



درباره فرهنگ

پدیدآورنده (ها) : سجاده چی، مهدی

علوم قرآن و حدیث :: نشریه مشکوة :: زمستان ۱۳۶۷ - شماره ۲۱ (ISC)

صفحات : از ۵۰ تا ۶۵

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/58641>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۵/۰۱/۲۰

کاربر گرامی، فایل دانلود شده فقط برای استفاده شخصی است، از نشر آن خودداری فرمایید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- سفارش نامه شماره ۴۵ به فرهنگ های کشورهای عضو یونسکو درباره تهیه استاد برای پرورش معلمین ابتدائی
- از «هزار و یک شب» تا «بورخس» (درباره فرهنگ هنر روشنفکران و باقی قضایا)
- گالری گردی: فرهنگ تزئین کتاب ها؛ درباره ی نمایشگاه گروهی در گالری شهر کتاب فرشته
- مجسمه: پیکرنامه‌های معاصر - درباره فرهنگ، هویت یا هویت فرهنگی -
- دولتمندی فرهنگ، فرهنگمداری دولت/ مقالات، اقتراحات و گفت و گوهایی درباره مدیریت فرهنگی
- فرهنگ عامه، توده وارگی یا لذت از دیدگاه مطالعات فرهنگی؛ بررسی و نقد کتاب مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه
- نشست علمی: گفت و گو درباره ی فرهنگ پسوند در زبان فارسی
- گفتارهایی درباره فرهنگ ارتباطات و توسعه (ترجمه حسن بشیر)
- درباره کمیسیون فرهنگ و آموزش عالی
- تفکر فلسفی درباره فرهنگ؛ مقدمه ی کتاب « ادراکات اعتباری علامه طباطبائی ره و فلسفه فرهنگ »

دربارهٔ فزنیست



پیشگفتار

توجه به علوم تجربی و مبانی مادی گرائی در قرون اخیر برای بسیاری این اعتقاد را به وجود آورده بود که بزودی جایی برای تفکر نظری و فلسفه گرائی باقی نخواهد ماند اما آنچه که رخ داد خلاف این امر بود زیرا به مجرد تخصیص و تمایز هر نوع نحلهٔ معرفت بشری، مانند تاریخ، علم، جامعه‌شناسی و ریاضیات از درخت تفکر نظری، شاخه معرفتی نو، همچون فلسفه تاریخ، فلسفه علم، فلسفه اجتماعی و فلسفه ریاضیات در کنار این نحله روید.

اهمیت نظریه در روش تحقیقات علمی که بنا به رسم، مادی گرایانه به شدت مورد انکار قرار می‌گرفت مجدداً به عنوان پایه و اصل هرگونه تلاش علمی مطرح شد.

مدتها بود که اتهام پیرو ارسطو بودن، نوعی توهین تلقی می‌شد؛ و افلاطون به خاطر اینکه نبوغ بیکرانش را در خدمت بافتن مهملات بکار برده، مورد سرزنش قرار می‌گرفت حتی در فارسی «ایدآلیسم» به پندار گرائی برگردانده می‌شد؛ و فلاسفهٔ اصالت معنایی با عنوان پندارگرا تحقیر می‌شدند. این توهم ساده دلانه که ناشی از نوعی احساس استغناى بشر متمدن بود امروزه به تاریخ اندیشه پیوسته است. چهره فیلسوف پیرآکادمی و شاگرد ناراضیش هر روز بیشتر از پی غبار چند سده ماده باوری بیرون می‌آید. مشخصات دنیای مثالی افلاطون که همواره مورد توجه فیلسوفان شرق بوده، امروزه حتی در ایالات متحده و در میان اندیشمندان منطق ریاضی هم جای خود را باز

کرده است. در حال حاضر مذهب و اندیشه مذهبی به شدت در تمام جهان احیاء شده است. عرفان اینک به عنوان داروی شفا بخش بیماریهای انسان عصر ما و «راه نجات» تجویز می شود. ایدئولوژیهای چهارچوبه ای همچون مارکسیسم دیگر جرأت عرض اندام در مقابل افکار عمومی مردم جهان را ندارند و مارکسیستها برای پذیرفته شدن، شاخهای خویش را می شکنند، تا خود را بی خطر نشان دهند...

تمامی این رویدادها آن چنان به سرعت ظاهر شده اند که هنوز بسیاری تغییر جهان اطراف خود را دریافته اند. ذهن بیقرار بشر در جستجوی علتهاست ولی گزارش تحلیلی این ماقوع، کاری است بس ضروری و بزرگ، بیرون از طاقت این نوشتار. هدف از نگارش این مقاله توجه به عواملی است که در چرخشهای عظیم فلسفی و ایدئولوژیک عصر ما مؤثر واقع شدند، امید است این توجه بعنوان سرآغاز یک تلاش، مورد عنایت خوانندگان قرار گیرد.

الف - مفاهیم استعلایی

آنچه که به عنوان مفهوم، متعلق ذهن ما قرار می گیرد، از یک نظر قابل تقسیم به دو بخش است: مفهوم حسی و مفهوم استعلایی.

مفاهیم حسی، داده های اعضا و قوای حاسه ما از امور انضمامی می باشند. جهان انضمامی - Concerte به عنوان محصول ادراک، به دو علت عینیت Objectivity خود را از دست داده و آرایش پدیداری Phenomenal می یابد. علت اول در نسبت میزان تطبیق آلات حاسه ما بر شی خارج از ذهن می باشد، و چون هرگز نمی توان ثابت کرد که این نسبت به درجه اطلاق خواهد رسید، در نتیجه این نکته معقول خواهد بود که ورود واقعیت عینی به ذهن را تا این لحظه، نمی توان بیش از صورتی نسبی و اعتباری (به اعتبار دقت آلات حاسه) دانست.

این صورت اعتباری از جهان عینی در حین معرفت توسط ذهن نیز دچار تغییر می شود. «غباری که از رهگذر جریانه های ذهنی» بر داده های حسی می نشیند، این داده ها را از واقعیت فی نفسه noumen دور می کند. قوه دراکه نیز در حین تعقل واقعیت، آن را مطابق مقولات خود تعبیر و تفسیر می کند. مسلم است که واقعیت «میدان آزادی» عین «میدان آزادی» در ذهن وجود ندارد، و این فقط تنزل شی از ماده به صورت نیست، بلکه همان طور که گفتیم نوعی عمل ذهنی نیز به روی این صورت انجام می گیرد. بنابراین و بر اساس تعاریف ما، اطلاق لفظ «مفاهیم حسی» بر واقعیات خارج از ذهن تنها به سائقه منشأ معرفت میسر است. بجز مفاهیم حسی، مفاهیمی نیز

وجود دارند که از موقعیتهایی انضمامی خارج شده‌اند و هستی‌ای از نوع جدید یافته‌اند. در اینجا به طور خاص هستیهای مثالی چون صور کلی یا وجودهای انتزاعی چون دستگاههای ریاضی مورد نظر ما نیستند، بلکه صحبت از نوعی تلطیف مفهوم است که باعث بعضی مفاهیم انتزاعی است. موضوع «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقای» صدرالمتألهین شاید مثال خوبی برای ما باشد، اما یک مثال معروفتر بهتر به ذهن متبادر خواهد شد.

