضا شاکرین*
محمد مهدی حکمت مهر**

چکیده

مقاله حاضر بر آن است بنیادهای نظری برآمده از دو مبنای مهم معرفت شناختی و روش شناختی غرب جدید یعنی سوپراکتیویسم و اصالت ریاضیات دکارتی را واکاود و برون دادهای آن دو را در شکل دهی به تمدن مدرن غرب جویا شود. ما حاصل تحقیق این است که دو بنیاد یادشده سرانجام سیطره کمیت و استخدام طبیعت و استعمار انسان را در پی آورده و الگوی پیشرفت غربی را به الگوی تصاحب و تزیاید قدرت و تکاثر ثروت مبدل ساخته است. بررسی این مبانی و سپس عرضه آنها به منابع و تراث خودی و دریافت پاسخ‌های متفاوت یا مشترک آنها می‌تواند ما را در اکتشاف مبانی خودی یاری رساند و وجوه اشتراک و تمایزهای ارزشی- تمدنی ما را آشکار سازد.

واژگان کلیدی: معرفت شناسی، سوپراکتیویسم، اصالت ریاضیات، دکارت، تمدن غرب.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. Shakerinh@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه باقر العلوم. Hekmatmehr@gmail.com

مقدمه

هر فرهنگ و تمدنی آگاهانه و هشیارانه یا ناهشیارانه و ناآگاهانه بر ساخته مجموعه‌ای از مبانی نظری است که در همه ارکان حیات اجتماعی آن نافذ و مؤثر است. از طرف دیگر مطالعه دیگر تمدن‌ها به‌ویژه در سطح بنیادین و کاوش در نقش زیرساخت‌های معرفتی و نتایج روساختی آنها برای تدوین گران‌الگوی پیشرفت و تمدن‌سازی نقش جدی در کشف تمایزات اساسی و نقاط قوت و ضعف این حوزه و تمییز راه از بیراهه دارد. بدین روی نگاهی به تمدن غرب جدید برای همه کسانی که در جست‌وجوی الگویی متمایزند، ضروری می‌نماید. این تمدن نیز ریشه در پاره‌ای مبانی فلسفی، به‌ویژه از سنخ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دارد و همه شئون آن اعم از علم و تکنولوژی، اقتصاد، سیاست، مدیریت، فرهنگ، آداب و سبک زندگی فردی و اجتماعی بر این مبانی استوار است. اکنون که کشور ما در تکاپوی تولید و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است، لازم می‌نماید چندی از این مبانی که از بنیادی‌ترین ارکان نظام تفکر غربی و تمدن و الگوی توسعه و پیشرفت مدرن است، مورد بررسی و نقد قرار گیرد. این مسئله به دست اندرکاران این حرکت عظیم و تمدن‌ساز کمک می‌کند تا تمایزهای بنیادین و زیرساختی دو الگوی غربی و الگوی مطلوب دین‌بنیاد را بهتر شناسایی و با دید فراخ‌تری مبانی الگوی مطلوب را کشف کرده، با پرهیز از پیروی ناآگاهانه از پاره‌ای داده‌های تمدن غرب، مقتضیات روساختی مبانی خودی را در تدوین الگو به کار گیرند. بر این اساس برآنیم در میان مبانی مختلف دو مورد - یکی سوبژکتیویسم و دیگری اصالت ریاضیات - را بررسی و واکاوی کنیم. راز‌گزینش این دو مبنا اهمیت آن دو در نظر نگارنده و نقش بنیادی و ذووجه آنها است؛ برای مثال سوبژکتیویسم هم بعد هستی‌شناختی دارد و هم بعد معرفت‌شناختی؛ از همین رو برون‌دادهای متنوعی دارد که در پی خواهد آمد. اصالت ریاضیات نیز نقش مهمی در روش علمی ایجاد کرده به زبان بی‌بدیل علوم طبیعی و انسانی مبدل شده و بر اساس ارکان تفکر و اندیشه غربی استیلا یافته است.

سوبژکتیویسم

سوبژکتیویسم (Subjectivism = اصالت فاعل شناسا) یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌های تمدن غرب مدرن است. برآمدن این انگاره در عصر جدید حاصل کوجیتوی معروف (Cogito Ergo Sum) رنه دکارت (René Descartes) فرانسوی است. وی پس از شیوع رویکرد انتقادی نسبت به فلسفه ارسطویی و تسلط شکاکیت جدید و سرخوردگی انسان عصر رنسانس از سیطره و حجیت کلیسا، این الهام را به جهان غرب عرضه داشت که هنوز تفکر سازنده فلسفی امکان دارد (ژیلسون، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳) و در پی آن بود با درانداختن طرحی نو به یقین جدید رهنمون شود. او در جست‌وجوی اصلی یقینی برای حقیقت برآمد که بنیاد هر معرفت معتبری است و آن را در خود یعنی «من انسانی اندیشه ورز» یافت. در نگاه ژیلسون فلسفه دکارت بیش از هر چیز پاسخی مستقیم به شکاکیت مونتنی (Montaigne) است، هرچند خود او هم چندان از اندیشه وی بی‌نصیب نبوده است (ر.ک: همان).

