



کلڈسٹریکٹ فلسفہ

ریچارد پاپکین / آروم استرول
ترجمہ و اضافات:
دکتر سید جلال الدین مجتہوی



مجموعه آشنایی با فلسفه غرب ۲
ریچارد پاپکین - آروم استرول

کلیات فلسفه

دکتر سیدجلال الدین مجتبوی

مؤسسة انتشارات حکمت

کلیات فلسفه

ریچارد پاپکین، آروم استرول / جلال‌الدین مجتبی

چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۹ش / ۱۴۳۱ق / ۱۵۰۰ نسخه / ۱۰۰۰۰ تومان

حروفچینی و صفحه‌آرایی: انتشارات حکمت

چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر کیمیای حضور

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ابوریحان، شماره ۹۴، کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

www.hekmat-ins.com info@hekmat-ins.com

تلفن: ۶۶۴۰۶۵۰۵ / شماره: ۶۶۴۱۵۸۷۹۶۶۴۶۱۲۹۲

فهرست

۱۱	مقدمه چاپ سوم
۱۳	مقدمه مترجم
۱۵	پیش‌گفتار
۱۷	فلسفه چیست؟
۲۷	فصل اول: علم اخلاق
۱۴۷	فصل دوم: فلسفه سیاسی
۲۰۵	فصل سوم: فلسفه اولی (مابعدالطبیعه)
۲۸۵	فصل چهارم: فلسفه دین
۳۵۷	فصل پنجم: نظریه شناسایی
۴۵۹	فصل ششم: منطق
۵۱۹	فصل هفتم: فلسفه معاصر
۵۷۷	اصطلاح‌نامه
۵۸۷	نمایه

۱۱	مقدمه چاپ سوم
۱۳	مقدمه مترجم
۱۵	پیش‌گفتار
۱۷	فلسفه چیست؟
۲۷-۱۴۶	فصل اول: علم اخلاق

تعریف «علم اخلاق»، سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است، طبقه‌بندی نظریات اخلاقی، نظریات متعارف (کلاسیک)، مذهب افلاطونی، انتقاد مذهب افلاطونی، ارسطو: نظریه اعتدال (حد وسط)، انتقاد نظر ارسطو، لذت‌انگاری (اصالت لذت): فلسفه اپیکوروس، انتقاد لذت‌انگاری، مذهب کلیبی، مذهب رواقی، انتقاد مذهب رواقی، اخلاق مسیحی، انتقاد اخلاق مسیحی، فلسفه اسپینوزا، انتقاد نظریه اسپینوزا، مذهب اصالت نفع: بن‌تام و میل، انتقاد مذهب اصالت نفع، اخلاق در فلسفه کانت، انتقاد نظریه کانت، علم اخلاق جدید، تعریف «علم اخلاق جدید»، نظریه اصالت فاعل و نظریه اصالت عین، نظریه‌های اصالت طبیعت و اصالت غیرطبیعت و اصالت انفعال، نظریات مبتنی بر انگیزه یا وظیفه یا نتیجه، نظریه اصالت وظیفه، تحلیل مذاهب اصالت فاعل و اصالت عین، مذهب اصالت فاعل، مذهب اصالت عین، اخلاق اسلامی، اخلاق در اسلام، اخلاق در فرهنگ اسلامی

۱۴۷-۲۰۴	فصل دوم: فلسفه سیاسی
---------	----------------------

تعریف فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی افلاطون، انتقاد نظریه افلاطون، فلسفه سیاسی توماس هابز، انتقاد نظریه هابز، فلسفه سیاسی جان لاک، انتقاد نظریه لاک، فلسفه سیاسی جان استوارت میل، انتقاد نظریه میل، فلسفه سیاسی کارل مارکس، انتقاد نظریه مارکس

فلسفهٔ اولی (یا مابعدالطبیعه) چیست؟، اصالت کثرت و اصالت وحدت، قلمرو مابعدالطبیعه، مسئلهٔ ثبات و تغیر، هراکلیتوس و کراتولوس، پارمنیدس، زنون، شبهات یا «اقوال خارق اجماع» زنون، دموکریتوس و اتمیسم، نظر ارسطو، ماده و صورت، مسئلهٔ روان و تن، نظریهٔ دکارت، نظریهٔ ماده‌انگاری، نظریهٔ پدیدار زائد، مذهب اصالت معانی (ایدئالیسم)، نظریات مالبرانش و لایب‌نیتس و اسپینوزا، مسئلهٔ اختیار و جبر (یا آزادی اراده و اصل موجبیّت)، ادلهٔ جبر، نظر دینی، مبنای مابعدالطبیعی، ادلهٔ اختیار، ارادهٔ آزاد و علم، ویلیام جیمز دربارهٔ اختیار، انواع نظام مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعهٔ افلاطون، مابعدالطبیعهٔ ارسطو، مابعدالطبیعهٔ اپیکوری، مابعدالطبیعهٔ رواقی، فلسفهٔ دکارتیان، مابعدالطبیعهٔ جدید، مذهب اصالت معانی، جرج بارکلی، خودانگاری (مذهب اصالت خود یا من، انانیت)، فیشته، هگل: ایدئالیسم عینی یا مطلق، ماده‌انگاری (ماتریالیسم)، مذهب اصالت طبیعت، انتقادهای دربارهٔ مابعدالطبیعه، انتقاد هیوم از مابعدالطبیعه، انتقاد کانت از فلسفهٔ اولی (علم مابعدالطبیعه)، حقانیت و امکان مابعدالطبیعه

فلسفه و دین، مسئلهٔ شناخت دینی، مسئلهٔ وحی، شناسایی علمی و دینی، دین طبیعی و دین وحی‌ای، دین طبیعی: دلیل مستفاد از طرح و نظم، بیان هیوم، انتقادهای هیوم دربارهٔ برهان نظم، انتقاد از تمثیل و مقایسه، علت و معلول، مذهب تشبیه، فرضیه‌های ماده‌انگار، نقادی سنت‌گرایی دینی، برهان جهان‌شناسی (یا علی)، ارسطو و توماس آکوئینی، انتقاداتی دربارهٔ برهان جهان‌شناسی، نقادی علیت، برهان مبتنی بر وجودشناسی، انتقادهای برهان وجودشناسی، الحاد، مذهب لاادری، طریقهٔ ایمان، وحی، صفات خدا، بنیاد فلسفی الحاد، همه‌خدایی، خداانگاری، خداپرستی، مسئلهٔ اخلاقی، انتقاد طریقهٔ خداپرستی استدلالی، اثبات وجود خدا از راه استدلال فلسفی، معنای ایجاد یا افاضه وجود

دکارت: طرح مسئله، آزمایش دکارت، فلسفهٔ قدیم یونان، سوفسطاییان، سقراط و پروتاگوراس، انتقاد مذهب سوفسطایی، افلاطون، رسالهٔ اتوفرون، نظریهٔ سقراط دربارهٔ صور کلی، رسالهٔ منون، منبع شناسایی، «فیلسوف - فرمانروا» (حکیم - حاکم)، اقسام

شناسایی، تمثیل غار، پرورش «فیلسوف - فرمانروا»، ریاضیات و دیالکتیک (جدال عقلی)، ظاهر و واقعیت (نمود و بود)، نظریه دکارت درباره شناسایی، برهان بر وجود واقعیت عینی، نظریات «عقلی مذهب» درباره شناسایی، فلسفه عقلی مذهب، هندسه‌های غیراقلیدسی، فلسفه تجربی، زمینه اجتماعی مذهب تجربی، جان لاک، جرج بارکلی، انتقاد بارکلی از لاک، نظریه مثبت بارکلی، نفی ماده‌انگاری، نظریه بارکلی درباره مفاهیم، دیوید هیوم، نظریه هیوم درباره شناسایی، تحلیل هیوم از علیت، انطباق نظریه هیوم با علم، خلاصه نظریه تجربی درباره شناسایی، انتقاد تجربی مذهب از مذهب عقلی

۴۵۹-۵۱۸

فصل ششم: منطق

تعریف «منطق»، منطق قیاسی و استقرایی، منطق قیاسی: قیاس صوری، اصطلاحات منطق، قضایای موجهه و سالبه، قضایای کلیه و جزئی و شخصیه (کمیت قضایا)، چهار قضیه مییاسی منطق، تعمیم (یا عمومیت) حدها، حدهای وسط و اکبر و اصغر، قواعد برای تعیین اعتبار و عدم اعتبار قیاس صوری، نقل جملات عادی به جملات منطقی، جملات معادل، قلب، عکس (عکس مستوی)، عکس نقیض، مغالطات، منطق و علم دلالات، نحو یا ترکیب نحوی

۵۱۹-۵۷۶

فصل هفتم: فلسفه معاصر

پراگماتیسم (فلسفه اصالت مصلحت عملی یا اصالت عمل)، زمینه پراگماتیسم، ویلیام جیمز، پراگماتیسم چیست؟، پراگماتیسم و علم، پراگماتیسم و فلسفه متعارف، حقیقت در فلسفه اصالت مصلحت عملی، پراگماتیسم و علم اخلاق، جهان متکثر، مذهب اصالت اسباب، مفهوم تجربه و تفکر از نظر دیویی، نظر جیمز درباره اعتقاد دینی، دیویی و آموزش و پرورش «پیشرو»، انتقادهایی درباره پراگماتیسم، تحلیل فلسفی، فلسفه چیست؟، مسئله شناسایی، پیشرفت‌ها و تحولات اخیر، اتمیسم منطقی: فلسفه برتراند راسل و لودویگ ویتگنشتاین متقدم، منطق جدید، قاعده وصفیه (نظریه توصیفات)، منطق سمبولیک، اتمیسم منطقی، مذهب اصالت تحصیل منطقی: شلیک، کارناپ، ایر. اصل تحقیق، فلسفه زبان عادی: ویتگنشتاین متأخر و رابِل. فلسفه‌های اگزیستانس، سورن کی‌یرکگارد

۵۷۷

اصطلاح‌نامه

۵۸۷

نمایه

مقدمه چاپ سوم

نسخه‌های چاپ دوم کتاب کلیات فلسفه که انتشارات حکمت آن را در دسترس طالبان و خوانندگان قرار داده بود در مدتی اندک تمام شد و اکنون چاپ سوم آن آماده و عرضه می‌شود. در نظر بود که کتاب با اصلاحات و افزودن مطالبی در زمینه معارف و فلسفه اسلامی غنی‌تر و پرمایه‌تر شود (مثلاً بحث درباره «حکومت اسلامی» در فصل فلسفه سیاسی و «شناخت از نظر فلاسفه اسلامی» در بخش شناسایی و مطالبی در بحث‌های «روان و تن» و «جبر و اختیار» و غیره در بخش «مابعدالطبیعه»؛ لیکن این کار مستلزم تجدید حروف‌چینی و طبع تازه‌ای است که لااقل چند ماه باید در انتظار بود و دریغ است که کتاب‌های آموزنده در دسترس جوانان طالب معرفت، که خدا را شکر از یمن و برکت انقلاب اسلامی اکنون بسیاری‌اند، نباشد. بنابراین بهتر دیده شد که به همان صورت تجدید چاپ شود تا در چاپ‌های بعدی کمبودهای آن تدارک شود. امتیاز این چاپ‌ها بر چاپ اول این است که اغلاط آن تصحیح شده و هر جا لازم بود علامت‌گذاری (تشدید، همزه و مانند آن) شده است.

موقفیت مؤسسان و کارکنان «انتشارات حکمت» را در راه نشر فرهنگ و تفکر و حکمت از خدای تبارک و تعالی خواستار است.

سیدجلال‌الدین مجتوبی

بهمن‌ماه ۱۳۶۰

هو الحکیم العلیم

این کتاب، ترجمه‌ای است از کتاب *Pilosophy Made Simple*^۱ که در حدّ خود کتابی است جامع و در آن نظریات و مسائل گوناگون فلسفی به طرز نسبتاً ساده و روشن بیان شده است. از آنجا که این کتاب برای دانشجویان و به‌طور کلی همه کسانی که در پی آشنایی با افکار و آراء فیلسوفان غربی هستند سودمند به نظر می‌رسید، استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی ترجمه آن را به زبان فارسی لازم دانستند و اینجانب به توصیه ایشان انجام این مهم را برعهده گرفتم.

به‌طور کلی این ترجمه با متن اصلی آن مطابق است؛ اما گه‌گاه برای روشنتر شدن معانی مورد بحث، کلمات یا جملاتی افزوده گشت و به جای پاره‌ای مثال‌های مؤلف که برای خواننده فارسی زبان نامأنوس بود مثال‌هایی مناسب آورده شد. گذشته از این تغییرات جزئی، در چند مورد مترجم لازم دانست که برخی مباحث کتاب را با افزودن یادداشت‌هایی تکمیل و اصلاح نماید.

برخی از این یادداشت‌ها و توضیحات در همان زمینه فلسفه غربی و به منظور تکمیل مطالب متن کتاب است، مانند آنچه در فصل شناسایی درباره آراء کانت و لایبنیتس بر متن کتاب افزوده شده، زیرا که بحث شناسایی بدون اشاره به نظر این دو فیلسوف ناقص می‌نمود. نظیر این گونه توضیحات و ملحقات در سایر فصول نیز به

1. By Richard H. Popkin, ph.D. and Avrum Stroll, ph. D.; advisory editor A.V. Kelly; London 1972.

استثناء فصل منطوق لازم دانسته شد، هرچند این توضیحات دانش‌پژوهان را از مراجعه به کتب و مراجع مربوط به این گونه مباحث بی‌نیاز نمی‌سازد.

یادداشت‌های دیگری که مترجم به کتاب افزوده است در مباحثی است مربوط به آراء حکمای اسلامی که در اصل کتاب، که خلاصه‌ای است از فلسفه مغرب زمین، از آن آراء و افکار سخنی به میان نیامده است (در بیشتر این یادداشت‌ها از تقریرات استاد دانشمند آقای مرتضی مطهری استفاده شده است). مثلاً در فصل اخلاق، که فلسفه‌های اخلاقی و حتی اخلاق مسیحی مورد بررسی قرار گرفته است، گفتاری با عنوان «اخلاق اسلامی» آورده شد؛ و در فصل فلسفه دین نیز از آنجا که بیشتر انتقادهای اصل کتاب به تفکر و فلسفه فیلسوفان غربی مربوط می‌شد، مترجم کوشیده است تا با تکیه به نظر فیلسوفان اسلامی به برخی از انتقادات به اختصار پاسخ دهد و برهان مستقلی نیز بر پایه آراء متفکران اسلامی عرضه کند.

این اصلاحات و توضیحات با صلاح‌دید استاد ما آقای دکتر مهدوی صورت گرفت؛ ایشان بنا به علاقه و افری که نسبت به انتشار آثار فلسفی صحیح و منقح دارند همه این ترجمه و افزوده‌های مترجم را مطالعه و در همه جا اشارات و اصلاحات بجا و سودمندی برای رفع نقایص کتاب پیشنهاد فرمودند. حتی در پاره‌ای از موارد گفتار نقل شده فلاسفه را با متن اصلی آنها مقابله و عبارات نارسا و نادرست را اصلاح و تهذیب نمودند.

علاوه بر ایشان، استاد و دوست ارجمند آقای دکتر محمد خوانساری نیز بعضی از فصل‌های کتاب را مطالعه و عبارات‌های بسیاری را اصلاح کردند. دوست عزیز آقای غلامعلی حداد عادل نیز فصل‌های اخلاق و شناسایی را با اصل کتاب مقابله و اصلاحات به جا و مفیدی پیشنهاد کردند.

مترجم وظیفه خود می‌داند از همه استادان و دوستانی که به نحوی در فراهم آمدن این کتاب وی را یاری کرده‌اند سپاسگزاری کند. امید است این کتاب به اندازه خود در بسط معرفت و حکمت مؤثر و مفید واقع شود.

سید جلال‌الدین مجتبیوی

بهمن ۱۳۵۴

پیش‌گفتار

«نه آن کس که جوان است باید در تحصیل و مطالعه فلسفه تأخیر کند، و نه آن کس که پیر شده است باید از مطالعه خویش خسته و بی‌زار شود. زیرا تأمین سلامت نفس هرگز برای هیچ‌کس نه زود است و نه دیر». این کلمات را فیلسوف یونانی، اپیکوروس، بیش از دو هزار سال پیش در زمان دگرگونی بزرگ و ناگهانی اجتماعی و سیاسی جامعه خویش نوشته است. امروز نیز که تحول اجتماعی سریعی در کار است این سخن اساساً درست است، هر چند ممکن است نحوه بیان احساسات ما با آنچه اپیکوروس گفته متفاوت باشد. در همه زمان‌ها برای آدمیان مهم این است که فرض‌ها و پایه‌های استدلال خود را بررسی کنند و عقاید خویش را مورد بحث و چون و چرا قرار دهند - مختصر آنکه به خود و برای خود بیندیشند. این برای خویشان اندیشیدن، مخصوصاً هنگام دگرگونی‌های سریع اهمیت پیدا می‌کند، زیرا انسان وقتی با مسائل جدید و اوضاع و احوال نو سروکار می‌یابد دیگر سنت و عادت و رسم او را کفایت نمی‌کند.

وقتی آدمی برای خویشان فکر می‌کند، فیلسوف شده است، ولیکن چنین انسانی باید از تحقیق و مطالعه رسمی فلسفه خیلی چیزها بیاموزد؛ وی در این راه می‌تواند با فزونی مجهز شود که او را در نیل به ارتباط مطالب و دقت در تفکر کمک و یاری کند؛ مطالعه فلسفه برای او شناسایی افکار فلاسفه بزرگ گذشته را فراهم می‌کند، به طوری که می‌تواند افکار و آراء خویش را با آنها بسنجد؛ و نیز از مسائلی که نمی‌توان به وسیله روش‌های عقل به آنها پاسخ داد آگاه گردد. تفکر او بدون داشتن چنین بنیادی، وی را چندان به پیش نمی‌برد.

اما مشکل اغلب مردم این است که چگونه شروع کنند. افلاطون گفته است: «نخستین گام در هر کار مهم‌ترین مرحله آن است»؛ این سخن در عین حال که درباره هر مطالعه و تحقیقی درست است، درباره فلسفه مخصوصاً صادق و حقیقی است. اگر کسی نتواند معنی و اهمیت مسائلی را که فلاسفه با آنها سروکار داشته‌اند و نیز پاسخ‌هایی را که پیشنهاد کرده‌اند دریابد بعید نیست که به سادگی از درک نکته اصلی مورد نظر آنان غافل بماند و فلسفه را بیش از یک سرگرمی مطبوع نظری و دانشگاهی نپندارد. ما به همین دلیل، یعنی به منظور آنکه مبتدیان از خاستگاه نیکویی آغاز کنند، در این کتاب کوشیده‌ایم مقام و موقع فلسفه را در بسط و توسعه تکامل انسانی نشان دهیم.

ساده ساختن و آسان کردن فلسفه کاری است بسیار دشوار، و چون نیاز برای ساده و آسان کردن همواره پیش از همه چیز مورد نظر ما بوده، ناگزیر در بسیاری از موارد سخن را کوتاه کرده‌ایم. ما ناچار بوده‌ایم در مسائلی که برای بحث برگزیده‌ایم به انتخاب دست بزنیم و به وسیله تقسیم فلسفه به شعبه‌ها و شاخه‌ها، حصارهای مصنوعی ایجاد کنیم. این امر، ناگزیر، به تکرار مسائل و نظریاتی که از دیدگاه‌های مختلف به آنها نگریده‌ایم منجر شده است. غرض ما از این کتاب فراهم ساختن یک درس بنیادی بوده است به نحوی که خواننده بتواند بر پایه آن، چه از طریق مطالعه کتاب‌هایی که در پایان هر فصل پیشنهاد کرده‌ایم^۱ و چه از مطالعاتی که به راهنمایی یک استاد متخصص انجام می‌دهد، تفکر فلسفی خود را استوار سازد. اگر به چنین مقصودی نائل شده باشیم، امیدواریم فیلسوفان اهل فن ما را از آن لحاظ که شیوه‌های خاصی را به کار برده‌ایم ببخشایند.

«فلسفه آسان»^۲ هم برای شخص غیرمتخصص علاقه‌مند نوشته شده است و هم برای دانشجویی که برای نخستین بار به مطالعه منظم فلسفه می‌پردازد. در وهله اول، ما به دانشجویانی نظر داشته‌ایم که در بدو ورود به دانشگاه به مطالعه فلسفه می‌پردازند، به خصوص دانشجویانی مانند دانشجویان علوم تربیتی و جامعه‌شناسی که درس فلسفه نسبت به رشته اصلی تحصیلات آنان فرعی است. تصور می‌رود که این کتاب بتواند با راهنمایی استادان فلسفه سهم و اثر مفیدی در افزایش عدهٔ دروس فلسفه، و در کلیهٔ درس‌های اختیاری مربوط به این‌گونه مباحث، داشته باشد.

۱. وی کلی^۳

۱. منظور فهرست کتاب‌هایی به زبان انگلیسی است که برای مطالعه بیشتر در پایان هر فصل این کتاب آمده است و مترجم ذکر آنها را برای خوانندگان فارسی‌زبان ضروری و حتی چندان سودمند ندانست.

۲. Philosophy Made Simple یعنی همین کتاب که آن را کلیات فلسفه نامیدیم.

3. A.V.Kekily

فلسفه چیست؟

فلسفه به طور کلی شاید به عنوان غامض ترین و انتزاعی ترین مسائل و موضوعات، که از امور زندگی عادی و مألوف بسیار دور است، به نظر آمده باشد. لیکن هر چند بسیاری از مردم آن را دور و خارج از علایق معمولی و ورای فهم می‌پندارند، تقریباً همه ما آراء و افکاری فلسفی داریم، خواه نسبت به آنها آگاه باشیم یا نباشیم. عجب است که اگرچه برای اغلب مردم مفهوم فلسفه مبهم است این کلمه در گفت‌وگوی ایشان فراوان به کار می‌رود.

استعمالات عامه. کلمه «فلسفه» مأخوذ از اصطلاحی یونانی است به معنای «دوستداری حکمت»؛ اما در استعمال جاری مردم به معانی مختلف به کار می‌رود. گاهی منظور از «فلسفه» نوعی طرز تفکر در جهت فعالیت‌های معین است، مانند وقتی که کسی می‌گوید «من فلسفه شما را درباره شغل و کار نمی‌پسندم» یا «من به او رأی می‌دهم زیرا با فلسفه او راجع به حکومت موافقم». همچنین، وقتی می‌گوییم این مطلبی است «فلسفی»، مقصود ما نظری است کلی و دوراندیش درباره پاره‌ای از مسائل، و یا وقتی می‌گوییم به بعضی از پیش آمده‌ها باید با دید فلسفی نگاه کرد، منظور ما این است که نباید نسبت به حوادث آنی زیاده نگران و دریند وضع کنونی بود. بلکه به جای آن باید کوشید این امور را از لحاظ کلی و با نظری وسیع‌تر دید. چنان‌که وقتی شخصی مایوس است، مانند هنگامی که بعد از حرکت ترن به ایستگاه رسیده، به او گوشزد می‌کنیم که بایستی بیشتر «فیلسوفانه» بیندیشد. گاهی نیز فلسفه به عنوان تعیین قدر و اعتبار و شرح و تفسیر آنچه در زندگی مهم یا پرمعنی است تلقی می‌شود، چنان‌که این قول پاسکال را که «تمام

فضیلت ما در فکر ما است، بکوشیم تا خوب فکر کنیم» می‌توان فلسفه ارزش‌یابی آنچه در زندگی برای شخص مهم است در نظر گرفت.

تصوّرات عامه. به‌طور کلی با اینکه کلمات «فلسفه» و «فلسفی» در سخن عادی به معانی بسیار مختلف به‌کار می‌رود، تمایل عامه بر این است که فلسفه به‌عنوان یک سلسله افکار فوق‌العاده پیچیده تلقی شود. ما غالباً تصور می‌کنیم که فیلسوف (چنان‌که در مجسمه «متفکر» رُدن^۱ دیده می‌شود) کسی است که می‌نشیند و به مسائلی که دارای معنی و اهمیت اساسی در حیات انسانی است می‌اندیشد و حال آنکه بقیه مردم وقت یا نیروی خود را فقط صرف زیستن (زنده ماندن) می‌کنند. گاه‌گاه، وقتی روزنامه‌ها یا مجلات داستانی دربارهٔ فلاسفه عصر ما، مانند برتراند راسل^۲ یا آلبرت شواتزر^۳ منتشر می‌کنند، این تأثیر در ما حاصل می‌شود که آنان وقت خود را به تفکر و تأمل کاملاً انتزاعی دربارهٔ مسائل و مشکلات جهان اختصاص می‌دهند و به افکار یا نظریاتی می‌رسند که ممکن است عالی به نظر آید، ولیکن چندان ارزش عملی نداشته باشد.

علاوه بر چنین تصویری از فیلسوف و کار و کوشش او، تصویری دیگر از وی این است که فیلسوف شخصی است که سرانجام مسئول طرح دید کلی و تعیین ارزش‌های متعالی و آرمانی (ایدئال‌ها) در جامعه و فرهنگ‌های معین است. مثلاً می‌گویند متفکرانی مانند کاژل ماژکس^۴ و فردریک انگلس^۵ کسانی هستند که دیدگاه حزب کمونیست را طرح کرده‌اند، در حالی که دیگران، همچون تامس جفرسون^۶ و جان لاک^۷ و جان استوارت میل^۸ نظریاتی را که در جوامع دموکراتیک شایع و مستولی است توسعه داده و پرورانیده‌اند.

کار مهم فلسفی. صرف‌نظر از این تصورات گوناگون دربارهٔ سهم و اثر فیلسوف، و علی‌رغم اینکه ممکن است فعالیت‌های او از علایق عاجل و مستقیم ما دور به نظر آید، فیلسوف همواره به ملاحظهٔ مسائل و مشکلاتی می‌پردازد که خواه به نحو مستقیم یا به‌طور غیرمستقیم برای همهٔ ما دارای اهمیت است. فیلسوف با مطالعهٔ انتقادی دقیق،

1. Rodin

2. Bertrand Russel

3. Albert Schweitzer

4. Karl Marx

5. Friedrich Engels

6. Thomas Jefferson

7. John Locke

8. John Sturat Mill

می‌کوشد تا آگاهی و عقاید ما را دربارهٔ جهان به‌طور کلی، و عالم امور انسانی، ارزش‌یابی کند. با این پژوهش و تحقیق، فیلسوف سعی می‌کند تصویری کلی و منظم و منطقی دربارهٔ همهٔ آنچه می‌دانیم و می‌اندیشیم، پیدا و طرح نماید. درک و فهم این نوع افکار کلی، طرح جامعی فراهم می‌کند که شخص معمولی می‌تواند تصور خود را دربارهٔ جهان و امور انسانی با آن متناسب سازد، و نیز اعمال و افعال و رفتار خود را نسبت به آن بسنجد، و معنی و اهمیت آنها را دریابد. به‌واسطهٔ چنین مطالعه و بررسی و تعیین قدر و ارزش، ممکن است بهتر بتوانیم تمایلات و آرمان‌ها و ایدئال‌های خود را تشخیص دهیم، و به‌علاوه بهتر بفهمیم که چرا اینها را قبول و انتخاب می‌کنیم، و آیا اصلاً بایستی آنها را انتخاب و اختیار کنیم یا نه.