واقعیت تاریخی شهادت امام حسین (ع) در صحرای کربلا، موضوعی است که از مقدار زیادی عناصر مادی تشکیل شده؛ قوای دوست، قوای دشمن، روابط، زمان و مکان واقعه، شرح مناظرات، شرح محاربات، نسبت قضایا و پایان کار؛ همه، عناصر مادی تاریخ واقعه عاشورا هستند اما چیزی که بجز این عناصر، همواره مورد توجه شیعیان آن حضرت و ناظران این واقعه قرار داشته، مفاهیمی است که پس از انعقاد این موقعیت تاریخی، شکل گرفته‌اند. یکی از این مفاهیم «ایثار» است. مسلماً مفهوم ایثار در درک انضمامی از مفهوم واقعه، غایب است ولی درک استعلایی از همین واقعه، روابط مادی را به سطحی جدید از هستی ترفیع می‌دهد، متعاقب پیدایش این مفاهیم جدید که مستلزم نوعی تلطیف روابط مادی است، و در پرتو این مفاهیم — مفاهیم استعلایی — واقعه عاشورا به نحوی عالیتر و کاملتر درک خواهد شد.

ب — تعریف فرهنگ

با وجود اینکه نوعی وسوسه ماده گرایانه همواره سعی در اتحاد تعریف دو واژه فرهنگ Culture و تمدن Civilization داشته، مع الوصف، نوعی احترام و ترجیح فطری که انسان در طول تاریخ اندیشه برای اصالت معنا قائل بوده است، مانع از یکی شدن مفاهیم مادی و معنایی شده است. این وحدت تنها هنگامی مقبول واقع شده که مفهوم مادی تمدن از آن سلب شده است، یعنی «تمدن» به دو معنی تمدن عینی (بافت مادی) و تمدن ذهنی (بافت استعلایی) استفاده شده، در این حال می‌توان تمدن ذهنی را با فرهنگ یکی دانست، اما بهتر است برای جلوگیری از هرگونه اشتباه، این دو واژه را از یکدیگر جدا کنیم، به این صورت که تمدن را «مجموعه روابط، ظواهر و صورتهای مادی جوامع انسانی» تعریف کنیم و فرهنگ را «مجموعه استعلایی مفاهیم عقلی اخلاقی و ارزشی از مفهوم تمدن» بدانیم.

توضیح: از آنجا که در مفهوم تمدن به سائقه پیشرفت مداوم آن نوعی بساطت مادی مشاهده می‌شود، و در مفهوم فرهنگ نیز به سائقه گسترش همیشگی آن نوعی بساطت معنایی، مطابق مبحث تعاریف منطقی صورت، هردو را باید با مسامحه تعریف کرد.

واژه فرهنگ که امروزه در شعب مختلف علوم انسانی کاربرد فراوان دارد، اول بار توسط ا.ب. تایلور A.B. Taylor در قرن نوزدهم میلادی مورد استفاده قرار گرفت. دایرة المعارف فارسی

این واژه را «راه و رسم زندگی یک جامعه» تعریف کرده است. اشکال این تعریف محدودیت آن است، که بزودی روشن خواهد شد.

ج - پیدایش فرهنگ

از دیرباز تا کنون مجادلات گسترده‌ای میان اندیشمندان بر سر تقدم ایده و عمل در جریان بوده است، اما به علت اینکه حل این مجادلات میان دو نظام متضاد اندیشه هرگز امکان پذیر نبوده، در این مجادلات تخفیفی حاصل نشده است، در حقیقت قبول یا رد تقدم ایده یا عمل را نمی‌توان به تفرید بررسی کرد و این دستگاه فلسفی است که مشخص کننده اصالت یکی از این دو می‌باشد. بینشهای مذهبی و دستگاههای فلسفی اصالت معنایی همواره بر تقدم ایده اصرار داشته‌اند، برعکس بینشهای دهری و نظامات فلسفی ماده‌گرایانه، تقدم عمل را بر ایده ترویج کرده‌اند.

انجیل یوحنا با عبارتهای مشهوری که ملهم از فلسفه نوافلاطونی است آغاز می‌شود: «در آغاز کلمه بود، و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود و همه چیز بواسطه او آفریده شد و بغیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت و در او حیات بود و حیات «نور انسان بود». «کلمه» انجیلی با «عقل» یونانی یکی گرفته می‌شود، که بر طبق فلسفه نوافلاطونی، صادر اول از ذات واجب می‌باشد، و ذاتاً مجرد از ماده است.

در فلسفه اسلامی نیز با توجه به وجود احادیثی مروی از معصوم (ع) نظریاتی چنین طرح شده است: فلاسفه به موجب قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، صدور کثرت از واحد را منوط به مجردی جز خداوند می‌دانستند. این حدیث که می‌گوید «اول ما خلق الله العقل» همراه با حدیث «اول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» استدلالات مربوط به اصالت معنای فلاسفه مسلمان را آذین می‌دهند (متکلمین در مورد قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اظهار می‌دارند که واحد در صورت اضطرار، قادر به صدور کثرت نیست که البته اضطرار در افعال خداوند مورد ندارد).

در مقابل عقاید اصالت معنایی، ماده‌گرایان یونانی چون دموکریتوس و لئوسیپوس اظهار می‌کردند که جهان به تمامی چیزی جز آرایشهای مختلف ذرات کوچک- اتم - مادی نیست. همچنان که دهریون به رسول خدا (ص) می‌گفتند: «ماهی الا حیاتنا الدنيا نموت ونحی ما یهیکنا الا الدهر»، در قرن هجدهم میلادی «گوته» ترجیح می‌داد عبارت آغازین انجیل یوحنا را متناسب با روحیات اروپای آن زمان تغییر دهد و بگوید «در آغاز عمل بود». فلسفه‌های ماتریالیسم مکانیست و تالی آن ماتریالیسم دیالکتیک در اوج بینش مادی انسان، یعنی در قرن

نوزدهم ظهور و پیشرفت کردند، روش اثباتی گری در مطالعه علوم انسانی که از زمان اگوست کنت A. Cont. باب شده بود، قاطعانه ابراز می‌کرد که با پیشرفت علوم اثباتی، مرگ مذهب و هرگونه متافیزیک بزودی فرا خواهد رسید. در بخش (د) ظهور اثباتی گری و سقوط آن در ورطهٔ جزئیات نظام فلسفی اش را توضیح خواهیم داد. در این بخش با ذکر این مقدمات مسألهٔ پیدایش فرهنگ را بررسی می‌کنیم.

