



## فهرست

- ۷ مقدمه
- ۱۳ «ضعف» عقل در عصر روشنگری  
جورجیو تونلی یاسر خوشنویس
- ۴۳ بحران عقل، قرائتی از مقاله «پرسش وجود» هایدگر  
جوزف پی فل زینب انصاری
- ۸۹ «عقلانیت» و «عقلانیت‌ها» در قالب مباحثه مدرنیسم و پست مدرنیسم  
یوانا کوچوردی زینب انصاری
- ۱۰۳ تفکر انتقادی، پست مدرنیسم و ارزشیابی عقلانی  
دانلد هچر محسن ملکی
- ۱۲۹ اندیشه کی‌یرک‌گور درباره عقلانیت  
مریلین گای پیتی سید احمد موسوی خوئینی
- ۱۵۳ عقل و شهود در فلسفه چینی  
کارسون چنگ احمد قطبی میمندی
- ۱۷۷ جایگاه عقل در فلسفه هندو، کلاسیک و معاصر  
س ک مایترا رؤف نصرتیان
- ۲۰۹ متافیزیک شرقی  
رنه گنون احمد قطبی میمندی
- ۲۳۱ نمایه



بسم الله الرحمن الرحيم

### ﴿﴿ مقدمه ﴾﴾

مقالات پیش رو، در سال ۹۲، به تدریج در قالب پرونده‌ای دربارهٔ عقلانیت، بر روی وبگاه ترجمان قرار گرفتند. این مقالات پیوندی زنجیره‌ای با یکدیگر ندارند و هر مقاله ادامهٔ منطقی بحث مقاله پیش از خود نیست؛ اما پیوندی بافتاری میان آن‌ها وجود دارد، به گونه‌ای که تمام مقاله‌ها از مسائل مشترکی بحث می‌کنند و مجموعهٔ آن‌ها گرایشی شبیه به یکدیگر دارند. بحث اصلی این مقالات دربارهٔ معضلات عقلانیت مدرن و سپس نقد عقلانیت پست مدرن است. کوشش نویسندگان این است که از طرفی مرزهای عقلانیت مدرن را نشان دهند و از طرف دیگر، اصولی برای بازسازی نظریهٔ عقلانیت ارائه کنند، به گونه‌ای که نه گرفتار جزم‌اندیشی شود نه گرفتار نسی‌گرایی. بنابراین محتوای تمام مقالات در معارضه با مسائلی از قبیل خودبنیادی عقل، نسی‌بودن عقلانیت و ناممکن بودن انتخاب عقلانی شکل می‌گیرد. با این توضیح، گرایش عمومی این مقالات بررسی ضعف‌های عقلانیت مدرن و نقد نسی‌گرایی پست مدرن است. مقاله‌های این کتاب در دو دسته تنظیم شده‌اند. دسته اول آن‌هایی است که دربارهٔ عقلانیت مدرن و معضلات آن، در چهارچوب فلسفهٔ غرب بحث می‌کنند؛ دسته دوم دربارهٔ برداشت‌هایی از عقلانیت است که خارج از چهارچوب اندیشهٔ فلسفی غربی شکل گرفته‌اند.

جورجیو تونلی، مورخ مشهور تاریخ روشنگری، در مقالهٔ «ضعف عقل در عصر روشنگری»، نتیجهٔ تحقیقات ده‌سالهٔ خود دربارهٔ روشنگری را جمع بندی می‌کند

تا نشان دهد اصلی‌ترین ویژگی متفکران عصرروشنگری، بصیرت آن‌ها درباره حدود عقل و مرزهای اندیشهٔ بشری بوده است. این مقاله نقد برداشتی از دوره روشنگری است که همچنان در فضای تفکرما جاری و بلکه غالب است. مطابق این تلقی رایج، عصرروشنگری با شعار «جسور باش در دانستن» شناخته می‌شود؛ عصری که متفکرانش خوشبینانه، به توانایی بی حد و مرز عقل بشری باور داشتند و معتقد بودند زمان رهایی عقل از قید و بندها و قدم برداشتن در مسیر کشف رازهای طبیعت به کمک عقل تنها فرا رسیده است. تونلی معتقد است چنین برداشتی ناشی از چشم پوشیدن از جزئیات است و یافتهٔ اصلی متفکران عصرروشنگری حد و مرز داشتن عقل است نه ایمان به توانایی‌های بی حد و مرز عقل. تونلی برای نشان دادن این گرایش، پس از ذکر ملاحظاتی مقدماتی درباره تفکیک روشنگری از پیشاروشنگری و تفاوت میان روشنگری آلمانی، انگلیسی و فرانسوی، آراء و گرایش‌های متفکران عصرروشنگری درباره این موضوعات را بررسی می‌کند: نگاه متفکران این دوره نسبت به گذشتگان خود، معرفت به اشیائی که فراتر از تجربهٔ انسانی هستند، امکان کسب معرفت به اشیاء آنچنان که هستند، شناخت جوهر، مسئله بافتار درونی اجسام، معرفت به علل، امکان دستیابی به نظام، مفهوم عدم تناهی. جوزف پی فل در مقاله «بحران عقل، قرائتی از مقاله پرسش وجود هایدگر»، نامهٔ هایدگر به ارنست یونگر را بازخوانی می‌کند و مبتنی بر این بازخوانی، شرح مفصلی از راه حل هایدگر برای بحران عقل در دورهٔ نیهیلیسم ارائه می‌دهد. او معتقد است نباید نقد هایدگر از عقل را رویگردانی از عقل بماهو عقل تلقی کنیم. هدف هایدگر همان هدف کانت و هوسرل در بنیان‌گذاری و اعتبار بخشی مجدد به عقل است. هایدگر این اعتبار بخشی را از طریق یادآوری وجود به عنوان بنیاد عقل ممکن می‌داند و این یادآوری فقط از طریق تجربهٔ عمیق نیهیلیسم امکان پذیر است. مطابق خوانش فل، تفکر مبتنی بر یادآوری، هم بنیادی را آشکار می‌کند که به عقل اعتبار می‌بخشد، هم از محدودیت‌های عقل پرده برمی‌دارد. عبور از نیهیلیسم با یادآوری بازگشودگی پیشین اشیاء به عنوان