دکارت در تأمل اول از کتاب تأملات از شک در همه چیز آغاز می‌کند. سپس در آغاز تأمل دوم که باز نمودی از موجود شریر در پایان تأمل اول می‌باشد، بیان می‌دارد که «ارشمیدس برای ازجاکندن کره خاک و انتقال آن به مکان دیگر تنها خواستار نقطه‌ای ثابت و ساکن بود. من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم عالی‌ترین امید را داشته باشم» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۴-۲۵). او ابتدا می‌گوید که من می‌توانم در جهان خارج از خودم شک کرده، این شک را به جوهر جسمانی یعنی بدن خود نیز سرایت دهم و درباره وجود خالق عالم نیز تردید کنم؛ اما در یک چیز هرگز نمی‌توانم شک کرد و آن «خود» است. پس بر فرض شیطانی مرا فریب دهد که در وجود خودم شک کنم، باز در اینکه من هستم که شک می‌کنم، هیچ تردیدی ندارم: «وقتی فریبکار (موجود شریر) مرا فریب می‌دهد، بدون شک من وجود دارم و هر قدر در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم؛ بنابراین بعد از امعان

نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است» (همان، ص ۲۵-۲۶). بدین سان دکارت خدا، جهان و جوهر بدن را به لحاظ معرفتی نابود کرده، تنها خود را به عنوان موجود اندیشه ورز و بریده از همه چیز از جمله خدا می پذیرد. او از این شک به شک ویرانگر (Hyperbarical) یاد می کند. قبل از دکارت نیز آگوستینوس شکل کلامی و دینی مسئله را مطرح کرده و گفته بود: «I'm sin then I am»؛ لکن دکارت در معرفت‌شناسی خود می خواهد از مبانی دینی و کلامی عبور کرده، بنیاد معرفت را ناوابسته به دین پدید آورد؛ از این رو تعبیر آگوستین را تغییر داده است.

وی سپس در مرحله باز سازی این جوهر نفسانی جهان و همه چیز را می سازد و تکلیف خدا را هم روشن می کند. در نتیجه اکنون انسان نخستین موجود یقینی، چون و چراناپذیر و یقینی تر از هر چیز به شمار آمده و بنیاد و معیاری برای همه حقایق و ضامن قطعی و یقینی بودن شناخت همه موجودات خارجی انگاشته شد. بر این اساس دکارت سنگ بنای عالم جدید و بنیان مشترک نظام‌های اندیشگی و معرفتی را من اندیشور قرار داد. وی در کتاب *گفتار در روش کوجیتو* را نخستین اصل فلسفی انگاشته، می نویسد: «... ولیکن همان دم برخوردارم به اینکه در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته ام، شخص خودم که این فکر را می کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «من می اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم بی تأمل می توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴). ساحل امن فلسفه و صفی است که هگل در تفسیر دکارت و آغاز فلسفه مدرن به کار برده است. به تعبیر هگل کشتی شکسته فلسفه پس از عبور از طوفان‌های طولانی در این ساحل امن که مجازی از طرح مسئله آگاهی و سوژکتیویته بر مدار «من فکر می کنم» (Cogito... دکارتی است، لنگر انداخته است) (Hegel, 1999, v.3, p.217).

پیامدهای سوژ کتیویسم

فلسفه دکارت از جهات متعدد و بر اساس مبانی گوناگونی مورد نقد* یا احیاناً اصلاح و تکمیل واقع شده است. فیلسوفان تجربی مانند لاک (See: Jolley, Nickolas, 1999, p.174)، هابز و هیوم (See: Mounce, 1999, p.24) از یک سو و عقل‌گرایانی چون کانت (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۲۶) و دیگر اندیشمندان مانند هوسرل (ر.ک: لاکوست، ۱۳۷۶، ص ۶۶)، هایدگر (ر.ک: هایدگر، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۰۱ و ۱۳۷۸ ج، صص ۱۰۷ و ۱۲۱ ۱۳۷۸ ب، ص ۳۰-۲۹)، هگل، گنون و... هر یک از منظری به آن نگریسته‌اند. بررسی این دیدگاه‌ها از حوصله تحقیق حاضر بیرون است؛ اما نتایج و پیامدهای آن که نقش مهمی در شکل‌گیری تمدن جدید غرب و الگوهای توسعه داشته، بسیار حایز اهمیت است و از همین رو نگاهی به آنها بایسته می‌نماید؛ البته ادعا این نیست که همه این موارد از نتایج ضروری و لوازم منطقی و اجتناب‌ناپذیر دیدگاه دکارت بوده و یا خود او در پی دریافت چنین نتایجی از فلسفه‌ای که پایه‌ریزی کرد بوده است، بلکه مقصود تأثیری است که در نگاه تاریخی عملاً از خود باقی گذاشته و خطی است که با الهام از کوجیتوی دکارت توسط دیگر اندیشمندان غربی دنبال شد و در ساخت تمدن مدرن نقش مهمی را ایفا کرد؛ هر چند در مواردی شخص دکارت موضعی مغایر با آن نتایج داشته باشد.

نکته دیگر اینکه الهام‌بخشی کوجیتوی دکارت عامل انحصاری پیدایش آنچه در پی می‌آید، نیست؛ بلکه عوامل دیگری نیز در پدیدآیی، رشد و بالندگی هر یک از آنها قابل شناسایی است؛ در عین حال سهم روی آورد دکارت در این زمینه بسیار حایز اهمیت است. اکنون چندی از این برون‌دادها:

* برای مثال می‌توان/ابن‌سینا را از جمله ناقدان اصلی و مهم دکارت به حساب آورد. او که قرن‌ها پیش از دکارت می‌زیسته، بر آن است که انسان پیش از هر استدلالی به خویشتن علم دارد و اثبات نفس از راهایی چون اندیشیدن را مبتلا به دور دانسته است. این از آن رو است که به بدهت عقلی علت مقدم بر معلول و فاعل مقدم بر فعل است؛ در نتیجه اینکه دکارت گفته: «می‌اندیشم، پس هستم» صحیح نیست؛ زیرا اندیشنده مقدم بر فکر است و اندیشیدن قائم به او. پس همین که کسی بگوید: «می‌اندیشم» وجود خود را به مثابه فاعل اندیشه پذیرفته است و دیگر معنا ندارد پس از آن از طریق فعلی که منسوب به چنین فاعل مفروض الوجودی است، اثبات وجود فاعل کند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۵).