حتی ماده گریبان نیز به خود فرهنگ به عنوان عنصری مادی نمی‌نگرند، ارتدوکس‌ترین آنها، حداکثر، فرهنگ را به عنوان روبنا و تابع روابط مادی جامعه و تضادهای طبقاتی آن می‌داند. اما این نظریه نیز دیگر اعتباری ندارد، باقی ماندن دیر سال فرهنگ، بعد از نابود شدن زیر بنای آن — مثلاً در مورد جامعهٔ اتحاد شوروی — باعث آن بوده که فرهنگ بتواند حتی در اردوی بزرگ ماتریالیسم، خود را به عنوان عاملی زنده و مستقل از روابط مادی به رخ بکشد. در این مورد رجوع به آراء نئومارکسیستهای مکتب فرانکفورت می‌تواند جالب توجه باشد.

ذهن آدمی به محض ارتباط با جهان پیرامون خود، شروع به ثبت، تنظیم، تفهیم، ارزش گذاری و نمادسازی روابط عینی می‌کند. ذهن انسان مانند حیوانات تنها جهان را احساس نمی‌کند بلکه عمیقاً آن را دگرگون می‌کند و تغییر ماهیت می‌دهد و هرروز عنصر مادی جهان را کمتر و عنصر معنوی آن را بیشتر می‌کند. به عبارت دیگر در اثر ارتباط انسان با جهان، پیرامون هر شیء فرهنگی به وجود آمده است که شناخت شیء بدون در نظر گرفتن فرهنگ آن ابداً امکان پذیر نیست. کاسیرر می‌گوید: «هر کلمهٔ خاص برابر است با یک «حوزهٔ معنایی» خاص». زبان ما هم عرض پیدایش نخستین سمبولها به وجود آمد، گسترش نمادها و ارتباط میان نمادهای مختلف و پیچیده شدن آنها باعث آن بوده که هرروز فاصله اسم و معنا بیشتر شود. به طور مثال هنگامی که ما واژه «چرخ» را بکار می‌بریم، در همان حال، سابقه و نحوهٔ ساخت، انواع، شکل، کاربرد، دیرینه، انواع چرخها، چرخ از لحاظ کاربردی، چرخ از لحاظ صورت، چرخ از لحاظ برخوردهای شخصی، چرخ در سنتها و متون ادبی، چرخ در مفاهیم مذهبی — مشخصاً در مذاهب شرق آسیا — یا به طور کلی «فرهنگ چرخ» خودش را بر واژه چرخ تحمیل می‌کند. بنابراین زبان ما با نفوذ رو به گسترش فرهنگ ابزاری، جغرافیایی و معنایی هر پدیده از لحاظ «معنا» اتساع پیدا کرده و هرروز بیشتر و بیشتر واقعیت جزئی و محدود شدهٔ مادی را می‌پوشاند. چند سده پیش اگر کسی لفظ «چرخ» را به کار می‌برد معنای مورد نظر او از این «اسم» بسیار بیشتر با موضوع آن تطابق داشت. با این وصف شاید انسان اولیه با رشد ناچیز فرهنگی خود، دقیقترین ناظر تعینات بوده است. همگام با رشد فرهنگ، عناصر مادی کیهان در آنچه که معروف ذهن بشر قرار گرفته عقب می‌نشینند. چون نمادهای هر شیء در مقاطع گوناگون معنای خود را از معناها و نمادهای دیگر اخذ می‌کند یا در آن شریک می‌شود — گل سرخ، لاله، شهادت، خون — هر بار که ذهن در معرفت

امری تلاش می‌کند هزاران عامل و عنصر، بی ارتباط ذاتی ولی با ارتباط نسبی و اعتباری، خود را وارد معرکه کرده و بر پدیده معرفت اشیاء تأثیر می‌گذارند.

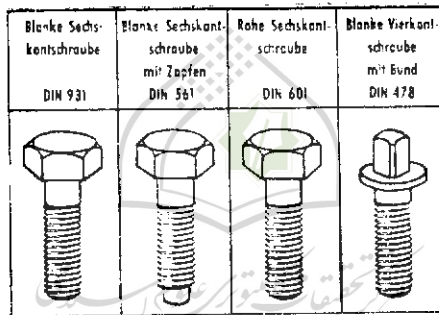
فرهنگ گرایسی، ادعای دیگری را نیز مطرح می‌کند که آن هم با پیشرفت فن آوری ارتباط

دارد؛ با ذکر مثالی موضوع را ادامه می‌دهیم:

برمی‌گردیم به صدها بلکه هزارها سال پیش، نیاکان غارنشینان را وقتی شبها در غار به گرد آتش می‌آمدند، تخیل کنید؛ هومبا هومبا، رئیس تنومند آنان یک تبر سنگی در دست دارد که دسته استخوانی آن کنده کاری شده است، او مرتباً به تبر خود عاشقانه نگاهی می‌اندازد و دسته صیقلی و تیغه مخرب آن را نوازش می‌کند، چند متر آنطرفتر، تی می تی می، جوان غول‌پیکر و جاه طلب نشسته و زیرچشمی تبر رئیس را می‌پایند، نیاکان عزیز ماموتی را نوش جان کرده و می‌خوابند، اما جوان غول‌پیکر به آرامی بلند شده تبر را از زیر دست رئیس خارج کرده آن را مخفی می‌کند. فردا صبح رئیس بیدار شده تبر خود را نمی‌یابد، تهدید می‌کند، گریه می‌کند و دست و پا بر زمین می‌کوبد، فریاد می‌زند که تبر، تبر (البته به زبان نیاکانی) یکی از نیاکان که پیرمردی است سپیدموی، تبری به رئیس پیشنهاد می‌کند اما هومبا هومبا آن را نمی‌پذیرد، وی اصرار دارد که تنها تبر خود را بیابد. داستان ما در غار تمام شد، اما موضوع روی کاغذ ادامه دارد، آن تبری که هومبا هومبا آن را می‌خواهد، «جزئی» است؛ اگر وی تبر پیرمرد یا تبرهای دیگران را می‌پذیرفت منظور او بی شک از بکار بردن لفظ تبر، مفهوم «کلی» آن بوده، یعنی هر تبری؛ ولی ارتباط رئیس در آن زمان با تبر محبوب خود مانع از آن می‌شد که وی به جز با شخصیت و خصوصیات تبر خود، با تبر دیگری رابطه داشته باشد، هومبا هومبا با یک شیء خاص منفرد تماس داشته، یعنی تبر هومبا هومبا؛ نه با تبر، به طور کلی. از تمام این زبان درازی می‌خواهیم نتیجه بگیریم که اکثر ارتباط انسان تا پیش از عصر فن آوری با مفاهیم جزئی بوده است. اسب رستم و ناپلئون، ظرف آشخوری آقای دهقان و کاسه سفالی کشک سابی خانه ما و لیوان آبخوری آقای کارگر از وجه «جزئی» خود به صاحبان خود مربوط می‌گردیدند. اما امروزه وضع به گونه‌ای دیگر است. دگرگونی تکنیکی نه تنها اشیاء جزئی مادی را (از نظر ارتباط با انسان) مخدوش کرده بلکه حتی حسن و تقی، علی و احمد هم تدریجاً در «کلی» صنفی - تکنیکی خود محوم می‌شوند. تکنیک مدرن امروزی به ما اجازه می‌دهد، بلکه وادارمان می‌کند که از اشیاء یک بار مصرف یا کم مصرف استفاده کنیم، همه چیز فراوان و ارزان تولید شده و اشیاء دیروز جای خود را با تولیدات جدید امروز عوض می‌کنند؛ هیچ کس چندان فرصتی برای ارتباط با اشیاء جزئی ندارد. دستگاه زمان، آقای هومبا هومبا را به عصر ما می‌آورد، به محض اینکه تبر نازنین او گم شود تبری دیگر عین همان به او می‌دهند و او حتی متوجه اختلاف آن با تبر قبلی نمی‌شود. تولید ماشینی اختلافات اشیاء جزئی