بنیاد تعقل ممکن است. یادآوری این بنیاد قدرتی محدود اما واقعی به عقل می‌دهد و نشان می‌دهد که فراموش کردن آن بنیاد، کاری که عقل تکنولوژیک می‌کند، چگونه می‌تواند نتیجه‌ای ویرانگر در پی داشته باشد. این مقاله دست‌کم از دو جنبه جذاب است: نخست، با بازخوانی نوشته‌ای از هایدگر، روایتی روشن از اهداف و ایده‌های فلسفه هایدگر ارائه می‌دهد؛ دوم، نقد هایدگر را از عقلانیت به معنای انهدام پایه‌های عقلانیت نمی‌داند؛ برعکس، آن را تلاشی برای بازسازی عقلانیت تلقی می‌کند.

یوانا کوچوردی، فیلسوف ترکیه‌ای و رئیس کرسی فلسفه حقوق بشر یونسکو، در مقاله «عقلانیت و عقلانیت‌ها در قالب مباحثه مدرنیسم و پست مدرنیسم»، این ادعای اندیشمندان پست مدرن را که عقلانیت‌های مختلفی وجود دارد، نقد می‌کند. کوچوردی ابتدا شکل‌گیری تصور رایج از عقلانیت مدرن را مرور می‌کند و اشاره می‌کند که جریان اندیشه غربی در قرن بیستم، بیش از آنکه متأثر از نگاه روشنگری به عقلانیت و تفکر باشد، تحت تأثیر دو جریان پراگماتیسم و مارکسیسم بوده است. به نظر نویسنده، وجه مشترک این دو جریان در سه چیز است: تصور علمی از جهان، تصور پوزیتیویستی از انسان، اعتقاد به اصل «همه چیز جایز است». بنابراین عقلانیت غربی در قرن بیستم، این سه مولفه را دارد. به نظر کوچوردی معارضه با عقلانیت و باور به عقلانیت‌ها ناشی از معادل‌پنداری عقلانیت با عقلانیت غربی است. از نظر کوچوردی این معادل‌پنداری غلط است و ادعای وجود عقلانیت‌ها منشا آشفتگی‌های فکری متعددی می‌شود.

داندل هچر در مقاله «تفکر انتقادی، پست مدرنیسم و ارزشیابی عقلانی»، نسبی‌گرایی و بافتارگرایی معرفت‌شناسی‌های پست مدرن را نقد می‌کند. هچر می‌خواهد از تفکر انتقادی و وجود معیارهایی ثابت برای گفتگوی عقلانی دفاع کند. به نظر او تفکر انتقادی حد میانه مبنای گروهی دکارتی و نسبی‌انگاری پست مدرن است. نویسنده با اصل قرارداد فعالیت گفتگو، می‌کوشد اصول هر گفتگوی معناداری را اثبات کند و بعد با اعمال آن اصول بر

معرفت‌شناسی پست‌مدرن، نشان دهد که بافتارگرایی معرفتی و ادعای نسبی بودن معیارهای عقلانیت ادعایی نادرست و خودشکن است. مریلین گای پیتی در مقاله «اندیشه کی‌یرکگور دربارهٔ عقلانیت»، مبتنی بر آراء کی‌یرکگور، طرحی برای نظریهٔ عقلانیت ارائه می‌کند که نه گرفتار معضلات عقلانیت روشنگری باشد نه گرفتار نسبی‌گرایی. مقالهٔ پیتی نشان می‌دهد که تصور رایج ما از کی‌یرکگور، به عنوان متفکری عقل‌ستیز، تصویری نادرست است. پیتی ابتدا اشاره می‌کند که مباحثات دربارهٔ عقلانی بودن انتخاب‌های انسان یا به این نتیجه رسیده است که انتخاب عقلانی ممکن نیست، زیرا معیارهای عقلانیت نسبی هستند، یا به این نتیجه رسیده است که انسان می‌تواند میان چهارچوب‌های معرفتی، حرکتی معقول داشته باشد اما این حرکت نتیجهٔ انتخاب نیست بلکه حرکتی تکاملی است. سپس توضیح می‌دهد که چگونه تجربهٔ انسانی از پدیده‌هایی نظیررنج، به انسان نشان می‌دهد که چهارچوب معرفتی او نابسند است و باید چهارچوب معرفتی دیگری را برگزیند. براین اساس، انسان‌ها چهارچوب معرفتی خود را هم انتخاب می‌کنند و هم عقلانی انتخاب می‌کنند.