۱. ایدئالیسم

در کوجیتوی دکارت مبدأ فکر، اندیشه و معرفت از اعیان خارجی به خود انسان منتقل گردید و توجه انسان از بیرون به درون بازگشت و انسان جدید مصداقی جز خود برای موجود خارجی و دارای تعین حقیقی و یقینی نیافت. لاجرم جز من اندیشه ورز هرچه هست، تصورات و ابژه‌های قائم به این یگانه هستی اصیل است که یکه و تنها و قائم به خویش در مرکز عالم قرار گرفته و دیگر هستندگان بدو قائم و به اعتبار او معتبرند و وجودشان در حکم فراروآورده‌ها، بازنمودها یا ابژه‌های من اندیشورند. گویی انسان خدا را از مرکز عالم رانده و جایگاه او را تصاحب کرده است. دیگر چیزی مستقل از انسان فاعل شناسایی و کنشگر وجود ندارد؛ چنانکه گویی وجود را «من اندیشور» به آنها عطا می‌کند.

نخستین اصل در فلسفه دکارت و در سرتاسر ایدئالیسم این است که اگر با وضوح تمام معلوم شود که چیزی به «مفهوم شیء» تعلق دارد، به وجود واقعی شیء نیز اطلاق می‌شود؛ یعنی مفهوم و خود شیء یکی است. بر این اساس فلسفه جدید از مفهوم به شیء خارجی می‌رود (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴-۱۲۵). در این روی آورد منبع حقیقت به درون انسان بازگشت می‌کند و نوعی ایدئالیسم (Idealism) را در پی آورد. کوجیتوی دکارتی، انسانی را به ارمغان آورد که سوژه است.^{۱*}

* توجه به ریشه الفاظ سوژه و ابژه و تغییر معنایی که این دو لفظ در آرا و آثار دکارت یافته‌اند، در ایضاح مطلوب راهگشا است. کلمه «Subject» ترجمه لاتینی کلمه «Hypokeimion» یونانی است- که به «Substratum» لاتینی نیز ترجمه شده است. این کلمه مشتق از دو بخش «Sub» به معنای «زیر» و «Jacere» به معنای «انداختن و نهادن» است. خود لفظ یونانی هم مرکب از دو بخش "Hypo" به معنای «زیر» و «Keimion» به معنای «نهادن» می‌باشد. در فلسفه ارسطو این لفظ مفید معنای موجودات حاضر خارجی (Ousia) و یا به تعبیر ارسطو جواهر اولیه است که از حیث وجودی در تغییرات عارضی ثابت و باقی بوده و فقط معروض کون و فساد قرار می‌گیرند. از جهت منطقی و زبانی هم «Hypokeimion» موضوع قضایاست که هیچ گاه محمول قرار نمی‌گیرد؛ ولی سایر چیزها بر آن حمل می‌شود

۱. در زبان لاتینی معادل لفظ موجود بما هو موضوع (Hypokeimion) را «Subjectum» نهادند که دلالت بر همه موجودات خارجی اعم از انسان داشت.
در قرون وسطی کلمات «Subjectum» و «Substans» مترادف یکدیگر بوده و به معنای موجود واقعی

هیدگر در رساله شیء چیست تحلیلی را به کار می‌برد که قابل تأمل است. دکارت واژه «Ob-jektum» را در کتاب تأملات برای مشخص کردن و تحدید امور ذهنی به کار می‌برد؛ ولی این کلمه اکنون در معنای جدید خود به عنوان «آنچه که از نظر عینی واقعی است» به کار می‌رود. اشیایی که «من» نیستند، هویتاً در رابطه با یک سوژه یا فاعل شناسا همانند یکدیگرند و به عنوان «عین» (ابژه) در برابر او قرار دارند. اشیا بدین معنا عین یا ابژه می‌شوند (Heidegger, 1967, p.105)؛ یعنی این سوژه و فاعل شناساست که هستی موجودات را معین می‌کند؛ به عبارت دیگر هستی موجودات در ارتباط با سوژه مشخص می‌شود.

بنابراین سوژه (Subject) پیش از سوژکتیویسم دکارت به معنای عین و موجودات خارجی و ابژه (Object) به معنای ذهن و موجودات قائم به ذهن به کار می‌رفت؛ اما سوژه در این نظام به چیزی تعریف می‌شود که دیگر اشیا را ابژه می‌کند؛ یعنی آنها را چیزهایی برای خود می‌کند و در رابطه و نسبت با خویش می‌سنجد. در این نگاه آنچه مورد توجه است، نمایش ذهنی اشیا و متعلق شناخت انسان‌بودنشان است. سوژه فاعل خودبنیاد شناسایی و عمل است؛ یعنی علم و عقل همه به بشر تعلق دارد و از بشر صادر می‌شود و میزان و ملاک صحت و اعتبار آن نیز همین بشر است. به تعبیر دکتر صناعی «سابجکت را در اینجا به فاعل ترجمه می‌کنیم، نه ذهن و فاعلیت یعنی «منشأ تصمیم‌گیری». انسان در این تفکر به یک موجود تصمیم‌گیرنده اثرگذار تبدیل می‌شود؛ به این معنا که این انسان است که تکلیف جهان را روشن می‌کند. این مطلب در الهیات

خارجی به کار می‌رفتند. در همین زبان در مقابل لفظ «Subjectum» لفظ «Objectum» را نهادند که مرکب از دو بخش «Ob» به معنای «روبرو» و «در مقابل» و «Jacere» به معنای «نهادن» است. در قرون وسطی «Objectum» به معنای «چیزی که فرار آورده انسان است» می‌باشد؛ یعنی ذهنی و قائم به ذهن است. بر این اساس آخرین نظریه‌پرداز قرن سیزدهم یعنی دانس اسکات «Subjective» را به معنای «دال بر جواهر و موجودات خارجی» می‌داند و «Objective» را «دال بر مفاهیم ذهنیه». دکارت نیز این دو لفظ را به همان معنای قرون و سطاتی‌اش به کار می‌برد. منتهی نکته‌ای که در فلسفه دکارت صورت می‌گیرد، تفسیر جدید در تعیین مصداق سوژه و ابژه است و حد مرزی که او قایل می‌شود و همین تفسیر موجب بروز معنای جدید این دو لفظ می‌باشد که کاملاً برعکس معنای قدیمی‌شان است (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵-۱۷۶).