از همان آغاز فلسفه در یونان باستان، یعنی از دو هزار و پانصد سال پیش، عقیده راسخ متفکرانی که به این نوع پژوهش‌ها و تبعات سرگرم بودند، این بود که نظریاتی را که دربارهٔ جهان و دربارهٔ خود قبول می‌کنیم باید مورد مذاقه قرار دهیم تا ببینیم آیا عقلاً پذیرفتنی است یا نه. همهٔ ما عقاید و معلوماتی دربارهٔ جهان و انسان حاصل کرده‌ایم؛ لیکن فقط معدودی از ما تأمل و امعان نظر کرده‌ایم که آیا این عقاید و معلومات قابل اعتماد و معتبر است یا نه. ما معمولاً مایلیم که بدون بحث و چون و چرا اکتشافات علمی و بعضی عقاید جاری و متداول و افکار و آراء گوناگونی را که مبتنی بر تجارب شخصی خود ماست بپذیریم. اما فیلسوف اصرار دارد که این همه را در معرض مطالعه و بررسی انتقادی دقیق قرار دهد تا دریابد که آیا این نظریات و آراء و عقاید مبتنی بر دلیل و مدرک کافی است یا نه، و آیا یک شخص منصف می‌تواند با دلیل و منطق آنها را موجه بداند و تصدیق کند یا نه.

روش سقراطی. سقراط در محاکمهٔ خود در ۳۹۹ ق. م. چنین اظهار عقیده کرد که دلیل توجه و اعتنای وی به فلسفه این بوده است که «زندگی بی تحقیق و بدون مطالعه زندگی نیست و ارزش ندارد». وی دریافت که تقریباً همهٔ معاصران او زندگانی خود را در نیل به هدف‌ها و اغراض گوناگون، مانند شهرت و ثروت و لذت، صرف می‌کنند بدون آنکه هرگز از خود بپرسند که آیا این امور مهم و قابل اعتنا است یا نه. و چون چنین سؤالی طرح نمی‌کردند و در جست‌وجوی جدی برای یافتن جواب برنمی‌آمدند

نمی‌توانستند بدانند که درست عمل می‌کنند یا نه، و سراسر حیات آنان در طلب مقاصد و اغراض بی‌فایده یا حتی مضر تلف می‌شد.

همه ما دیدی کلی درباره آن نوع جهانی که فکر می‌کنیم در آن زندگی می‌کنیم، و آن‌گونه‌اشیائی که در چنان جهانی با ارزش است، و از این قبیل مسائل، داریم. لیکن اغلب ما، مانند معاصران سقراط، هیچ اهمیتی به تحقیق و بررسی افکار و نظریات خود و کشف اساس و پایه آنها نداریم؛ و در مقام دانستن این نیستیم که آیا دلایل کافی و قابل قبول برای اعتقاد به آنچه می‌کنیم داریم یا نه، یا مجموع نظریات و آراء ما منطقی و هماهنگ و مرتبط است یا نه. پس اغلب ما به یک معنی نوعی «فلسفه» داریم، اما هیچ تفکر و تحقیق فلسفی نمی‌کنیم تا ببینیم که آن فلسفه درست و موجه است یا نه.

فیلسوف، با پیروی از روش تحقیق سقراطی، به روشن کردن عقاید ما و نظریه‌هایی که درباره جهان و انسان و ارزش‌های انسانی داریم اصرار می‌ورزد. به عقیده وی این نوع مسائل را اشخاص خردمند و منصف و فهیم فقط به این شرط می‌پذیرند که بتوانند آنها را با آزمون‌های معینی که ذهن منطقی طرح می‌کند آزمایش و بررسی کنند. فیلسوف پیش از آنکه صرفاً دارای مجموعه غیرمنظمی از عقاید باشد، احساس می‌کند که این عقاید را باید مورد بازرسی و مدافعه قرار داد و در نظامی از افکار و نظریات که واجد معنی و ارتباط منطقی باشد مرتب و منظم ساخت.

کار فیلسوف چیست؟ ممکن است کسی چنین بپندارد که این نظریات و تفسیرهای ابتدایی اندیشه و تصویری کم‌اهمیت درباره آنچه فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد ارائه می‌نماید، ولیکن این شرح و تفسیرها برای روشن ساختن موضوع فلسفه کافی نیست. چرا کسی نمی‌تواند تعریفی درست و صریح و روشن در این باب عرضه کند، به‌گونه‌ای که بتوان در آغاز به‌وضوح فهمید که منظور فیلسوف چیست؟

اشکال این است که فلسفه با مطالعه آن بهتر روشن می‌شود تا با کوشش برای شرح و توصیف آن. هر چند کسانی که در طی تاریخ فکر بشر به نام «فیلسوف» معروف شده‌اند همواره با علاقه‌مندی در حل مسائل مشکل کوشیده‌اند، یکی از اغراض مهم فلسفه همان طرح مسائل و مشکلات و توجه به آنها و بحث درباره آنها است. این که «فلسفه چیست؟» خود نیز مسئله‌ای است که همواره مورد بحث و اختلاف نظر فلاسفه بوده است.

تنوعات فلسفه. مردمی که به طور جدی به فلسفه پرداختند غایات و اغراض گوناگون داشتند. بعضی پیشوایان دینی بودند، مانند اگوستینوس،^۱ که می‌خواستند نظریات دین معینی را توضیح و توجیه کنند. برخی دیگر دانشمندان بودند، مانند دکارت^۲ و لایبنیتس،^۳ که سعی داشتند معنی و اهمیت اکتشافات و نظریات گوناگون علمی را شرح و تفسیر نمایند. بعضی دیگر، مانند جان لاک^۴ و کارل مارکس،^۵ به منظور تأثیر در تحولات سیاسی جامعه به فلسفه پرداخته‌اند. بسیاری نیز به توجیه یا نشر و ترویج مجموعه‌ای از افکار که تصور می‌کردند ممکن است مددکار نوع انسانی باشد علاقه‌مند بودند. برخی دیگر این‌گونه مقاصد عالی نداشتند، بلکه صرفاً آرزومند فهم پاره‌ای از عقاید مردم و بعضی از اوصاف و جلوه‌های جهانی که در آن زندگی می‌کردند، بودند.

فلاسفه کیستند؟ مشاغل فلاسفه به اندازه اغراض و مقاصد آنان متنوع و گوناگون بوده است. بعضی از ایشان معلّم و غالباً استاد دانشگاه بوده‌اند که فلسفه تدریس می‌کرده‌اند، چنان‌که توماس آکوئینی^۶ در قرون وسطی در دانشگاه پاریس به تعلیم مشغول بود. یا ایمانوئل کانت^۷ که در قرن هجدهم در دانشگاه کونیگسبرگ^۸ مقام مدرّسی منطق و فلسفه اولی را دریافت، یا جان دیوئی^۹ در قرن بیستم در دانشگاه کلمبیا^{۱۰} به تدریس و سخنرانی اشتغال داشت. بعضی دیگر پیشوایان جنبش‌های دینی بودند، و غالباً سهم مؤثری در امور سازمان‌های خود به عهده داشتند، مانند اگوستینوس، که اسقف هیپو^{۱۱} در دوره انحطاط امپراطوری روم بود، یا جرج بارکلی،^{۱۲} که اسقف کلون^{۱۳} در ایرلند در قرن هیجدهم بود.

بسیاری از فلاسفه مشاغل عادی و معمولی داشتند، مانند باروخ اسپینوزا^{۱۴} که به تراشیدن عدسی عینک اشتغال داشت. جان لاک پزشک بود؛ جان استوارت میل^{۱۵} از

1. St. Augustine

3. Leibnitz

5. Karl Marx

7. Immanuel Kant

9. John Dewey

11. Hippo

13. Cloyne

15. John Stuart Mill

2. René Descartes

4. John Locke

6. Thomas Aquinas

8. Kö nigsberg

10. Columbia

12. George Berkeley

14. Baruch spinoza

نویسندگان مجلات و عضو پارلمان بود. عده قابل توجهی از برجسته‌ترین فلاسفه، عالم یا ریاضی‌دان بودند. بعضی دارای خط‌مشی‌هایی بودند که آنان را از آشوب و هیجان و بحران‌های زندگی روزانه بسیار دور نگه می‌داشت؛ و بعضی دیگر، همواره مؤثرترین مشاغل را داشتند.

فلاسفه بدون توجه به اغراض و غایات یا مشاغل خود، به‌طور کلی همه بر آن بودند که مطالعه و بررسی و نقد و تحلیل فکری نظریات و افکار، و دلایل آنها، مهم و با ارزش است. فیلسوف دربارهٔ مسائل و امور معین به طرق معین فکر می‌کند. وی می‌خواهد دریابد که ما در مسائل اساسی چگونه می‌اندیشیم، شناسایی ما مبتنی بر چیست، برای نیل به احکام و داوری‌های صحیح چه مقیاس و موازینی را باید به کار گیریم، با چه عقایدی بایستی موافق باشیم، و از این قبیل. وی با تفکر و تأمل دربارهٔ این‌گونه پرسش‌ها، احساس می‌کند که می‌تواند به درک و فهم رساتر و بامعنی‌تری دربارهٔ جهان طبیعت و عالم انسانی برسد.

اخیراً یکی از مؤلفان این کتاب درس‌های خود را در دوره‌ای با عنوان «درآمدی به فلسفه» آغاز نمود. وی کوشید به کلاس خود تصویری در این باره بدهد که چه نوع موضوعی در طی آن دوره مورد توجه و بررسی قرار خواهد گرفت. طرح وی شامل این سؤال بود که افلاطون دو هزار و سیصد سال پیش پرسید «عدالت چیست؟» و برای اشاره به اینکه منظور از این سؤال چیست، مسائلی طرح کرد از آن جمله: «ما چگونه اعمال عادلانه را از اعمال ظالمانه تشخیص می‌دهیم؟» «چگونه می‌گوییم چه بایستی بکنیم، یا چه چیز حق و درست است؟» «آیا عدالت فقط مبتنی بر پیمان‌ها و عهود قانونی است، یا غیر از آنها موازین اساسی‌تری وجود دارد؟» پس از درس، دانشجویی به استاد گفت اکنون مسائل بسیار طرح شده، اما آیا ممکن است به آسانی به این سؤال‌ها جواب داد. استاد به او گفت که آنان در این درس‌ها پاسخ‌های ممکن را ملاحظه خواهند کرد، اما نمی‌تواند تضمین کند که این جواب‌ها درست است. دانشجو پاسخ داد: «بسیار خوب، پس تا وقتی که جواب‌ها مطرح نشده است، مجبور نیستیم که فکر کنیم».

فیلسوف هر پاسخی را، صرفاً برای این که به نظر می‌آید که پاسخی باشد، نمی‌پذیرد. ممکن است کسانی به «زندگی بی‌تحقیق و بررسی نشده» مایل باشند، اما فیلسوف می‌خواهد جواب‌های درستی بیابد که شخص منصف و فهیم بتواند پس از

بررسی و مطالعه فکری آنها را تصدیق نماید. اینکه به این نوع سؤالات پاسخ‌هایی داده شده است و حتی اینکه تقریباً همه افراد در جامعه معینی پاسخ‌هایی را پذیرفته‌اند، برای فیلسوف کافی نیست. ولو آنکه بعضی از آن جواب‌ها ظاهراً به نظر درست آید این امر اساس محکمی برای اعتماد به آنها نیست.

فیلسوف تا به درستی و صحت پاسخی مطمئن نشود آن را برای قبول اشخص منصف و فهیم شایسته نمی‌داند و در صورت نیافتن جوابی درست و مقرون به حقیقت، لااقل ضعف و نقص جواب‌های موجود را نشان می‌دهد.

در اینجا جواب آن دانشجو مُشعر بر این است که وی، مانند بسیاری از مردم در همه اعصار، بیشتر مایل است که از «حق طبیعی» خویش، یعنی «اندیشیدن» استفاده نکند و کوششی را که لازمه هر نوع تفکر فلسفی است به عهده نگیرد. وی وظیفه درخور خود را به‌عنوان یک موجود متفکر رها می‌کند تا مجبور نباشد از راه برقرار ساختن روابط منطقی و منظم در افکار خویش، زحمت یافتن طریقه توجیه معتقداتش را تحمل کند. اما فیلسوف در عین اینکه معتقد است که یافتن پاسخ پرسش‌هایی که برای او مطرح می‌شود بسیار اهمیت دارد، بدون پاسخ گذاشتن آنها را بر پاسخ‌های بی‌تحقیق و بدون مطالعه و واری و یا پاسخ‌های نادرست رجحان می‌نهد.

دو مثال. برای روشن‌تر ساختن اینکه فیلسوف در جست‌وجوی چیست و چه می‌کند، به اختصار دو مثال از تاریخ فلسفه قدیم را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. در این دو مثال به آن قسم اوضاع و احوالی اشاره شده است که توجه و تأمل عقلی را درباره عقاید اساسی گوناگون برانگیخته است. مثال اول از نخستین فلاسفه یونان است، که در قرن ششم ق. م. در یکی از مستعمرات یونان در آسیای صغیر، یعنی آن ناحیه‌ای که اکنون ترکیه است، می‌زیستند، و مثال دوم از تورات (عهد عتیق).

مثال اول: فیلسوفان یونان. از اطلاعات محدودی که درباره این دوره داریم چنین برمی‌آید که اکثریت عظیم توده مردم توجیهات اساطیری حوادث را، نظیر آنچه در آثار هُمر^۱ می‌یابیم، پذیرفته بودند. در این اساطیر وقایع طبیعی بر حسب فعالیت‌های خدایان یا ارواحی که در جهان طبیعت سکونت دارند بیان می‌شود و جنگ‌ها و حسادت‌ها و

رقابت‌های میان خدایان، و روابط آنها با مردان و زنان، مَبین حوادث دنیای مری به‌شمار می‌آید.

متفکرانی که جست‌وجوی فلسفی را آغاز کردند کسانی بودند که وقتی این عقاید مقبول عامه را مورد مذاقه قرار دادند آنها را ناقص و غیرکافی یافتند. اجتماعات مختلف، افسانه‌ها و اسطوره‌های گوناگون داشتند. اغلب اینها با یکدیگر یا در داخل خود در خلاف و نزاع بودند. تبیینات آنان درباره مسائل جهان مبتنی بر تعقل منطقی و استدلالی نبود و هیچ‌گاه در مورد امور مشهود در طبیعت بیان کافی و وافی ارائه نمی‌نمود. فلاسفه، در برابر خودباختگی و بی‌جرأتی معاصران خویش، از معتقدان به افسانه‌ها و اساطیر دعوت می‌کردند که نظریات خود را اثبات کنند، یا نظریه‌ای بهتر بیابند که مردم خردمند و فرزانه را خرسند می‌سازد. در نتیجه، نقد و ردّ عقایدی که بر حسب سیرت و سنت متعارف مورد قبول بود، پدید آمد و جست‌وجو برای نظریات موجه یا قابل قبول و سعی و کوشش متفکران برای تبیین و تعلیل عالم طبیعت به نحو منطقی و معقول، یعنی آنچه به نام فلسفه یونان معروف است، آغاز شد.

مثال دوم: کتاب ایوب. در تورات، در «کتاب ایوب»، تصویری از مراحل اولیه جست‌وجو و تحقیق فلسفی داده شده است. بدین شرح که ایوب در میان مردمی زندگی می‌کند که قائل به عدل و لطف الهی هستند و به اعتقاد ایشان خداوند، عادل و درستکار را پاداش می‌دهد و ستمکار و شریر را به کیفر می‌رساند، و این نظام مکافات و مجازات الهی مستقیماً در دوران زندگی هرکسی مؤثر است. اما با کمال تعجب می‌بینیم که ایوب با اینکه «درستکار و عادل و خداترس بود و از بدی پرهیز می‌کرد» مجازات و کیفر دید و بلاهای ناگوار و سخت یکی پس از دیگری بر او فرود آمد.

ایوب و «تسلّی دهندگان»^۱ او این تعارض آشکار را بین عقیده پذیرفته شده که مبتنی بر عدل الهی است و آنچه راکه در پیش چشم آنان رخ نموده است - یعنی زجر و عذابی که ایوب بدان گرفتار شده - مورد بحث قرار می‌دادند. «تسلّی دهندگان» از مطالعه و بررسی نظریه خود با دیده انتقادی امتناع می‌کردند، و به جای آن منکر واقعیات می‌شدند. آنان می‌کوشیدند ایوب را قانع و ملزم سازند که او باید مردی شریر بوده باشد،

۱. دوستان ایوب که برای تسلّی و دلداری دادن به دیدن او آمده بودند.

و گرنه به این حالت ناگوار نمی‌افتاد. برعکس، نظر ایوب این بود که نظام اعتقادی مورد قبول برای تبیین این‌گونه مسائل، یعنی اینکه شریر کامیاب شود و عادل در این جهانی که تحت حکومت الهی قرار دارد در رنج و عذاب باشد، کافی و تمام نیست.

«کتاب ایوب» نقایص عقیده مبتنی بر سنت و نقل را درباره طبیعت دنیا نشان می‌دهد، و به این نتیجه می‌رسد که باید نظریه‌ای دیگر جست‌وجو کرد که از لحاظ عقلی بیشتر قابل دفاع باشد. چندین راه‌حل ممکن در طی این کتاب مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد، و سرانجام تنها راه‌حلی که باقی می‌ماند این است که انسان به وسیله عقل نمی‌تواند پاسخ رضایت‌بخشی کشف کند. نویسنده فیلسوف «کتاب ایوب» که با نظریات غیرمنطقی یا ناموجه قانع نشد تنها توانست مسئله‌ای را طرح نماید. مردمی که با «زندگی بی تحقیق و بدون مطالعه» به سر می‌برند می‌کوشند از روبه‌رو شدن با این مسئله پرهیز کنند. اما فیلسوف، چون می‌خواهد به عقایدی دست یابد که از لحاظ عقلی خرسندکننده باشد، باید به مطالعه و بررسی آن پردازد، تا اگر هم نتواند نظریه‌ای بهتر از نظریه متعارف و مطابق سنت بیابد، لااقل نظریه‌ای را که ناقص و غیرکافی می‌باشد نپذیرد. در این دو مثال - هر دو از آغاز فعالیت‌های فلسفی در اعصار قدیم - می‌توانیم آنچه را که محرک پژوهش و تحقیق فلسفی بوده است بشناسیم. همواره مردمی هستند که آماده‌اند که تقریباً هر نظری را قبول کنند. لیکن اشخاص دیگری نیز هستند که از آنچه در نظریات آنان نامنتقی به نظر آید آشفته و مشوش می‌شوند، یا از اینکه نمی‌فهمند که چرا این نظریات بایستی مورد قبول باشد، یا چرا درست و حقیقی است، نگرانند.

نتیجه. اگر کسی بپرسد، مقصود اصلی از این جست‌وجوی نظام منطقی و عقلی عقاید چیست و چه امری جویای تبیینات خرسندکننده عقل است، شاید پاسخ این باشد که فلسفه، انسان را به تفکر وامی‌دارد، تفکر درباره پایه‌های اساسی طرح و دید او، و شناسایی و عقاید وی. فلسفه آدمی را به جست‌وجو و تحقیق دلایل برای آنچه می‌پذیرد و عمل می‌کند، و نیز به تحقیق اهمیت و اعتبار تصورات و افکار و آرمان‌ها و ایدئال‌های او برمی‌انگیزد، به این امید که معتقدات نهایی او، لااقل معتقداتی معقول باشد، اعم از اینکه معتقدات اولیه او در نتیجه بررسی و نقادی باقی بماند یا دگرگون شود. اینکه این نتیجه آرزو شده عملاً بالاتر از ایاء و امتناع انسان از مطالعه و تحقیق در این مسائل است، خود مسئله‌ای فلسفی است، و پس از خواندن این کتاب بهتر می‌توان درباره آن اظهار نظر

قطعی کرد. آدمی بعد از آنکه دید فلسفه چیست و فلاسفه چه کرده‌اند ممکن است بهتر دریابد که این همه آیا اتلاف وقت است یا برعکس، تأمل و ملاحظه مسائل در شعب گوناگون فلسفه (منطق، علم اخلاق، نظریه شناسایی، فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) و غیره) راه‌حلی برای مهم‌ترین مسائل در پیش می‌نهد. امیدواریم هر نتیجه‌ای که خواننده به آن می‌رسد مبتنی بر تأمل و نظر متفکرانه مطالبی باشد که به دنبال می‌آید، و از اینجا این نتیجه حاصل خواهد شد که خواننده خود به تأمل و تفکر فلسفی بپردازد.

تکرار می‌کنیم: بهترین طریق کشف اینکه فلسفه چیست به وسیله مطالعه آن و از راه تفکر و تأمل فلسفی حاصل می‌شود.

فصل اول علم اخلاق

تعریف «علم اخلاق». اصطلاح «اخلاق»^۱، مانند بسیاری از کلماتی که مردم به کار می‌برند، دارای معانی مختلف است. این کلمه بیشتر بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول، که آدمیان را در زندگی به کار می‌آید، دلالت دارد. بدین‌سان، ما از «اخلاق پزشکی» سخن می‌گوییم و منظورمان از این عبارت قواعدی است که سلوک و رفتار پزشکان را با یکدیگر و با بیمارانشان منظم و رهبری می‌کند. همچنین، وقتی از «اخلاق مسیحی» سخن می‌گوییم توجه ما به اصولی است که رفتار مسیحیان را توصیف می‌کند، مانند قواعد سلوک و رفتاری که در فرمان‌های ده‌گانه^۲ یافته می‌شود.

اما فلاسفه وقتی دربارهٔ اخلاق سخن می‌گویند این لفظ را فقط به همین معنی به کار نمی‌برند، بلکه علاوه بر آن منظور آنان از این لفظ مطالعه‌ای نظری است، چنان‌که منظور فیزیکدان از فیزیک، یک مطالعهٔ نظری است. لیکن در حالی که فیزیکدان پدیدارهای معین طبیعی، مانند اجسام متحرک و قوانین آنها، را مطالعه و بررسی می‌کند، آنچه در اخلاق مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد «نظریه‌ها» است. این نظریه‌ها که گاهی «نظریات اخلاقی» نامیده می‌شود به مسائلی مانند این که «آدمیان چگونه بایستی رفتار کنند؟» و «زندگی نیک برای انسان چیست؟» و نظایر آن مربوط است. نمونه‌ای از یک نظریهٔ اخلاقی که در این رشتهٔ فلسفه، موسوم به «علم اخلاق»، مطالعه می‌شود

لذت‌انگاری^۱ (مذهب اصالت لذت یا لذت‌طلبی) است. این نظریه یک نظریه قدیمی است که مطابق آن زندگی خوب مبتنی بر لذت است.

فلاسفه نظریاتی نظیر لذت‌انگاری را تنها از آن جهت که این نظریه‌ها نتایج مهمی برای زیستن و برای فهم طبیعت انسان دربردارد مطالعه نمی‌کنند، بلکه علت دیگری که چنین مطالعه‌ای را ایجاب می‌کند این است که بسیاری از نظریات اخلاقی، مانند مذهب لذت‌طلبی، که در بادی امر موجه می‌نمایند با بررسی دقیق معلوم می‌شود که عیوب و نقایصی هم دارند. مثلاً، آیا نمی‌توان از «لذات‌بد» یعنی از آنچه ممکن است لذت‌آنی و زودگذر به ما بدهد، از قبیل مشروبات الکلی، اما بعداً در زندگی درد و رنج به بار آورد، سخن گفت؟ اگر چنین است، پس چگونه می‌توان زندگی نیک را با زندگی مبتنی بر لذت یکی گرفت، زیرا لذت بد نیز وجود دارد، اما اگر آنچه زندگی را نیکو می‌سازد لذت نباشد، پس چیست؟ انگیزه مطالعه علم اخلاق تا اندازه‌ای بررسی کوشش‌هایی است که فلاسفه در پیدا کردن جواب‌های رضایت‌بخش برای سؤالاتی نظیر آنچه در سطور بالا یاد کردیم انجام داده‌اند. در آنچه ذیلاً می‌آید، بعضی از نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک)^۲ و جدید را ملاحظه خواهیم کرد تا دریابیم که چگونه به چنین سؤالاتی پاسخ می‌دهند. بدین نحو ما با بررسی محاسن و معایب آن نظریه‌ها به مطالعه فلسفی «علم اخلاق» خواهیم پرداخت.

سرچشمه اخلاق در زندگی روزانه است. اگر اخلاق را صرفاً به عنوان مطالعه‌ای «علمی و نظری»^۳ که هیچ ارتباط نزدیکی با حیات روزمره مردم نداشته باشد در نظر بگیریم اشتباه کرده‌ایم. هر انسانی که با اوضاع و احوال خاصی در زندگی روزانه خود روبه‌رو است به اندازه‌ای که درباره آن می‌اندیشد یک فیلسوف اخلاق است. کسی که از یک سو قتل نفس را جایز نمی‌داند و از سوی دیگر وقتی کشورش مورد تهاجم قرار گیرد دفاع از آب و خاک را در برابر دشمن خارجی واجب می‌داند چگونه باید این دو نظر را با یکدیگر آشتی دهد؟ اگر از جنگ برای کشور خود سرپیچی کند، پس از اعتقادی که بدان پایبند است برگشته است. از سوی دیگر، اگر بجنگد، ممکن است کسی را بکشد. در این اوضاع و احوال چه باید بکند؟ چگونه می‌تواند تصمیم بگیرد؟ این‌گونه

1. Hedonism
3. Academic

2. Classic

تفکرات که توجه عامهٔ مردم را مشغول می‌دارد مایه‌ای است که نظریات اخلاقی از آن پدید می‌آید. تفاوت میان تفکرات انسان عادی و تفکرات فیلسوف آن است که فیلسوف غالباً منظم‌تر و معمولاً کلی‌تر می‌اندیشد. فرد معمولی ممکن است صرفاً بکوشد مسئله خاصی را حل کند و این کوشش را با نحوهٔ عمل به خصوصی در اوضاع و احوال مناسب به انجام رساند. اما فیلسوف می‌کوشد مسئله را تعمیم دهد؛ وی فقط نمی‌پرسد: نحوهٔ عمل صحیح برای این شخص در این اوضاع و احوال چیست؟ بلکه می‌پرسد: زندگانی خوب برای همهٔ آدمیان چگونه زندگانی است؟ غایت و مقصد تلاش و کوشش همهٔ آدمیان چیست؟ آیا آن غایت و هدف افزایش لذت است؟ آیا سعادت است؟ آیا انجام وظیفه و تکلیف است؟ فیلسوف، مانند انسان عادی، مطالعه و توجه خود را دربارهٔ علم اخلاق با تفکر دربارهٔ اوضاع و احوالی که برای مردم مشترک است آغاز می‌کند، لیکن برای بحث‌های جامع‌تر، از اینها فراتر می‌رود. همین‌گونه تفکر نظری و انتزاعی است که «نظریهٔ اخلاقی» را، بدان معنی که مورد نظر ما است، به وجود می‌آورد.