کارسون چنگ در مقاله «عقل و شهود در اندیشهٔ چینی»، جایگاه شهود و عقل در اندیشهٔ چینی را بررسی می‌کند. او در ضمن بیان سیری از تاریخ متفکران چینی، مراحل دستیابی به معرفت در اندیشهٔ آن‌ها را بررسی می‌کند و اینطور نتیجه می‌گیرد که شهودگرایی در اندیشهٔ چینی سه مولفهٔ عقلانی، ارادی، احساسی را در خود جمع می‌کند. بنابراین معرفت والا نتیجهٔ جمع کردن این سه عنصر است.

س ک مایترا در مقاله «جایگاه عقل در فلسفهٔ هندو»، مروری بر آثار متفکران کلاسیک و جدید فلسفهٔ هندو می‌کند. محور بررسی هرمتفکربررسی جایگاه عقل در اندیشهٔ اوست. نویسنده تأکید می‌کند که در فلسفهٔ هندو، عقل جایگاهی مقبول، اما محدود دارد. در اندیشهٔ متفکران هندو، برای دریافت حقایق اصیل باید از حدود عقل فراتررفت زیرا در نظر آن‌ها عقل در حدود

زندگی روزمره و دنیوی مفید است، یعنی برای رسیدن به اهداف عمل‌گرایانه سیاسی و اجتماعی. بنابراین دیدگاه متفکران هندو در تعارض با عقل نیست، بلکه در تعارض با توانایی عقل برای رسیدن به حقایق اصیل است.

رنه گنون در مقاله «متافیزیک شرقی»، چهارچوب اصلی عقلانیت مطلوب خود را شرح می‌دهد. گنون می‌کوشد متافیزیک را به درستی تعریف کند تا نشان دهد عقلانیت مدرن متافیزیک حقیقی را فراموش کرده است. مطابق تعریف گنون، متافیزیک دغدغه دانستن حقیقت را دارد، دانستی که با آن، انسان آن چیزی می‌شود که می‌داند. گنون سپس مراحل تحقق چنین معرفتی را بر مبنای فلسفه هندو شرح می‌دهد.

لازم می‌دانم از دوستانی که در انتخاب مقاله‌ها و بازبینی ترجمه آن‌ها همکاری کردند تشکر کنم: از علیرضا شفاه، سید ضیاءالدین حسینی، مجتبی اعتمادی‌نیا و مرضیه افراسیابی. همچنین قدردان حمایت و تشویق مرتضی روحانی، دوست عزیز و مدیرانتشارات ترجمان علوم انسانی هستم که در تمام مراحل تهیه این کتاب مرا همراهی کرد.





# «ضعف» عقل در عصر روشنگری<sup>۱</sup>

جورجیو تونلی

ترجمه یاسر خوشنویس

---

۱. منبع:

Tonelli, Giorgio (1971). The “Weakness” of Reason in the Age of Enlightenment. *Diderot Studies* 14:217- 244.

مورخان فلسفه (کاسیرا و هازارد<sup>۱</sup> و دیگران) عموماً روشنگری را عصری معرفی کرده‌اند که در آن، عقل بشری با طغیان علیه قیدوبندهای سنت و مرجعیت، جسورانه حکومت خود را بر تمامی حوزه‌های معرفت تحکیم کرد و به سوی موضوعات تحقیقاتی «علمی» ای آغوش گشود که پیش از آن، به سبب «پیش‌داوری‌ها» مخفی مانده بودند. همچنین انسان، خوش‌بینانه کوشید به کمک ابزارهای فکری، رازهای طبیعت را چه معنوی و چه مادی، دریابد و در مسیر «پیشرفت» بی‌انتهای قدم بردارد. بدین ترتیب، شعار کانتی «جسور باش در دانستن»<sup>۲</sup> به نماد این عصر مبدل شد.

این دیدگاه کلی دربارهٔ روشنگری قطعاً از برخی منظرها موجه است. تقریباً تمامی احکام مبهم و کلی چنین‌اند؛ اما هدف این جستار نشان دادن روی دیگر سکه است: روشنگری در واقع عصر عقل بود، اما یکی از وظایف اصلی‌ای که در این عصر بردوش عقل گذاشته شد مشخص کردن محدوده‌های خود عقل و مشخص کردن دقیق حوزهٔ معرفت ممکن بشری در مقابل اموری بود که ورای حدود فاهمهٔ بشری تعلق می‌شدند.

برخی پیش‌تر در تعلق سنتی از روشنگری تردید کرده‌اند؛ برای نمونه، فونکه<sup>۳</sup> به نحوی کلی و ویوربرگ<sup>۴</sup> به طور خاص و جزئی. مهم‌تر از همه، رویکرد آر. اچ. پاپکین<sup>۵</sup> است در مسئلهٔ شکاکیت قرن هجدهم. در واقع، شکاکیت یکی از موضوعات اصلی در آن دوره بود و «هیوم» به هیچ‌وجه یک مورد منفرد نیست. شخصاً تمایل دارم که حتی شکاکیت شایع‌تری را در قرن هجدهم، نسبت به آنچه پروفیسور پاپکین در نظر دارد، مفروض بگیرم؛<sup>۶</sup> اما شکاکیت را نمی‌توان گرایشی عمومی (و حتی بسیار کمتر، به عنوان رویکردی نوعی) در این قرن دانست.