متأسفانه آثار منفی به بار آورد... کانت اعلام کرد الوهیت یکی از ایده‌های عقل است؛ یعنی عقل چنین مسئله‌ای را مطرح می‌کند و الوهیت در واقع نوعی طرح عقلی است؛ یعنی می‌توانیم بگوییم به نحوی ابجکتیویته‌اش را در عقل نظری انکار کرد. البته این را باید با احتیاط گفت» (صانعی دره‌بیدی، در: www.sooremag.ir). موضعی که با احتیاط باید به کانت نسبت داد، آشکارا توسط برخی از دیگر اندیشمندان غربی اظهار می‌شود. لودویگ آندریاس فوئرباخ (۱۸۴۰-۱۸۷۲) آغازگاه فلسفه راستین را انسانی می‌داند که متناهی است و در وهله نخست به پایه حسی اندیشه فردی بها می‌دهد. او تا بدانجا پیش می‌رود که ذات الهی را چیزی بیش از ذات انسانی نمی‌داند (فوئرباخ، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷-۱۴۵) و به جای این باور مسیحی که خدا بشر را به صورت خود آفرید (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۶ و ۲۷)، معتقد بود انسان، خدا را به صورت خود آفریده است (ر.ک: استپلویچ؛ ۱۳۷۳، ص ۱۴۸). او آگاهی را بسان ثمره زیست‌شناختی مغز و مرکب از محیط اجتماعی و طبیعی زندگی می‌داند (سالومون، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

از نظر کانت که نقطه عطفی در بسط و تکامل سوژکتیویسم است، ما از آن رو چیزها را می‌شناسیم که خود پدیدشان آورده‌ایم؛ یعنی صورت آنها توسط ما پدید می‌آید. در نگاه او همه چیز «سوژکتیو» است؛ زیرا جهان نموداری مشروط به شرایط خود ماست و موجود از آن رو موجود است که مورد تجربه و ادراک خاص سوژه است. او در مقدمه ویرایش دوم نقد عقل محض از انقلاب کوپرنیکی‌اش در فلسفه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند: اگر به جای اینکه اعیان را اصل قرار داده، ذهن انسان را با آنها مقایسه و تطبیق کنیم و ذهن خویش را اساس قرار دهیم و عین‌ها را با آن هماهنگ سازیم، مسائل و مشکلات موجود در ماوراءالطبیعه را بهتر و آسان‌تر حل و فصل خواهیم کرد. به نظر او ما قادر به شناخت «اشیای فی نفسه» نیستیم و فقط می‌توانیم پدیدارها را بشناسیم؛ زیرا فقط پدیدارها هستند که تحت مکان و زمان به عنوان صورت ضروری پیشین و شرط امکان تصور پدیدارها قرار می‌گیرند. زمان و مکان، خصلت درونی ذهن ما و از این رو وابسته به ذهن ما است (Kant, 1929, pp.22-25).

استاد مطهری در نقد انقلاب کوپرنیکی کانت می‌نویسد: «البته فرق بزرگی بین فرض کپرنیک در هیأت عالم و فرض کانت در باب ارزش معلومات هست و آن اینکه با فرض کپرنیک مشکلاتی که برای علمای هیأت پیش آمده بود، حل شد و اما با فرض کانت علاوه بر اینکه خودش متضمن اشکالات غیر قابل انحلالی است، اشکالاتی که جمیع فلاسفه حتی خود کانت از آن احتراز داشتند، شدیدتر شد؛ زیرا خود کانت هم از سوفسطایی بودن و از پیروی شکاکان احتراز دارد، در صورتی که فرض کانت حداقل منتهی به مسلک شک می‌شود. به علاوه این فرض فرض جدیدی نیست، پروتاگوراس سوفسطایی معروف قرن پنجم قبل از میلاد در دو هزار و سیصد سال قبل از کانت این فرض را بیان کرد و گفت مقیاس همه چیز انسان است» (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

۲. انسان مداری

اومانیسم (Humanism) سویه دیگر بلکه بیان دیگری از ایدئالیسم و سوپژکتیویسم است. توضیح اینکه بر خلاف دوگانه‌اندیشی پیشین که در آن، ذهن نیز عینی از اعیان بود، دیگر سوژه موجودی در عرض سایر موجودات نیست؛ بلکه قوام‌دهنده و هویت‌بخش همه چیز غیر از خود است. ناگزیر هرچه را بنگری از جمله علم، فلسفه، هنر، فرهنگ، تمدن، زیبایی‌ها و زشتی‌ها، هنجارها و ارزش‌ها، همه و همه قائم به این یگانه سوژه اصیل دارای تعین حقیقی است و اعتبار خود را از او دریافت می‌کند و این همان انسان مداری است.

۳. فردگرایی

در کوجیتوی دکارت منبع فکر و اندیشه من شخصی و فردی شد؛ فرد است که می‌اندیشد و به گونه‌ای حقیقت را از درون خویش به بیرون می‌تراود. ناگزیر آنچه اصالت دارد شخص و فرد اندیشور است؛ به عبارت دیگر فردگرایی (Individualism) همچون ایدئالیسم و انسان مداری بیان و سویه دیگری از سوپژکتیویسم است.