طبقه‌بندی نظریات اخلاقی. برای طبقه‌بندی نظریات اخلاقی راه‌های متعددی وجود دارد. این طبقه‌بندی‌های مختلف دارای اهمیت است زیرا نه تنها با سازمان دادن انواع گوناگون نظریه‌ها در دسته‌ها و گروه‌های معین، فهم آنها آسان‌تر می‌شود، بلکه علاوه بر آن توجه ما را به وجوه خاصی که آن نظریه‌ها را متمایز و مشخص می‌سازد برمی‌انگیزد. ساده‌ترین و روشن‌ترین طبقه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی تاریخی است. ما می‌توانیم نظریه‌ها را به دو نوع متعارف «کلاسیک» و «جدید» تقسیم کنیم. به‌طور کلی در نظریهٔ متعارف کوشش بر آن است که به این دو سؤال یا به یکی از آنها پاسخ داده شود: «زندگی خوب برای انسان کدام است؟» و «آدمیان چگونه باید عمل کنند؟» خصوصیات نظریات جدید را بعداً در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد.

نظریات متعارف

مذهب افلاطونی

بیشتر نظریات متعارف (کلاسیک)، بین این دو سؤال به‌طور دقیق فرق نمی‌گذارند. به‌طور کلی در این نظریات فرض بر این است که اگر ما بدانیم که زندگانی خوب چیست طبیعتاً چنان رفتار خواهیم کرد که گویی برای نیل به آن می‌کوشیم. این است اساس

نخستین نظریه معروف متعارف، یعنی مذهب افلاطونی،^۱ که اینک آن را بررسی خواهیم کرد. اگرچه افلاطون نظریه‌های فلسفی خویش را به نام خود مطرح نساخته (نوشته‌های وی اصولاً به صورت گفت و شنودهایی است موسوم به «محاورات»^۲ میان سقراط و دیگر فیلسوفان یونان در قرن پنجم پیش از میلاد)، با وجود این غالباً نظریات معینی بدین عنوان که از خود او است، به وی منسوب است. هر چند گفت‌وگو و مناقشاتی وجود دارد که آیا افلاطون است که معتقد است که اگر آدمی بداند زندگی خوب چیست خلاف اخلاقی عمل نمی‌کند یا اینکه این نظریه از سقراط است، در آنچه ذیلاً می‌آید ما از این نظریه به عنوان خود افلاطون سخن خواهیم گفت. بر حسب این نظریه، شرّ و بدکاری نتیجه جهل یعنی عدم شناسایی خیر است. به عقیده افلاطون اگر کسی بتواند دریابد که درستی و حق چیست، هرگز شریرانه رفتار نخواهد کرد. اما مشکل همان کشف این است که درستی و حق، یا به اصطلاح افلاطون «خیر»، چیست. وقتی آدمیان در عقاید خود درباره زندگی خوب تا اندازه زیادی اختلاف دارند چگونه چنین امری میسر تواند بود؟

پاسخ افلاطون این است که کشف طبیعت و ماهیت زندگی خوب امری است عقلی، شبیه به کشف حقایق ریاضی. درست همان‌طور که مردم تعلیم‌نابیده نمی‌توانند حقایق ریاضی را کشف نمایند، همین‌طور هم اشخاص نادان و غیرعالم نمی‌توانند بفهمند که زندگی خوب چیست. به منظور کشف اینکه زندگی نیکو چیست نخست باید به تحصیل انواع معینی از دانش و معرفت پرداخت. وقتی انسان می‌تواند به این‌گونه معرفت نائل شود که به قدر کافی در ریاضیات و فلسفه و دانش‌های دیگر تعلیم یافته باشد. فقط با طی دوره طولانی تعلیم و تربیت عقلانی که افلاطون پیشنهاد کرده است، می‌توان استعداد شناخت طبیعت و زندگی خوب را به دست آورد.

در اینجا لازم است برای فهم نظر افلاطون دو نکته را از هم متمایز سازیم. افلاطون معتقد نبود که برای آدمی شرط لازم نیل به زندگی خوب و سعادت‌مندانه داشتن علم و معرفت است. وی فقط بر این رأی بود که اگر کسی دانش و شناسایی داشته باشد زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت. حتی بعضی از مردم ممکن است بتوانند بدون داشتن

شناسایی زندگی خوب داشته باشند، ولیکن اینان تصادفاً و بر حسب اتفاق یا کورکورانه در این راه می‌روند. تنها اگر شناسایی داشته باشیم می‌توانیم به داشتن چنین زندگی مطمئن باشیم. و بدین دلیل بود که افلاطون در برنامه پیشنهادی خود برای تعلیم و تربیت اشخص جهت زندگی سعادت‌مندانه داشتن، معتقد بود که آنان باید از دو راه مختلف تعلیم داده شوند. از یک‌سو باید عادات فاضله و خصال پسندیده رفتار و کردار را بسط و افزایش دهند و از سوی دیگر قوای ذهنی و عقلی را به‌وسیله تحصیل و مطالعه رشته‌هایی مانند ریاضیات و فلسفه پروراند.

این هر دو نوع تعلیم لازم است. در اصل، بعضی از مردم ممکن است استعداد عقلی برای کسب معرفت نداشته باشند؛ این افراد نمی‌توانند بفهمند که «زندگی خوب» چیست، همچنان‌که بعضی از آدمیان نیروی عقلانی لازم برای درک و فهم ریاضیات عالی ندارند. لیکن اگر اینان تقلید کنند و کسانی که خیر را می‌شناسند و بنابراین پرهیزکارانه و با فضیلت رفتار می‌کنند آنان را هدایت نمایند آنان هم اگرچه ماهیت زندگانی نیکو را نشناسند بر طبق فضیلت و پرهیزکاری عمل خواهند کرد. بر اساس این نحوه استدلال افلاطون تا آنجا پیش رفت که از ضرورت مراقبت و واری در «مدینه فاضله» (جامعه ایدئال) - جامعه‌ای که در کتاب مشهور او، جمهوری^۱ (یا سیاست‌نامه)، توصیف شده است - حمایت نمود. افلاطون احساس کرد که لازم است جوانان را، برای اینکه عادات فاضله را در خود پرورش دهند و بدین‌گونه زندگی خوب و سعادت‌مندانه داشته باشند، از اینکه در معرض بعضی از اقسام تجربه‌ها و حوادث قرار گیرند بازداشت. ثانیاً، برای بعضی از اشخاص که از موهبت استعداد ویژه‌ای برخوردارند ضروری است که نیروهای عقلی و ذهنی خود را پرورش دهند و در نتیجه تعلیم و تربیت عقلانی سخت و دقیقی را که برای آنان بیش از پرورش عادات فاضله و پرهیزکارانه اهمیت دارد تحمل کنند. زیرا که این مردان استثنائی سرانجام باید حاکمان جامعه فاضله و کامله گردند. در چنین جامعه‌ای، حکام، که استعدادهای عقلی خود را پرورش می‌دهند، کسب شناسایی نیز می‌کنند، و با تحصیل معرفت، حقیقت زندگی خوب را درک می‌کنند. این امر کردار درست یا اخلاقی آنان را ضمانت خواهد کرد، و از

این رو مطمئناً حکام خوبی خواهند بود. زیرا، چنان‌که دیدیم، عقیده افلاطون این بود که اگر کسی بتواند کسب دانش و معرفت کند، و به خصوص آنچه را خیر است بشناسد، در آن حال هرگز شریانه رفتار نخواهد کرد.

دومین رکن اساسی در فلسفه افلاطون همان است که دانشمندان معاصر «مطلق‌انگاری»^۱ اصطلاح کرده‌اند. بنابر نظر افلاطون، اساساً فقط یک نحو زندگی خوب برای همه مردم وجود دارد. زیرا که خیر، به تمایلات و خواست‌ها و آرزوهای باه عقاید آدمیان بستگی ندارد. از این لحاظ، خیر را می‌توان شبیه به این حقیقت ریاضی که دو به علاوه دو مساوی است با چهار دانست. این حقیقتی است مطلق، و وجود دارد خواه آدمی چنین امری را دوست داشته باشد یا نه، و خواه ریاضیات بدانند یا ندانند. آن حقیقت به عقاید مردم درباره ماهیت ریاضیات یا جهان وابسته نیست. همچنین، خیر، وجودی مستقل از مردمان دارد و هنگامی مکشوف می‌گردد که مردم تعلیم و تربیت ویژه و شایسته‌ای یافته باشند.

این مطلب را می‌توان به طریقی دیگر مطرح کرد. افلاطون به عینیت^۲ اصول اخلاقی معتقد است و نظر فلاسفه‌ای را که مدعی اند اخلاق^۳ (امور اخلاقی) صرفاً امری است که بستگی دارد به «رأی» افراد یا «پسند» آنان طرد می‌کند. نظر افلاطون را به‌طور کلی می‌توان در این گفتار خلاصه کرد که کردار معینی وجود دارد که به‌طور مطلق و مستقل از عقیده هرکس درست یا نادرست است، همچنان‌که این جمله که «این یک ماشین تحریر است» می‌تواند مستقل از عقیده این و آن درست یا نادرست باشد. بدین‌سان، آلمانی‌هایی که شش میلیون یهودی را در اطاق‌های گاز کشتند، در رفتار خود مطلقاً بر خطا بودند؛ و این طور نیست که ما با موازین و معیارهای اخلاقی متفاوت صرفاً فکر کنیم که آنها خطا کردند. بلکه بالاتر از آن، ما در چنین تفکری برحقیم، زیرا آنها برخطا بودند. این یک قانون اخلاقی عینی مطلق است که «تو نباید مرتکب جنایت شوی»، و نازی‌ها از این قانون تخلف کردند.

مذهب افلاطونی تأثیری عظیم بر فلسفه دینی داشته است، زیرا اغلب الهیون و اهل کلام قبول کرده‌اند که قوانین اخلاقی مانند «تو نباید دزدی کنی» یا «تو نباید آدم بکشی»

1. Absolutism

2. Objectivity

3. Morality

به همان معنای افلاطونی مطلق و عینی است.^۱ بسط و توسعه فلسفه افلاطون که به مذهب نوافلاطونی معروف است نخستین فلسفه یونانی است که جنبه دینی پیدا کرد و تأثیری مستقیم در الهیات و کلام مسیحی داشت. لیکن باید توجه داشت که هرچند مذهب افلاطونی و بیشتر نظام‌های دینی و کلامی در این قول مستفند که معیارها و مقیاس‌های اخلاقی عینی است، اختلافی اساسی میان آنها هست که نباید آن را نادیده گرفت. مثلاً افلاطون معتقد بود که خدا نیز تابع موازین اخلاقی است و افعال خدایان در صورتی از حیث اخلاقی خوب و پسندیده است که مطابق اصول اخلاقی باشد و حال آنکه عقیده غالب صاحبان ادیان مانند یهودیان و مسیحیان این است که خداوند خود خالق خیر است. این مطلب در فصل چهارم مشروح‌تر بررسی خواهد شد.

انتقاد مذهب افلاطونی

چنان‌که دیدیم، مذهب افلاطونی به‌عنوان یک فلسفه اخلاقی مبتنی بر دو فرض اساسی است: یکی این فرض که اگر آدمی خیر و شر را بشناسد، هرگز خلاف اخلاق رفتار نخواهد کرد. دیگر اینکه فقط یک نوع زندگی خوب برای همه آدمیان وجود دارد؛ همچنان‌که برای این فرمان که «تو نباید دزدی کنی» شق دیگری وجود ندارد. اینک انتقادهای این فرض‌های اساسی را، با ابتدا به این عقیده که اگر شخصی شناسایی خیر را داشته باشد هیچ‌گاه مرتکب عمل غیراخلاقی نخواهد شد، بررسی می‌کنیم.

اکثر فلاسفه‌ای که رأی افلاطون را در این باب انتقاد کرده‌اند جنبه روان‌شناسی مسئله را مورد نظر داشته‌اند و آن را چنین طرح کرده‌اند که مردم در اوضاع و احوال معین چگونگی رفتار می‌کنند، یعنی اگر کسانی دارای نوع معینی از شناسایی باشند، آنها به طرز خاصی رفتار خواهند کرد. اکنون ببینیم آیا نظر افلاطون درست است یا نه. فرض کنید که من قصد دارم از بانکی که در آن کار می‌کنم پولی اختلاس کنم، و به من یادآوری هم شده که دزدی کار بدی است. اما ممکن است من با این گفته موافق نباشم و حتی فکر کنم و دلیل بیاورم که دزدی خوب است. در این صورت، مردم مرا از لحاظ معرفت اخلاقی ناقص می‌انگارند، زیرا دزدی واقعاً بد و خطا است، و این بدان می‌ماند که من استدلال

۱. و به تعبیر برخی از متکلمان اسلام، حُسن و قبح امری ذاتی است.

کرده باشم که دو به علاوه دو مساوی است با پنج. با داشتن چنین نظری، من به وضوح در اشتباهم. و اگر به دزدی دست بزنم، این سخن که علت خلافتکاری من نقص دانش من بوده است موجه می‌نماید. پس در این مورد نظر افلاطون صدق می‌کند. لیکن از اینجا نباید نتیجه گرفت که آن در همه موارد صادق است و می‌توان آن را به عنوان یک قاعده روان‌شناسی تلقی کرد و قائل شد که همه کج‌روی‌ها و اعمال خلاف تمام مردم ناشی از جهل آنان نسبت به راه راست و طریقه درست زندگانی است. زیرا بعضی از مردم ممکن است خوب بفهمند که دزدی خطا است، لیکن باز هم در دزدی اصرار ورزند. افلاطون درباره چنین افرادی می‌گفت که آنها حقیقتاً نمی‌فهمند که منظور از «دزدی» چیست، زیرا هیچ انسانی از روی اراده نمی‌خواهد آنچه را که می‌داند بد و خطاست انجام دهد. اما اگر ما درست از لحاظ روان‌شناسی مطالعه کنیم خواهیم دید که در میان بدکاران هستند کسانی که می‌دانند و می‌فهمند که مثلاً دزدی چیست و قبول هم دارند که دزدی اخلاقاً بد و خطاست اما باز هم در آن اصرار می‌ورزند. در این گونه موارد است که دیگر نظر افلاطون صدق نمی‌کند و چنان‌که بعداً خواهیم دید ارسطو به این جنبه طبیعت انسانی توجه داشته است.

اما بیان افلاطون خیلی دقیق‌تر از آن است که بحث مذکور در فوق نشان می‌دهد. آنچه آن را جاذب و دلکش می‌سازد این است که در آن کوشش شده است که راه‌حلی برای یک مشکل عمومی که در زندگی روزانه رخ می‌نماید به دست آید. مردم غالباً خود را در وضع و موقعی می‌یابند که نمی‌دانند چگونه رفتار کنند زیرا نمی‌دانند نحوه صحیح عمل در این اوضاع و احوال چه خواهد بود و از دوراهی که در مقابل آن قرار گرفته‌اند کدام را باید اختیار کرد. مثلاً آیا این درست است که باید از کشور خود دفاع کرد اگر چه به بهای کشتن کسی باشد، یا درست این است که هرگز نباید کسی را کشت؟ آنچه افلاطون پیشنهاد می‌کند این است که اگر ما آگاهی بیشتری داشته باشیم و اگر تعلیم و تربیت دقیق‌تری حاصل کرده باشیم، می‌توانیم پاسخ را کشف کنیم. ما خواهیم دانست که نحوه درست عمل در آن اوضاع و احوال چیست و بدین سان از سرگردانی نجات خواهیم یافت. این وضع و حال به نظر می‌رسد مانند بسیاری از مسائل و مشکلاتی باشد که یک پزشک با آنها روبه‌رو است. آیا اکنون عمل جراحی را انجام دهد یا تا فردا صبر کند؟ آیا این دارو را تجویز کند یا نه؟ اینها مسائلی است که برای یک شخص معمولی که

آموزش و پرورش لازم را نیافته مایه سرگردانی و گمراهی است زیرا وی معرفتی برای حل آنها ندارد. اما برای کسی که تعلیم لازم را دیده باشد مشکل از میان می‌رود. مطلب اصلی افلاطون این است که در بسیاری از موارد می‌توان مشکلات اخلاقی را نظراً به وسیله کسب دانش و شناسایی بیشتر حل نمود - و این وجهه نظر را نمی‌توان سرسری و بدون تعمق رد کرد.

اما انتقاد عمده‌ای که به آن وارد است اینست که به نظر نمی‌رسد که معضلات اخلاقی واقعاً نظیر مسائل علمی باشد. وقتی در یک مطلب علمی همه امور مربوط گردآمده باشد، ما همیشه می‌توانیم اصولاً درباره آن مسئله تصمیم بگیریم. لیکن در یک وضع و موقعیت اخلاقی حال بدین منوال نیست. ممکن است ما در وضع و حالت معینی به همه واقعیات و امور علم داشته باشیم، مثلاً بدانیم که فروانداختن یک بمب اتمی در ناحیه‌ای معین منجر به کشتن صد هزار نفر و غیرقابل سکونت ساختن آن ناحیه در مدت یک قرن خواهد بود، و از سوی دیگر ممکن است همچنین بدانیم که اگر بمب را فروافکنیم، جنگ فجیع و مصیبت‌آمیزی که جریان دارد چندین سال زودتر خاتمه خواهد یافت. لیکن حیرت و سرگردانی ما باز هم باقی است. آیا باید بمب را فرواندازیم یا نباید؟ باید مسلم گرفت که گاهی اوقات کسب آگاهی بیشتر درباره یک وضع خلص مشکلاتی را که ما درباره عمل در آن موقع داریم حل خواهد کرد، لیکن نیز باید تصدیق و اعتراف نمود که همواره چنین نیست، و اگر بپذیریم که همواره چنین نیست، در آن صورت دیگر نظر افلاطون را نمی‌توان بدون اصلاح پذیرفت. شناسایی اخلاقی قابل مقایسه با شناسایی علمی یا ریاضی نیست و حال آنکه افلاطون فکر می‌کرد که چنین است.

انتقاد دیگری که بر نظریه افلاطون وارد است این است که افلاطون چون اخلاق را به عنوان امر علمی می‌نگریست، شرط لازم رفتار اخلاقی را، استعداد و صلاحیت عقلانی برای درک و فهم حقایق انتزاعی اخلاق می‌دانست، به طوری که وی رفتار کامل اخلاقی را جز برای اشخاص معدودی که موهبت استعداد عقلانی دارند ممکن نمی‌دانست. ممکن است بگویند افراد فاقد صلاحیت عقلانی هم می‌توانند با پیروی از دستور و شیوه افراد با صلاحیت، واجد زندگی خوب شوند، اما این کافی نیست، زیرا رفتار اخلاقی مستلزم این است که شخص مسئول اعمال خود باشد. یک کردار، در

حقیقت، نمی‌تواند اخلاقی یا غیر اخلاقی باشد، مگر آنکه نتیجه انتخاب آزاد فرد باشد. برای آنکه این انتخاب انجام گیرد فرد نیازمند آن نوع فهم اخلاقی است که به عقیده افلاطون فقط برای عده کمی میسر است. درباره این جنبه اساسی رفتار اخلاقی نیز خواهیم دید که ارسطو بیش از افلاطون آگاهی روشن‌تری به ما می‌دهد.

دومین فرض اساسی مذهب افلاطونی این است که برای همه افراد انسان فقط یک روش صحیح عمل وجود دارد - ما این را «مطلق‌انگاری» نامیدیم. از آنجا که در بخش مربوط به علم اخلاق جدید این مسئله را با تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد، در اینجا عجلتاً درباره آن سخنی نخواهیم گفت. اما، حتی در زمان‌های باستان این نظریه را نیز ارسطو، شاگرد افلاطون، مورد انتقاد قرار داده است. پس، اینک به فلسفه اخلاقی ارسطو توجه می‌کنیم تا ببینیم چه اختلافی با مذهب افلاطون دارد، و به خصوص چگونه اصول عقیده افلاطونی را که بنا بر آن در وضع و حال معین یک نحوه درست عمل وجود دارد، و رفتار خوب بدون فهم اخلاقی ممکن نیست و شناسایی خیر بالضروره به رفتار پرهیزکارانه و مقرون به فضیلت رهنمون می‌شود، رد می‌کند.

ارسطو: نظریه اعتدال (حد وسط)

خصوصیت تفکر فلسفی یونان این بود که جنبه نظری آن قوت داشت. این ویژگی به نحو برجسته در فلسفه اَوَّلِی (مابعدالطبیعه) ظاهر شده است که در آن بسیاری از فلاسفه یونان کوشیده‌اند تا طبیعت حقیقی عالم را تنها از طریق تعقل و استدلال کشف کنند. با اینکه این روش در نوشته‌های اخلاقی یونانیان کمتر به کار رفته است، خصوصیت فلسفه‌پردازی آنان در این نوشته‌ها نیز به خوبی به چشم می‌خورد. فلاسفه‌ای مانند هراکلیتوس و افلاطون و رواقیان افکار و نظریات اخلاقی خود را تا اندازه‌ای از نظریاتی که در مابعدالطبیعه داشتند اتخاذ و اقتباس می‌کردند. مثلاً رواقیان معتقد بودند که هر رفتاری را قوانین طبیعت دقیقاً معین کرده است. در این صورت دیگر انسان در اعمال خود اختیار ندارد و آنگاه این مشکل پیش می‌آید که چون اختیاری در کار نیست، هیچ‌کس مسئول اعمال خود نخواهد بود. به‌طور کلی، این نوع طرز تفکر و تحقیق نوعاً غیر علمی (به معنی جدید لفظ) است، زیرا بر حسب آن به جای کوشش در مشاهده و مطالعه امور و وقایع و استخراج نتایج از آنها صرفاً از طریق تعقل به استنتاج امور و

وقایع از طبیعتِ عالم و ماهیت انسان پرداخته می‌شود. ارسطو نیز هر چند بدین معنی که گفتیم یکی از متفکران بزرگ مابعدالطبیعه است، در نوشته‌های اخلاقی خود از این راه و رسم دور شده و برای مسائل اخلاقی طریق علمی یا تجربی در پیش گرفته است. به جای آنکه بکوشد تا طبیعت زندگی خوب را برای همهٔ آدمیان صرفاً به وسیلهٔ تفکر کشف کند، به مطالعهٔ رفتار و گفتار مردم گوناگون در زندگی روزمره پرداخت. وی ملاحظه نمود که افراد ساده رفتار و کردار بعضی از مردم را به عنوان نمونهٔ آنچه «زندگی خوب» می‌نامند و رفتار و کردار بعضی دیگر را به عنوان نمونهٔ آنچه «زندگی بد» می‌خوانند تلقی می‌کنند.

به علاوه وی توجه کرد که زندگی‌های گوناگونی که عامهٔ مردم آنها را به عنوان «خوب» یاد می‌کنند همه شامل یک خصوصیت مشترک است: سعادت. و نیز، زندگی‌هایی که مردم عادی آنها را بد می‌دانند همه دارای خصوصیت مشترک «بدبختی» است. بنابراین در جواب این سؤال که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» پاسخ ارسطو را می‌توان در یک جمله بیان کرد: «آن، زندگی سعادت‌مندانه است.»

لیکن این جواب از جهتی خیلی ساده است. زیرا ما همین را هم می‌خواهیم بدانیم که منظور انسان معمولی از اینکه می‌گوید زندگی خوب زندگی «سعادت‌مندانه» است چیست. آیا او یک زندگی لذت‌آمیز و قرین کامیابی و شهرت را در نظر دارد یا چیز دیگری منظور او است؟ معنای دقیق و صحیح کلمهٔ خوشبختی چیست؟ اگر از انسان ساده و معمولی پرسیم مقصود او از «سعادت و نیکبختی» چیست نمی‌تواند در این باره درست توضیح دهد. یا به کلی درمی‌ماند، و یا جواب‌های مختلف و متناقض می‌دهد. کتاب ارسطو در علم اخلاق کوششی است فلسفی در پاسخ به این سؤال. وی سعی می‌کند روشن‌تر از آنچه انسان عادی می‌تواند، توضیح دهد که معنای الفاضلی مانند «سعادت» چیست. اخلاق نیکوماخوس^۱ را، که عنوان اثر عمده و اصلی ارسطو دربارهٔ علم اخلاق است، می‌توان به منزلهٔ یکی از قدیمی‌ترین مقالات تحقیقی در آنچه اکنون «فلسفهٔ تحلیلی» نامیده می‌شود تلقی نمود. ارسطو در این کتاب خود می‌کوشد استعمال اصطلاحات معین اخلاقی را که در گفتار هر روزه پیش می‌آید به صورتی روشن‌تر از

آنچه انسان متوسط و عادی می‌تواند، تحلیل و تبیین کند، هرچند که انسان ساده و معمولی می‌تواند این الفاظ را در کلام روزمره خود کاملاً به جا و صحیح به کار برد.

در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو تعریفی از «سعادت» ارائه می‌دهد که از آن زمان به بعد مشهور شده است. وی می‌گوید «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است». بدبختانه، این تعریف ممکن است برای خواننده چندان روشن‌تر از سؤال اصلی که «سعادت چیست؟» نباشد، زیرا با اصطلاحات مبهمی ادا شده است. در واقع، این تعریف قرن‌ها برای فلاسفه سرچشمه ابهام و حیرت بوده است، و شروع و تفاسیر گوناگونی درباره آن عرضه شده است: یکی از تفسیرهایی که مورد پسند واقع شده، هرچند تنها تفسیر موجه نیست، این است: ارسطو اصرار می‌ورزید که سعادت چیزی ایستا و ساکن نیست، بلکه نوعی فعالیت است. منظور وی از این گفته که سعادت، ساکن و ایستمند نیست چیست؟ آدمیان مایلند سعادت را امری بدانند که با طی طریق به آن می‌توان رسید. در نظر اینان سعادت، هدف و مقصد ثابت معینی است که اگر ما به راه و روش معین رفتار کنیم به آن نائل می‌شویم. کسانی که به این نظریه معتقدند سعادت را مانند هدف و مقصد معینی می‌انگارند که آدمیان در پایان سیر و سفر خود از طریق فعالیت‌های روزانه زندگی به آن می‌توانند رسید. همچنان‌که پس از پیمودن مسافتی مثلاً می‌توان به فلان شهر رسید.