---

1. E. Cassirer  
2. P. Hazzard  
3. Sapere aude  
4. Funke  
5. Vyverberg  
6. R.H. Popkin

البته رویکرد ضدشکاکیت نیز اهمیت بسیاری داشت و اوج آن در مکتب فهم عرفی در انگلستان و فلسفه «کانت» در آلمان بود. در مقابل، تأکید بر مرزهای فاهمه بشری را می‌توان (به استثنای مواردی اندک اما مهم) گرایش عمومی و نیز (با حدود معینی) گرایش نوعی قرن هجدهم دانست. اجازه دهید به نحوی مختصر، تفاوت آشکار میان دو موضع شکاکانه و تحدیدی را توضیح دهیم؛ اگرچه این کار ممکن است با ساده‌سازی‌هایی بیش از اندازه، همراه باشد.

شکاکیت این [نظر] را به چالش می‌کشد: انسان می‌تواند به حقیقت مطلق با یقینی اثبات‌پذیر (و در مواردی با یقین اخلاقی، مانند «پیرونگرایی تاریخی»<sup>۱</sup>) دست یابد. از این منظر، نکته اصلی کیفیت معرفت است: نوعی از یقین که برای بشر امکان‌پذیر باشد.

در مقابل، موضع تحدید متوجه گستره معرفت عقلانی (از هر نوعی که باشد) است. البته این دو موضوع می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. برای شکاک مطلق، مسئله تحدید اساساً وجود ندارد؛ اما شکاک معتدل که امکان‌پذیری معرفت محتمل را پیش فرض می‌گیرد، عموماً به تشخیص حدود معرفت علاقه‌مند است. با این حال، متفکران بسیاری در عین حال که گرایش به تشخیص حدود دارند، به هیچ وجه شکاک نیستند: آن‌ها به یقین اثبات‌پذیری توجه می‌کنند که درون محدوده‌های فاهمه بشری ممکن است (یا در واقع، ممکن است) دو محدوده را در نظر بگیرند، یکی برای معرفت یقینی و دیگری برای معرفت محتمل). بدین ترتیب، این متفکران می‌توانند حقیقت مطلق (یا دست‌کم، معرفت ضروری و جهان‌شمول) را تا حدی در دسترس انسان تلقی کنند.

\*\*\*

پیش از پرداختن به مسئله این مقاله، ذکر برخی ملاحظات مقدماتی دیگر لازم است.

۱. Historical Pyrrhonism: مکتب شک‌آوری مطلق. نام این مکتب منسوب است به پیرون، متفکر شکاک یونانی، متوفی ۲۷۵ قبل از میلاد [مترجم].

من به «روشنگری» بدون هیچ قیدی اشاره کرده‌ام. در واقع، این اصطلاح معمولاً برجستگی کلی است برای فلسفهٔ قرن هجدهم یا دست‌کم برای بخشی که تفکر نوعی آن عصر شمرده می‌شود. با این حال، اگر روشنگری به چیزی بیش از مفهوم صرفاً تاریخی «فلسفهٔ قرن هجدهم» اشاره کند و حتی اگر روندهای «واکنشی» و تا حدی واگرا (مانند گرایش‌های «پیشارمانتیک») و تفاوت‌های گاه مهم میان مکاتب فلسفی قرن هجدهمی درون یک ملت را نادیده بگیریم، باید توجه کنیم که دست‌کم دو روشنگری اساساً متفاوت وجود دارد: یکی از این دو ابتدا در انگلستان و هلند و سپس در فرانسه و ایتالیا و اسپانیا غالب بود و دیگری در آلمان و اسکاندیناوی. اگرچه ممکن است ویژگی‌های مشترک معدود یا حتی متعددی میان این دو روشنگری وجود داشته باشد، به نظر من تفاوت‌های آن‌ها چنان غالب و بنیادین است که بعید است بتوانیم حتی به نحوی بسیار مهم، از یک روشنگری صحبت کنیم. به برخی از این تفاوت‌ها در ادامه اشاره خواهم کرد. مشکل دیگر، تعیین تاریخ است. سؤال این است که با نادیده‌گرفتن پرسش‌های مربوط به دوره‌های درونی روشنگری، چه زمانی روشنگری آغاز شد؟ در بریتانیا، با نیوتن و لاک، یا با شافتسبری<sup>۱</sup> و برکلی و نیوتنی‌های متأخر؟ در فرانسه، با بیل<sup>۲</sup> و فونتنل<sup>۳</sup> یا با ولتر<sup>۴</sup>، دیدرو<sup>۵</sup>، کندياک<sup>۶</sup> و موپرتوئی<sup>۷</sup>؟ در آلمان، با لایب‌نیتس و کریستیان توماسیوس<sup>۸</sup> یا با شاگردان توماسیوس و ولف؟ به عبارت دیگر، آیا آنچه می‌توان آن را «پیشاروشنگری» نامید (و چنین نیز نامیده شده است)، بخشی از روشنگری است یا خیر؟ مسئلهٔ مناقشه‌برانگیزتر موضوع پایان روشنگری است که به آن نمی‌پردازم.