۴. خرد خودبنیاد

از ارکان اساسی سوپژکتیویسم دکارتی نفی اوتوریت و مرجعیت در جهان فکر و اندیشه است. در قرون وسطی مرجعیت به عنوان معیار و ملاک تفکر جایگاه بلندی داشت و غالباً صدق و کذب مسائل مستند به امثال ارسطو، عالمان و اندیشمندان اسکولاستیک یا آبای کلیسا می‌شد. دکارت مرجعیت در حوزه اندیشه و نظر را باطل انگاشت. سخن در این نیست که کدامین مرجع معتبر است و کدام یک نامعتبر، بلکه مرجعیت از اساس نادرست است و به هیچ روی نمی‌توان انگاشت که چون دیگری چنین گفته، پس درست است. در فلسفه دکارت حقانیت امور وابسته به فهم شخص است. آنچه با رعایت ضوابطی به تشخیص من در دست بنماید، همان صواب است. دیگری هر که باشد، اگر حرف درستی زده، از آن رو که او گفته درست نیست، بلکه چون در فاهمه من درست نماید، درست است. پس این منم که می‌فهمم و درستی را تشخیص می‌دهم و در درک مسائل هر کسی باید فهم شخصی خود را به کار اندازد (صانعی دره‌بیدی، در: www.sooremag.ir). این سوگیری به نفی مرجعیت و به بیان دیگر «خود مرجع‌انگاری» و بنیاد سکولاریسم است و با گذر از فلسفه‌های لایب‌نیتس، اسپینوزا، جان لاک و کانت عنوان اوتونومی (Autonomy) یا استقلال، خودبنیادی، خودمختاری، خودفرمانروایی بشر و خرد خودبنیاد به خود گرفت.

پس از کانت نیز هگل در صدد برآمد طرح دکارتی را به تمامیت برساند. او بسان افلاطون دوره مدرن، دوره یونان را به عنوان «وضع» (تز) و فلسفه مدرن را به عنوان «وضع مقابل» (آنتی تز) قرار داد و بر این اساس ایدئالیسم نظری خویش را به عنوان «وضع مجامع» (سنتز) بنیان نهاد. هگل بحث آگاهی و خودآگاهی را در آموزه مشهور خویش تحت عنوان «خداایگان و بنده» بیان نموده است؛ همان آموزه‌ای که بعدها توسط مارکس تفصیل یافت: هر گاه روح خود را در قیاس با غیر ادراک کند، واجد خودآگاهی می‌گردد؛ اما روح می‌خواهد خود را به صفت تفرد ببیند و خود حاکم یگانه حیطة هستی باشد. از همین روی ابتدا می‌کوشد غیر را جزئی از خود کند؛ همچنان‌که انسان

غذا را می‌بلعد و جزئی از خود می‌کند. راه دیگر برای دست‌یافتن به این تفرد آن است که غیر را از میان ببرد؛ اما آشکار است که از میان برداشتن همه اغیار نیز امکان‌پذیر نیست. تنها راهی که باقی می‌ماند، آن است که غیر به حال خود باقی بماند؛ ولی تحت انقهار و تسخیر و تصرف روح درآید. مصائب از آنجا آغاز می‌گردد که انسان می‌کوشد با انسان‌های دیگر نیز همین نسبت تسخیر و تصرف را برقرار کند و سعی می‌کند آنها را تحت انقهار و سلطه خود درآورد و خویشستن را به صفت «خدايگان» و ديگران را به صفت «بنده» شهود کند (ر.ک: هگل، ۱۳۸۷، ص ۲۷-۳۶). بدین سان سوپژکتیویسم در فلسفه هگل به تمامیت خویش می‌رسد؛ چون در حالی که حقیقت نزد دکارت معنای «یقین اندیشنده» را یافت، نهایتاً در فلسفه هگل به مرتبه «یقین مطلق» رسید و به طور کلی خود را از مرجعیت‌داشتن هر گونه امر خارجی معاف کرد. «هگل بشر را در عالمی وارد کرده است که عالم خودآگاهی بشر و خودبنیادی تام و تمام اوست. بر طبق این فلسفه بشر موجودی است که در طی تاریخ به کمال می‌رسد و خدا می‌شود» (داوری، ۱۳۷۴؛ ص ۲۴۲-۲۴۳). زنه‌گون نیز بر این باور است این گونه خردگرایی نافی هر گونه مبدأ عالی‌تر عقل است و نتیجه‌ای جز غوطه‌وری در مادیت و سیر به سوی قطب پست و دانی هستی نداشته است (گون، ۱۳۶۱، ص ۶).

۵. برابری

دکارت بر فراگیری و برابری قدرت فهم و خردورزی تأکید می‌کرد. او به تبع مونتینی (ژیلسون، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳-۱۲۴) بر آن بود که «نور طبیعی عقل» (Natural Light of Reason) موهبتی الهی و همگانی است که به طور برابر در میان انسان‌ها تقسیم شده است: «در میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است، چه هر کس بهره خود را از آن، چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند، از عقل بیش از آنکه دارند، آرزو نمی‌کنند و گمان نمی‌رود همه در این راه کج رفته باشند، بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و

تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است» (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۶۹). لاجرم در نگاه دکارت مبنای تشخیص بودن فهم شخصی، امری همه شمول است و در قباله اشخاص خاصی نیست؛ پس هر کس نور طبیعی عقل را درست به کار اندازد، حقیقت را در می‌یابد. وی تعلیمات مدرسی را چندان خوش نمی‌داشت و به جای مطالعه آنها دو کتاب را خواندنی می‌دانست: یکی کتاب نفس و دیگری کتاب وجود طبیعت را (صانعی، در: www.sooremag.ir).