اما این درست همان چیزی است که ارسطو انکار می‌کند. سعادت به این معنی مقصد و هدف نیست، بلکه چیزی است که همراه فعالیت‌های معینی است، نه اینکه هدف این فعالیت‌ها باشد. سعادت به‌عنوان یکی از خصوصیات زندگی مردم، امری است مانند پافشاری و ایرام، کسی که با پافشاری به کاری مشغول است به هدفی به نام «پافشاری» نمی‌رسد. بلکه طریق خاصی برای انجام امور برمی‌گزیند؛ مثلاً سعی می‌کند تا مغلوب اوضاع و احوال نگردد. سعادت نیز به همین‌گونه، طریقه‌ای است برای مواجهه و اشتغال به فعالیت‌های گوناگون حیات مانند خوردن و مهرورزیدن و کار کردن و غیره. اگر کسی به این فعالیت‌ها به نحوی خالص اشتغال ورزد، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که او سعادت‌مند است. مثلاً اگر از خوردن و کاوش‌های عقلی و دوستی و مانند آن لذت ببرد و غالباً دلتنگ و افسرده و غمگین و نگران نباشد - در آن حال وی انسانی نیکبخت و سعادت‌مند است. این بیان به‌طور کلی همان مقصود ارسطو از این گفتار است که

سعادت یک فعالیت است (البته منظور از ذکر این ملاحظات مختصر بیان مشروح آن نظریه نیست بلکه منظور این است که مقدمتاً خواننده را در فهم آن یاری کنیم). چنانکه قبلاً متذکر شدیم، در نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک) کوشش شده است که به دو سؤال جواب داده شود: «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «مردم چگونه بایستی رفتار کنند؟» ارسطو از هر دو لحاظ یک فیلسوف اخلاقی کلاسیک (متعارف) است. پاسخ او به سؤال اول این است: «زندگی خوب برای انسان زندگی سعادت‌مندانه است». پاسخ سؤال دوم نیز معلوم است: «آدمیان بایستی چنان رفتار کنند که به سعادت نائل شوند». لیکن این جواب هم به نظر مبهم می‌آید. اگر دقیق‌تر شویم و بپرسیم: «برای آنکه به سعادت نائل گردیم چگونه باید رفتار کنیم؟» پاسخ ارسطو در قاعده بسیار معروف «نظریه اعتدال»^۱ یافته می‌شود، که گاهی اوقات آن را موافق ذوق عامه «اعتدال طلائی»^۲ خوانده‌اند. اینک به بحث درباره نظریه اعتدال خواهیم پرداخت، و در این راه نشان خواهیم داد که چگونه فلسفه اخلاقی ارسطو با فلسفه اخلاقی افلاطون اختلاف دارد.

سعادت، بنابر نظر ارسطو، به خوب غذا خوردن شباهت دارد. آدمی چه اندازه باید غذا بخورد تا خوب تغذی کرده باشد. عقیده ارسطو این است که هیچ پاسخ کلی و قطعی برای این سؤال به معنی تعیین مقدار مخصوص، مثلاً دو کیلو غذا در روز، وجود ندارد. این مقدار به اندازه قد و وزن و نوع کاری که می‌کند و اینکه سالم یا بیمار است، و نظایر آن، بستگی دارد. به طور کلی مردی که به کار حفاری مشغول است به غذای بیشتر احتیاج دارد تا مردی که پشت میز می‌نشیند؛ و یک شخص تنومند معمولاً به خوراک بیشتری نیازمند است تا یک شخص لاغر. پس مقدار درست و مناسب خوراک را برای هرکسی فقط می‌توان به وسیله روش «آزمایش و لغزش»^۳ معلوم کرد: اگر ما مقدار معینی غذا بخوریم و باز هم احساس گرسنگی کنیم، باید بیشتر بخوریم؛ اگر همان مقدار را بخوریم و احساس ناراحتی کنیم آنگاه باید کمتر بخوریم. مقدار درست، «حدّ وسط» میان پرخوری و کم‌خوری است. مهم این است که در اینجا کلمه «حدّ وسط» (اعتدال) مترادف با متوسط و میانگین عددی تفسیر و تعبیر نشود. فرض کنیم که یک کیلو غذا در

1. The Doctrine of the Mean

2. The Golden Mean

۳. trial and error (امتحان و خطا یا روش پیش و پس رفتن‌های آزمایشی)

روز کم است، و دو کیلو زیاد است. آیا این جمله بدین معنی است که مقدار متوسط (یعنی یک کیلو و نیم) مقدار صحیح است؟ جواب ارسطو این است که ممکن است چنین باشد و ممکن است چنین نباشد - لیکن به طور کلی، نمی توان گفت که مقدار صحیح دقیقاً یک کیلو و نیم است؛ آنچه می توان گفت این است که آن مقدار، بین یک کیلو و دو کیلو است؛ و منظور وی از کلمه «حدّ وسط» همین است. ما باید مقدار غذایی بیش از یک کیلو و کمتر از دو کیلو بخوریم؛ اما مقدار دقیق را فقط وقتی می توان معین کرد که مقادیر مختلف بین آن دو مقدار را بخوریم و ببینیم چه احساسی داریم.

نتایج مهم این نظریه برای علم اخلاق آن است که در زندگی برای افراد مختلف راه های صحیح گوناگونی وجود دارد. آنچه برای یک شخص خوب است ممکن است برای شخص دیگر خوب نباشد. به علاوه کسی نمی تواند پیش از آزمایش عملی، تنها با به کار بردن عقل، بگوید که کدام طریق زندگی برای او صحیح است. این را فقط به وسیله آزمایش و با روش «امتحان و خطا» می توان معلوم کرد. ما این دو مطلب را می توانیم با این گفتار خلاصه کنیم که ارسطو در اخلاق هم قائل به نسبیت^۱ است و هم تجربی مذهب.^۲

سعادت نیز چنین است. راه درست و شایسته رفتار برای انسان در قلمرو اخلاق رعایت اعتدال و حد وسط است. مثلاً، برای نیکیبختی، آدمی باید شجاع، سخی، سرافراز، بذله گو و خوش مشرب، متواضع، و غیره باشد. اما همه این «فضائل»، آن طور که ارسطو می شناساند، فضیلت های اعتدالی است: شجاعت حدّ وسط میان جبن و تهوّر است؛ سخاوت میان اسراف (ولخرجی) و امساک (خست)؛ سرافرازی میان غرور (خودبینی) و فروتنی، و مانند آن. فلسفه «اعتدال طلایی» ارسطو را می توان چنین خلاصه کرد:

برای اینکه افراد انسان به سعادت نائل شوند باید معتدلانه عمل کنند؛ باید چنان رفتار نمایند که گویی برای رسیدن به حدّ وسط میان دو طرف افراط و تفریط تلاش و کوشش می کنند. اگر آنان چنین کنند، سعادت مند خواهند بود. لیکن حدّ وسط از انسانی تا انسان دیگر تفاوت می کند: بعضی از اشخاص بیشتر از دیگران می توانند شجاع باشند، و

بعضی کمتر؛ و هرکس باید مطابق آنچه فراخور اوست عمل کند. به یاد آوریم که افلاطون معتقد و قائل بود که «خوبی» یک صفت مطلق است. یک فرد انسان یا «خوب» است یا نیست - یعنی برای او فقط یک طریق کردار در مجموعه معینی از اوضاع و احوال وجود دارد. اما ارسطو این سخن را رد می‌کند؛ زندگی‌های «خوب» بسیار است، و در واقع شاید به اندازه اختلافات میان آدمیان «زندگی خوب» وجود دارد. و همه آنها مشترکاً این حقیقت را دربردارند که اگر افراد انسان معتدلانه رفتار کنند به سعادت نائل می‌شوند؛ لیکن طریقه‌های بسیاری ممکن است برای چنین رفتاری موجود باشد، و بدین‌گونه راه‌های بسیاری برای سعادت‌مند بودن وجود دارد.

همچنین ارسطو با افلاطون در این مسئله که آیا آدمی اگر بدون شناسایی کامل وضع و موقعیت عمل کند واقعاً به نحو اخلاقی رفتار می‌کند یا نه موافق نیست. وی میان اعمالی که «از روی اراده» و اعمالی که «نه از روی بی‌ارادگی» انجام می‌گیرد فرق و تمایز مهمی قائل است،^۱ و یادآور می‌شود که ما کسی را که معتقدیم آنچه کرده از روی فهم نبوده ستایش یا سرزنش نمی‌کنیم. رفتار اخلاقی به معنای کامل مستلزم فهم اخلاقی است لیکن همه مردم می‌توانند امیدوار باشند که به آن نائل شوند، زیرا آنچه لازم است، درک عقلانی حقایق مطلق اخلاقی نیست بلکه نوعی حکمت عملی و احساس احتیاج به میانه‌روی، بدان‌گونه که شرحش گذشت، لازم است.

گذشته از این، ارسطو با افلاطون موافق نیست که شناسایی خیر بالضروره به رفتار

۱. ارسطو در آغاز کتاب سوم اخلاق نیکوماخوس در تقسیم افعال از جهت ارادی یا غیرارادی بودن می‌گوید: «به افعال ارادی تحسین و سرزنش تعلق می‌گیرد و به افعال غیرارادی بخشش و گاهی دلسوزی. اما اموری را می‌توان غیرارادی دانست که در تحت اجبار یا به علت نادانی واقع شوند. اموری اجباری است که محرک اصلی آنها خارج از خود شخص باشد و شخصی که آن فعل را انجام می‌دهد یا آن حالت را احساس می‌کند، هیچ دخالتی در آن نداشته باشد. «اما اموری که به سبب ترس از شرور بزرگتر یا به جهت موضوعی شریف انجام می‌شود باید درباره‌اش گفت و گو کرد که آیا چنین افعالی ارادی است یا غیرارادی، مانند دورریختن کالا از کشتی در هنگام طوفان. هیچ‌کس به اختیار کالای خود را دور نمی‌ریزد، اما هر شخص با عاطفه‌ای برای حفظ سلامت خود یا همراهان این کار را می‌کند. پس چنین اعمالی ترکیبی است از کارهای ارادی و غیرارادی، ولی به افعال ارادی بیشتر شبیه است. چون هنگام انجام دادن آنها شخص به اختیار یکی از دو طریق را برمی‌گزیند... بنابراین چنین افعالی ارادی است، لیکن فی‌الجمله آنها را غیرارادی نیز می‌توان دانست چون هیچ‌کس چنین افعالی را به خاطر نفس فعل انجام نمی‌دهد» (ترجمه اخلاق نیکوماخوس - مقاله اول از کتاب فلسفه اجتماعی - به تلخیص).

مقرون به فضیلت رهنمون خواهد شد. وی در نظریه اخلاقی خود، با وارد کردن مفهوم ضعف اخلاقی یا فقدان خویش‌داری (تقوا)، نظر واقع‌بینانه‌تری درباره طبیعت انسان عرضه می‌کند. سخن او همان سخنی است که بعدها سن پول^۱ گفت، که به سزای که نمی‌خواهیم عمل می‌کنیم و به خیری که می‌خواهیم عمل نمی‌کنیم. برای انجام دادن عملی، تنها شناخت آنچه بایستی انجام داد کافی نیست، بلکه نوعی تسلط بر خویش‌داری نیز به‌عنوان ضمانت اجرای آن عمل، لازم است. زیرا ما خیلی آسان می‌توانیم به‌واسطه لذات حاصل از گونه‌های دیگر رفتار گمراه و منحرف شویم. بنابراین ما باید در ایام جوانی تعلیم و تربیت درست و شایسته‌ای برای تحصیل عادات نیک دریافته باشیم، تا چون فهمیدیم که «اعتدال طلایی» ما کدام است، خودداری و مراقبت از خویش‌داری را برای پیروی از آن داشته باشیم.

ارسطو یکی از نخستین فلاسفه بزرگی است که در بررسی مسائل اخلاقی به ذوق سلیم و عُرف عام^۲ توجه داشته است. برخلاف افلاطون، که برای اطاعت همه مردم، بدون توجه به تمایلات و خواست‌ها و خلق و خوها و شئون آنها در زندگی، مقررات سخت و شدید وضع می‌کرد، ارسطو کمتر سخت‌گیر و باریک‌بین بود. و این نکته را می‌توان در رأی او درباره لذت ملاحظه نمود. ارسطو این نظر را که لذت به کلی بد است رد می‌کند. نظر وی آن است که هیچ انسانی در زندگی خویش نمی‌تواند بدون مقدار معینی لذت خوشبخت و سعادت‌مند باشد، این نظر در لطیفه مشهور او اظهار شده است که «هیچ انسانی در شکنجه و عذاب نمی‌تواند خوشبخت باشد».

اما اخلاق ارسطویی به رغم سازگاری آن با عُرف عام و فهم مشترک بدون مشکلات نیست و ما اکنون بعضی از اینها را ملاحظه خواهیم کرد.

انتقاد نظر ارسطو

هر چند در نگاه نخستین این عقیده موجه می‌نماید که مردم همواره بایستی در کارهای خود حد اعتدال را رعایت کنند، اما به نظر می‌رسد اوضاع و احوالی نیز وجود دارد که در آنها این دستور و صوابدید به کار نمی‌آید. مثلاً، میان وفای به عهد و عهدشکنی هیچ

1. St. Paul

2. Common sense

روش متوسطی وجود ندارد. ما احساس می‌کنیم که انسان‌هایی که به عهد خویش وفا می‌کنند تا وقتی این رفتار را دارد اخلاقاً پسندیده است، و چون عهد بشکنند اخلاقاً مورد مذمت است (مگر به واسطه دخالت پاره‌ای از عوامل دیگر). اما نکته اصلی این است که در چنین موردی هیچ حدّ وسطی میان این دو شق وجود ندارد: یا کسی به عهد خود وفا می‌کند یا نمی‌کند. همین حکم نسبت به راستگویی صادق است: یا کسی راست می‌گوید یا راست نمی‌گوید، و حدّ وسطی میان این دو نیست. فضایی مانند وفای به عهد یا راستگویی ظاهراً به وسیله نظر افلاطونی بهتر قابل تحلیل است: به نظر می‌رسد که این‌گونه فضایل «مطلق» باشند، و برخلاف فضایی مانند شجاعت (که حد وسط میان بی‌باکی و ترس زیاد است) نسبت به اشخاص و بر حسب احوال گوناگون تفاوت نداشته باشند.

انتقاد دوم، و شاید مهم‌تری، که به نظریه ارسطویی وارد است این است: ارسطو اصولاً یک فلسفه میانه‌روی را پیشنهاد می‌کند. نظر او این است که سعادت از رفتار میانه و معتدل نتیجه می‌شود. البته این نظر در بعضی موارد درست است؛ لیکن موارد دیگری هست که فقط رفتار غیرمتوسط، رفتار شایسته و مناسب است. مردی که خلق و خوی احساساتی و زُمانتیک دارد ممکن است رفتار «معتدل و میانه» را برای خود مناسب نداند. اگر وی مجبور شود که خود را در تمام حالات زندگی تحت واریسی و کنترل درآورد، نمی‌تواند سعادت‌مند باشد. برای مردمی با چنین خلق و خو و مشرب، اخلاق ارسطویی قابل پیروی نیست؛ و نهضت زُمانتی‌سیسم^۱ را، در فلسفه، می‌توان انتقادی به شیوه زندگانی ارسطویی دانست.

لذت‌انگاری (اصالت لذت): فلسفه اپیکوروس

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، افلاطون معتقد بود که زندگی خوب به هیچ وجه ربطی به لذت (خوشی و شادی) ندارد. ارسطو این نظریه را تعدیل نمود. وی هر چند «زندگی خوب» را با «زندگی مبتنی بر لذت» یکی نمی‌دانست، اما قبول داشت که «لذت به نحوی یکی از اجزای زندگی خوب است». اپیکوروس^۲ با این هر دو نظر مخالف بود. وی نماینده نوعی

فلسفه بود که تا زمان حال باقی مانده است. نظر اپیکوروس که گاهی آن را «لذت‌انگاری»^۱ (مذهب اصالت لذت یا لذت‌طلبی) نامیده‌اند این است که تنها چیزی که خوب است، لذت است. تأثیر فلسفه او را از اینجا می‌توان دریافت که هنوز هم لفظ «اپیکور»^۲ در انگلیسی به آدم خوشگذران اطلاق می‌شود. اما لفظ «اپیکور»، مانند بسیاری از کلماتی که اکنون به کار می‌رود، دقیقاً بر همان نوع فلسفه‌ای که خود اپیکوروس معتقد بود دلالت نمی‌کند. اکنون کسی را «اپیکوری» می‌نامند که شکمباره و شرابخواره است و شادکامی و خوشحالی او جز از راه بر خورداری از غذاهای مرغوب و شراب‌های کمیاب تأمین نمی‌شود. حقیقت امر این است که خود اپیکوروس سال‌ها دچار ناراحتی معده بود و هرگز به معنی جدید «اپیکوری» نبود. وی کم و ساده غذا می‌خورد، و گویا فقط آب می‌نوشید، و به‌طور کلی با روش پرهیز و امساک می‌زیست. (نامه‌های او حاوی جملاتی نظیر این بود: «من از لذت جسمانی وقتی با آب و نان زندگی می‌کنم به اهتزاز درمی‌آیم، و از لذایذ پرتجمل بیزارم، نه از جهت خود آنها، بلکه به دلیل ناراحتی‌هایی که در پی آنهاست»).

فلسفه اخلاقی اپیکوروس اصولاً شامل بند و اندرز برای زیستن معتدلانه ولی لذت‌بخش است. وی لذت را به‌عنوان خیر می‌نگریست، لیکن معتقد بود که اگر شخصی سخت در جست‌وجوی لذت باشد درد و رنج در پی خواهد داشت. اگر آدمی در نوشیدن باده زیاده‌روی کند روز بعد دچار سردرد و ناراحتی‌های معدی خواهد شد. پیش گرفتن راه پسندیده در زندگی عبارت از با خوشی زیستن و در عین حال رنج نبردن از پی آمدهای نامطلوب چنین زندگی‌ای است.

در واقع، فلسفه اپیکوروس را می‌توان شامل تعلیماتی دانست که نه تنها به شخص توانایی کسب لذت می‌دهد بلکه علاوه بر آن او را قادر می‌سازد که از درد و رنج احتراز نماید. اگر کسی گرفتار زندگی پرلذتی که به درد و رنج منتهی می‌شود باشد در این صورت چنین زندگی‌ای از نظر اپیکوروس یک زندگی بد تلقی خواهد شد. از آنجا که برخی از لذات آشکارا با درد و رنج همراه است، اپیکوروس میان لذاتی که ملازم درد و رنج است و لذاتی که چنین نیست فرق می‌نهاد، و فقط لذات اخیر را خوب می‌دانست.

1. Hedonism

2. epicure (به معنی آدم خوشگذران)

لذات اولی را لذات «جنیان»^۱ (در حرکت یا در فعل) و دومی را لذات «بی جنبش»^۲ (در سکون یا پذیرنده و انفعالی) می‌نامید. مثلاً، ارضاء شهوت جنسی بد است زیرا ملازم خستگی و پشیمانی و سستی و افسردگی است. پرخوری و شرابخواری و شهرت و زناشویی نیز از این‌گونه لذات است و همه آنها بد است زیرا درد و رنج همراه آنهاست: پرخوری به سوء هضم منجر می‌شود، شرابخواری به سردرد و بیماری و غیره می‌انجامد و شهرت ممکن است همراه همه‌گونه پریشانی باشد. نتیجه اینکه اپیکوروس طرفدار نوعی زندگانی بود که ما اکنون آن را به‌عنوان زاهدانه می‌نگریم و خود وی نیز بدین‌سان زندگی می‌کرد. به همین دلیل است که وی معتقد بود که پرهیز از درد و رنج بهتر است از جست‌وجوی لذتی که حاصل آن الم است. دوستی، برعکس، یک «لذت سکونی و بی جنبش» است، و چون درد و رنج همراه ندارد از این‌رو اپیکوروس آن را مُجاز دانسته و مردم را به آن تشویق کرده است.

لذت‌انگاری، به‌عنوان یک نظریه فلسفی، دو صورت دارد. صورت اول را می‌توانیم «لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی» و نوع دوم را «لذت‌انگاری از نظر اخلاقی» بنامیم. لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی نظریه‌ای است که بر حسب آن مردم در زندگی خود واقعاً فقط دنبال لذت هستند. مطابق این نظریه، تمام فعالیت‌ها متوجه کسب لذت و اجتناب از الم است. گویا اُدکسوس^۳، که ریاضی‌دان مشهور یونانی و معاصر با نخستین دوره زندگانی ارسطو بود، چنین نظری داشته است. ارسطو درباره او می‌گوید: ادکسوس لذت را خیر اصلی تصور می‌کرد زیرا وی می‌دید که همه، عالم، عامی، خردمند و کم‌خرد به‌طور یکسان، آن را مقصود و هدف خود قرار می‌دهند، و استدلال می‌کرد که چون در آنچه مطلوب و هدف انتخاب است باید خوبی وجود داشته باشد و آنچه بیشتر مطلوب است خوبیش بیشتر است، اینکه همه به سوی شیء واحد کشانده می‌شوند ثابت می‌کند که آن چیز برای همه بهتر و مطلوب‌تر است: «زیرا، به گفته وی، هر موجودی هم بدان‌گونه که در تغذیه غذای مناسب خود را پیدا می‌کند در این راه نیز بدانچه خوب است می‌رسد و بنابراین آنچه برای همه خوب است، و مطلوب و مقصود همه است، خیر اصلی آنهاست.

غالباً اپیکوروس را یک لذت‌انگار، به معنای روان‌شناسی این کلمه، توصیف کرده‌اند. ظاهراً وی معتقد بود که انگیزه همه آدمیان در زندگی روزانه خود جد و جهد برای به دست آوردن لذت است؛ مگر نه این است که مردم برای ثروت و شهرت و خوشی‌های جنسی که نیل به آنها موجب حصول لذت است در تکاپو و تلاشند؟

اما اپیکوروس (با در نظر گرفتن پاره‌ای قیود و شروط) یک لذت‌انگار به معنای اخلاقی این کلمه نیز هست. لذت‌انگاری اخلاقی نظریه‌ای است که بر حسب آن مردم نه تنها در واقع در جست‌وجوی لذت هستند، بلکه علاوه بر آن بایستی چنین کنند زیرا تنها چیزی که خوب است لذت است. بدیهی است که لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی مستلزم لذت‌انگاری اخلاقی نیست. ممکن است کسی به یکی از این دو نظریه معتقد باشد بدون آنکه بالضروره به دیگری عقیده داشته باشد. مثلاً، آدمی ممکن است معتقد باشد که محرک مردم جست‌وجوی لذت است، و در عین حال معتقد باشد که آنها نبایستی در جست‌وجوی لذت باشند. چنان‌که دیدیم، عقیده اپیکوروس در حقیقت تقریباً همین بود. نظریه وی این بود که حتی اگر محرک آدمیان به دست آوردن لذت باشد، بعضی لذت‌ها بد است و بایستی از آنها پرهیز کرد. برعکس، وی معتقد بود که برخی از لذات، مانند دوستی و گفت‌وگو درباره فلسفه و نظایر آن، را بایستی پرورش داد؛ و زندگی خوب عبارتست از یافتن این‌گونه لذت‌ها. در نتیجه عقیده وی را می‌توان به‌عنوان اصلاح‌شده و اعتدال‌یافته لذت‌انگاری اخلاقی، و در عین حال موافق شرح روان‌شناختی آن نظریه، وصف کرد.

انتقاد لذت‌انگاری

مذهب اصالت لذت یک فلسفه پیچیده اخلاقی است که لااقل شامل دو قسمت است، یکی نظریه روان‌شناسانه، و دیگری نظریه اخلاقی. چنین تصور شده است که بیان روان‌شناسانه، توصیف حقیقی محرک کردار و رفتار آدمیان در زندگی روزانه است. مطابق این بیان، انگیزه هر عمل آگاهانه‌ای جست‌وجوی لذت است. خواه مردی گوشه‌گیر باشد یا طالب شهرت، در هر دو حال - اگر ما لذت‌انگاری روان‌شناختی را بپذیریم - عمل وی لذت‌جویانه است. از سوی دیگر، لذت‌انگاری اخلاقی از بیان

روانشناسی فراتر می‌رود: بنابر این نظریه آدمیان بایستی در جست‌وجوی لذت باشند، زیرا سرانجام این تنها چیزی است که ارزش ذاتی دارد.

هر دو جنبه لذت‌انگاری نه تنها برای خواننده ساده و عادی بلکه حتی برای اهل تفکر نیز موجه به نظر می‌رسد. اکنون تا اندازه‌ای مشروح‌تر نشان می‌دهیم که چرا چنین است، و نخست لذت‌انگاری از لحاظ روان‌شناسی را ملاحظه می‌کنیم. در این نظریه کوشش شده است تا برای هر نوع عمل آگاهانه یا ارادی که ممکن است آدمیان بدان دست یازند تبیین واحدی به دست داده شود. همه متفکران هنگامی که بتوانند برای گروهی از پدیده‌ها تبیینی کلی و عام پیدا کنند خرسند می‌شوند، به خصوص اگر معلوم شود که این تبیین بسیار ساده است. در لذت‌انگاری روان‌شناختی سعی بر این است که چنین تبیینی عرضه گردد. هر نوع رفتار آگاهانه را که می‌خواهید، در نظر بگیرید - چرا مردم آن را انجام می‌دهند؟ پاسخ همیشه این است که آنان در جست‌وجوی لذت‌اند. در اینجا می‌توانیم به یک تمایز مشهور فلسفی که ممکن است در تأیید لذت‌انگاری روان‌شناختی به کار رود توجه کنیم. این تمایز نام‌های گوناگون دارد، از جمله نام‌های مشهور آن تمایز میان «وسایل و غایات» است. نکته اصلی این تمایز این است: پاره‌ای امور ممکن است به خودی خود دارای ارزش نباشند بلکه ارزش آنها به این دلیل باشد که ما را در رسیدن به هدف‌های خاصی توانا می‌سازند. برعکس، ممکن است اموری دیگر به خودی خود دارای ارزش باشند. اینها، به قول فلاسفه، «ذاتاً با ارزش»‌اند. ما آنها را با ارزش می‌دانیم نه برای آنکه ما را قادر می‌سازند که به چیزی دیگر برسیم، بلکه برای خود آنها. مثلاً ورزش ممکن است به خودی خود ارزشی نداشته باشد، بلکه ارزش آن در این است که به وسیله آن ما سالم و تندرست خواهیم شد، و سلامت امری است که فی‌نفسه دارای ارزش است. برحسب این تمایز، ورزش به‌عنوان یک «وسیله» دارای ارزش است در حالی که سلامت به‌عنوان یک «غایت» با ارزش است. و اما نظر شخص لذت‌انگاری که به جنبه روان‌شناسی توجه دارد این است که غایت و هدف نهایی تمام فعالیت‌ها لذت است؛ اموری مانند شهرت و ثروت و موفقیت همگی وسیله‌هایی برای رسیدن به چنین غایتی است. به این ترتیب هرگونه رفتار آگاهانه انسانی را می‌توان بدین نحو تبیین کرد که محرک آدمیان اساساً یا سرانجام لذت است - این غایتی است که همه مردم برای آن در تلاش و تکاپو هستند. لذت‌انگاری روان‌شناسانه که بدین صورت

مطرح شد نظریه‌ای بوده است که هم برای فیلسوفان و هم برای مردم عادی دلپذیر بوده، و از این رو در سراسر تاریخ فکر غربی تأثیری عظیم داشته است.