- 
1. Shaftesbury
  2. Bayle
  3. Fontenelle
  4. Voltaire
  5. Diderot
  6. Condillac
  7. Maupertuis
  8. Christian Thomasius

قصد ندارم راه‌حلی عمومی برای این مسئله مطرح کنم. در واقع، حتی نمی‌دانم که آیا باید این مسئله را واقعی تلقی کنیم یا خیر. فکر می‌کنم که ارائه راه‌حل فقط در صورتی ممکن خواهد بود که این مسئله را یک مسئله «اعتباری» تلقی کنیم، مسئله‌ای درباره تمرکز، به‌هرحال، روشنگری جز در ذهن مورخان و در تطابق با هدف تاریخی خاصی وجود ندارد. باید از نسبی بودن مفاهیم روش‌شناختی به‌کاررفته آگاه بود، نه تنها برای اجتناب از خلط و تعارض‌های آشکار، بلکه برای مقاومت در برابر اغوای هویت‌های فراتاریخی اسطوره‌ای.

بدین منظور، به‌صراحت می‌گویم که به‌نظرم مقتضی است در این نوشته، «پیشاروشنگری» را از آنچه «روشنگری» تلقی خواهیم کرد، کنار بگذارم. دلیل این کار با توجه به نکته بعدی روشن خواهد شد.

\*\*\*

یکی از تفاوت‌های مهم روشنگری انگلیسی فرانسوی با روشنگری آلمانی در رویکرد آن‌ها به گذشته است.

فلاسفه بریتانیایی و فرانسوی در دوره روشنگری (در بیانی کلی)، آشکارا معتقد بودند که برخی از متفکران شاخص سده پیش از آن‌ها انقلاب بزرگی در فلسفه به انجام رسانده‌اند. این تلقی از گذشته طبیعتاً همراه با گزینش بود. این دیدگاه پیش از همه متوجه سه نوآور مشهور (و در واقع، بسیار نامتجانس) بود: بیکن و نیوتن و لاک. تصور می‌شد که این متفکران علم را برای همیشه در مسیر درست خود انداخته‌اند و وظیفه فعلی این است که اولاً کشفیاتشان از طریق پیروی از شیوه آن‌ها و نیز اصلاح این شیوه بسط یابد و تکمیل شود و ثانیاً علم جدید، که در قرن پیشین صرفاً در دسترس گروهی محدود بوده است، در دسترس عموم قرار گیرد.

البته متفکران پیشرو دیگری نیز بر فلاسفه دوره روشنگری تأثیر گذاشتند: تردیدی در شایستگی‌های تاریخی دکارت نبود؛ اما تصور نمی‌شد که فلسفه او با استانداردها و نیازهای معاصر تطابق دارد. تأثیر واقعی دکارت‌گرایی در تفکر قرن هجدهم فرانسه را که اخیراً بر آن تأکید می‌شود، صرفاً تا حدی می‌توان

به خود دکارت نسبت داد و در واقع، این تأثیر عمدتاً وابسته به دکارتیان متأخر به خصوص «مالبرانش» است. بیشتر اشارات به تفکر دکارت در این دوره صرفاً بیان‌های نادرستی از فلسفهٔ او هستند. این امر تا جایی پیش می‌رود که دکارت به تناوب پدر موقع‌گرایی<sup>۱</sup> تلقی می‌شود. لایب‌نیتس را خصوصاً در فرانسه ستایش می‌کردند؛ البته معمولاً همراه با احتیاط بسیار.

این چشم‌انداز نسبت به گذشته را می‌توان در مهم‌ترین آثار این دوره، مانند تاریخ انگلستان<sup>۲</sup> هیوم، صفات نظام‌ها<sup>۳</sup> اثر کندیاک و گفتار مقدماتی<sup>۴</sup> دالامبربر دائرةالمعارف تشخیص داد و تعدادی دیگر از بررسی‌ها نیز آن را تأیید می‌کنند. قطعاً این امر تأثیرات واقعی دیگر متفکران را کنار نمی‌گذارد، از جمله تأثیرات پینل (که بیشتر خوانده شده، اما کمتر تحسین شده است) و اسپینوزا (که علناً محکوم شد، اما به نحوی فوق‌العاده تأثیرگذار بود). آنچه موجب جلب توجه من در این دوره می‌شود، گرایش آگاهانه و بارز روشنگری انگلیسی فرانسوی به گذشته است. این امر به اولین نتیجه‌گیری منجر می‌شود: فلاسفهٔ روشنگری خود را مقلد بیکن و کسانی می‌دانستند که متفکران پیشاروشنگری خوانده می‌شوند (یعنی نیوتن و لاک و لایب‌نیتس).

این امر بدین معناست که اولاً چشم‌انداز رایج کنونی ما که روشنگری را دوره‌ای بسیار اصیل و خلاق می‌داند، دوره‌ای که هویتی مختص به خود دارد (هویتی چنان قدرتمند که منادیان این دوره در سدهٔ پیش از آن را متفکران پیشاروشنگری می‌خوانیم)، کاملاً برعکس دیدگاهی است که فلاسفهٔ روشنگری نسبت به خودشان داشتند. آن‌ها قطعاً از تعلقشان به دورهٔ جدیدی از تمدن به خوبی آگاه بودند، اما شایستگی اصلی و تقریباً انحصاری این انقلاب معنوی را به متفکران نسل‌های پیشین نسبت می‌دادند. این نکته یکی از

---

1. Occasionalism  
2. History of England  
3. Traite des Systemes  
4. Discourse preliminaire

تفاوت‌های اصلی میان مفهوم قرن هجدهمی و فرانسوی «روشنگری»<sup>۱</sup> با آنچه روشنگری می‌خوانیم، است.