را به حداقل رسانده است، ظروف یک بار مصرف دائماً بیشتر عرضه شده و در امکان صنعتی و پیشرفته از آنها استفاده می شود. نرمها و استانداردهای کلی بین المللی بی رحمانه بر تمام ابزارها و وسایل صنعتی اعمال می شوند، شما باید آچار شخصی خودتان را (اگر انگلیسی هستید) دور بیندازید، چرا که سیستم متریک به طور کلی در جهان استفاده می شود.

تمام مسائل به همین جا ختم نمی شود زیرا نرمها و استانداردهای جهان صنعتی، انسانها را نیز شامل می شود. انواع تست ها که در آکادمیهای تربیتی و امتحانات ورودی مراکز صنعتی و کارخانجات رایج شده اند دقیقاً به همین منظور صورت می گیرد. انسان متخصص در این تستها اندازه گیری شده و براساس قابلیتهای تخصصی اش به کار گرفته می شود. یک مثال تصویری: این چند پیچ را مشاهده کنید:



هرکدام از این پیچها که مثلاً در اندازه های DIN 931, DIN 591, DIN 601, DIN 478 مشخص شده اند، به کار خاصی می آیند و قابلیتی در حد شماره های خود دارند. از هرکدام از این پیچها یک میلیون در نظر بگیرید، عدد 478 روی یکی از پیچ ها در حقیقت مفهوم «کلی» آن نوع پیچ را می رساند، هرکدام از آن یک میلیون پیچ کوچک هرگز جز با کلی خود که با DIN 931 مشخص شده، شناخته نمی شوند. در عالم انسانی نیز وضع به همین قرار است. توسعه فناوری موجب تخصص و تمایز انسانها شده است. هر انسانی بنا بر تخصص خود شناخته می شود، مثلاً آقای احمدی، مهندس کشاورزی است؛ تصور کنید که چند هزار نفر مهندس از این رشته در کشور ما وجود داشته باشد. تمدن صنعتی این چند هزار نفر را براساس قابلیتهای تخصصی خود ارزشیابی و مشخص می کند؛ آقای احمدی در گروهی به نام X با ۲۰۰ عضو «جزئی» قرار دارد. برای تمدن صنعتی که هیچ چیز جز اهمیتی کاربردی ندارد، آقای احمدی تنها از طریق «X» شناخته می شود. چنانچه آقای احمدی نتواند به دلیلی انجام وظیفه کند به کناری گذاشته می شود و البته آقای حسنی بجای وی گذاشته نمی شود بلکه از عضو دیگر در گروه X که اسمش و شخصیتش اصلاً مهم نیست بجای او استفاده می شود.

از تمامی این معتقدات، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ گروهی می‌گویند که واقعیات مادی که تنها به صورت جزئی وجود دارند، در جهان تکنیکی ما در حال محو شدن هستند. و ارتباط انسانها چه با هم و چه با مفاهیم دیگر از طریق مفاهیم «کلی» صورت می‌گیرد. با توجه به اینکه «کلی» هرگز واقعیت مادی ندارد.

در این صورت دنیای آینده‌ما به چه صورتی خواهد بود؟ آیا جهان مادی ما با پیشرفت تکنیک در حال محو شدن است؟ این جهان فرهنگی یا مثالی که شبیه به جهان مثل افلاطونی است، تا چه حد حقیقت دارد؟ اگر این گونه باشد جهان خارج از ذهن ما چه خصلتهایی دارد؟ به طور مثال می‌دانیم که خلود و بی‌زمانی از خصلتهای کلی و مثالها می‌باشد...

د - ظهور و سقوط اثباتی گری، عینیت زدگی نابجا

توضیح: در این بخش واژه «اثباتی گری» به معنای اخص آن یعنی فلسفه آگوست کنت یا فلسفه تحصلی منطقی بکار نمی‌رود، بلکه به معنای اعم آن استفاده می‌شود، یعنی نظر کسانی که معتقدند «علم واقعی علمی است که متکی برواقعیت و تجربه باشد، و علوم تجربی تنها علمی است که می‌تواند انسان را به مرحله تعیین برساند و فکر انسان نمی‌تواند در علم و فلسفه از خطا مصون باشد مگر در توشل به تجربه و پرهیز از هرگونه پیش داوری»؛ بدین ترتیب این معنا، هم شامل روحیه حاکم بر آکادمیهای مارکسیستی و هم شامل آکادمیهای انگلوساکسون و فرانسوی می‌شود.

با ظهور کلاسیسم و احیای اصالت انسان، عوامل جدیدی در اروپا پدیدار شدند که بن مایه تغییرات عظیمی را در نگرش علمی و فلسفی باعث گردیدند. فرانسیس بیکن F. Bacon پرچمدار نگرش جدید در متد تحقیقات علمی با نوشتن «ارغنون جدید» جهان بینی تازه‌ای به دانشمندان عرضه کرد. برای این کاروی می‌بایست نخست تمام اقتدارات و ارزشهای نظام متافیزیکی گذشته را نابود کند و بر ویرانه این بنای باشکوه باستانی، قصر قانونمند خود را بنا سازد. ولی این کاروی نه با روح شریف علمی بلکه به گفته یکی از مورخان با «هتک حیثیت و بی‌حرمتی اخلاقی^۲» توأم بود. بیکن اظهار داشت که «فلسفه ارسطو نه تنها به خلق آثار تازه‌ای در خدمت به بشریت منجر نشده است، بلکه حتی آن معدود کوششهایی را که در این جهت صورت گرفته بی‌اثر و خنثی ساخته است.^۳»

آنچه که بیکن به عنوان روش جدید تحقیق علمی پایه گذاشت، چندان هم جدید نبود، واقعیت این است که تنها موضوع جدید، استیلای ماده‌باوری و چرخیدن مدار اندیشه بسیاری از متفکران اروپایی از بینش مذهبی به احساس دهری بود. به موازات این چرخش، نگرش علمی و