مع‌هذا، این قسمت از مذهب اصالت لذت اگر به‌عنوان بیان علمی رفتار آگاهانهٔ آدمیان تعبیر و تفسیر شود، در برابر پژوهش و موشکافی علمی امروز تاب ایستادگی ندارد. روان‌شناسان قبول دارند که گاهی اوقات محرک آدمیان جست‌وجوی لذت است، لیکن معتقدند که همیشه حال بدین منوال نیست. زیرا هر چند بعضی از مردم ممکن است در آغاز برای کسب ثروت به‌عنوان وسیله‌ای برای لذت بکوشند، پس از مدتی ممکن است خود ثروت را غایت و هدف بدانند. به زبان روان‌شناسی، این‌گونه افراد در کسب و تحصیل ثروت «تثبیت»^۱ شده‌اند و به استفاده‌ای که ممکن است از آن در کسب لذت حاصل آید توجهی ندارند (چنین افرادی معمولاً «خسیس» نامیده می‌شوند). به نظر روان‌شناسان این اشخاص ممکن است در به دست آوردن پول چنان حریص باشند که دیگر به طلب لذتی که مانع تحصیل پول شود رغبتی نداشته باشند و حتی آن را رد کنند. همهٔ ما با اخبار روزنامه‌ها آشنا هستیم که دیده شده است مردان و زنانی به سختی و پستی زندگی کرده‌اند و حال آنکه در لابه‌لای بستر و بالش خود مال و ثروت اندوخته داشته‌اند. برای اینان به دست آوردن پول (نه لذت) غایت و هدف است - و به همین دلیل روان‌شناسان می‌گویند که لذت‌انگاری روان‌شناسانه را نمی‌توان به‌عنوان تصویر دقیقی از همهٔ انگیزه‌های آگاهانهٔ انسانی پذیرفت.

لذت‌انگاری روان‌شناختی یک نظریهٔ علمی نیست، و آن را نمی‌توان صرفاً با توسل و مراجعه به آخرین یافته‌های علمی تأیید یا تکذیب و رد کرد. این نکته از پاسخی که یک روان‌شناس لذت‌انگار به اعتراضی که هم‌اکنون گذشت خواهد داد، معلوم می‌شود. وی ادعا خواهد نمود که آدم خسیس در واقع به وسیلهٔ اندوختن پول کسب لذت می‌کند. تنها تفاوت شخص خسیس با دیگران این است که وی وسایل معمولی تحصیل لذت و خوشی، مانند زندگی در یک خانهٔ پاکیزه و آراسته و خوردن غذای خوب و غیره، را رها می‌کند. به نظر روان‌شناس لذت‌انگار کاری که این شخص می‌کند آن است که وسایل لذت و خوشی را در جمع‌آوری پول منحصر می‌داند. برای او پول فی‌نفسه غایت و

هدف نیست - بلکه صرفاً وسیله‌ای برای نیل به لذت است؛ و لذت همچنان غایت و هدف تلاش و کوشش اوست.

در اینجا، نظریه مزبور از دایره تأیید یا تکذیب علمی خارج می‌شود؛ و اکنون مسئله بیش از آنکه جنبه علمی داشته باشد فلسفی شده است، زیرا برای حل این مسئله نمی‌توان از مجموعه‌ای از واقعیات گرد آمده استفاده کرد. هنگامی که لذت‌انگاری روان‌شناختی بدین‌گونه تفسیر شود می‌توان آن را بر اساس فلسفی نیز مورد انتقاد و اعتراض قرار داد. زیرا وقتی نظریه‌ای را نتوان به وسیله امور واقع تأیید یا تکذیب نمود، در آن حال آن نظریه برای تبیین امور سست و ضعیف است. چنین نظریه‌ای «از لحاظ تعریف» درست خواهد بود اما دیگر به جهان، بدان‌گونه که نظریات علمی مؤثق و معتبر مربوطند، مربوط نخواهد بود. زیرا حقیقت یا کذب آن نظریه دیگر به امور واقع بستگی ندارد. وقتی چنین شود، آن نظریه را چون برای تبیین واقعیت‌ها رضایت‌بخش نیست می‌توان مردود دانست. وقتی «لذت» به عنوان «آنچه آدمیان بدان میل دارند» تعریف شود، این سخن که محرک همه مردم میل به لذت است، تنها تکرار بیهوده این سخن است که انگیزه همه آدمیان تمایل به چیزی است که بدان میل دارند. در این حال آن نظریه به سبب اینکه از معنی تهی شده است قابل رد کردن نیست - یعنی ارزش رد کردن ندارد.

لذت‌انگاری اخلاقی را، که در مقابل لذت‌انگاری روان‌شناختی است، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد و آن دو بخش را پاسخ این دو سؤال تلقی نمود: «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «انسان چگونه بایستی رفتار کند؟» جواب‌ها، مطابق لذت‌انگاری اخلاقی، این است که زندگی خوب برای انسان عبارتست از زندگی لذت‌آور، و آدمی بایستی چنان رفتار کند که به لذت برسد. اینک اعتراض‌های وارد به این پاسخ‌ها را مطالعه و بررسی می‌کنیم.

پیش از این گفتیم که حتی اپیکوروس، بنیانگذار لذت‌انگاری، معترف است که برخی لذت‌ها ممکن است با رنج و الم همراه باشد، یا ممکن است تولید رنج و الم کند. مثلاً استعمال افیون ممکن است به ما لذت بخشد، لیکن ادامه استعمال آن باعث تباهی و اختلال جسمی و روحی خواهد شد. بدین‌سان آشکار است که بعضی لذت‌ها بد است و در این صورت نمی‌توانیم به سادگی ادعا کنیم که زندگی خوب با زندگی لذت‌بار یکی

است. اپیکوروس سعی کرد با یافتن لذت‌هایی که نتایج دردناک در پی ندارند از این اشکال وارهد، و اظهار داشت که زندگی خوب حاصل این‌گونه لذات است. اما این راه‌حل به کار نمی‌آید، زیرا حتی محبت، که به نظر وی لذتی سکونی و بی‌جنبش است، ممکن است گه‌گاه با محنت همراه باشد. مثلاً، اگر یک دوست بمیرد، آدمی ممکن است از مرگ او به شدت دچار غم و اندوه گردد.

دومین راهی که لذت‌انگار برای اثبات خوبی لذت در پیش می‌گیرد این است که بگوید خود لذت هیچ‌گاه بد نیست - حتی لذتی که کسی از استعمال افیون حاصل می‌کند. فقط عواقب دردناک آن بد است. مثلاً، اگر بتوان دارویی اختراع کرد که عواقب دردناک استعمال افیون را از میان ببرد - چه کسی خوبی لذتی را که از آن حاصل می‌شود انکار خواهد کرد؟

این دفاع منطقاً غیرقابل اعتراض است، ولیکن عملاً اشکالاتی دارد که باعث شک و تردید می‌شود که لذت‌انگاری اخلاقی بتواند راهنمای قابل قبولی برای رفتار آدمی در زندگی روزمره باشد. زیرا واقعاً ما همیشه نمی‌توانیم عواقب دردناک یک عمل را از نتایج لذت‌بخش آن جدا کنیم. اگر ما افیون استعمال کنیم، هیچ بعید نیست که به ما لذت بخشد، ولی عاقبت دچار درد و رنج نیز خواهیم شد. هنگامی که لذت‌انگاران کسی را نصیحت می‌کنند که در جست‌وجوی لذت باشد در واقع غالب اوقات به منزله این است که به او بگویند جویای الم نیز باشد، زیرا گاهی از اوقات این دو را نمی‌توان از هم جدا ساخت. در نتیجه لذت‌انگاری اخلاقی باید گاهی متضمن این دستور باشد که وقتی لذت را درد و رنج در پی است به دنبال لذت مرو، و بدین‌گونه میان قول به این نظریه و فعلی که از آن ناشی می‌شود ناسازگاری به نظر می‌رسد.

سرانجام، این رأی را که آدمیان بایستی چنان رفتار کنند که لذت به دست آورند مورد توجه قرار می‌دهیم. این نظریه نیز در بادی امر موجه می‌نماید، لیکن تفکر بیشتر نشان می‌دهد که با عقاید عام و فهم مشترک ما درباره نحوه رفتار منافات دارد. برای مثال در نظر بگیرید سربازی را که بریک پست نگهبانی مهم گمارده‌اند. وی مجبور است در مسیر معینی قدم بزند و پیش و پس رود، و این برای او یکنواخت و خسته‌کننده است. شبی گرم است. خوش‌آیندتر این است که پست خود را ترک کند و برای آشامیدن نوشابه‌ای خنک به قهوه‌خانه‌ای برود. اغلب مردم می‌گویند که اگر وی به این دلیل پست

خود را ترک کند مرتکب خطا شده است، و اگر او بگوید که بایستی چنان رفتار کرده باشد زیرا در جست‌وجوی لذت بوده، در دادگاه به این دفاع او می‌خندند. هر آدم معمولی و ساده‌ای می‌داند که گاهی بایستی چنان عمل کند که لذت به دست آورد، اما نباید همیشه چنین عمل کند. گاهی شخص الزامات و تعهداتی دارد که باید انجام دهد و در این موارد تکلیف او اجرای آنهاست و لو آنکه در این کار لذتی به دست نیابد. اگر لذت‌انگاری اخلاقی را به‌عنوان یک نظریهٔ اصولی و منظم دربارهٔ اینکه مردم چگونه بایستی در جامعه رفتار کنند تفسیر و تعبیر کنیم، اعتراضی که هم‌اکنون به آن کردیم نشان می‌دهد که آن را نمی‌توان به‌عنوان بیانی کافی برای چنین رفتاری تلقی کرد.

بدین‌گونه مذهب اصالت لذت، ولو آنکه از لحاظ نظری جالب توجه و گیرا باشد، برخلاف احساس و ادراک ما دربارهٔ بنیاد رفتار اخلاقی است. آیا ما برپایه و مبنای اخلاقی به «یک عیاش» (جوانی که برای لذت می‌زید) اعتراض نمی‌کنیم؟ اعتراض ما تنها از این لحاظ نیست که وی همواره در پی لذت‌های سطحی و مبتذل، مانند لذت غذا و شراب و غیره، است؛ بلکه ایراد اساسی‌تر ما این است که لذت، تنها هدف تلاش و کوشش انسان نیست. مردم دربارهٔ لذت و خوشی، بیشتر ارسطویی هستند نه اپیکوری؛ و می‌دانند که گاهی از اوقات لذت یک هدف با ارزش است، و در واقع هیچ زندگانی‌ای نمی‌تواند بدون وجود لذتی در آن سعادت‌مندانه باشد؛ لیکن دریافته‌اند که این نظریه که لذت، تنها هدف با ارزش است قابل اعتراض است - و آن را همچون اندرزی که درخور به‌کار بستن نیست رد می‌کنند.

مذهب کلیبی

ما دربارهٔ مذاهب افلاطونی و ارسطویی و اپیکوری چنان سخن گفتیم که گویی این فلسفه‌های اخلاقی را بنیان آنها جدا از اوضاع و احوال اجتماعی زمان خود ابداع کرده‌اند. این نوع انتزاع به دلایل بسیار، سودمند است؛ لیکن در عین حال، باید تصدیق کرد که فلسفه‌های اخلاقی تا اندازهٔ زیادی محصول زمان خودند. اگر کسی به این حقیقت اعتراف نکند، نمی‌تواند رمز اقبال جماعات کثیری از مردم را به این نظریه‌ها دریابد. می‌توان گفت که در فلسفه‌های بزرگ، و به خصوص فلسفه‌های اخلاقی، آنچه را که جمع کثیری از مردم عادی بدان به نحو مبهم اعتقاد دارند به صورت روشن‌تر و

قاطع‌تر بیان می‌شود. این نکته مخصوصاً دربارهٔ مذهب کلیبی^۱ و مذهب رواقی^۲ صادق است که جذابیت آنها برای بسیاری از افراد را نمی‌توان، جدا از شناسایی اوضاع و احوال اجتماعی که این نظریه‌ها در آن بسط و توسعه یافته است به نحو کامل ارزشیابی کرد. این امر حتی دربارهٔ لذت‌انگاری هم تا حدی درست است. وقتی آدمیان دچار مصائب و بلاهای بزرگ هستند، ممکن است برای کسب لذت یعنی رسیدن به راحتی و امنیت در این دنیای ناپایدار و زوال‌پذیر بکوشند. در این حال، لذت‌انگاری فلسفه‌ای است که رفتار آنان را توجیه می‌کند، و در چنین اوضاع و احوالی آنان شیفته و مجذوب آتند. از این قرار، لذت‌انگاری را می‌توان فلسفه‌ای دانست که از ناامیدی برمی‌خیزد.

مذهب کلیبی و مذهب رواقی همانند مذهب اصالت لذت به‌طور کلی فلسفه‌های دلداری و تسلی‌اند. اما به جای این پیشنهاد که کسب لذت غایت شایسته و مناسب زندگی است، توصیه و اندرز دیگری دارند. اکنون به این نظریه‌ها توجه کنیم تا ببینیم چه نوع جوابی به این سؤالات همیشگی می‌دهند که «زندگی خوب برای انسان چیست؟» و «آدمیان چگونه باید عمل کنند؟»

مردم می‌توانند به طرق گوناگون با بدبختی و ادبار سروکار داشته باشند. می‌توانند تسلیم آن شوند، یا با آن بجنگند، یا از آن بگریزند، یا آن را بپذیرند و غیره. مطابق هریک از این انواع رفتار یک نظریهٔ اخلاقی وجود دارد که آن را توجیه می‌کند. مثلاً، درویشی^۳ (یا «رهبانیت») یک فلسفهٔ اخلاقی شرقی است که مردم را به تسلیم در برابر بدبختی و فلاکت نصیحت می‌کند؛ لذت‌انگاری را می‌توان همچون طرق فرار از آن نگریست؛ و سودانگاری (مذهب اصالت نفع) را به‌عنوان راه مبارزه با آن. همهٔ نظریه‌های اخلاقی از اینجا ناشی شده است که مردم یا از زندگی شخصی خود یا از عالمی که در آن زندگی می‌کردند ناراضی بوده‌اند. به‌طور کلی، اگر آدمی از سرنوشت خویش و از وضع و موقعی که دارد خرسند باشد درصدد تغییر آن بر نمی‌آید. برای چه بکوشد تا آن را تغییر دهد؟ اما وقتی ناراضی است، در تغییر اوضاع و احوالی که خویش را در آن می‌یابد می‌کوشد چنان‌که گفتیم، ممکن است با این اوضاع و احوال بستیزد یا بکوشد از آن بگریزد. فلاسفه نیز در باب اینکه آدمی چگونه بایستی رفتار کند

1. Cynicism

2. Stoicism

3. Quietism

نظریه پردازی نمی‌کنند مگر آنکه از طریقه رفتاری که مردم در واقع دارند ناراضی باشند: آنان این نظریات را به عنوان صواب‌دیدنی برای تغییر وضعی که می‌بینند پیشنهاد می‌کنند. این نکته مخصوصاً دربارهٔ مذهب کلیبی صادق است. این مسلک برای کسانی که زندگانی آنان به واسطهٔ خرابی و آشفتنگی دنیای پیرامونشان یا به دلایل یأس شخصی آنان غیر قابل تحمل می‌نمود دستور رفتار تجویز می‌کرد. این خرابی و آشفتنگی تا اندازه‌ای با انحطاط دولت شهری یونانی آغاز شد (جنگ‌های فراوان میان اسپارت و آتن، یا اسپارت و تبس^۱ را با تلفات جانی بسیار و تباهی و فساد که در برداشت به یاد آورد) و به طور قابل توجهی به سبب آشوب و اضطرابی که در پی اضمحلال امپراطوری اسکندر پدید آمد سرعت بیشتری گرفت. هنگامی که نهادها و مؤسسات اجتماعی این دستگاه عظیم فرو ریخت، مردم طبیعتاً به این فکر افتادند که چگونه ممکن است به رستگاری شخصی برسند. و مذهب کلیبی به این پرسش پاسخی می‌داد. مذهب کلیبی بر آن است که تمام ثمرات تمدن، از قبیل حکومت، ثروت شخصی، ازدواج، دین، برده‌داری (در نظام اجتماعی یونان)، تجمل، و همه لذات حسی مصنوعی بی‌ارزش است؛ اگر رستگاری و نجاتی هست همانا در ترک جامعه و در بازگشت به زندگی ساده و زاهدانه یافته می‌شود.

کلبیان نخستین، نظیر دیوگنس^۲ چنان زندگی ساده و کم‌خرج و حتی پست و رقت‌انگیزی داشتند که در شیوه و روش زندگی خود مانند حیوانات بودند. در حقیقت، کلمهٔ «کلیبی»، مشتق از کلمهٔ «کونوس»^۳ یونانی است که به معنی «سگ‌وار» یا «سگ‌مانند» است. مثلاً، دیوگنس (دیوجانس) را گفته‌اند که در یک خُم بزرگ می‌زیسته و از هرگونه پاکیزگی و آراستگی لباس و خوراک و نظافت شخصی و غیره پرهیز می‌کرده است. دربارهٔ او اسکندر مقدونی، که در آن موقع بزرگ‌ترین مقتدر دنیا بود، داستان مشهوری آورده‌اند. اسکندر به دیدن دیوگنس آمده بود و از وی پرسید آیا می‌تواند کاری برایش انجام دهد که او را از آن وضع نکبت‌آمیز و رقت‌انگیزش رهایی بخشد. گفته‌اند که دیوگنس به او جواب داد: «آری، می‌توانی کنار روی تا نور خورشید بر من بتابد».

1. Thebes

2. Diogenes (حدود ۴۱۲ ق.م - ۳۲۲ ق.م)

3. Kunos

کلیبان معتقد بودند که عالم اساساً شر است، و آدمی باید برای شایسته زیستن از شرکت در آن کناره‌گیری کند. اما در عین حال، حتی اگر آدمی یک زندگی خصوصی و منزوی داشته باشد، چنین حیاتی ممکن است صرف به دست آوردن تمتعات و اسباب دنیوی - مانند خواسته، خانه، جامه فاخر و غیره - شود و همه این چیزها چند روزه و ناپایدار است - زیرا اگر ما سعادت خود را منوط و مشروط به داشتن آنها بدانیم، ممکن است باز هم خود را تسلیم و گرفتار آنها بیابیم. در نتیجه، باید از تمام چیزهای خارجی، خواه خصوصی یا عمومی، صرف نظر کرد. اگر کسی در عالم در پی رستگاری است باید آن را در درون خود جست و جو کند - فضیلت همین است. بدین گونه کلیبان از رد و طرد متاع دنیوی جانبداری می کردند، و در این راه، می کوشیدند تا به آدمیان نشان دهند که با چشم پوشی از چنین اشیاء خارجی، از اضطراب و بیم آزاد و آسوده خواهند شد. (بعدها اشاره خواهیم کرد که صورت ظاهراً موجه تری از این نظریه در فلسفه اسپینوزا یافته می شود و در مذهب رواقی نیز عناصر قابل توجهی از آن به چشم می خورد).

تفکر درباره معنی جدید کلمه «کلیبانه»^۱ (که منظور از آن بیزاری و بدگمانی نسبت به بشر است) جالب توجه است. رد چیزهای خارجی شامل رد مردم دیگر، و نتیجه آن بی علاقه‌گی و لاقیدی کامل و فقدان احساس نسبت به دیگران است. به علاوه، هرچند کلیبان نخستین مانند دیوگنس و انتیستنس^۲ در نهایت سادگی و بر طبق دستورهایی که در سطور فوق ذکر کردیم به نحو اخلاقی و درستکارانه زندگی می کردند، پیروان بعدی، نظریه آنان را برای منافع شخصی به کار بردند. اینان پول و خوراک از دوستان قرض می کردند، و سپس هنگامی که زمان بازپرداخت وام می رسید عقیده «لاقیدی و سهل انگاری» را به کار می بستند. مردم کم کم احساس کردند که این نظریه از روی سوءنیت و سنگدلی و بی عطوفتی به کار برده می شود - و از چنین استنباطهایی بود که معنی جدید کلمه «کلیبی» پدید آمد.

می توان دریافت که مذهب کلیبی اصولاً نظریه‌ای ضد اجتماعی است. سعی صاحبان این نظریه در آن نیست که شرح دهند مردم چگونه می توانند به عنوان موجودات اجتماعی نیکبخت باشند، بلکه به جای آن می کوشند طرق نیل به نجات و رستگاری

1. Cynical

2. Antisthenes (حدود ۴۵۵ - حدود ۳۷۵ ق. م.).

فردی را پیشنهاد کنند. بدین طریق، این نظریه، با استدلال به اینکه فقط فضیلت فردی اهمیت اساسی دارد، به نحو قابل ملاحظه‌ای به طرد و هدم مقیاس‌ها و ملاک‌های اجتماعی منتهی می‌شود. چنین نظرگاهی آن آشفتگی و بی‌نظمی اخلاقی را که دنیای قدیم پس از سقوط امپراطوری اسکندر بدان مبتلا شد بسیار تقویت نمود.

مذهب کلیبی نه تنها ضد اجتماعی است، بلکه یکی از پیشگامان مذهب زهد و ریاضت^۱ نیز هست. با رد و انکار ارزش ثروت و علایق دنیوی، مذهب کلیبی یکی از پیشروان و منادیان آن نوع زهد و ریاضت بود که ما آن را به روشنی در رُمان «تائیس»^۲ آنا تول فرانس^۳ می‌یابیم. در آن رمان مردانی توصیف شده‌اند که در صحرای مصر^۴ تنها و منزوی با وضع فلاکت‌بار و رقت‌انگیز زندگی می‌کنند، شب بر زمین سخت و ناهموار می‌خوابند و روزه‌های چند روزه می‌گیرند و به‌طور کلی خود را در معرض عذاب‌های جسمی و روحی قرار می‌دهند.

مذهب کلیبی به‌عنوان یک فلسفه نه تنها تأثیر عظیمی بر عامه مردم داشت، بلکه به نحو قابل توجهی در ظهور و توسعه فلسفه اولیه مسیحی مؤثر بود. راهب را، از جهتی، می‌توان همچون کسی دانست که از پند کلیبی پیروی می‌کند: وی ساده و کم‌خرج و منزوی می‌زید و از بهره دنیوی - مانند ازدواج و کسب ثروت و شهرت - می‌پرهیزد، و از اینجاست که می‌تواند شخصیت فردی خود را پروراند و دنیا را رها کند تا بتواند خویشتن را آزادانه و سبکبار وقف خدای خویش سازد. بدین‌سان اثر کلیبی مذهب کلیبی

I. Asceticism

۲. رُمان «تائیس» توسط مرحوم دکتر قاسم غنی به فارسی ترجمه شده است. طائیس نام زن تانبه‌ای است که بر حسب روایات مسیحیان در قرن چهارم میلادی در مصر می‌زیسته و مشغول اعمال ناشایسته بوده ولی بعد به واسطه راهبی از راهبان مصر علیا هدایت شده و سه سال آخر عمر خود را در توبه و انابه گذرانیده است. این طائیس را نباید با طائیس یونانی که معشوقه اسکندر مقدونی بود اشتباه کرد. این زن زیبا که در فتوحات آسیا و ایران همراه اسکندر بود وی را در حال مستی به سوختن اصطخر (تخت جمشید) وادار نمود و پس از مرگ اسکندر، بطلمیوس پادشاه مصر با او ازدواج کرد.

۳. Anatole France (۱۸۴۴-۱۹۲۴)

۴. منظور صحرای مصر علیا است که در آن در حدود قرن چهارم میلادی راهبان و تارکان دنیا صومعه‌های گلین و با شاخه‌های درخت ساخته بودند و به حال ریاضت و روزه‌داری می‌زیستند و فقط بعد از غروب آفتاب غذای مختصری می‌خوردند. بعضی از آنان چنان زندگی پرمشقتی داشتند که گاهی سه روز تمام صائم بودند و پیرهن موئی خشن می‌پوشیدند و به خود تازیانه می‌زدند و پس از شب‌زنده‌داری روی زمین ناهموار می‌خفتند.

گرایش به امور اخروی و اعراض از دنیاست، و این است دلیل تأثیر عظیمی که این مذهب در آن طریقه زندگی که مورد حمایت ادیان پارسایانه و زاهدانه مانند مسیحیت بوده است داشته است.

مذهب رواقی

به جاست که مذهب رواقی^۱ را به عنوان مؤثرترین نظریه اخلاقی در دنیای قدیم مغرب‌زمین پیش از مسیحیت وصف کنیم. مسلک رواقی پس از سقوط اسکندر از یونان فراتر رفت، و بر فکر رومی تسلط و نفوذ یافت تا آنکه مسیحیت جانشین آن شد. لیکن برخلاف لذت‌انگاری و مذهب کلیبی، که از آغاز پیدایش خود بیش و کم نامتغیر باقی ماندند، فلسفه رواقی نظریه‌ای بود که در تاریخ طولانی خود در معرض تحولات اساسی قرار گرفت. شروع آن به منزله تحول و پیشرفت مذهب کلیبی بود، و پایان آن صورتی از ایدئالیسم افلاطونی داشت. اما بیشتر دگرگونی‌هایی که رخ نمود در نظریات مربوط به مابعدالطبیعه و در منطق رواقیان بود. نظریه‌های اخلاقی آنان بالنسبه ثابت ماند، و در نتیجه در این بخش، از آنجا که با علم اخلاق سروکار داریم، می‌توانیم از تغییرات کوچک‌تری که در نظریه اخلاقی رواقی اتفاق افتاد چشم‌پوشیم و آن رأی و عقیده را بدون تغییر و دگرگونی تلقی کنیم.

مؤسس مذهب رواقی زنون^۲ نام داشت (که نباید با زنون الیائی^۳ مبتکر شبهات منطقی مشهور، اشتباه شود). گفته‌اند زنون در قرن سوم ق.م. در یک رواق (ایوان سربوشیده) درس می‌گفت، و مذهب رواقی نام خود را از اینجا گرفته است، زیرا کلمه یونانی «استوا»^۴ به معنی «رواق» است.

رواقیان، مانند کلیبان، از اضمحلال دولت‌شهرهای یونان و امپراطوری اسکندر تنگدل و افسرده بودند، و هیچ امیدی به سامان یافتن اجتماع نداشتند. در نتیجه، فلسفه ایشان شامل پند و اندرز به افراد انسانی برای نیل به رستگاری شخصی در یک دنیای خردکننده است. هر چند مذهب رواقی، چنان‌که خواهیم دید، یک نظریه بالنسبه پیچیده

1. Stoicism

۲. Zeno (حدود ۳۴۰-۲۷۰ ق.م) ۳. Zeno of Elea (حدود ۴۹۰-۴۳۰ ق.م)

4. Stoa

اخلاقی است، اصول و عقاید اساسی آن برای نیل به رستگاری شخصی خیلی شبیه به عقاید کلیان است و آن را می‌توان در یک جمله بیان کرد: یاد بگیر که نسبت به تأثیرات خارجی سهل‌گیر و بی‌اعتنا باشی!