آن مفهومی که بسیار نزدیک‌تر به چیزی است که ما «روشنگری» می‌خوانیم، نه در بریتانیا و نه در فرانسه، که در آلمان و در حوالی پایان این دوره شکل گرفت. این نکته را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

ثانیاً بیکن و نیوتن و لاک به این دلیل ستایش می‌شدند که بنیان‌گذاران علم جدید و کسانی بودند که حقوق عقل و نیز تکالیف آن را (در قبال محدوده‌های خود به‌طور کلی و در قبال تجربه به‌طور خاص) تشریح کردند. دست آخر، این سه نام‌آور، با خود عقل یکسان تلقی می‌شدند و بنابراین، شاگردانشان می‌توانستند با ایمان کامل بگویند که آن‌ها از عقل پیروی می‌کنند و نه از پیش‌داوری یا مرجعیت. این امری بیش از همه، متضمن گرایشی به تواضع فکری بود، هم نسبت به اصول تثبیت‌شده علم جدید و هم نسبت به بنیان‌گذاران آن. در واقع از این منظر، «عقل پرنخوت» روشنگری، عقلی محافظه‌کار بود یا دست‌کم قرار بود که چنین باشد. اعتماد به نفس عقل به نحوی تناقض‌آمیز به حدی برای آن تبدیل شد. اما نتیجه‌ای مهم‌تر چنین است: هنگامی که عقل روشنگری را با ارزش ظاهری‌اش در نظر بگیریم، یعنی هنگامی که آن را نه قاعده مطلق و نهایی ذهن، بلکه به نحوی تاریخی و به‌عنوان بیان‌گذرای عصری خاص یا به‌عنوان حامل سنت فلسفی خاصی در نظر بگیریم، این نکته را درخواهیم یافت که در واقع، روشنفکران دوره روشنگری درحالی‌که وانمود می‌کردند قاعده عقل را جایگزین سنت و مرجعیت می‌کنند، صرفاً سنت‌ها و مرجعیت‌هایی را که درست می‌دانستند، جایگزین سنت‌ها و مرجعیت‌هایی دیگر می‌کردند: رویه‌ای که در تاریخ فلسفه بسیار به چشم می‌خورد. بار دیگر «عقل پرنخوت» خود را به‌صورت عقلی کمابیش فرمانبردار آشکار می‌کند. این موضوع که این عقل در واقع تا چه اندازه فرمانبردار بود، مسئله‌ای فراتر و بسیار گسترده‌تر است.

1. sie'cle des lumie' res

البته این شاخصه بارز روشنگری انگلیسی فرانسوی، تنها از منظر ما یعنی با در نظر داشتن روشنگری به عنوان امری در برابر پیشا روشنگری، قابل تشخیص است.

\*\*\*

از همین منظر، یکی از ویژگی‌های مهم روشنگری آلمانی تضاد آن با متفکران انگلیسی فرانسوی آن دوران است. لایب‌نیتس و تا حدی کمتر، کریستیان توماسیوس قطعاً ولی نعمتان فلسفه آلمانی در بخش بزرگی از قرن هجدهم بودند. با این حال، فلسفه لایب‌نیتسی تنها پس از ۱۷۲۰ و از طریق نظام فکری کریستیان ولف به دیدگاهی واقعاً تأثیرگذار بدل شد. در عین حال شخصیت ولف مسلط و متکی به خود بود.

تلاش برای ارزیابی رابطه میان افکار لایب‌نیتس و ولف ما را از بحث اصلی دور خواهد کرد. از این گذشته، این موضوع تاکنون، صرفاً تا حدی روشن شده است. با این حال، رویکرد ولف به لایب‌نیتس احترام‌آمیز اما همراه با استقلال‌پرنحوت بود. ولف در عین حال که به شایستگی‌های متفکران بزرگ گذشته و خصوصاً لایب‌نیتس اذعان می‌کرد، خود را نه تنها هم‌اورد آن‌ها، بلکه اصلاح‌گر واقعی و نهایی فلسفه می‌دانست و بسیاری از شاگردان او نیز چنین نظری درباره وی داشتند.

این شهرت ولف طی زمانی نه چندان طولانی، محل تردید شد و دوامی نیافت. مدت کوتاهی پس از مرگ ولف (در ۱۷۵۴)، واکنش‌های داخلی و جریان‌های جدیدی که از انگلستان و فرانسه می‌آمدند، در حمله به فلسفه او به هم پیوستند. بدین ترتیب، فلسفه ولف به سرعت، مکتبی منسوخ و فضل‌فروشانه تلقی شد؛ در حالی که علاقه به فلسفه اصلی لایب‌نیتسی تا حدی احیا شد. چهره ولف تا سطح فیلسوفی درجه دوم یا سوم افول کرد و حتی امروزه نیز چندان مورد توجه نیست.

اگرچه بسیاری از مواضع پایه‌ای ولف اصالتی لایب‌نیتسی دارند، باید این نکته را دریافت که در عین حال، فلسفه ولف تفسیری بسیار شخصی از افکار لایب‌نیتس و تلاشی جسورانه برای بازسازی کل فلسفه بر مبنای نقشه‌ای جدید است.



ادعای ولف در مورد اصلاح وجودشناسی یقیناً موجه است و در واقع، افکار او در این زمینه مبنای آگاهانه یا غیرآگاهانه و مستقیم یا غیرمستقیم فلسفه آلمانی تا دوره ایدئالیسم رمانتیک بود. گذشته از این، ولف یکی از بزرگ‌ترین ذهن‌های نظام‌مند کل دوران‌ها به‌شمار می‌رود. در اصالت و اهمیت کارهای او هم در وجودشناسی هم در روش‌شناسی تردیدی نمی‌توان روا داشت.