فلسفه نیز چنین حال و روزی یافتند. فلاسفه تجربه‌گرا و تحصیلی چون جان لاک J. Locke و دیوید هیوم D. Hume منشأ هر نوع معرفت را معرفت تحصیلی قرار دادند. حتی اصالت عقلیونی چون دکارت و اسپینوزا نیز از تأثیر نگرش ماده‌باورانه دور نماندند. دکارت حیوان را طابق النعل بالنعل ماشین می‌پنداشت که تا نظریه کاملترش یعنی ماشین بودن انسان، یک قدم بیشتر فاصله نداشت. اصرار دکارت بر روش هندسی در فلسفه ناشی از قبول ریاضیات به عنوان علم الگویی مطلق بود. ثنویت دکارتی راه را برای ماده‌باوری به عنوان پایه‌ای مستقل در شناخت جهان بوجود آورد. اما در میان کارترین‌ها کسی به این واقعیت نمی‌اندیشید که ثنویت دکارتی تنها ارزش کاربردی دارد و نه ارزش واقعی factual

اسپینوزا نیز با قبول جوهر مادی نشان داد که حتی متألهین نیز از نفوذ اندیشه‌های ماده‌باورانه دور نمانده‌اند. در فرانسه اصحاب دایرة‌المعارف و نهضت روشنگری تاجایی که افکار عمومی اجازه می‌داد، نشر ماده‌باوری می‌کردند، کندياک به طرز حیرت‌انگیزی با کمال خونسردی اظهار می‌داشت که انسان را می‌توان چون یک مجسمه مومی تصور کرد که توسط ادراکات حسی اش، کلیه افعال و انفعالات و نیز آگاهی و ارزشهایش بوجود می‌آید. در قرن هیجدهم تمام اروپا بجز آلمان بدون چون و چرا تحت نفوذ اصالت ماده قرار داشت. وجود دانشمندان و فیلسوفان ایده‌آلیست بزرگی چون لایب نیتز W. Leibnitz، کانت، فیخته J.G. Fichte، شلینگ F. Schelling و هگل نیز اندیشمندان نهضت رومانتیک چون لسینگ G. Lessing و شگل Schlegel باعث عدم سلطه مطلق ماتریالیسم در آن کشور فرهیخته شد.^۴

تاریخ اروپا بروی قرون ۱۷ و ۱۸ چرخید و قرن نوزدهم با پرچم ماده‌باوری به گمان سلطه بر جهان که حالا از همیشه ساده‌تر و قانونمندتر می‌نمود، ظهور کرد. کشف قوانین ظاهراً بسیط و مطلق در تمام حوزه‌های علم بسیاری از دانشمندان را به خیال یافتن «علم واحد» افکند. علمی که تمام روابط و پدیده‌های جهان را تبیین کند. کنت قوانین فیزیک نیوتونی را در علوم انسانی و جامعه‌شناسی تسری می‌داد. انگلس سرخوشانه فریاد می‌زد که «ایده‌آلیسم دیگر چنته اش خالی شده»^۵ به زعم او و کارل مارکس با وضع ماتریالیسم دیالکتیک علوم تجربی و به موازات آن با ماتریالیسم تاریخی، علوم اجتماعی به طور کامل در پوشش تعیینی‌گری و قانونمندی قرار گرفتند. کارل مارکس در یادداشت‌هایی که برانقلاب ۱۸۴۴ نوشت، اظهار داشت که «واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی، یا علوم طبیعی انسان، تعبیری عین یکدیگرند»^۶ وی در ادامه می‌گوید که «این یگانگی علم (علم یگانه) اصولاً بایستی در جامعه آینده آسانتر تحقق یابد، از این جهت که در چنین جامعه‌ای علوم انسانی متداول بر اثر از دست دادن موضوع خود روبه زوال خواهد رفت. در حقیقت چگونه ممکن است در چنین جامعه‌ای علم حقوق، دین، یا سیاست هنوز

وجود داشته باشد درحالی که این علم «خود باختن‌هایی» است که با حذف مالکیت خصوصی از میان برداشته خواهد شد»^۷

در انگلستان، جان استوارت میل فیلسوف سودگرا قائل به این امر بود که «تمام اعمال انسانی نیز تابع قوانینی هستند و به این اعتبار همانند هواشناسی، علوم واقعی را تشکیل می‌دهند. با این استثنا «که ما هنوز» با دقت و صحتی کافی عللی را که موجب عملی در این جهت یا آن جهت می‌شود نمی‌شناسیم»^۸ البته به زعم میل دور نبود که با پیشرفت علم، هواشناسی و انسان‌شناسی نیز از دقت لازم و قابل تشخیص به وسیله عقربه‌ها و دستگاهها برخوردار شوند.

مدینه فاضله فیلسوف آکادمی، دیگر خریداری نداشت و بجای آن رؤیای اتوپای علمی در افق اندیشمندان قرار گرفته بود، همان‌طور که خرافه «علم واحد» جای خالق و اداره کننده جهان را اشغال کرده بود. اولیاک می‌گفت «ای طبیعت، ای فرمانروای همه هستی، و شما ای فضیلت و عقل و حقیقت که گرامی‌ترین پروردگان دامن اوید، تا ابد خدایان ما باشید»^۹ اروپا در آستانه قرن بیستم غرق عینیت زدگی و رؤیای خوشبینانه علم بود، بی‌خبر از اینکه بزودی انقلابهای اجتماعی، و کشفیات جدید فیزیک و اخترشناسی به صورت بلایی ناگهانی بر سر این رؤیای شیرین فرود می‌آید. کارل یاسپرس K. Jaspers این رویای خوشبینانه را «خرافه علم»^{۱۰} می‌نامد؛ خرافه‌ای که بوجود آمدنش بیش از چهارسده تلاش و پیگیری لازم داشت و نابود شدنش تنها چند دهه. رهیافتهای فیزیک نوین در مباحث نسبیّت و کوانتا و انتشار اصل عدم تعین بوسیلهٔ رزنهایزبرگ، تشکیک بزرگترین فیزیکدانان جهان در ضرورت و قانونمندی علوم تجربی، از لحاظ روحیه اجتماعی، سایه حیرت و اضطراب بر آن محیط خوشبینانه افکند. ایدئولوژیهای انقلابی برخاسته از قرن نوزدهم، در ابتدای قرن بیستم همگی داعیه آن را داشتند که مطابق با قوانین جزمی و لایتغیر علم تجربی قادر به تکوین جوامع بر خرابه‌های دنیای کهن می‌باشند. برخورد موج این ایدئولوژیهای چهارچوبه‌ای با واقعیت جامعه، تلی از خاک و خون و جسد انسانهای بی‌گناه برجای گذاشت، و آنگاه بی‌درنگ، طوفان انقلابی گری در اروپا خاموش شد. مارکسیسم که در پیش روی خود و «افکار عمومی»، واقعیت هراسناک و مهیب اتحاد شوروی استالینی را داشت، بناچار مانند تمامی مدافعان نظریات پوسیده با توسل به تبصره «استثنا بردار ad hoc» سعی در نجات اصول علمی ماتریالیسم تاریخی کرد و البته وضع استثنای جدید همواره سبب هر چه بیشتر سترون شدن دستگاههای اندیشه می‌شود.