اپیکتتوس^۱ که در آغاز زندگی یک بردهٔ رومی بود و بعدها آزاد شد و در حکومت روم به مقامی رسید، یکی از مشهورترین و مؤثرترین روایان بود. در گفتار معروف خود راجع به «پیشرفت یا بهبود» به ما می‌گوید که چرا آدمی باید بیاموزد که فلسفهٔ لاقیدی را پرورش دهد:

پس ترقی و پیشرفت در کجاست؟ اگر هر یک از شما، خود را از امور خارجی کنار کشد به ارادهٔ خویش بازمی‌گردد و آن را با کوشش و ریاضت به پیش می‌برد و اصلاح می‌کند، بدان‌سان که با طبیعت سازگار شود، و رفیع و آزاد و مختار و بی‌معارض و ثابت‌قدم و معتدل گردد؛ و اگر آموخته باشد که آن کس که خواستار چیزی یا گریزان از چیزی است که در حیطةٔ اقتدار او نیست هرگز نخواهد توانست ثابت‌قدم و آزاد باشد، بلکه بالضروره باید با آنها تغییر پذیرد و چنان‌که در یک طوفان اتفاق می‌افتد با آنها در تلاطم باشد و زیور و شود، ناگزیر باید خود را مطیع کسانی سازد که قدرت به دست آوردن یا بازداشتن آنچه او تمنی یا پرهیز می‌کند داشته باشند؛ اما اگر صبحگاهان که از خواب برمی‌خیزد، این قواعد را به کار بندد، همچون مردی درستکار خود را شستشو می‌دهد و مانند انسانی معتدل، می‌خورد؛ به همین طریق، اگر در هر امری که روی می‌دهد اصول اولیهٔ خود را درست به کار برد، همان‌طور که دنده به قواعد دویدن و یا کسی که مشق و تمرین آواز می‌کند به قواعد صوت و آواز توجه دارد، او مردی است که به‌راستی در پیشرفت و ترقی است، و انسانی است که بیهوده رنج سفر بر خود هموار نکرده است. لیکن اگر تمامی کوشش خود را به کار خواندن کتب صرف کند، و در این امر زیاده به خود زحمت دهد، و به همین منظور راه سفر در پیش گیرد، من به او توصیه می‌کنم که فوراً به خانه بازگردد،

۱. Epictetus (از حکمای قرن اول میلادی و پیرو آیین فلسفی روایان (اهل المظال) بود. وی تألیف مستقلی نداشت لیکن فلاویوس آرین Falavius Arrien صاحب تاریخ مشهور اسکندر کبیر مفاوضات او را در چند جلد تدوین کرد و آنگاه هرچه را بهتر و در نفوس مؤثرتر دید به صورت رسالهٔ کوچکی درآورد. مرحوم رشید یاسمی این رسالهٔ کوچک را تحت عنوان اندرزه‌های اپیکتتوس حکیم ترجمه کرده و در سال ۱۳۱۲ به طبع رسانده است.

و از کارهایی که در آنجا دارد غفلت نکند؛ زیرا امری که او برای آن مسافرت کرده است هیچ است. آنچه درخور اعتنا و توجه است مطالعه این است که چگونه آدمی می‌تواند حیات خود را از افسوس خوردن و اظهار تأسف نمودن و آه و ناله سردادن و گفتن «وای بر من» برهاند.

چنان‌که از گفتار منقول فوق می‌توان استنباط کرد، رواقیان معتقد بودند که خیر یا شر به خود شخص بستگی دارد. اشخص دیگر بر امور خارجی که بر تو مؤثرند اقتدار دارند - آنان می‌توانند تو را به زندان افکنند و تو را شکنجه دهند، یا می‌توانند تو را برده سازند: اما با وجود این اگر کسی بتواند نسبت به این حوادث بی‌اعتنا باشد، دیگران چندان اقتداری بر او نخواهند داشت. اپیکتوس این معنی را در این جمله بیان کرده است که فضیلت در اراده جای دارد - بدین معنی که فقط اراده است که خوب یا بد است. اگر مردی اراده‌ای نیک دارد و می‌تواند نسبت به رویدادهای بیرونی بی‌اعتنا و سهل‌گیر و وارسته بماند، وقایع خارجی نمی‌توانند شخصیت ذاتی وی را تباه سازند. وقتی مردی نسبت به چنین اتفاقاتی بی‌اعتنا باشد یک آزادمرد است. وی دیگر در بند حوادث بیرون از خود نیست. با تمرین و ممارست در تأثیرناپذیری و بی‌اعتنایی گردن‌فراز و مستقل می‌گردد - و بدین‌سان ولو آنکه عالم دستخوش آشفتگی و بی‌نظمی شود این امر مانع رسیدن او به رستگاری شخصی نخواهد بود.

درک کامل نظریات اخلاقی رواقیان جدا از مطالعه مابعدالطبیعه فلسفه آنان میسر نیست. آنان به تقدیر معتقد بودند یعنی معتقد بودند که حوادث و وقایع عالم را خداوند به نیکوترین وجهی از پیش طرح و معین و مقدر کرده است. هیچ چیز از روی تصادف اتفاق نمی‌افتد. فضیلت عبارتست از اراده‌ای که با حوادث و رویدادهای طبیعت هماهنگ و سازگار باشد. به بیانی ساده‌تر، اگر کسی بتواند بیاموزد که آنچه را که اتفاق می‌افتد بپذیرد و اگر بتواند بفهمد که همه اینها جزء نظم و ترتیبی الهی است که او قدرت تغییر آن را ندارد او صاحب فضیلت است. در نتیجه، وی اگر بفهمد که وقوع این حوادث پیش از چنین کوششی معین و مقدر شده است، می‌تواند از حرمان و اندوه بسیار و ناامیدی در کوشش برای تغییر جریان حوادث در امان بماند. آدمی وقتی به مقام آزادگی می‌رسد که این نکته را دریابد؛ فقط آن کس که تلاش می‌کند امور را تغییر دهد آزاد

نیست. با مشق و تمرین بی‌اعتنایی و وارستگی نسبت به حوادث، آدمی می‌تواند خود را در چنان طرح و وضع فکری قرار دهد که رویدادها نتواند بر شخصیت اساسی وی تأثیر کند - و هرگاه چنین کرد، صاحب فضیلت است. جان کلام این است که رواقیان دریافته‌اند که مهم این است که شخص خود را از تمایلات و شهوات آزاد سازد.

مذهب رواقی با مذهب کلیبی در یک جنبهٔ اساسی اختلاف دارد. کلیبان دریافته‌اند که برای جلوگیری از اضمحلال عالمی که در آن می‌زیستند قدرتی ندارند و بنابراین از آن کناره گرفتند، و همچون «سگان» زندگی کردند. اما رواقیان این‌گونه کناره‌گیری را ضروری ندانستند. لازم نیست آدمی از اشیاء مادی عالم چشم‌پوشد؛ او می‌تواند دارای زندگی لذت‌بخش و کامیابی مادی باشد، به شرط آنکه در دام آنها نیفتد و گرفتار نگردد. وی باید نسبت به آنها بی‌اعتنا و آسان‌گیر باشد، بدان‌سان که اگر مادیات را از دست داد احساسش در مورد آنها دگرگون نشود. فقط تا آنجا که تحت تأثیر این چیزهاست آزاد نیست؛ لیکن اگر بتواند بدان معنی که اشاره شد نسبت به آنها غیرمتأثر باقی بماند، دلیلی وجود ندارد که از التذاذ و بهره‌مندی از آنها دست بکشد.

نتیجهٔ عمدهٔ مذهب رواقی این بود که مسئولیت خوب بودن یا بد بودن مستقیماً به عهدهٔ خود فرد قرار گرفت نه به عهدهٔ جامعه. اگر فرد بتواند وضع و حالت فکری خود را چنان بیروبراند که او را نسبت به متاع معمولی دنیا بی‌اعتنا و آزاد سازد، در آن حال وی صاحب فضیلت خواهد بود؛ و هیچ رویدادی نمی‌تواند شخصیت ذاتی او را تغییر دهد.

انتقاد مذهب رواقی

در مذهب رواقی سه مشکل بزرگ وجود دارد: (۱) مشکلی منطقی که به مفاهیم اختیار و سرنوشت و تقدیر مربوط می‌شود؛ (۲) این مشکل که بی‌قیدی و بی‌اعتنایی نسبت به امور جهان‌نمایی دارد که مخالف عُرْف به نظر می‌رسد؛ (۳) این مشکل که مذهب رواقی فقط در اوضاع و احوال غیرعادی برای مردم قابل مراجعه و پیروی است، و از این‌رو آن را نمی‌توان به‌عنوان اخلاق کلی و همگانی پذیرفت. در اینجا ما به بررسی هر یک از این مشکلات خواهیم پرداخت و ابتدا مشکل منطقی را در نظر می‌گیریم.

رواقیان معتقد بودند که هر حادثه‌ای که رخ می‌دهد، خواه سقوط یک سنگ آسمانی باشد یا فکری که کسی راجع به شام شب خویش می‌کند، وقوع آن بر طبق یک طرح

الهی مقدر شده است. اگر این عقیده پذیرفته شود، در آن صورت محال خواهد بود که هیچ‌یک از اوضاع و احوالی که خود را در آن می‌یابیم تغییر کند. اگر وقوع این حوادث مقدر شده باشد، پس ما نمی‌توانیم در آنها تصرف کنیم، به این معنی که ما از تغییر زندگی خود ناتوانیم. به عبارت دیگر ما «آزاد» نیستیم بلکه محکوم به سرنوشت محتوم خویشیم که آن را هم مشیت الهی مقدر کرده است. اما این وجهه نظر با نظریه رواقیان که می‌گویند آدمی می‌تواند سیرت و شخصیت خود را تغییر دهد ناسازگار است. به موجب این سخن آدمی می‌تواند بیاموزد که وضع و حالت فکری خود را تغییر دهد و نسبت به چیزهایی که قبلاً با ارزش می‌پنداشت بی‌اعتنا و آسان‌گیر شود. با اعتقاد به این نظریه، رواقیان می‌خواستند بفهمانند که آدمی در تغییر سیرت و منش خویش آزاد است و می‌تواند در عالم بعضی از حوادث طبیعی را، یعنی حوادثی که خواست و اراده او را می‌سازند، دگرگون سازد. بدین سان آشکار است که در بنیاد نظریه رواقیان تناقضی اساسی وجود دارد: انسان هم آزاد است و هم آزاد نیست. اگر شق دوم را بپذیریم (یعنی اینکه انسان آزاد نیست) دیگر بی‌معنی خواهد بود که به او بگوییم سیرت خود را تغییر دهد. اگر سیرت و منش او را به‌طور حتم قوانین طبیعی معین کرده است، پس چگونه می‌توان آن را تغییر داد؟ برعکس، اگر انسان در تغییر سیرت خویش آزاد و مختار است، پس این عقیده که همه حوادث را قضای الهی معین و مقدر کرده است باید خطا و نادرست باشد.

این قیاس ذوحدین،^۱ که گاهی مسئله آزادی اراده (اختیار) نامیده شده است، یکی از دیرپای‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفی است. این مسئله نه تنها در فلسفه رواقی ظاهر شده، بلکه همچنان در فلسفه دینی (کلام)، و نیز در روان‌شناسی جدید، مطرح شده است. مثلاً، روان‌شناسان جدید گاهی مدعی شده‌اند که محیط ما و تجربه گذشته ما را وادار می‌کنند که آن‌گونه مردمی باشیم که هستیم. پس اگر من کسی را بکشم، بنابراین نظریه این کار را به سبب حوادث زندگی گذشته‌ام کرده‌ام. با در نظر گرفتن وقوع این حوادث و ساختمان و سرشت خلص جسمانی و وضع و حال روانی خود، برای من

غیرممکن بود که شخصی را که کشتم نکشم. خلاصه آنکه رفتار من به وسیله عواملی که در اختیار من نبود کاملاً معین شده بود؛ از این رو آزاد و مختار نبودم. اما اگر مختار نبودم، پس چگونه باید به وسیله قانون مجازات شوم؟ زیرا قانون فرض می‌کند که من در مورد اعمال خود اختیار دارم. اگر یک سنگ آسمانی کسی را بکشد مجازات نمی‌شود، زیرا ما معتقدیم که سنگ آسمانی در تعیین مسیر خود اختیاری نداشته است. اما عقیده ما این است که بعضی مجرمان در اعمال خود اختیار دارند و وقتی آنها را مجازات می‌کنیم آنان را برای آنچه می‌کنند مسئول می‌شناسیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که یافته‌های روان‌شناسی جدید با قانون جنایی متناقض و ناسازگار است. سعی ما بر این بوده است که نشان دهیم که این مشکل در بنیاد فلسفه رواقی دیده می‌شود، و رواقیان هرگز نتوانسته‌اند آن را حل کنند.

(فنون فلسفی جدید ما را قادر ساخته است که ببینیم که این پیچیدگی و سرگشتگی تا اندازه‌ای «مربوط به الفاظ و زبان»^۱ است، و حل آن مستلزم روشن ساختن مفاهیم «اختیار»،^۲ «اضطرار»^۳ و «جبر علی»^۴ است. برای بحث بیشتر درباره این مطلب، به خواننده توصیه می‌شود که به مجموعه مقالات فلسفی به نام مطالعاتی در نظریه اخلاقی^۵ که توسط ویلفرد سلرز^۶ و جان هاسپرس^۷ منتشر شده است رجوع نماید).

مشکل بزرگ دیگر در مذهب رواقی از عقیده بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری^۸ پدیدار می‌شود. آدمیان با فهم عرفی و مشترک خود قبول ندارند که پرورش لابیالی و بی‌قیدی و ترک همه «فضایل» دیگر صواب و درست باشد. اگر یک دوست بمیرد، بی‌اعتنایی نسبت به چنین حادثه‌ای در نظر بیشتر مردم سنگدلی و بی‌مهری خواهد بود. به علاوه، به نظر می‌رسد که نتیجه نظریه رواقیان این باشد که اعمالی که قاعدتاً غیر اخلاقی تلقی

1. Linguistic

2. Freedom

3. Compulsion

4. Causal determinism

5. Readings in Ethical Theory

6. Wilfred Sellers

7. John Hospers

8. Indifference: این لفظ به معنی لابیالی و بی‌طرفی یا خونسردی و بی‌اعتنایی و تأثیرناپذیری است که جنبه پسندیده آن رهایی و وارستگی و جنبه ناپسند آن بی‌قیدی و سهل‌انگاری می‌شود. شاید بتوان گفت بی‌اعتنایی نسبت به امور و حوادث کم‌کم به بی‌قیدی و سهل‌انگاری منتهی می‌شود. م.

می‌شود اگر از روی بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری انجام گیرد درست و صواب است، یعنی مثلاً اگر کسی از روی بی‌اعتنایی و بی‌قیدی مرتکب قتل نفس شود عمل ناشایستی انجام نداده است، و بدیهی است که این نحوه تفکر با عقاید معمول و مألوف ما ناسازگار و متناقض است.

بالاخره، مذهب رواقی تنها هنگامی برای زیستن پند موجه‌نما می‌دهد که آدمی در اوضاع و احوال بسیار خاصی قرار گرفته باشد. اگر کسی از پیش بداند که ممکن است در زمان جنگ به وسیله دشمن مورد شکنجه واقع شود تا اسرار نظامی را فاش سازد، کوشش برای پرورش حالتی که او را قادر خواهد ساخت تا در برابر شکنجه ایستادگی و مقاومت کند معنی خواهد داشت. فلسفه بی‌اعتنایی ممکن است در چنین وضع و موقعی مددکار باشد؛ یعنی ممکن است وی را توانا سازد که با کوشش به نیندیشیدن درباره دردی که بر او تحمیل می‌شود از تسلیم به آن خودداری کند. و نیز اغلب اتفاق می‌افتد که مردم در فکر حوادثی هستند که واقعاً در زندگی آنها اهمیت ندارد. فرض کنید که اتومبیل کسی در تصادف خراش برداشته و رنگ آن رفته است - این واقعه ممکن است او را بی‌اندازه پریشان‌خاطر سازد. فلسفه رواقی ممکن است در اینجا به متانت و آرامش وی کمک نماید. پیشنهاد مذهب رواقی در برطرف کردن نگرانی و اضطراب ناشی از حوادثی که در رفتار و کردار زندگی شخص اساسی نیست مؤثر است؛ با مشق و ممارست بی‌اعتنایی و رهایی نسبت به پریشانی‌ها و آشفتگی‌های کوچکی که در زندگی روزانه رخ می‌دهد آدمی می‌تواند به نحو قابل ملاحظه‌ای از اندوه و بدبختی دور بماند. اما صرف‌نظر از این‌گونه اوضاع و احوال، در نظر اغلب مردم به کار بستن مداوم نظریه بی‌قیدی به منزله دست شستن از بسیاری امور از قبیل عشق و دوستی و دستاوردهای دلپذیر که مایه خوشی و برخورداری است خواهد بود. به این دلیل، هنگامی که مردم در اوضاع و احوال خارجی به پیشرفت و بهزیستی نائل می‌شوند بازار مذهب رواقی بی‌رونق و بی‌خریدار می‌شود. اگر چیزهای دنیا خوب است، مردم احساس می‌کنند که بی‌معنی است که نسبت به آن بی‌اعتنا باشند؛ بلکه به جای آن، معتقد می‌شوند که باید از آن بهره‌مند شوند. مذهب رواقی وقتی ظهور و طلوع نمود که عالم یونانیان در حال زوال و افول بود، و آن مذهب شیوه مفیدی برای ایستادگی در برابر

سختی‌ها و خشونت‌های زندگی در آن دوره ارائه نمود. اما همین که مردم دریافتند که اوضاع و احوال می‌تواند دگرگون شود، مذهب رواقی نتوانست برنامه‌مبثی برای آنان در ساختن دنیایی بهتر آماده سازد، و بدین دلیل جای خود را در مغرب زمین به یک فلسفه اخلاقی توانمندتر - یعنی مسیحیت - سپرد. مسیحیت، مانند مذهب رواقی، فلسفه تسلی و دل‌داری است که هنگام رنج و مشقت آدمیان را هدایت می‌کند؛ لیکن برخلاف مذهب رواقی، مقیاس‌های سازنده‌ای پیشنهاد می‌کند که بدان وسیله مردم بتوانند بر مشکلات خود فائق آیند.

اخلاق مسیحی

هنگامی که تاریخ مسیحیت را مطالعه می‌کنیم، تعجب می‌کنیم که تا چه اندازه آراء و عقاید گوناگون به‌عنوان اعتقادات مسیحی شناخته شده است، و به‌زودی آشکار می‌گردد که هیچ فلسفه متجانسی که به سادگی و بدون تحریف حقایق یا لاقابل بدون قید و شرط بتوان به آن نام و نشان «اخلاق مسیحی» داد وجود ندارد. به این دلیل، پی‌جویی منشأ بسیاری از اختلافات غالباً دقیق میان این آراء و نظریات تقریباً غیرممکن است. اگر تحولات و دگرگونی‌هایی را که در متن خود دین رسمی مسیحیت روی داده به کنار نهمیم و تنها بخواهیم از بدعت‌ها و ارتدادهایی که در پیرامون این دین پدید آمده سخن گوئیم، این کار نیازمند کتابی مفصل و جداگانه خواهد بود. اما، حتی به فرض اینکه چنین گوناگونی عقاید وجود داشته باشد، به نظر ممکن می‌آید که، بدون موشکافی زائد و غیرضروری درباره این موضوع، سه جریان اصلی فکر اخلاقی را که می‌توان از آنها به‌عنوان «مسیحی» نام برد تشخیص دهیم. و اکنون به بحث درباره این سه تفکر اخلاقی مسیحی می‌پردازیم.

نخستین نوع تفکر اخلاقی مسیحی را «اخلاق مسیحی روستایی»^۱ (یا شبانی) می‌نامیم. این نام از نظریات اخلاقی بعضی از فرقه‌های اولیه مسیحی گرفته شده است - نظریاتی که از یهودیت و ادیان عرفانی ایرانی بسط و توسعه یافته است. در این نظریات

بر احکام دهگانه^۱ و اعمال و شعائر دینی (مانند غسل تعمید^۲ و تعالیم اخلاقی مسیح تأکید می‌شود. مسیح پیامبر مقدسی شناخته شده است که به وحی الهی ما را در زندگی هدایت می‌کند (مثلاً می‌گوید: «هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت»). ما این‌گونه بیش از اخلاق را «روستایی» می‌نامیم زیرا فقط ارتباط بسیار اندکی با تفکر نظری پیچیده فلسفی دارد. مباحثات دقیق و موشکافانه‌ای که در نوشته‌های بعدی آباء کلیسا می‌یابیم در مسیحیت اولیه اصلاً دیده نمی‌شود. به جای آن، رفتار پسندیده اخلاقی مورد نظر است. فلسفه اولی یا علم مابعدالطبیعه وقتی ظاهر می‌شود، اصولاً محدود است به اعتقاد به یک نظم فوق طبیعی، و خدایی متعین و مشخص و روحی که جاویدان است. لیکن در همه این موارد، تفکر نظری منظمی درباره خود عقاید وجود ندارد - یا لاقلاً وقتی با پیشرفت‌های بعدی سنجیده شود ناچیز و جزئی است.

نوع دوم اخلاق مسیحی، در مقایسه با نظرگاه روستایی که هم‌اکنون از آن سخن گفتیم، بیشتر جنبه تحلیلی^۳ دارد. این نوع اخلاق تنها هنگامی پدید آمد که کلیسای کاتولیک علاوه بر جنبه دینی به عنوان یک مؤسسه سیاسی توسعه یافت. اخلاق این دوره را می‌توان «اخلاق کلیسایی» نامید. لیکن باید یادآور شد که حتی اخلاق کلیسایی خود دستخوش دگرگونی‌های عمیق و متعددی در طی تاریخ طولانی خود شده است. این

۱. وصایا یا احکام دهگانه که اساس شریعت موسی است در سفر خروج، آیات ۱ تا ۱۷ از باب بیستم آمده و مضمون آنها چنین است: ۱. هیچ‌کس را جز خدا پرستش مکن؛ ۲. هیچ‌گونه صورت مجسمی از خدا مساز؛ ۳. نام خدا را بیهوده و به باطل بر زبان مرن؛ ۴. شش روز هفته را مشغول کار باش و در روز هفتم (شنبه) هیچ کار مکن؛ ۵. پدر و مادر خود را احترام نما؛ ۶. قتل مکن؛ ۷. زنا مکن؛ ۸. دزدی مکن؛ ۹. شهادت دروغ مده؛ ۱۰. به خانه همسایه خود طمع موز و به زن همسایه‌ات و به هیچ چیز که از آن همسایه تو باشد طمع مکن.

۲. «تعمید یکی از قواعد مقدس دینی است که قبل از ظهور مسیح معروف بود و آن جناب آن را از جمله فرایض کلیسا قرار داد... پس می‌توان گفت که فریضه تعمید در «عهد جدید» همچو فریضه ختنه در «عهد عتیق» می‌باشد... اما درباره تعمید در میان مسیحیان اختلاف است. بعضی برآنند که باید بدن شخص را در آب فروبرد و دیگران گویند که باید سه مرتبه در آب فرورود و جمعی برآنند که اطفال را جایز نیست بلکه باید شخص مؤمنی که توانایی اقرار گناهان خود را دارد تعمید یابد. و بسیاری از مسیحیان گمان می‌برند که تعمید اطفال مؤمنین واجب و همچو عهدیست در میانه ایشان و خدای تعالی و بسیاری از مسیحیان برآنند که تنها پاشیدن آب به اسم اب و ابن و روح القدس کفایت خواهد نمود» (قاموس، کتاب مقدس، ص ۲۵۸-۲۵۹).

دگرگونی‌ها موجبات متعددی داشته است. مثلاً، تأثیر افلاطون و ارسطو بر افکار آباءِ کلیسا تصور مسیحیان را در مورد آخرت تغییر داد و یک تفسیر و تعبیر فلسفی که در مسیحیت روستایی وجود نداشت برای آن به وجود آورد. همچنین، مفهوم نفس از زمان اریگن،^۱ که آن را در تمام آدمیان یکی می‌دانست، تا زمان توماس آکوئینی،^۲ که قائل بود نفس هرکسی جدا و مستقل از نفوس دیگران است، دگرگون شد. این امر نتایج مهمی برای عقیده فناپذیری نفس داشت. سایر علل دگرگونی در اخلاق کلیسایی عبارتست از ۱. افزایش مؤسسات دینی مانند دیر و صومعه راهبان که کلیسا را رسماً به طرف زهد و ریاضت‌کشی سوق داد و این نظریه در عقاید مربوط به اخلاق در روابط جنسی بسیار مؤثر واقع شد. ۲. پیشرفت کلیسا در جهت حیات سیاسی و اجتماعی سبب شد تا عقیده اخلاقی کلیسا بسته به وضع کشمکش مداومی که میان کلیسا و دولت بر سر رهبری زندگی مردم وجود داشت تغییر کند. ۳. مشکلات مربوط به تفسیر کتاب مقدس از قبیل مشکلاتی که سرانجام به کناره‌گیری لوتر^۳ از کلیسا منتهی شد (نهضت پروتستان)^۴ نیز موجب تغییری در عقیده رسمی گردید.

در نتیجه این تأثیرات، نظریات اخلاقی اگوستینوس^۵ که در قرن چهارم مبین فلسفه رسمی کلیسا تلقی می‌شد، به‌طور قابل توجهی توسط توماس آکوئینی در قرن سیزدهم مورد تجدیدنظر قرار گرفت، و در بعضی جهات چنان فرق و تفاوت پیدا کرد که تقریباً دیدگاه اخلاقی جدیدی را نشان می‌داد. مثلاً یک اختلاف بزرگ، انتقال و تغییر جهت از فلسفه اخلاقی مبتنی بر مذهب نوافلاطونی^۶ (در اگوستینوس) به فلسفه مبتنی بر آراء ارسطو (در توماس) بود.

بالاخره، سومین دگرگونی مهم در اخلاق مسیحی با نهضت مذهب پروتستان و بسط و توسعه آن رخ نمود. پروتستان‌ها نظریات اخلاقی مذهب کاتولیک را (آن‌گونه که توماس آکوئینی بیان کرده بود) در بسیاری جهات (مثلاً در اینکه آیا کشیش می‌تواند ازدواج کند یا نه) رد کردند، لیکن حتی در داخل مذهب پروتستان هیچ نظام اخلاقی استوار و ثابتی شایع و متداول نشد. شاید این گفته مبالغه نباشد که در میان پروتستان‌ها تقریباً به عدد فرقه‌های پروتستانی اختلاف عقیده اخلاقی وجود دارد.

1. Origen (۲۵۳-۱۸۵)

3. Luther (۱۵۴۶-۱۴۷۳)

5. St. Augustine (۴۳۰-۳۵۴)

2. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۶-۱۲۸۴)

4. The Protestant Reformation

6. Neo-Platonism

اما علی‌رغم این فرق و اختلاف قابل توجه، میان همه این آراء و عقاید اخلاقی پاره‌ای اوصاف و جنبه‌های مشترک وجود دارد که در تشخیص و تمییز آنها از دیگر مجموعه‌های قواعد دینی مانند یهودیت و بودائیت و اسلام سودمند است. به دلیل وجود این صفات و آثار شایع و منتشر ما حق داریم که از «اخلاق مسیحی» به‌عنوان عقیده‌ای مخصوص و متمایز سخن گوئیم. لیکن یادآور می‌شویم که شرح و توصیف ما بسیار کلی خواهد بود و برای تشخیص شیوه‌ها و تمایلات گوناگون اخلاقی در داخل مسیحیت از یکدیگر سودمند نیست؛ بلکه فقط برخی جنبه‌های اساسی و عقاید مشترکی را که مورد قبول همگان است توضیح می‌دهد.