۶. آزادی

از دیگر برون‌دادهای کوجیتوی دکارت اصل آزادی است. نفی مرجعیت و در مقابل همگانی‌دانستن فهم این نتیجه را در پی دارد که ذهن انسان‌ها آزاد است و هر کسی می‌تواند به جای اینکه گفته‌های دیگران را بشنود، خود بیندیشد و نتیجه‌گیری و انتخاب کند.

۷. تکثرگرایی

کوجیتوی دکارت سرانجام به دامان چندگرایی (Pluralism) و اصالت‌دادن به کثرات فرو غلطید. عوامل مؤثر بر این برون‌داد عبارت‌اند از برابری، آزادی و از همه مهم‌تر فرد گرایی حاکم بر اندیشه دکارتی. اصالت‌دادن به فرد و معرفت و اندیشه فردی از یک سو و همگان را در یافتن حقیقت یکسان و دارای ارزش برابر انگاشتن از دیگر سو، نتیجه‌ای جز اصالت‌دادن به تکثرات و فهم‌های متنوع نداشت. البته دکارت خود تکثرگرا به معنای یکسان‌انگارنده ارزش صدق انگاشته‌های متعارض نیست؛ چراکه به نظر می‌رسد در نگاه دکارت راهبری درست و یکسان عقل علی‌القاعده باید به نتیجه واحد و مشترک بینجامد؛ ولی چون آدمیان از منظرهای مختلف می‌نگرند و به روش‌های مختلف می‌اندیشند، ناگزیر فهم‌های متکثر نیز ظهور و بروز پیدا می‌کنند و باید به همه آنها مجال ظهور و بروز و بها داد (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۵، ص ۶۹-۷۰).

۸. استخدام و استثمار

استخدام طبیعت و استثمار دیگر انسان‌ها یکی از برون‌دادهای سوپرتکتیویسم است. وقتی عالم و آدم همگی در رابطه با فاعل شناسا و تابع تصمیم و اراده او تعریف شده و ابژه او شوند و به تعبیر هگل سوژه خدایگان باشد و غیر او بنده و تحت انقهار و تسخیر و تصرف او (ر.ک: هگل، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۳۷) نتیجه‌ای جز بهره‌کشی از طبیعت و دیگر انسان‌ها در پی نخواهد داشت؛ بنابراین خرد مدرن، خرد جزء نگرِ نفسانیت مدارِ استیلاجوست. این به‌ویژه در کنار سیطره کمیت و حاکمیت خودپرستی و هواهای نفسانی سیری ناپذیر این خدایگان تازه به دوران رسیده، جهان انسانی را به صحنه تنازع بقا تبدیل کرده و الگوی پیشرفت را به «الگوی تصاحب و تزاید قدرت و تکاثر ثروت» مبدل ساخته است.

اصالت ریاضیات

ریاضیات‌مداری (Mathematicism) یکی از زیرساخت‌های معرفتی و روش‌شناختی تمدن غرب جدید است. ریشه این مسئله به اواخر قرون وسطی و سپس به عقل ریاضی دکارت برمی‌گردد. در اواخر قرون وسطی کاوش‌های ریاضی جان تازه‌ای گرفت و اندیشمندان غربی چنان مشعوف شدند که گویا راه تفسیر طبیعت از طریق ریاضی بیشتر هموار شده است. راجریکن تمامی مبادی آن را پذیرفت؛ لئوناردو داوینچی رهبر آن جریان شده و با قوت بیان نمود هر کس ریاضیات را موافق مبانی من‌نیاموخته، آثار مرا نخواند. این امر تا آنجا نفوذ یافت که در قرن شانزدهم دانشمندانی همچون کپرنیک، چاره‌ای جز پذیرش روش هندسی نداشتند. کپلر نیز تلقی عالم به منزله یک منظومه ریاضی ساده را ترویج نمود و به صراحت تمام اعلام کرد عالم خارج عبارت است از نظم ریاضی که در اشیاء موجود است و مکشوف علم واقع می‌شود. در ادامه گالیله علوم طبیعی را اشرف از علوم انسانی می‌داند؛ چراکه کتاب طبیعت به زبان ریاضیات

نوشته شده است* و محصولات علوم طبیعی نیز واجد ضرورت مطلق هستند (برت، ۱۳۸۰، صص ۳۳-۳۴، ۵۰، ۵۹ و ۶۶). در ادامه این روند دکارت نیز شدیداً به ریاضیات گراییده، تنها معرفت دقیق و یقینی را معرفت ریاضی دانست و کوشید روش ریاضی را در تمام رشته‌ها به کار گیرد. *اتین ژیلسون* روح مکنون فلسفه دکارت را اصالت ریاضیات می‌داند. او بر آن است حتی مبنای فلسفه دکارت یعنی «کوجیتو» نیز از التزام او به بدهت براهین ریاضی نشئت می‌گیرد؛ لکن خود این التزام از جمله احکام اولیه‌ای است که توجیه‌پذیر نیست (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰)؛ بنابراین عقل دکارتی همان عقل ریاضی است؛ چراکه تنها در ریاضیات است که ذهن بشر به یقین دست یافته و موفق شده است علم و قلمروی حقیقی پدید آورد که در آن می‌تواند با نظم روشنی از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین امور پیش رود» (کوایره، ۱۳۷۰، ص ۴۶-۴۷). *فروغی* می‌نویسد: «دکارت ریاضیات را نمونه و خرد کامل علم می‌داند و معتقد است که برای کشف مجهولات باید به همان راهی که ریاضیون پیش می‌روند، کار کرد؛ به ملاحظه اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست. پس همچنان که عقل از سان یکی است، علم هم یکی بیش نیست... پس راه کسب آن هم یکی است؛ یعنی همان روش ریاضی و به این مناسبت، دکارت علم واحد را در نظر داشت و به دلیل مذکور، آن را بعضی اوقات "ریاضیات عمومی" خوانده است» (فروغی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵). ریاضیات مداری دکارت شدیداً متأثر از استاد ریاضی اش در لافلش،** *کریستوفر کلاویوس* (Christopher Clavius) است. او بر آن بود نظام‌های متقن ریاضی هر چیزی را که قابل بحث باشد، با قاطع‌ترین برهان مبرهن و مدلل می‌سازند؛ به طوری که در ذهن دانا شجو تولید علم می‌کنند و هر گونه تردیدی را از آن می‌زدایند و نتیجه گرفت که ریاضیات در میان علوم مقام اول را دارد؛ اما دکارت ادعایی بزرگ‌تر کرد و تنها معرفت حاصل از روش ریاضی را معرفت انگاشت (ر.ک: فروغی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵/ ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸).