بنابراین، اعتماد به نفس ولف ناموجه نبود؛ اما رویکرد او را نمی‌توان نمونه‌ای از تواضع فکری به حساب آورد. در این خصوص، ذکر این نکته دارای اهمیت است که خود ولف احتمالاً یکی از فلاسفه قرن هجدهمی است که کمتر آمادگی دارد بر حدود فاهمه بشری تأکید کند. او در آغاز کتاب منطق خود می‌نویسد:

«ما هیچ حدی برای معرفت [بشری] به دلایل قائل نیستیم»<sup>۱</sup>

بررسی دقیق‌تر نظام ولف آشکار می‌کند که او در واقع، به بسیاری از محدودیت‌های واقعی در توانایی تحقیق بشر آگاهی دارد. اما نگرش او هنوز هم تا حدی در راستای موضعی است که از وی نقل کردم.

نگرشی مشابه، هرچند متواضعانه‌تر، درباره استقلال فکری را می‌توان در میان مخالفان اصالتاً پیتتیس<sup>۱</sup> ولف، یعنی شاگردان کریستیان توماسیوس دید. توماسیوس علی‌رغم شهرت زیادش، در واقع هرگز مکتبی در معنای واقعی کلمه نداشت. شاگردان اولیه او (بوده،<sup>۲</sup> یواخ،<sup>۳</sup> لانگه<sup>۴</sup> و رودیگر<sup>۵</sup>) عمدتاً به شیوه‌ای تقریباً مستقل رشد کردند. فقط افکار رودیگر، به دلیل پیچیدگی فکری بیشتر، توانست اثرات فلسفه ولفی را از سر بگذراند. اما افکار رودیگر فقط با تن دادن به اصلاحاتی پایه‌ای برای رقابت موفقیت‌آمیز با ولف‌گرایی، توانست باقی بماند؛ این امر نیز دستاورد هوفمان<sup>۶</sup> و خصوصاً کروسیوس<sup>۷</sup> بود که در دهه ۱۷۴۰ مهم‌ترین

---

1. Pietist  
2. Budde  
3. Joach  
4. Lange  
5. Rudiger  
6. Ad. Fr. Hoffmann  
7. Crusius

مخالف ولف در سنت فلسفی آلمان بود. در واقع، اصلاحات هوفمان و کروسوس در فلسفه پیتیستی به صورت واکنشی به ولف شکل یافتند، واکنشی که عمدتاً به نظام ولف به عنوان خصم جدلی وابسته بود. بنابراین، تعجب برانگیز نیست که نشانه‌هایی از استقلال فکری در کارهای هوفمان و کروسوس می‌توان دید. آن دو به درستی ریشه‌های توماسیوسی آموزه‌هایشان را کم‌اهمیت و منسوخ تلقی می‌کردند و البته نمی‌خواستند به تأثیر هیجان‌انگیز ولف اذعان کنند؛ چون مقابله با ولف‌گرایی را وظیفه اصلی‌شان در زندگی می‌دانستند، وظیفه‌ای که در واقع با موفقیتی انکارناپذیر همراه شد.

باین حال، هوفمان و کروسوس فکر نمی‌کردند موقعیت فکری معینی دارند. می‌توان گفت به همین دلیل، آن‌ها مدعی اصالت و درجه اول بودن در فلسفه نبودند. نگرش مستقل آن‌ها با احتیاط همراه بود. آن‌ها از خودستایی درباره دستاوردهایشان خودداری کردند، همچنان‌که از ستایش بیش از حد ظرفیت‌های عقل بشری به طور کلی خودداری می‌کردند. در واقع، هوفمان و کروسوس درون سنت فلسفی آلمانی در نیمه اول قرن هجدهم، از جمله اصلی‌ترین افرادی بودند که به محدوده‌های فاهمه بشری اذعان می‌کردند. بدین ترتیب آن‌ها با روح فلسفه توماسی همراه بودند و به نحوی جدلی با خودنمایی‌های فکری ولف مخالفت می‌کردند. باین حال، باید به این نکته اشاره کرد که تأکید توماس‌گرایی یا نوتوماس‌گرایی آلمانی بر ضعف عقل از انگیزه‌ای اساساً متفاوت با نگرش‌های انگلیسی‌فرانسوی نشئت می‌گرفت. در انگلستان و فرانسه، عقل، خود در حال مشخص کردن مرزهای خودش بود؛ در حالی که در آلمان، ملاحظات دینی بودند که مرزهای عقل را (با در نظر داشتن فیض و وحی) مشخص می‌کردند.

باین حال، این مواضع علی‌رغم انگیزه‌های متفاوتشان در حال هم‌گرایی بودند. پس از مدت کوتاهی، فلسفه آلمانی ناگهان پذیرای رویکردهای خارجی جدیدی شد و نگرش «محدودکننده» داخلی تحت تأثیر نگرش جدید انگلیسی‌فرانسوی تعدیل شد. نقادی کانت حاصل اصلی این فرایند بود. او در دوره پیشانقادی اش تحت تأثیر روشنگری انگلیسی‌فرانسوی و نیز کروسوس بود.