همه این‌گونه افکار و آراء اخلاقی، که می‌توان آنها را «مسیحی» نامید، مبتنی بر فرض وجود یک موجود الهی (خدا) است؛ و به‌علاوه، بر این فرض مبتنی است که این موجود به نحوی با مسیح یکی است. به دلیل این فرض اخیر، مسیحیت صریحاً از یهودیت، مثلاً، مشخص و متمایز است. عقاید فرقه‌های مسیحی در قوایی که به موجود الهی نسبت می‌دهند مختلف است، و همچنین مسیحیان درباره رابطه دقیق‌تری که موجود الهی با مسیح دارد با یکدیگر وحدت نظر ندارند. در بعضی فرقه‌ها این رابطه اتحاد ساده است؛ در بعضی دیگر چنین نیست (شاهد این سخن کشمکش‌ها و مخاصماتی است که بین مونوفیزیتان^۱ و نسطوریان و مسیحیان رسمی روی داده است). اختلافات مشابهی نیز در خصوص کیفیت تلقی و تعبیر ذات و ماهیت مسیح (که تا چه اندازه انسانی و تا چه اندازه الهی است) وجود دارد.

اما، حتی همان فرقه‌های نخستین مسیحی که منکر یکی بودن خدا با مسیح بودند لاقلاً قبول داشتند که خدا اراده خود را توسط مسیح آشکار ساخته است: از این‌رو همه نظریات اخلاقی مسیحی بر این فرض مبتنی است که مواعظ مسیح درباره طریقه خوب و شایسته زندگی برای آدمیان همانا تجلی و ظهور اراده الهی است. مواعظ مسیح، همراه با بعضی دیگر از نوشته‌های اخلاقی مانند احکام دهگانه و برخی از نوشته‌های عهد جدید (انجیل)، به‌عنوان یک مجموعه اخلاقی تلقی شده

۱. Monophysites (برای شناسایی این فرقه‌های مسیحی و آگاهی از کیفیت کشمکش‌های اعتقادی آنان، می‌توانید رجوع کنید به: انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، تألیف دیلسی اولیری، ترجمه آقای احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۲، ص ۱۱۵-۱۴۱).

است. بنا بر همه آراء و عقاید مسیحی مادام که انسان بر طبق آن مجموعه قواعد رفتار کند دارای کردار خوب و پسندیده است، و اگر از هریک از مقررات آن، مانند «تو نباید دزدی کنی»، تخلف کند غیر اخلاقی رفتار کرده است.

اما در واقع فرقه‌های مسیحی عملاً درباره اینکه آن قواعد و قوانینی که رفتار مسیحی باید بر طبق آنها باشد کدام قوانین است توافق ندارند. مثلاً، جلوگیری از ازدیاد موالید را کاتولیک‌ها غیر اخلاقی تلقی می‌کنند اما بیشتر فرقه‌های پروتستانی آن را غیر اخلاقی نمی‌دانند. برای فهم اینکه چگونه ممکن است مذاهب مسیحی در عمل مختلف باشند، با آنکه همگی نظراً در خصوص اصول اعتقادی اخلاق مسیحی متفقند باید به فرق و تمایزی که میان آنچه «نظریه اخلاقی» نامیده شده و آنچه به «فتوای شرعی» (پاسخ مسائل اخلاقی از روی قوانین شریعت) موسوم است توجه کنیم. به طور کلی، فتوای شرعی اخلاق عملی است. همین که شخص معین کرد که خوب یا بد بطور کلی چیست (و این وظیفه نظریه اخلاقی است - مثلاً لذت‌انگاران بر این رأی اند که فقط لذت خوب است)، آنگاه می‌تواند برای خود فهرستی از اموری که به حصول خیر رهنمون است و آنچه به شر و بدی می‌انجامد تدوین کند. علم فتاوی شرعی شامل تدوین و تنظیم چنین فهرست‌هایی است. باید دانست که اختلاف بین مجموعه‌های قواعد اخلاقی مسیحی درباره رفتار عملی را می‌توان اختلاف در فتوای شرعی تلقی کرد نه اختلاف در نظریه؛ همه آنها در این موافقت که خداوند نظامی از دستورهای اخلاقی را که باید از آنها متابعت کرد مقرر و معین فرموده است، لیکن درباره اینکه چه دستورهایی به آن نظام تعلق دارد توافق نظر وجود ندارد، و این اختلاف و عدم موافقت را می‌توان ناشی از فتوای شرعی دانست نه از نظریه. البته نباید همه اختلافات و تفاوت‌های صور گوناگون مسیحیت را ناشی از آن دانست که کدام دستور به نظام اخلاقی الهی تعلق دارد و کدام ندارد؛ اغلب ممکن است موافق باشند که یک دستور معین به آن نظام متعلق است، اما باز هم آن را به طور مختلف تفسیر کنند. این نوع اشکال اغلب وقتی مطرح می‌شود که کسی می‌کوشد تا تعالیم گذشته را درباره آن دسته از مسائل کنونی (مانند مسئله کنترل موالید) که هنگام پیدایش احکام و اقوال اولیه عقیده دینی به صورت فعلی وجود نداشته به کار برد.

البته ما نمی‌توانیم در اینجا اختلافات فتاوی شرعی را میان فرقه‌های مسیحی دنبال کنیم، لیکن به منظور نشان دادن طبیعت علم فتوای شرعی، در مقابل نظریه اخلاقی،

بعضی از گفته‌های توماس آکوئینی را دربارهٔ اخلاق روابط جنسی مطالعه خواهیم کرد. این اظهارات هنوز هم نظرگاه کلیسای کاتولیک را در مورد این‌گونه مسائل نشان می‌دهد. بنا بر نظر توماس، برای رفتار آدمیان برخی راه‌های عمومی و کلی وجود دارد. مثلاً انسان باید خدا و هم‌نوعان خود را دوست بدارد. همچنین مردم باید از پاره‌ای رفتارها پرهیز کنند. مثلاً، قواعد اخلاقی زنا را نهی می‌کند و همان قواعد نیز روابط جنسی میان زن و شوهر را مگر برای تولید مثل جایز نمی‌شمارد - و به همین دلیل کنترل موالید را ممنوع اعلام می‌کند. طلاق مُجاز نیست زیرا وجود پدر برای تربیت فرزندان ضروری و اساسی است.

با قطع نظر از این اوامر و نواهی و با توجه به مسائلی که جنبهٔ نظری آنها بیشتر است می‌بینیم که نظریهٔ کلی اخلاق مسیحی (بدون در نظر گرفتن آراء فرقه‌ها) این است که زندگی خوب برای انسان عبارت است از محبت به خدا، و به این زندگی خوب می‌توان از طریق رفتار بر طبق اوامر خدا نائل شد (یعنی به وسیلهٔ رفتار بر طبق قوانینی که خداوند معین کرده و روحانیت مسیحی تفسیر کرده است).

در گفت‌وگو از اخلاق مسیحی، شاید بتوان از دیدگاه اخلاق نظری، «حجیت داشتن و لازم‌الاجراء بودن» اخلاق مسیحی را مهم‌ترین رکن این اخلاق محسوب کرد و این نکته‌ای است که ما در این بحث تاکنون یادی از آن نکرده‌ایم. کلیسا مجموعهٔ دستورهای اخلاقی را همچون راهنمای مسلم و خطاناپذیری برای رفتار خوب در نظر می‌گیرد و لذا نمی‌توان آنها را مورد بحث و چون و چرا قرار داد. به این دلیل است که دستورهای اخلاقی به منزلهٔ ظهور و تجلی مشیت خدا تلقی شده است و طبعاً هرکس که از این اوامر سرپیچی کند رفتاری غیر اخلاقی دارد.

فرقه‌های مسیحی عملاً بر حسب اینکه آدمی چگونه مشیت الهی را درمی‌یابد انشعاب یافته‌اند. فرقه‌های «سنت‌گرا»^۱ در کافی بودن ظاهر نَص کتاب مقدس اصرار می‌ورزند و آن الفاظ را مبین مشیت الهی می‌دانند. کاتولیک‌ها معتقدند که کلیسا «قائم مقام» خدا است، و مشیت الهی به واسطهٔ احکام کلیسا ظهور کرده است. پروتستان‌ها که از قبول این رأی امتناع می‌ورزند معتقدند که رابطهٔ میان انسان و خدا رابطه‌ای شخصی

۱. Fundamentalist (اهل سنت)

است و نیازمند وساطت نیست؛ و آدمی برای درک اینکه خداوند از او چه خواسته است، سرانجام باید به وجدان خویش مراجعه کند. شرح و بیان «نظریه وجدانی» روشن تر از هر جا در نوشته‌های اسقف بوتلر^۱ یافت می‌شود.^۲

۱. Bishop Butler (۱۶۹۲-۱۷۵۲). وی فیلسوف اخلاق و اهل کلام بود و از آنجا که به عنوان یک کشیش مسیحی می‌نوشت، علایق وی در فلسفه اخلاق و الهیات طبیعی از شغل او غیر قابل تفکیک است. نظریات اخلاقی وی در همه نوشته‌هایش پراکنده است. اما منظم‌ترین بیان وی را در فلسفه اخلاق در کتاب سه موعظه در باب طبیعت انسانی (*Three Sermons on Human Nature*) می‌توان یافت.

۲. به نظر می‌رسد که در این بحث، اخلاق مسیحی ناقص بیان گردیده و به همه اصول آن اشاره نشده است. از این رو، و نیز بدین سبب که در گفتاری که پس از این درباره «اخلاق اسلامی» خواهیم افزود بتوان تصور روشن تری نسبت به اصول و نظرگاه‌های گوناگون دینی در اخلاق داشت، قسمتی از اخلاق مسیحی را از فصل «فلسفه اخلاق» کتاب *Philosophy, Man's Search for Reality* ترجمه و نقل می‌کنیم:

«چنین اندیشیده‌اند که یک جهت پیشرفت اخلاقی در مسیحیت، تأکید آن بر تکالیف بیش از حقوق بود. در مسیحیت به حقوق سایر مردم و به تکالیفی که بر ما نسبت به آنها مقرر شده است، بیش از تکالیف توجه به خود، تأکید می‌شد. پس عنصر اصلی در فضیلت اخلاقی طبعاً به عنوان محبت و خیرخواهی موصوف بود بیش از خردمندی و حزم و دوراندیشی... ارسطو درباره خدا چنین می‌اندیشید که تمام مخلوقات به واسطه میلی که به خیر دارند، به سوی او، که خود نامتحرک است و تحت تأثیر هیچ چیز نیست، مجذوبند. مسیحیت تعلیم می‌کرد که خدا خود به واسطه محبت به بشر برای تحمل رنج‌ها و مشقاتشان متحرک و متأثر است... ما به نوبه خود باید آماده باشیم تا حیات خود را برای دوستانمان نثار کنیم...»

بر طبق رساله اول به قرن‌تین، فضایل اصلی مسیحیت ایمان و امید و خیرخواهی یا محبت فعال است. ایمان و امید را به زحمت می‌توان فضایل اخلاقی شمرد زیرا آن دو لااقل مستقیماً تحت اختیار و مراقبت ما نیست. احسان و نیکوکاری بسیار مورد تأکید قرار گرفته، اما تواضع یا فروتنی و شکسته‌نفسی و خیرخواهی و نیک‌اندیشی نیز چنین است... اخلاقی که از انسانیت دست کشیده است برای تواضع قدر و ارزش قائل است؛ و این با اخلاق ارسطویی شدیداً و صریحاً مخالف است، که در میان فضایل به فضایل «بزرگواری و بلندطبعی» یا «مناعت و بزرگ‌منشی» یا «احساس بزرگی» مقام و مرتبه عالی می‌داد. علامت چنین فضیلتی «داشتن مزایای عالی و شناختن آن است»، و مستقل بودن از دیگران و به دیده حقارت نگرستن در کسانی که فاقد آنند. میان این آرمان و ایدئال و آن «تأسی و پیروی از مسیح»، منسوب به توماس آکمپیس Thomas á Kempis، در حدود ۱۴۴۰ میلادی، به خصوص در عبارات زیر، که دین لیدن (Dean Liddon) ترجمه کرده است، می‌توان مقایسه کرد:

به راستی آن روستایی فروتن خدا ترس، بهتر
از متفکر مغروری که به گردش ستارگان مشغول و از خود غافل است.
آن که خود را خوب می‌شناسد در نظر خویش بی مقدار است...
پس برای هنر یا دانش خود نخوت و تکبر مکن،
بلکه بیشتر برای آن چیزی که به تو سپرده شده است بترس...

انتقاد اخلاق مسیحی

موفقیت اخلاق مسیحی را می‌توان هم به اعتبار دوام و استمرارش در طی تحولات اجتماعی و سیاسی در یک دوره تقریباً ۲۰۰۰ ساله، و هم از این جهت که در سراسر دنیا به نحو گسترده‌ای مورد قبول واقع شده است سنجید. یهودیت نیز از این لحاظ که توانسته است در برابر دشواری‌های روزگاران ایستادگی کند با مسیحیت همانندی دارد، اما مسیحیت از لحاظ بسط و گسترش و عالمگیر شدن موفق‌تر بوده است. لیکن به دلایلی که هم‌اکنون ملاحظه خواهیم کرد بسیاری از فلاسفه مسیحیت را مورد چون و چراهای جدی قرار داده‌اند.

→ گنده دماغی و باد و بروت را رهاکن...
دوست‌دار که به کلی ناشناخته باشی و همچون هیچ قلمداد گردی...
دانش راستین داشتن، و خود را حقیر شمردن،
خرمندی بزرگ این است، و همین انسان را بسی بهتر می‌سازد
که به خود ارزش نهد،
و دربارهٔ همسایه (یا هم‌نوع) خویش با قلبی مهربان اندیشه نیک داشته باشد...
ما همگی ضعیف و ناتوانیم؛
اما فکر تو باید این باشد - «هیچ‌کس ضعیف‌تر و کم‌مایه‌تر از من نیست».
تو نباید بر خویشتن تکیه کنی،
بلکه بر خدا توکل کن و به او امیدوار باش...
و از کارهای خوب خود مغرور مباش
حکم و قضای الهی با داوری‌های انسانی بسی فرق دارد.
مپندار که ذره‌ای سود و صرفه‌بری،
مگر آنکه خود را از همگان فروتر بینگاری.

این همان آرمان و ایدئال آلیوشا (Alyosha) در ژمان «برادران کارامازوف» اثر داستایفسکی (Dostoevsky)، و «اخلاق بردگی» نیچه (Nietzsche) است، و حال آنکه «اخلاق ابرمرد» او متعلق به انسان «بزرگ‌منش» ارسطو است. (بسی مناسب نیست که متن قسمتی از انجیل را که شاید عبارات فوق - «در پیروی از مسیح» - اقتباس از آن باشد در توضیح بیشتر این نظرگاه اخلاقی بیاوریم:

«شنیده‌اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی. لیکن من به شما می‌گویم با شریب مقاومت مکنید بلکه هرکه به رخسارهٔ راست تو طپانچه زند دیگری را نیز به سوی او بگردان. و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای تو را بگیرد عباي خود را نیز بدو واگذار. و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد دو میل همراه او برو... شنیده‌اید که گفته شده است همسایهٔ خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن. اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایند و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنان که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هرکه به شما فحش دهد و جفا رساند دعای خیر کنید.» (انجیل متی باب پنجم آیه ۳۸ و بعد)

اشکال عمده‌ای که در اخلاق مسیحی هست از این فرض ناشی می‌شود که قواعد اخلاق حاکی از مشیت خداوند است؛ و بنابراین تخلف و تجاوز از این قواعد به منزله نافرمانی از اوامر موجودی است که اطاعت از او پذیرفته شده. در این نظریه، خلاف اخلاق با معصیت یکی است. به نظر بعضی از فیلسوفان این نظریه اخلاقی تنها در صورتی قابل قبول است که بتوان ثابت کرد که خدا خیر محض است. و الا چرا باید از احکام و دستورهای یک موجود الهی که خود ممکن است شر باشد اطاعت کرد؟ و نافرمانی اگر نسبت به یک مرجع مقتدر بدخواه و شریر صورت گیرد چرا فی نفسه بد است؟ در اینجا، اخلاق مسیحی با یک قیاس دو حدی روبرو است. یا باید به جای فرض، اثبات کرد که خدا خوب و خیر است، یا باید کوشید تا احکام و دستورهای خداوند را برپایه مبانی صرفاً اخلاقی توجیه کرد، نه برپایه دلایل کلامی.^۱ و این هر دو مشکلات بزرگ دارد. مثلاً به نظر می‌رسد که وجود شرور مانند بیماری طاعون و بلا و بی‌رحمی و مرگ ناگهانی و امراض دلایل نیرومندی بر ضد خیر محض بودن خداوند است؛^۲ اگر کسی شقّ دیگر را بپذیرد و بکوشد اخلاق مسیحی را بر اساس غیرکلامی توجیه کند در آن صورت به نظر می‌آید که آنچه مایه تمایز و تفاوت اخلاق مسیحی است از میان برود.

اما بسیاری از مردم به دلیل دیگری اخلاق مسیحی را نیازمند به توجیه غیرکلامی می‌دانند. ما اهمیتی را که ارسطو برای نیروی فهم قائل بود و اصرار او را بر اینکه افعال انسان فقط وقتی اخلاقی است که به اختیار و با شناسایی کامل وضع و حال انجام شود ملاحظه کردیم. نظر بسیاری از مردم این است که این شرط لازم اصلی برای هر عمل اخلاقی است. این نظریه درباره اخلاق مانع از آنست که اعمالی که صرفاً از روی اطاعت انجام می‌شود - حتی اطاعت از خواست خدا - به عنوان اعمال حقیقتاً اخلاقی تلقی گردد. وقتی اعمال ما اخلاقی است که ما آنها را چون صواب و حق است انجام دهیم و نه صرفاً برای اینکه خدا گفته است. از این رو توجیهی غیرکلامی از اخلاق مسیحی به نظر ضروری می‌آید.

1. Theological

۲. در فصل دین، به این اشکال (تضادی که در وجود شرور و خیرخواه بودن خدا به نظر می‌رسد) پاسخ خواهیم داد. م.

این ضرورت وقتی آشکار می‌شود که ما نتایج استدلال‌هایی را که وجود خدا را منکر می‌شود یا لاقفل مورد شک قرار می‌دهد بررسی کنیم. اگر خدا وجود نداشته باشد، در آن صورت توجیه دستورها و قواعد اخلاقی به‌عنوان بیان‌کننده و ظاهر سازنده خواست او غیرممکن است. فلاسفه‌ای که منکر خدا^۱ یا لادری^۲ بودند، مانند سودانگاران^۳ انگلیسی، نمی‌توانستند این‌گونه توجیه را بپذیرند. آنان غالباً با بسیاری از قوانین خلص اخلاقی مسیحیت (مانند «تو نباید دزدی کنی») موافق بودند، ولیکن چنین می‌پنداشتند که آن قوانین را سرانجام باید بر اساس غیردینی توجیه نمود.

اشکال سومی که حتی در داخل مسیحیت مطرح می‌شود این است که ما چگونه می‌توانیم آنچه را خدا مقرر داشته تعیین کنیم. اگر نوشته‌های کتاب مقدس را به‌عنوان دلیل و گواه خواست خدا بپذیریم، در آن صورت می‌توان نشان داد که مشیت خدا غیرمنطقی است. برای اجتناب از این تناقضات لازم است که کتاب مقدس تفسیر شود - و به هر حال اگر باید نشان دهیم که چگونه تعلیمات کتاب مقدس به مسائل امروزه مربوط است چنین تفسیری ضروری است - لیکن در آن حال یک منتقد می‌تواند به حجیت و اعتبار آن تفسیر اعتراض کند. اگر ما مطابق نظر کاتولیک‌ها قبول کنیم که ارباب کلیسا خواست خدا را می‌دانند، به مشکلات مشابهی دچار می‌شویم، و اگر سرانجام بر اعتقاد به حجیت و مرجعیت وجدان استوار بمانیم، در آن صورت وقتی وجدان‌های آدمیان مختلف می‌شوند به عدد بیش‌های مختلف حجّت و مرجع داریم. کیست که تعیین کند که وجدان چه کسی واقعاً خواست خدا را ظاهر و بیان می‌کند؟

بعضی از فلاسفه که درباره این مسائل سرگردان شدند معتقد شدند که در خصوص مسائل اخلاقی باید مستقل از هر رأی و عقیده رسمی به تفکر پرداخت. این امر در برخی از موارد منشأ نظام‌های اخلاقی شده است که با مسیحیت ناسازگار بوده‌اند. اینک به یکی از این‌گونه نظام‌های اخلاقی - یعنی فلسفه باروخ اسپینوزا^۴ - توجه می‌کنیم.^۵

1. Atheists

2. Agnostics

3. Utilitarians

4. Baruch Spinoza

۵. در اینجا مناسب و بلکه لازم به نظر رسید که شمه‌ای درباره اخلاق اسلامی بیاوریم، ولیکن این افزوده را در پایان این فصل قرار دادیم تا با ترجمه اصل کتاب مخلوط نشود.

فلسفه اسپینوزا

تعیین قدر و مقام اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف از زمان مرگ او در ۱۶۷۷ به بعد به نحو قابل توجهی مورد اختلاف واقع شده است. بعضی از منتقدان بدون تردید وی را در زمره بزرگ‌ترین علمای اخلاق به‌شمار می‌آورند. برخی دیگر به متن پیچیده و غامض کتاب اخلاق^۱ او، که غالب عقاید اخلاقی وی در آن یافته می‌شود، همچون مجموعه‌ای از ابهامات و تیرگی‌ها می‌نگرند. اینان معتقدند که آن کتاب به دو جهت مشوش است: اول، به این دلیل که روش هندسی اقلیدس را که به عقیده این منتقدان مناسب مسائل و موضوعات اخلاقی نیست برای رسیدن به نتایج اخلاقی به کار می‌برد. دوم، اصولاً اینان معتقدند که آن نظام بد و ناقص ساخته شده است. تعریف اصطلاحات غالباً مبهم است، و پاره‌ای از براهین قضایا تمام نیست. اما امروزه اکثر فلاسفه این هر دو عقیده را افراطی می‌دانند. نظر قابل قبول ظاهراً این است که، حتی با مسلم داشتن این نقایص، اسپینوزا را باید در تاریخ اخلاق یکی از اشخاص بزرگ محسوب داشت. کسانی که این ارزشیابی را می‌پسندند می‌گویند مبالغه نیست اگر وی را در مرتبه یکی از دو یا سه بزرگ‌ترین نویسنده اخلاقیات که در سیرت و سنت اروپایی از زمان یونانیان تا کنون ظاهر شده‌اند به‌شمار آوریم.

اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۴ در آمستردام به دنیا آمد (نام وی اصلاً «دو اسپینوزا»^۲ بود). خانواده او به علت تفتیش عقاید که در اسپانیا و پرتغال از یهودیان به عمل می‌آمد به هلند مهاجرت کرده بودند. اسپینوزا هم به شیوه و سیرت یهودی تربیت شد و هم به سیرت‌ها و راه و رسم فلسفی غیردینی آشنایی یافت. مطالعات کتاب مقدس و تفاسیر آن (تلمود)^۳ کتب تعلیم و تربیت اولیه او بود و علاوه بر آن با آثار فلاسفه یهودی قرون میانه، مانند ابراهیم بن عزرا^۴ و موسی بن میمون^۵، و نیز فلاسفه غیریهودی مانند دکارت،^۶ آشنا و مانوس بود. اسپینوزا در نتیجه مطالعات خود در فلسفه غیردینی، تعلیمات یهودان را رد کرد و از جامعه یهودی اخراج شد. قسمتی از طردنامه وی بدین قرار است:

1. The Ethics

3. Talmud

5. Moses Maimonides

2. De Espinoza

4. Abraham Ibn Ezra

6. Descartes

سران شورای روحانی بدین وسیله به اطلاع می‌رسانند که پس از اطمینان کامل از عقاید و اعمال ناشایستهٔ باروخ اسپینوزا کوشیدند که به طرق گوناگون و با مواعید متعدد وی را از راه و روش بد خود بگردانند، ولیکن چون نتوانستند او را به راه تفکری بهتر رهبری کنند و برعکس، هر روز مطمئن‌تر شدند که او کفر و ارتداد خطرناکی دارد و این عقاید کفرآمیز گستاخانه نشر و شیوع می‌یابد، و پس از آنکه بسیاری از اشخاص قابل اعتماد در حضور اسپینوزای مذکور به این امور گواهی دادند، وی کاملاً مقصّر و محکوم شناخته شد. و این قضیه به تمامی در حضور رؤسای شورای روحانی نیز مورد تجدیدنظر قرار گرفت و اعضای شورا رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل جدا سازند و از این ساعت با لعنت‌نامهٔ زیر او را در زمرهٔ ملعونان قرار دهند...

لعنت هفت فرشته‌ای که نگهبان هفت روز هفته‌اند، و لعنت فرشتگانی که تابع آنانند و به فرمان آنها می‌جنگند بر او باد. لعنت چهار فرشته‌ای که نگهبان چهار فصل سالند و لعنت همهٔ فرشتگانی که تابع آنانند و به فرمان آنها می‌جنگند بر او باد... خدا هرگز گناهان او را نیامزد. خشم و بیزاری خدا او را فراگیرد و همواره آتش بر او بیارد... و ما شما را می‌آگاهانیم که هیچ‌کس نباید با او سخن گوید، نه با زبان و نه با قلم، و نه احسان و التفاتی به او نشان دهد، و نه در زیر یک سقف با او به سر برد، و نه از چهار ذراع به او نزدیک‌تر شود، و نه نوشته‌ای را که از او است بخواند.

اسپینوزا که از جمع یهودیان رانده شد و از مسیحیان که او را ملحد و منکر خدا می‌پنداشتند در بیم و هراس بود مابقی عمر کوتاه خود را در تهی‌دستی و بی‌نوازی گذراند. وی برای امرار معاش به کار تراش و نصب عدسی عینک مشغول بود (حتی گمان برده‌اند که مرگ وی بر اثر عفونتی بوده است که از گرد و غبار شیشه در ریۀ وی پدید آمده بوده است) و فلسفه را در اوقات فراغت خود می‌نوشت. در زندگی شخصی، بیش از هر فیلسوف بزرگ دیگری به قدیسان شباهت داشت: در روز مرگ خود آرام و بی‌ترس بود، و در زندگی علی‌رغم حملات کینه‌آمیز و بدخواهانه‌ای که دربارهٔ او می‌شد هرگز خشمگین نشد و هیچ‌گاه خلق و خوی معقول خود را از دست نداد.