* از این نگاه می‌توان به اصالت ریاضیات هستی‌شناختی (Antological Mathematicism) تعبیر کرد.

** شهری کوچک و کم‌جمعیت در شرق ایالت پی دولاوار فرانسه.

نقد و بررسی

ریاضیات‌مداری از جهات مختلفی مورد نقد واقع شده است. پاره‌ای از آنچه در این باره آمده، به‌اختصار عبارت است از:

۱. در نگاه *تریلسون* اولین مشکل توجیه‌ناپذیری خود این اصل است (تریلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). نه تنها دکارت خود دلیلی بر آن اقامه نکرده اقامه برهان ریاضی بر آن امکان پذیر نیست و لاجرم اصل بنیادین دکارت بی‌بنیاد است.

۲. توسعه اصالت ریاضیات به همه معارف از جمله امور کیفی با دشواری روبه‌روست و از همین رو دکارت برای توسعه‌دادن قطعیت ریاضیات به همه علوم ناچار بود در خود ریاضیات دست ببرد. بدین جهت او کمیت و علائم جبری را از ریاضیات خارج کرد و به این ترتیب از ریاضیات جز نظم و مقدار چیزی نمی‌ماند: نظم و مقدار در جایی است که پای ماده در میان باشد و نظم تنها در جایی است که سروکار با اشیای غیرمادی باشد. بدین ترتیب دکارت می‌گوید: روش به طور کلی عبارت است از نظم و ترتیب‌اشیایی که بصیرت ذهن به هنگام جستجوی حقیقت باید متوجه آنها باشد (همان، ص ۱۱۶).

تریلسون در نهایت پروژه دکارت را ناکام و منتهی به تعمیمات گزافی در امور غیر کمی دانسته، می‌گوید: از آنجایی که از منظر دکارت همه علوم یک واحد و جلوه‌های مختلف از عقل واحد بشری هستند، ریاضیات و کمیت در هر جایی به کار می‌آید: نه تنها در علوم طبیعی بلکه حتی در علوم انسانی همچون جامعه‌شناسی و اخلاق؛ چراکه آمار نقش مهمی در اخلاق و علوم اجتماعی دارد. به هر حال دکارت با نحوی تلفیق هندسه، جبر و منطق به روش «ریاضیات عام» نایل آمد: روشی که دکارت به خود وعده می‌داد که با تعمیم آن به صورت نامحدود، همه مشکلات را به صورت مسائل ریاضی درآورد. اما این قوانین منطقی که با یک نظم انتزاعی موجودند، وقتی در مورد کمیت می‌روند، علم دقیقی را به نام ریاضیات به وجود می‌آورند؛ اما وقتی در موضوعاتی پیچیده‌تر از کمیت به کار روند، نتیجه‌ای جز تعمیم‌های تحکمی و گزافی نخواهند داشت. این درست همان چیزی است که برای دکارت

روی داد که منجر به نتیجه‌ای از آزمون گستاخانه شد که هم از لحاظ علمی مصیبت‌بار بود و هم از نظر فلسفی (همان، ص ۱۱۷).

۳. روش دکارت موجب سیطره کمیت، یعنی نگاه کمی به عالم و آدم شد. از کمی‌کردن تفکر و اندیشه‌ورزی نه تنها علوم طبیعی و طب و صنعت که علوم انسانی نیز متأثر شدند، تا آنجا که اقتصاد، مدیریت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی و... همه از زبان و ساختاری ریاضی بهره می‌برند و در مجموع تمدن غرب از هر سو به دامان کمیت‌گرایی و ریاضی‌اندیشی فرو غلطید. این مسئله هم نگاه انتقادی خود دکارت را نیز برانگیخت و هم انتقاد دیگران را. اهمیت سیطره کمیت از منظر هی‌دیگر چنان است که می‌گوید آن چیزی که جهان را در معرض خطر قرار داده، نه جنگ جهانی سوم و نه انفجار بمب هسته‌ای، بلکه آنچه از همه خطرناک‌تر است، سیطره تفکر حسابگرانه تمتع‌آمیز و تمتع‌طلبانه تکنیکی بشر دربار جهان است و اینکه بالاخره روزگاری تفکر حسابگرانه تنها طریق اندیشیدن در جهان ما شود (هیدگر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷-۱۲۸). رنه گنون نیز همه نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های عصر جدید را برون‌داد کمیت‌نگری و گرایش به اصالت علم و تکنولوژی دانسته و بر آن است که چنین عالمی را می‌توان علائم آخرالزمان نامید؛ عالمی که در سرایشی سقوط و انحطاط قرار دارد و بشر را وادار کرده که به همه چیز به صورت ماشینی و مکانیکی بنگرد؛ از این رو افق ذهن بشر به تدریج به قلمرو جسمانی محدود شده و واقعیت از نظر او چیزی تلقی گردیده که صرفاً مادی و قابل محاسبه کمی باشد (ر.ک: گنون، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴).