یکی از متفکران روس در همین زمان اعلام کرد که امروزه بیش از هر زمان رؤیای جوامع آرمانی بوسیلهٔ پیشرفت علم محقق‌تر به نظر می‌رسد، و در عین حال اکنون بیش از هر زمان دیگر ما به این فکر افتاده‌ایم که چگونه مانع بوجود آمدن این نوع جوامع شویم، ما جامعه‌ای لازم داریم که

کمی نامنظمت‌رولی در عوض آزادتر باشد.^{۱۱}

در ابتدای قرن بیستم میلادی، اخلاق علمی که براساس داروین‌یسم و اصل انتخاب طبیعی فراهم شده بود، اعتقاد خود را مبنی بر زمانمند بودن حقیقت ترویج می‌کرد، اخلاقیون مدرن معتقد بودند که حقیقت زمان دارد و آنچه که دیروز خوب و پسندیده بود، امروز بد و ناپسند است و بالعکس. جمله معروف مارکس، «نخستین انقلابی جهان، نخستین برده‌دار جهان است» بخوبی بیانگر این اعتقاد است. لازم به گفتن نیست که به لحاظ مارکس انقلابی بودن عالیترین ارزش اخلاقی است، اما سقوط اخلاق علمی هم به زمان زیادی احتیاج نداشت؛ خطر وحشت آفرین این اندیشه به روشنی در دو جهان جنگ بزرگ که منشأ اروپایی داشت و نیز یک انقلاب عظیم در اروپا، برای افکار عمومی جلوه گر داشت. هنگامی که آلفرد والاس دانشمند معاصر داروین، در اصل انتخاب طبیعی تشکیک می‌کرد، غوغای عوامانه دانشمندان علم زده، به اعتراض او مجالی برای خودنمایی نمی‌داد. توماس هاکسلی Huxley دانشمند و فیلسوف بزرگ انگلیسی تقریباً در همان زمان در کتاب «تطور و اخلاق» اعلام کرد که «بهبتر است یکبار برای همیشه دریابیم که ارتقای اخلاقی جامعه بستگی به تقلید از جریان کلی هستی (طبیعت) یا از آن کمتر به طفره از آن ندارد، بلکه در گروهی مبارزه با آن است»^{۱۲} و همچنین در این کتاب اظهار داشت که «به عمل درآوردن کاری که از نظر اخلاقی ارجح است، یعنی آنچه خوبی و فضیلت می‌نامیم، مستلزم درپیش گرفتن سلوکی است که از هر نظر مخالف با چیزی است که در عرصه تنازع بقای کلی هستی منتهی به پیروزی می‌شود، به جای خویشتن خواهی بی‌محابا می‌بایست خویشتن داری کرد، به جای کنار زدن یا زیر پا نهادن همه رقیبان، انسان نه فقط می‌بایست به هموعانش حرمت نهد، بلکه به آنان یاری دهد، سلوک اخلاقی و کنش اخلاقی انسان چندان که در جهت افزودن به شایستگی عده هرچه بیشتری از انسانها برای بقاست، در جهت بقای انبساط نیست. اخلاق انسانی، نظریه و شیوه گلابدیا توروآر زندگی را طرد می‌کند.»^{۱۳}

شاید آن زمان و در هنگامه غوغا، هنوز سخن حقیقت گفتن کاری عجولانه بود. ریمون آرون برجسته‌ترین جامعه‌شناس معاصر فرانسه در «خاطرات» خود با عبارتی زیبا می‌نویسد: «در حزب کمونیست، ذیحق بودن نابهنگام، بزرگترین خیانت است.»^{۱۴} که در مورد مسأله ما هم شاید همین عبارت صادق باشد.

از مرگ هاکسلی و والاس زمان زیادی نگذشت که شکست اخلاق علمی و ابتدال سطحی آن به مدافعان حقیقت جاودان فرصت داد که نظریات خود را بدور از سرکوب ماده باوران انتشار دهند، آلدوس هاکسلی نوه هاکسلی مرحوم، توانست اعتقادات نیای خود را به اطلاع عموم برساند. کتاب معروف او با عنوان "Brave New World" جامعه آرمانی علمی را به باد انتقاد

گرفته است. در این انتقادات ها کسلی تنها نبود. نویسندگانی چون جان اشتاین بک، آرتور کوستلر و جورج ارول نیز که همه از مروّجان اتوپییای علم بودند، این توهّم ستمگرانه را ریشخند کردند و آن را جنایت علیه بشریت تلقی کردند.

عالیترین محصول اثباتی گری، فلسفه معروف به «حلقه وین» به رهبری موریس شلیک با عنوان تحصیلی گری منطقی Logical Positivism با شعارهای مشهور ماتریالیستی خود عملاً و به طور کامل از صحنه اندیشه های در قید حیات خارج گشت و به تاریخ فلسفه پیوست. چنان که جان پاسمور می گوید: «پوزیتیویسم منطقی اینک مکتبی مرده است، یا به همان اندازه که یک نهضت فلسفی می تواند بمیرد، مرده است»^{۱۵} حتی خود تحصیلی گرایان نیز در اندیشه خود مبنی بر جزمیت علم دچار شک بودند، از ایان باربور نقل می کنیم که می نویسد: «پوزیتیویستها می گویند که نظریه های علمی، المثناى واقعیت نیستند، بلکه ساخته و پرداخته ذهن یا افسانه های مفیداند که به کار هم آرایى Coordinating داده ها و یافته های آزمایشی می آیند.»^{۱۶} «به زعم پوزیتیویستها نظریه های علمی صرفاً «افسانه های مفید» یا بیان ساده شده همبستگیهای میان مشاهدات اند نه باز نمود representation واقعیت.»^{۱۷}