در واقع، فلسفه بریتانیایی و فرانسوی در کشورهای آلمانی زبان جریان پیدا کرده بود و با آنچه سنت «آلمانی» در فلسفه آلمانی نامیده‌ام، در تقابل بود. با نادیده‌گرفتن تأثیرات خارجی محدود و مهم، مرکز اصلی بسط روشنگری غربی در آلمان، فرهنگستان برلین<sup>۱</sup> بود. فردریک دوم، پادشاه فیلسوف، پس از به‌قدرت رسیدنش در ۱۷۴۰، دست به اصلاحات در این فرهنگستان زد. او تحت تأثیر فرهنگ فرانسوی بود و فکر می‌کرد که ادبیات و تفکر آلمانی بی‌ارزش و غیرمتمدنانه است. حضور ولتر در پُتسدام گذرا بود؛ اما در سال ۱۷۴۵، موپرتیوس رئیس فرهنگستان برلین شد و اکثریتی از دانشوران «روشنفکر» در معنای فرانسوی کلمه را مانند میریان<sup>۲</sup>، بگولین<sup>۳</sup>، پریمونتوال<sup>۴</sup> و بازوبر<sup>۵</sup> به فرهنگستان دعوت کرد. باید در نظر داشت که موپرتیوس و دوستانش توجه خاصی به تأکید بر محدوده‌های فاهمه بشری داشتند. حلقه برلین آشکارا به تقابل با ولف‌گرایی پرداخت و در این مسیر، به ائتلافی ناهمگن با مکتب کروسویوس دست زد.

از این طریق و نیز از راه‌هایی دیگر، روشنگری بریتانیایی و فرانسوی در آلمان گسترش یافت. حامیان این دیدگاه افرادی بودند مانند مندلسزون<sup>۶</sup>، ماینریس<sup>۷</sup>، ایروینگ<sup>۸</sup>، تتینس<sup>۹</sup>، ابرهارد<sup>۱۰</sup> یا به اصطلاح «فلاسفه مردمی» و خود کانت در بخش خاصی از دوره پیشانقادی اش. رویکرد آن‌ها در سال‌های ۱۷۶۰ تا ۱۷۸۰ غلبه نسبی داشت تا آنکه فلسفه نقادی کانت، اغلب روندهای پیشین را به کلی کنار زد و راه را برای پیشرفت‌های جدید باز کرد. کانت به نحوی آگاهانه،

1. Berlin Academy

2. Me'rian

3. Be'guelin

4. Pre'ontval

5. Beausobre

6. Mendelssohn

7. Meiners

8. Irving

9. Tetnes

10. Eberhard

نقادی را به عنوان بزرگ‌ترین انقلاب در فلسفه مطرح کرد؛ اما این خودآگاهی، برخلاف ولف، برخاسته از اهمیتی بود که کانت به مسئلهٔ تحدید و ارائهٔ صورت‌بندی جدیدی از آن می‌داد. این امر در واقع مرکز فلسفهٔ نظرپردازانهٔ کانت بود. فلسفهٔ کانت نوعی احیای سنت متافیزیکی و منطقی آلمانی در سطحی جدید بود و قصد داشت هم با جزم‌اندیشی و هم با شکاکیت مقابله کند. این اصلاحگری اساساً متوجه برآورده‌کردن ملزومات و حل مسائلی بود که فلسفهٔ روشنگری بریتانیایی و فرانسوی پیش کشیده بود.

پیش از پرداختن به پرسش‌هایی خاص‌تر، باید به آخرین نکته‌ای که دارای اهمیتی عمومی است، اشاره کرد: در آلمان، آگاهی به روشنگری، به نحوی از انحاء شبیه به آگاهی تاریخی مدرن ما به آن، تنها پس از ۱۷۸۰ شکل گرفت. پیش از آن، فلاسفهٔ قرن هجدهم به مکاتبی معارض تقسیم می‌شدند و به این دریافت نرسیده بودند که به عصری جهانی تعلق دارند که دارای چهره‌ای مختص به خود است و در مواضعی خاص، ویژگی‌های عمومی غالبی را از خود نشان می‌دهد. آن‌ها خودشان را ولف‌گرا یا پیتیست یا چیزهایی از این دست به شمار می‌آوردند و تنها همین نکته در نظر آن‌ها اهمیت داشت. پس از آنکه نیروهای تهدیدکننده مکاتب فلسفی مختلف را هوشیار کرد، احساس نوعی هم‌بستگی در آن‌ها پدید آمد. بیرون از پروس، ذهنیت رمانتیک پس از انقلاب فرانسه با رویکردی «مشتاقانه» به روحی شورشی، به لحاظ سیاسی، شکل داد. این تهدیدی جدی برای پیامبران عقل‌گرایی بود. ازسوی دیگر، دولت‌های آلمانی، نگران از روندهای جدید، محدودیتی عمومی را بر آزادی نسبی اندیشه که فلاسفهٔ قرن هجدهم برای دهه‌های پیاپی از آن برخوردار بودند، اعمال کردند. گذشته از این‌ها، در حلقه‌های خاصی، عمدتاً در جوامعی سرّی مانند روزیکروسیان‌ها، موجی از راست‌کیشی واکنشی همراه با عرفان شکل می‌گرفت و این امر نیز خطر بسیار مهمی بود که خود را در رویدادهای سیاسی پروس پس از مرگ فردریک کبیر نشان داد.