خلاصه و نتیجه‌گیری

در مباحثی که گذشت، نگاهی به دو مبنای سوپژکتیویسم و ریاضیات‌مداری در تمدن غرب جدید انداخته شد. فارغ از اشکال‌ها و ایرادهایی که به لحاظ نظری بر مبانی یادشده وارد است، آنها در ساخت تمدن مدرن نقش مهمی ایفا کرده‌اند؛ برای مثال سوپژکتیویسم به دنبال خود ایدئالیسم، از سان‌مداری، خرد خودبنیاد و نفی مرجعیت،

فردگرایی، برابری، آزادی، تکثرگرایی، استخدام طبیعت و استثمار انسان را در پی آورده و الگوی پیشرفت غربی را به الگوی تصاحب و تزیاید قدرت و تکاثر ثروت مبدل ساخته است. ریاضیات‌مداری سیطره کمیت را موجب شد و تمدن غرب را چنان در هاویه کمیت‌گرایی فرو برد که در نظر برخی اندیشمندان از جنگ جهانی و انفجار بمب هسته‌ای خطرناک‌تر است. خردبسنده‌گی، بی‌اعتنایی به وحی و منابع فرابشری را صلاح داد و تجربه‌گرایی بر علوم بشری سایه افکند و به مثابه روشی بی‌بدیل بر تحقیقات علمی حاکم شد و چشم دانش و دانشمندان را بر حقایق فرامادی و وجه فراتجربی جهان فرو بست.

توجه به مبانی یادشده و نتایج آنها علایم هشداردهنده‌ای است که اهمیت تأثیر و کارکرد مبانی در ساخت تمدن و لزوم دقت و پی‌جویی در مبانی استوار و کاربست صحیح آنها را برای تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت به‌خوبی روشن می‌سازد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ اشارات و تنبیهات؛ ج ۱، ترجمه و شرح حسن ملک شاهی؛ ویرایش دوم، تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸.
۲. برت؛ ادوین آرثر؛ مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین؛ ترجمه عبدالکریم سروس؛ ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۳. پازوکی، شهرام؛ «دکارت و مدرنیته»، فصلنامه فلسفه؛ س ۱، ش ۱، ۱۳۷۹.
۴. داوری، رضا؛ فلسفه چیست؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۵. دکارت، رنه؛ گفتار در روش درست راه بردن عقل؛ ترجمه محمدعلی فروغی، به کوشش علیرضا سپهری؛ ج ۱، تهران: انتشارات مهر دامون، ۱۳۸۵.
۶. -----؛ «اصول فلسفه»، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ در: منوچهر صانعی دره‌بیدی (ویراستار)؛ فلسفه دکارت؛ ج ۱، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
۷. -----؛ «گفتار در روش»، ترجمه محمدعلی فروغی، در: محمد علی فروغی؛ سیر حکمت در اروپا؛ ج ۱، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۵.
۸. -----؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۹. ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب؛ ترجمه احمد احمدی؛ ج ۱، تهران؛ حکمت، انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۱۰. سالومون، رابرت ک؛ فلسفه اروپایی: از نیمه دوم قرن هجدهم تا اوایل دهه قرن بیستم، طلوع و افول خود؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات قصیده، ۱۳۷۹.

۱۱. صناعی دره‌بیدی، منوچهر؛ «روح زنده دکارت در دنیای مدرن» (بررسی نسبت تجدد و مدرنیته با تفکر و فلسفه غرب) (گفتگو)، در [www. sooremag. ir](http://www.sooremag.ir).
۱۲. فردید؛ سیداحمد؛ دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان؛ به کوشش محمد مددپور؛ چ ۱، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱.
۱۳. فویرباخ، لودویگ؛ «ذات مسیحیت»، ترجمه فریدون فاطمی، در: لارنس استپلویچ، هگلی‌های جوان: گزیده آثار؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۱۴. کانت، ایمانوئل؛ تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۱۵. _____؛ سنجش خردناب؛ ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۶. کوایره، الکساندر؛ گفتاری درباره دکارت؛ ترجمه امیرحسین جهانگللو؛ چ ۱، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۷۰.
۱۷. گنون، رنه؛ سیطره کمیت و علائم آخر زمان؛ ترجمه علیمحمد کاردان؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۸. لاکوست، ژان؛ فلسفه در قرن بیستم؛ ترجمه رضا داوری اردکانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۶.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۲، قم و تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۲۰. هایدگر، مارتین؛ راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه، هو سرل و دیگران، فلسفه و بحران غرب؛ ترجمه رضا داوری اردکانی و همکاران؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸ الف.
۲۱. _____؛ راههای جنگلی؛ ترجمه منوچهر اسدی؛ تهران: انتشارات درج، ۱۳۷۸ ب.
۲۲. _____؛ وارسنگی: گفتاری در تفکر معنوی مندرج در فلسفه و بحران غرب، هو سرل و دیگران؛ ترجمه رضا داوری اردکانی و همکاران؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸ ج.
۲۳. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ خدایگان و بنده؛ با تفسیر الکساندر کوژو،

ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت؛ چ ۵، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.

24. Hegel, George Wilhelm Friedrich; **History of Philosophy**; V. 3, trans. by Elizabeth S. Haldane and Frances H. Simson; London: Thoemmes Press, 1999.
25. Jolley, Nickolas; **The light of the soul**; Oxford: Clarendon press, 1999.
26. Kant; **Critique of Pure Reason**; Trans. by Norman Kemp Smith; LONDON: Macmilan, 1929.
27. Martin Heidegger; **What is a thing**; Trans. by W. B. Barton; South Bend: Gateway Editions, 1967.
28. Mounce, H. O. ; **Hume's Naturalism**; London: Routledge, 1999.