از اثباتی گری در حال حاضر یک نهضت نیرومند به نام فلسفه تحلیل زبانی Philosophy Analytic باقی مانده که البته در کاربرد بسیار محدود شده است. فلسفه تحلیل زبانی به گفته ویتگنشتاین Wittgensteine بزرگترین فیلسوف این نحله تنها «ساخت زبانی علوم دیگر را بررسی می کند.» «هیچ جمله فلسفی وجود ندارد، آنچه هست فقط توضیح جمله هاست.»^{۱۸} تحلیل زبانیها، تمام اندیشه های مخالف خود را به متافیزیکی بودن منسوب کرده و خود متافیزیک را نیز مطلقاً بی معنی می دانند، «کسی که اهل فلسفه متافیزیک است فقط صداهایی از خود بیرون می دهد، ولی چیزی نمی گوید.»^{۱۹} ولی بسیار جالب توجه است که حقیقه نوعی عرفان نیز به طور نیمه پنهان در اندیشه های ویتگنشتاین وجود دارد. در اینجا تنها معروفترین گزاره او را به عنوان شاهدهی بر این ادعا نقل می کنیم: «از آنچه انسان نتواند سخن بگوید، باید درباره آن خاموش بماند.»^{۲۰} این گزاره هفتمین و آخرین گزاره بنیادین کتاب بسیار معروف ویتگنشتاین به نام «رساله منطقی فلسفی» یکی از دشوارترین نوشته های فلسفی قرن بیستم، است. ویتگنشتاین در توضیح این گزاره می گوید: «هر آنچه اصلاً بتواند گفته شود، می تواند بروشنی گفته شود، و آنچه درباره اش نتوان حرف زد، می باید درباره اش خاموش ماند»^{۲۱} به گفته مؤلف «رساله وین» این عبارت «دم فرو بستن عرفا و شعر سعدی «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» و شعر مولوی «چون شدی بر باهای آسمان سرد باشد جستجوی نردبان» را به ذهن فرا می خواند. وی همچنین از خانم آنسکوم Anscombe چنین نقل می کند: «یک بار

فرصتی پیش آمد به ویتگنشتاین خاطر نشان کنم که گمان برده می شود او یک رگه رازورانه داشته باشد» ویتگنشتاین پاسخ داد: «مانند یک رگه زرد»^{۲۲} و در قطب دیگر ماده باوری، نئومارکسیستهای اروپایی که قوی ترین نهضت آنان به نام مکتب فرانکفورت شناخته می شود با جامعه شناسان و نظریه پردازان برجسته ای چون هربرت مارکوزه H. Marcuse و اریک فروم E. Fromm «اهمیت فرهنگ را پیش از عوامل اقتصادی مورد تأکید قرار دادند و نسبت به امکان برانداختن انقلابی سرمایه داری از طریق مبارزات طبقه کارگر ابراز بدبینی کردند و این کار را به عهده روشنفکران و دانشجویان نهادند.»^{۲۳}

به هر حال این پایان عبرت آموزی برای افراط کاریهای اثباتی گری است. در اینجا پیش از آنکه این بحث را خاتمه دهیم به یک نظریه جالب دیگر که عکس العمل مطلق نگری ماده باوران اروپایی بود، اشاره می کنیم: آلفرد نورث وایتهد A. N. Whitehead استاد برتراند راسل که به همراه او کتاب معروف «اصول ریاضی» را منتشر کرد. در ابتدای این قرن نظریه معروفی را به نام «عینیت زدگی نابجا» ابراز داشت. وی اعتقاد داشت که از زمان ارسطو چنین باب شده که متفکران میزان تجرید و انتزاع ذهن خود را از جهان خارج مطلق بپندارند و با ساختن نظام و دستگاه فلسفی از این تجرید، سعی در تطبیق نظام تجریدی خود با جهان خارج بکنند، هر دستگاه اندیشه می پندارد که مبانی مورد حصول خود، دقیقاً مطابق با واقعیتی است که متعلق شناخت قرار گرفته، و به ناچار رأی بر بطلان دیگر دستگاههای فلسفی می دهد.

مغالطه عینیت زدگی یک محصول مهم اجتماعی را نیز دارا بوده است، به این ترتیب که همواره کسانی دچار این مغالطه شده اند پس از اینکه با توسل به مبانی دستگاه فکری خود وارد حوزه پراتیک اجتماعی شده اند، دستگاه ناقص و جزئی شان با کل واقعیت که بر دستگاه پوشیده بوده، برخورد کرده است. اینان پس از این برخورد الزاماً برای حفظ دستگاه خود به دامن ذهنی گری پناه برده اند، گروهی که قدرت عملشان محدود و کم بوده، ناچار «ذهن» خود را به عنوان کل «جهان» برای خود حفظ کرده اند و در مقابل واقعیت خارجی عقب نشینی نموده اند. این عده که در نهایت رهبانیت و انزوا را برگزیده اند، معمولاً منفعلانه به دادن دشنام و لعن و تحقیر جهان پرداخته اند. اما گروهی هم بوده اند که قدرت فراوانی برای عمل اجتماعی داشته اند. استالین را در نظر آورید که برای ما نمونه شایسته ای است. دستگاه فکری او — مارکسیسم لنینیسم — که در برگزیده جزئی از واقعیت یا یک وجه از واقعیت بود، در عرصه پراتیک اجتماعی به سد «تمام واقعیت» برخورد کرد، البته آقای استالین کوتاه نیامد بلکه با تمام قوا سعی در قلع و قمع تمام «واقعیت» کرد. «واقعیتی که به نظری «هرز»، «توطئه»، «ارتجاعی» و «از خود بیگانه» بود می بایست با عنف و زور با واقعیت اصیل ذهنی اش منطبق شود، بدیهی است که این

که بر عینیت زدگی نابجا استوار بود محکوم به تلاشی و انهدام شد. خوشبختانه مقاومت استالینیستهای شوروی در مقابل واقعیت خارجی ظاهراً دیگر تمام شده است و شاید دیگر لازم نباشد برای تطبیق واقعیت جزئی ذهن حاکمان اتحاد شوروی، مردم این کشور، محکوم به قربانی شدن باشند.

هـ- از کانت گرایی تا فرهنگ گرایی

در حال حاضر نظام فلسفی کانت همچون بیشتر نظامهای فلسفی به مرور زمان جای خود را به عنوان فلسفه حقیقت از دست داده است، اما این فلسفه تحولی در رابطه با ایجاد مکتبهای جدید اصالت معنایی ایجاد کرده است، که مورد نظر ماست. فلسفه شناخت‌شناسی epistemology کانت، جایگاه حقیقت جهان را نه در شناخت عینیات، بلکه در قالب و ساختار ذهن انسان تعیین کرد. وی قانونمندی جهان را نه به خاطر قانونمند بودن فی نفسه جهان، بلکه به دلیل قانونمندی ذهن انسان می‌دانست. کانت حتی احکام ضروری کلی را نیز جزء مختصات قوه دراکه انسان به حساب آورد. بزرگترین عیب روش کانت این بود که بر مبنای مطلق فیزیک کلاسیک نیوتون بر پا شده بود و به این ترتیب از بخش بسیار بزرگ واقعیت که غیر انضمامی و غیر فیزیکی بود، غفلت می‌کرد. فلاسفه نئوکانتی مانند فیلسوفان مکتب ماربورگ سعی در رفع این نارسایی کرده، فلسفه نئوکانتی معتقد است که انسان از راه صورتهای سمبولیک و نمادین، واقعیات و حقایق را بیان می‌کند؛ واقعیت بدون این صورتهای سمبولیک معنا ندارد، و همین مایه امتیاز انسان از حیوان است. فرهنگ و تجلیات فرهنگی، همه از راه استعمال و تعبیرات مختلف نمادها و سمبولها به وجود آمده‌اند، تا آنجا که ارنست کاسیرر از نئوکانتیهای مکتب ماربورگ می‌گوید: «انسان حیوان سمبولیک Animal Symbolicum است.»^{۲۴} وی سمبول را اصلی می‌داند که کاربردی عام دارد و به اصطلاح، تمام عرصه اندیشه انسان را می‌پوشاند.^{۲۵} به عقیده نئوکانتی‌ها: «واقعیت مادی به همان تناسبی که فعالیت سمبولیکی انسان پیشرفت می‌کند، عقب می‌نشیند... اطراف انسان را آن قدر صورتهای زبانی و تصاویر هنری و سمبولهای اسطوره‌ای و مراسم مذهبی احاطه کرده است که بدون مداخله این همه عناصر مصنوعی و میانجی، نمی‌تواند چیزی را ببیند و بر مطلبی علم پیدا کند.»^{۲۶} نئوکانتیها علوم انسانی را عرصه تاخت و تاز سمبولها می‌دانند، ولی علوم تجربی را از این بابت مستثنی نمی‌کنند. همچنان که کاسیرر می‌گوید: «در عرصه زبان و دین و هنر و علم، انسان کاری جز بنا کردن و آفریدن جهان مخصوص به خود نمی‌تواند بکند، و این جهان، جهان سمبولیک است، که او را قادر به فهم و تفسیر و تلفیق و تشکیل و ترکیب و تعمیم تجربیات خود می‌کند.»^{۲۷} کاسیرر حتی ریاضیات را «تئوری سمبولها»^{۲۸} می‌داند.

کانت گرایان جدید، گاه تاجایی پیش رفته‌اند که اسباب حیرت عقل سلیم را فراهم می‌کنند. مارگنئاو Margenav با قاطعیت می‌گوید: «نوترون تا پیش از اختراع یا جعلش در ۱۹۳۲ وجود واقعی نداشت. وی در کتاب Nature of Physical Reality می‌گوید علم نوع متحولی از واقعیت را می‌شناسد و می‌شناساند، نوعی که همپای رشد و تحول شناخت ما رشد و تحول می‌یابد. من کاملاً مشتاق اظهار این نظر هستم که واقعیت (حقیقت) با پیشرفت کشفیات تحول می‌پذیرد. من هیچ عیب و اشکال اساسی در جهان واقعی که به موازات جریان و سیلان تجربه تعدیل می‌پذیرد، نمی‌یابم...»^{۲۹}

لازم به تذکر است که با این نوع بینش، جای خاصی برای تاریخ، جدای از دیگر آگاهیهای بشری باز خواهد شد، زیرا صورتهای نمادین هر شیئی عواملی هستند که در طول تاریخ هر شیئی بدان افزوده شده‌اند، فرهنگ هر شیئی تاریخ آن است. درک موقعیتهای تاریخی هر شیئی به ما کمک خواهد کرد که کاملترین درک را از آن شیئی داشته باشیم. و تا حدود زیادی از عینیت زدگی نابجا در امان بمانیم. هستی هر شیئی، به نوعی در تاریخ خودش شناور است، زیرا سمبولهایی که در طول تاریخ خلق شده‌اند به آرامی اشیاء را در خود غرق کرده‌اند.

بنابر این مطالعه تاریخ به عنوان امری معرفت آفرین در دستور کار فرهنگ گرایان قرار می‌گیرد. مطالعه تاریخ که از زمان نهضت رمانتیسم عملی ضروری تلقی می‌شد، با تحقیقات فرهنگ گرایان، حیاتی دوباره گرفته است. این مطالعه به صورت تاریخ‌گری historicism و پرداخت جزئی نوامیس تاریخی انجام نمی‌گیرد، بلکه، احاطه بر رویدادها و روابط تاریخی، درکی راضی‌کننده برای نگرش جهان به دست می‌دهد، همان‌طور که پیش از این گفتیم، پدیده فرهنگ به نوعی شبیه به ارگانسیم درهم پیچیده و یکسانی عمل می‌کند که در آن تمامی عناصر، وارد «موقعیتهای معرفتی» شده و حضور خود را اعمال می‌کنند. بنابر این تاریخ نیز به صورت یک ارگانسیم یا یک هستی فراگیر در می‌آید. با وجود آنکه احاطه مطلق بر این هستی فراگیر میسر نیست ولی شناوری در جریان آن، عالیترین نوع معرفت غیرشهودی را برای انسان عصر تکنیک فراهم می‌کند.

یادداشتها

۱ - کاسیرر، ارنست - فلسفه و فرهنگ، ص ۲۹۹.

۲ - لازری، جان - درآمدی بر فلسفه علم، ص ۹۰.

۳ - همان منبع.

۴ - لازم به گفتن است که فلاسفه بزرگ آلمان نیز بدور از تأثیرات ماتریالیسم نبوده‌اند، همچنان که پارادوکسهای کانت از متافیزیک، مورد استفاده هگل قرار گرفت و فلسفه این یکی را هم «هگلی‌های جوان» و مارکسیستها به هیچ عنوان

- ایده آلیستی تلقی نمی‌کردند، یعنی دست کم می‌شد با یک وارونه کردن مختصر آن را به راه راست آورد.
- ۵ - انگس، فریدریش - لودویگ فوئرباخ، پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ص ۲۴.
- ۶ و ۷ - نقل از فروند، ژولین - آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ص ۴۱ و ص ۴۲.
- ۸ - همان منبع، ص ۶۳.
- ۹ - نقل از باربور، ایان گریم - علم و دین، ص ۷۷.

۱۰ - Wissenschaftsberglaube

- ۱۱ - نقل به معنی از مقدمه کتاب دنیای شگفت‌انگیز، اثر آلدوس هاکسلی.
- ۱۲ و ۱۳ - نقل از باربور، ایان گریم - علم و دین، ص ۱۱۹.
- ۱۴ - آرون، ریمون - خاطرات پنجاه سال اندیشه سیاسی، ص ۱۸۴.
- ۱۵ - خرمشاهی، بهاء‌الدین - پوزیتیویسم، منطقی، ص ۱۰۲.
- ۱۶ و ۱۷ - علم و دین، ص ۳ مقدمه و ص ۴۱.
- ۱۸ - ادیب سلطانی، میر شمس‌الدین - رساله وین، ص ۲۷.
- ۱۹ - همان منبع.
- ۲۰ و ۲۱ و ۲۲ - منبع سابق.
- ۲۳ - فرهنگ جامعه‌شناسی - ذیل واژه مکتب فرانکفورت.
- ۲۴ - کاسیرر، ارنست - فلسفه و فرهنگ، ص ۴۰.
- ۲۵ و ۲۶ - همان منبع، ص ۵۱ و ص ۳۰۹.
- ۲۷ و ۲۸ - همان منبع، ص ۳۸۱ و ص ۸۶.
- ۲۹ - علم و دین، ص ۲۰۳.



مرکز تحقیقات کاپتور علوم اسلامی