به منظور فهم جذباتی که فلسفهٔ اسپینوزا برای فیلسوفان بعدی داشته است در اینجا

قسمتی از سرآغاز رساله ناتمام وی به نام «دربارۀ بهبود نیروی فهم»^۱ (اصلاح قوه فاهمه) را، که یکی از درخشان‌ترین قطعات نوشته‌های فلسفی موجود است، به تفصیل نقل خواهیم کرد. خواننده با مطالعه این متن به شدت تحت تأثیر سعی محققانه و شرافتمندانه‌ای که اسپینوزا برای کشف زندگی نیکو مبذول می‌دارد قرار می‌گیرد. اسپینوزا می‌نویسد:

به تجربه دریافتم که همه امور عادی که مردم در زندگی دنبال آنند بیهوده و بوج است؛ و هیچ‌یک از اشیائی که مرا می‌ترسانند در خود آنها چیزی خوب یا بد نیست و فقط فکر و ذهن تحت تأثیر آنها است، سرانجام تصمیم گرفتم که تحقیق کنم که آیا چیزی هست که واقعاً خوب باشد و بتواند نیکی را منتقل سازد، و فکر را تنها تحت تأثیر خود قرار دهد و از هر چیز دیگر وارهاوند: راستی آیا چیزی تواند بود که کشف و نیل به آن مرا قادر به برخورداری از سعادت پایدار و برین و جاویدان سازد. اینکه می‌گویم «سرانجام تصمیم گرفتم»، از آن جهت است که تصمیم من در بادی نظر غیرعقلانه و دور از احتیاط می‌نمود که آنچه را که مورد اطمینان است برای آنچه مورد اطمینان نیست از دست بدهم. من می‌توانستم فوائد و منافع را که از شهرت و ثروت حاصل می‌شود دریابم، و نیز آگاه بودم که اگر خود را جداً وقف جست‌وجوی چیزی غیر از اینها کنم مجبور خواهم بود از آن فوائد و منافع چشم‌پوشم. بر من معلوم بود که اگر سعادت حقیقی اتفاقاً در شهرت و ثروت باشد ناگزیر آن را از دست خواهم داد؛ در حالی که اگر، برعکس، سعادت در شهرت و ثروت نباشد و من تمام توجه خود را در آن صرف کرده باشم، به همان پایه دچار ناکامی خواهم شد.

بنابراین فکر کردم که آیا ممکن نخواهد بود که به اصل جدیدی برسم، یا به هر حال درباره وجود آن یقین حاصل کنم، بدون آنکه رفتار و نقشه عادی و معمول زندگی خود را تغییر دهم؛ بدین منظور بسی کوشش کردم اما همه بیهوده بود. زیرا اشیاء و امور عادی زندگی را که مردم برای آنها قدر و اعتبار قائلند (چنان‌که اعمال آنها گواهی می‌دهد) و آنها را بالاترین خوبی تصور می‌کنند، می‌توان تحت سه عنوان طبقه‌بندی کرد - ثروت و شهرت و لذات حسی: فکر آدمی چنان مجذوب و مستغرق این سه چیز است که برای آنکه درباره خیر دیگری

بیندیشد کم‌توان است. فکر وقتی گرفتار و اسیر لذت حسی است از کار می‌افتد تا بدان حد که گویی واقعاً به خیر اعلی نائل شده است، بدان‌گونه که از تفکر درباره هر امر دیگر به کلی ناتوان می‌ماند؛ این‌گونه لذت و خوشی همان دم که برآورده و حاصل شد چنان مالیخولیا و افسردگی شدید و زائدالوصفی به دنبال خود دارد که به علت آن فکر و ذهن، اگرچه اسیر و گرفتار نباشد، مختل و تباه می‌شود.

طلب شهرت و ثروت نیز بسیار جذاب و مشغول‌کننده است، به خصوص اگر چنین چیزها را فقط برای خود آنها بجویند، چه در این حال تصور می‌شود که بالاترین خیر همانهاست. در مورد شهرت باز هم فکر مجذوب‌تر و مستغرق‌تر است، زیرا تصور می‌شود که شهرت همیشه در ذات خود خیر است، و غایت و منظور نهایی تمام اعمال است. به علاوه، نیل به ثروت و شهرت، برخلاف نیل به لذات حسی، پشیمانی به دنبال ندارد؛ بلکه هرچه آنها را بیشتر به دست آوریم، شوق و شغف ما فزونی می‌یابد و در نتیجه بیشتر تحریک و برانگیخته می‌شویم که هر دو را بیفزاییم؛ برعکس، اگر آرزوها و امیدهای ما با شکست مواجه شود دچار شدیدترین غم و اندوه می‌شویم. شهرت محظور دیگری دارد که طالبان آن ناگزیرند زندگی خود را بر طبق عقاید و هوی و هوس‌های مردم تنظیم کنند، و ناچار از آنچه معمولاً مورد نفرت مردم است بپرهیزند و آنچه را معمولاً خوشایند آنهاست بجویند. وقتی دیدیم که همه آنچه آرزو می‌کردم موانعی در راه جست‌وجوی چیز نوین دیگری خواهد بود - یعنی آنها چنان مقابل و مخالف هم بودند که می‌بایست یا آروزی خود را کنار بگذارم و یا آن چیز دیگر را، مجبور شدم که تحقیق کنم کدام یک برای من مفید و نافع است: زیرا، چنان‌که گفتم، به نظر می‌رسید که من به میل خود خیر حتمی را برای وصول به امری غیرحتمی از دست می‌دهم. اما، پس از آنکه درباره این مسئله تفکر کردم، نخست به این نتیجه رسیدم که با ترک چیزهای معمولی که مردم دنبال آنند و پرداختن به جست‌وجوی نو، خیری را، که به خوبی می‌توان از آنچه گفتم استنباط کرد که طبیعتاً مشکوک و غیرحتمی است، از دست می‌دهم تا خیری را به دست آورم که فی حد ذاته مشکوک و غیرحتمی نیست (زیرا که من در جست‌وجوی خیر ثابتی بودم) بلکه فقط وصول بدان مشکوک و غیرحتمی است. پس از تأمل بیشتر به این نتیجه رسیدم که اگر بتوانم به گنه مطلب

پی ببرم هر آینه برای رسیدن به خیر حتمی از شروری حتمی و قطعی روی می گردانم. بدین سان خود را دچار بزرگترین خطرها یافتم و ناچار دیدم که با تمام نیرو در جست و جوی راهی، هر چند مورد اطمینان کامل نباشد، برای نجات خود برآیم. درست مانند بیماری که با مرض مهلکی دست به گریبان است و می بیند که اگر دوايي نیابد مرگ یقیناً رویاروی اوست، ناگزیر است با تمام قوا در جست و جوی آن دوا، هر چند قاطع نباشد، برآید، چون که تمام امید وی بدان بسته است. اما چیزهایی که توده مردم به دنبال آنها هستند نه تنها دوايي برای حفظ وجود ما فراهم نمی آورند بلکه مانع آن هم می گردند، چنان که غالباً موجب مرگ کسانی که مالک آنها هستند و همیشه باعث هلاکت آنها که مملوک آنها هستند می شوند. مثال کسانی که به علت داشتن مال و منال متحمل زجر و آزار و حتی مرگ شده اند بسیار است، و بسیاری کسانی که در جست و جوی ثروت، خویشتن را در معرض چنان مخاطراتی قرار می دهند که عمر و زندگی خود را همچون تاوانی برای حماقت و نادانی خویش می پردازند. نمونه آدمیانی که بیشترین بدبختی را متحمل می شوند تا شهرت به دست آورند یا آن را حفظ کنند نیز اندک نیست. و سرانجام، امثال کسانی که به واسطه بی بند و باری و افراط در لذات حسی در مرگ خود شتاب کرده اند بسیارند. تمام این شرور و مفاسد به نظر می رسد ناشی از این امر باشد که سعادت یا عدم سعادت به کلی وابسته به کیفیت چیزی است که ما دوست داریم. چیزی که دوست داشته نشود، هیچ جنگ و نزاعی بر سر آن بر نمی خیزد. و اگر از میان برود هیچ غم و اندوهی بر دل نمی نشیند. و اگر دیگری مالک آن شود رشک و حسدی برانگیخته نخواهد شد. نه ترسی و نه کینه و عداوتی، مختصر هیچ نگرانی و ناراحتی فکری و روانی پدید نمی آید. تمام اینها ناشی از مهرورزی نسبت به چیزی است ناپایدار، مانند آنچه هم اکنون یاد شد. اما دوستداری چیزی جاوید و نامتناهی، فکر و روح را با شادی و سروری محض و نشاطی خالی از هرگونه غم و اندوه تغذیه می کند و همین است که بسیار مطلوب است و باید با تمام نیرو آن را بجوییم. پس بی جهت نبود که گفتم «اگر بتوانم به کنه مطلب پی ببرم»، زیرا هر چند تمام این امور در نظر من کاملاً روشن بود، نمی توانستم از حُب مال و لذایذ بدنی و شهرت یکسره صرف نظر کنم. یک نکته آشکار بود، و آن اینکه ذهن من مادام که مشغول به این افکار بود از خیرهای

مجازی روی می‌گرداند و دربارهٔ طرح نو و جست‌وجوی خیر حقیقی تفکر می‌کرد؛ و این حال برای من دلداری بزرگی بود، زیرا می‌دیدم که این شرور طبیعتاً چنان نیستند که علاج‌ناپذیر باشند. هرچند این فرصت‌ها در آغاز نادر و بسیار کوتاه مدت بود، مع هذا بعدها، که خیر حقیقی بیش از پیش برای من معلوم و آشکار شد، فرصت‌های تأمل و تفکر بیشتر مکرر و طولانی‌تر گشت؛ به خصوص پس از آنکه دریافتم که ثروت و لذات حسی و شهرت فقط مادام که نه به‌عنوان وسایل بلکه به‌عنوان غایات مورد جست‌وجو باشند زیان‌آورند؛ اما اگر به‌عنوان وسایل مطلوب من باشند تحت فرمان من خواهند بود و نه تنها سد راه من نخواهند شد بلکه مرا از غایت خود به هیچ‌وجه دور نخواهند ساخت و این مطلب را در موقع مقتضی توضیح خواهم داد.

در اینجا فقط به اختصار بیان خواهم کرد که منظورم از خیر حقیقی و همچنین ماهیت خیر اعلی، چیست. برای آنکه این مطلب درست فهمیده شود، باید در نظر داشت که الفاظ خیر و شر فقط به‌طور نسبی به کار می‌روند، به نحوی که شیء واحد ممکن است، برحسب نِسب و روابط مورد نظر، هم خوب خوانده شود و هم بد، به همان‌گونه که ممکن است کامل یا ناقص نامیده شود. هیچ چیز را فی حد ذاته نمی‌توان کامل یا ناقص نامید؛ مخصوصاً هنگامی که آگاه باشیم که آنچه واقع می‌شود بر طبق نظم ازلی و ابدی و قوانین ثابت طبیعت است. اما انسان به سبب ضعف و محدودیت خود نمی‌تواند در افکار خویش این نظم را دریابد، لیکن در این ضمن آدمی به یک طبیعت انسانی که خیلی استوارتر و پایدارتر از طبیعت خود اوست، پی می‌برد و درمی‌یابد که دلیلی وجود ندارد که او نیز به چنین شأن و مقامی نائل نشود. بدین‌سان درصدد برمی‌آید تا وسایل وصول به این کمال را بیابد، و آنگاه هر آنچه را که ممکن است وسیله‌ای برای رسیدن بدین منظور باشد خیر حقیقی می‌نامد. خیر اعلی برای او آن است که او، و در صورت امکان افراد دیگر نیز، از آن طبیعت عالی انسانی برخوردار گردند. در خصوص اینکه آن شأن و طبیعت عالی چیست بعداً توضیح خواهم داد و خواهیم دید که همان شناسایی اتحاد فکر (عقل) با کل طبیعت است. پس غایتی که برای وصول به آن من در تکاپو و تلاشم این است که: من خود چنین شأن و خصلتی را به دست آورم، و بکوشم که بسیاری از کسان دیگر همراه من به آن نائل شوند.

اساس فلسفه اخلاقی اسپینوزا به صورتی بسیار فشرده در گفتاری که نقل شد مندرج است. اینک ذیلاً می‌کوشیم تا آن را شرح دهیم و شاید روشن کنیم:

اولاً، اسپینوزا قائل به اصل موجِبیت^۱ مطلق است: چنانکه می‌گوید، «آنچه واقع می‌شود، بر طبق نظم ازلی و ابدی و قوانین ثابت طبیعت واقع می‌شود». با داشتن این نظر، اسپینوزا بر سیرت و سنّت فلسفی رواقیان و دکارت بود. هیچ انسانی مختار و آزاد نیست تا بلهوسانه یا از روی تضاد رفتار کند؛ همه اعمال به وسیله تجربه گذشته او و سرنوشت جسمانی و روانی او، و به موجب چگونگی قوانین طبیعت در آن لحظه، معین و مقدر شده است.

ثانیاً، اسپینوزا قائل به نسبیت و اعتباری بودن امور است. وی معتقد است که هیچ چیز فی نفسه خوب یا بد نیست، بلکه فقط نسبت به کسی چنین یا چنان است. بدین‌گونه وی اظهار نظر می‌کند که معنایی ندارد که بگوئیم روغن کرچک ذاتاً خوب است؛ بلکه آن نسبت به شخص معینی در اوضاع و احوال خاصی خوب است. اگر کسی مریض است و روغن کرچک به شفای او کمک می‌کند، پس در آن اوضاع و احوال می‌توان گفت که روغن کرچک برای آن فرد خوب است. اما اگر کسی از یک آپاندیس متورّم دردمند و رنجور است و اگر روغن کرچک بخورد تلف خواهد شد، در آن صورت برای او خوب نخواهد بود. از آنجا که شیء واحد (مثلاً روغن کرچک) ممکن است در مواقع مختلف بر شخص واحد به‌طور متفاوت تأثیر کند، خوبی یا بدی چنین چیزی را نمی‌توان به‌عنوان یک خاصیت ذاتی، مانند درجه غلظت آن، دانست، بلکه آن را فقط خاصیتی می‌توان شمرد که بستگی به رابطه آن با انسان دارد. اهمیت این نظر درباره خیر یا شر از اینجاست که اسپینوزا رابه این نظریه رهنمون شده است که ثروت و شهرت و لذات حسی ارزش و اعتبار ذاتی ندارند. اکتساب این چیزها در حد ذات خود قدر و ارزش ندارد، بلکه فقط به‌عنوان وسیله برای آنکه زندگی انسان را خوش‌تر و قرین سعادت سازد دارای ارزش تواند بود. وقتی این امور به نحو مطلوب بر آدمیان مؤثرند خوبند؛ و وقتی به نحو نامطلوب تأثیر کنند بدند. چنانکه اسپینوزا می‌گوید: «مثال کسانی که به علت داشتن مال و منال متحمل زجر و آزار و حتی مرگ شده‌اند بسیار است

و بسیاریند کسانی که در جست‌وجوی ثروت، خود را در معرض چنان مخاطراتی قرار می‌دهند که عمر خویش را به‌عنوان تاوان حماقت خود می‌پردازند.»

بنابراین با توجه به این دو امر که تمام حوادث به موجب قوانین طبیعی معین و مقدر شده است و آدمیان مختار نیستند، و همچنین اشیاء در حد ذات خود خوب یا بد نیست، پس زندگی خوب برای انسان چیست؟ بنابراین اسپینوزا، حیات نیکو عبارتست از داشتن طرز تلقی و حالت خاصی نسبت به جهان. این حالت و طرز تلقی تا اندازه‌ای انفعالی و احساسی و تا اندازه‌ای عقلانی است. قسمت عقلانی آن عبارتست از شناسایی و تصدیق به این حقیقت که تمام حوادث مقدر و حتمی است؛ قسمت انفعالی و احساسی عبارتست از پذیرش همین امر. آن طرز تلقی، چنان‌که وی می‌گوید: «علم به اتحاد فکر با کل طبیعت» است.

به بیانی دیگر، در نظر اسپینوزا آدمی وقتی سعادتمند است که بفهمد قدرت انسانی را حدودی است؛ با فهمیدن اینکه آنچه اتفاق می‌افتد باید بالضروره اتفاق افتد، آدمی دیگر نیروی خود را بیهوده در تلاش بر ضد این حوادث صرف نمی‌کند. اگر دوستی بمرید، نشان دادن احساس و تأثر و اظهار عطفوت بی‌معنی است؛ این حادثه قسمتی از طرح و نقشه طبیعی است. شخصی که به هر حادثه‌ای به‌عنوان قسمتی از یک نظام بزرگ می‌نگرد (به عبارت خود اسپینوزا، «در زمینهٔ زلزلیت و ابدیت») دیگر در اثر حوادثی که در زندگی او رخ می‌دهد مضطرب و متوحش نخواهد شد. به این طریق، وی می‌تواند زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشد.

فلسفه اسپینوزا را بدین‌گونه می‌توان به‌عنوان راهنمای آدمیان تعبیر کرد که اگر از آن پیروی کنند خواهند توانست از ترس و هیجان و نگرانی و بدبختی احتراز نمایند. چه اینها فقط وقتی پیش می‌آید که ما برده و اسیر انفعالات و احساسات خود باشیم. انسانی که نظر کلی و وسیع نداشته باشد «در قید و بندگی» است. اما او می‌تواند با فهمیدن اینکه جریان امور طبیعت بر حسب نظام ثابتی است و اینکه «هیچ چیز فی‌نفسه خوب یا بد نیست» بلکه فقط بسته به تأثیری که در ما دارد خوب یا بد می‌شود، خود را آزاد کند. با اصلاح و تعدیل نظرگاه خود، ما می‌توانیم سرانجام طرز تلقی و حالتی را نسبت به امور عالم حاصل کنیم که ما را از اسارت انفعالی و احساسی نسبت به آنها آزاد سازد. و هنگامی که این امر صورت گرفت زندگانی خوب و سعادتمندانه خواهیم داشت.

چنانکه قبلاً گفتیم، شاهکار اسپینوزا کتاب اخلاق است. این اثر بزرگ را بسیاری از فلاسفه یکی از مشکل‌ترین متون فلسفی از حیث فهم مطالب آن دانسته‌اند؛ از این رو هر شرح و تفسیری از فلسفه اسپینوزا را، مانند شرح و تفسیری که در سطور بالا ارائه نمودیم که تا اندازه‌ای مبتنی بر رساله «اخلاق» است، خواننده باید همچون مقدمه‌ای مختصر بنگرد نه به‌عنوان بیانی قطعی.

اسپینوزا کتاب اخلاق را با این عبارات پر معنی، که خلاصه و عصاره آن کتاب است، به پایان می‌رساند:

آنچه را که می‌خواستیم درباره نیرو و توانایی نفس نسبت به انفعالات خود و در خصوص آزادی و اختیار آن روشن کنم به پایان رساندم. از آنچه گفته شد درمی‌یابیم که قدر و اعتبار حکیم تا چه پایه است و تا چه حد قوت و قدر او بالنسبه به جاهلی که فقط شهوت راهنمای اوست فائق و برتر است. زیرا شخص جاهل علاوه بر اینکه از جهات بسیار دستخوش علل خارجی است و هرگز از خرسندی حقیقی باطنی برخوردار نیست، همواره از خود و از خداوند و از اشیاء و امور در غفلت است، و همین که از انفعال بازماند از هستی نیز بازمی‌ماند. برعکس، مرد حکیم از آن جهت که خردمند است، به‌ندرت گرفتار انفعالات می‌شود، بلکه، به‌واسطه نوعی ضرورت ازلی، نسبت به خود و خدا و اشیاء آگاهی دارد و هرگز از هستی بازمی‌ماند و همواره از خرسندی حقیقی خاطر برخوردار است. اگر راهی را که بدین سو نشان دادم بسیار دشوار به نظر می‌آید، باری آن را می‌توان یافت. و به‌راستی باید هم دشوار باشد، که به‌ندرت پیدا می‌شود، چه اگر رستگاری به آسانی و بی‌رنج و تعب به دست می‌آمد، چگونه ممکن بود که تقریباً همه از آن غافل بمانند؟ هر چیز عالی و نفیس به همان اندازه که کمیاب است به دشواری به دست می‌آید.

انتقاد نظریه اسپینوزا

اخلاق اسپینوزا اشکالاتی مانند آنچه در مذهب رواقی یافتیم دارد. اولاً، اسپینوزا به نحو مؤثر کشمکش و اختلافی را که در مسئله جبر و اختیار وجود دارد حل نکرده است. وی معتقد بود که اگر انسانی بتواند بفهمد که آنچه واقع می‌شود باید واقع شود، می‌تواند آن را

بپذیرد و به این طریق به «آرامش روح» نائل گردد. اما اگر همه حوادث در طبیعت معین و حتمی است، پس آدمی اساساً قدرتی برای تغییر حالات خود ندارد. زیرا یا متعین و حتمی است که وی آن‌گونه حالتی که اسپینوزا پیشنهاد می‌کند داشته باشد، یا متعین و حتم است که نداشته باشد. اما اگر حتم است که نداشته باشد، نمی‌تواند برای به دست آوردن آن هیچ کاری بکند.

دومین اشکال مربوط است به عقیده اسپینوزا درباره اتخاذ نظر وسیع و کلی درباره حیات انسان، و به عبارت خود او، «در پهنه ازلیت و ابدیت» گاهی پیروی از این پسند سودمند است؛ آدمیان به واسطه انفعالات و امیال خود گرفتار امور مبتذل می‌شوند. لیکن در دیگر اوقات چنین نیست. اشخاص ساده و معمولی معتقدند که مواقعی هست که درباره اموری که برای آنها اتفاق می‌افتد عمیقاً ادراک و احساس دارند؛ این قول که آدمیان هرگز به این طریق ادراک و احساس نخواهند داشت نادیده گرفتن بعضی از عمیق‌ترین تجارب انسانی خواهد بود. اگر از چنین اخلاقی پیروی شود ممکن است آفرینش هنری، مثلاً، غیر ممکن گردد. به علاوه، به یک معنای مهم، به نظر می‌رسد که آن مغایر طبیعت انسان است، زیرا بعضی از مردم از حیث سرشت و طبع چنان ساخته شده‌اند که برای آنها از لحاظ روانی غیر ممکن است که نظرگاه اسپینوزایی را قبول و اقتباس کنند. به این دلایل نمی‌توان انتظار داشت که این‌گونه اخلاق مورد توجه و توسل گسترده و پاینده‌ای قرار گیرد. و این در واقع سرنوشت نظام فلسفی اسپینوزا بوده است.

مذهب اصالت نفع: بنتام و میل

نظریه اخلاقی سودانگاری^۱ (مذهب اصالت نفع)، سرگذشت طولانی و پرتاب و توانی داشته است. این نظریه هنوز هم مورد قبول بسیاری از فلاسفه آمریکایی و انگلیسی است، هر چند صورت اصلی و اولی آن تا اندازه‌ای در شرح و تفسیرهای جاری دگرگون شده است. یکی از نخستین نمایندگان مذهب اصالت نفع فرنسیس هوچسون^۲ بود که در ۱۷۲۵ به طرفداری از آن معروف بود؛ نظریه اخلاقی دیوید هیوم^۳ نیز به‌عنوان

1. Utilitarianism
3. David Hume

2. Francis Hutcheson

صورتی از سودانگاری تعبیر و تفسیر شده است. اما مشهورترین نمایندگان آن جرمی بنتام^۱ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل^۲ (۱۸۰۸-۱۸۷۳) هستند.

هم بنتام و هم میل زندگی‌های بسیار جالب توجه داشتند. بنتام شخصی بی‌اندازه کم‌رو و محتاط و حساس بود، که در جمع بیگانگان همیشه احساس نایمی می‌کرد. وی در نوشتن پُرکار بود لیکن عملاً چیزی به اراده خود منتشر نکرد؛ در حقیقت دوستانش او را مجبور می‌کردند که مطلبی چاپ کند و وقتی این درخواست را رد می‌کرد، آنان نهانی و محرمانه آن را برای او منتشر می‌کردند. مع‌هذا این شخص یکی از مباحثه‌جوترین چهره‌های قرن نوزدهم در انگلستان بود. علی‌رغم تمایلات گوشه‌گیرانه خود، رئیس گروهی از اصلاح‌طلبان به نام «اعضاءِ راسخ فلسفی»^۳ (رادیکال‌های فلسفی) گشت که تا اندازه زیادی مسئول و متعهد دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی در انگلستان بودند؛ مثلاً قانون جنایی انگلستان به‌طور قابل توجهی به سبب کوشش‌های بنتام و گروه وی اصلاح شد.

بنتام هم با حکومت استبدادی و هم با حکومت اشرافی (اریستوکراسی) موروثی مخالف بود، و از حکومت عامه (دموکراسی) کامل، که مشتمل بر حق زنان در انتخابات نیز باشد، حمایت می‌کرد و مخالف امپراطوری (امپریالیسم) انگلیس در هند و دیگر مستعمرات بود.

جان استوارت میل شاید باورنکردنی‌ترین اعجوبه در تاریخ فلسفه است. پدر او، جیمز میل،^۴ که شاگرد و دوست بنتام بود، سخت تحت تأثیر این عقیده بنتامی قرار داشت که خصلت و شخصیت آدمی و حتی هوش و عقل او را تعلیم و تربیت وی کاملاً معین می‌کند. در نتیجه، جان استوارت میل مُجاز نبود که به مدرسه عمومی برود، بلکه از کودکی به سرپرستی و مراقبت پدر خویش تعلیم و تربیت یافت. پیشرفت‌های او

1. Jeremy Bentham

2. John Stuart Mill

۳. The Philosophical Radicals (این گروه، برخلاف آنچه از نام آن متبادر است به امور عملی (خاصه در اصلاح قانون) بیشتر توجه داشتند تا به امور نظری. در قلمرو نظریه، کار اصلی و عمده آنان در اقتصادیات بود. رأی مهم فلسفی آنان همان مذهب اخلاقی اصالت نفع - سودانگاری - است. فکر آنان گاهی سطحی و غالباً مبنی بر جزم غیرتحقیقی بود، اما روشنی و تحرک بسیار داشت و به همین دلیل بر بعضی از تواناترین افکار و اذهان آن زمان تسلط و نفوذ داشتند).

4. James Mill

حیرت‌آور بود؛ در هشت‌سالگی به چند زبان تسلط داشت، و در دوازده‌سالگی در قسمت بزرگی از ادبیات و فلسفه متعارف کار کرده بود. زندگینامه میل نوشته خود او، که اصولاً به داستان تعلیم و تربیت او مربوط است، سند و مدرک دلکشی است که آثار روان‌شناسی این نوع تربیت را در مورد یک مرد جوان آشکار می‌کند.

سودانگاران کار فلسفی خود را کوششی می‌دانستند برای طرح و وضع یک اصل عینی در تعیین عمل درست یا نادرست. آنان این قاعده کلی را «اصل نفع»^۱ می‌نامیدند. بنابراین اصل: یک عمل تا آنجا که در جهت حصول و تولید بزرگ‌ترین خوشی و سعادت برای بزرگ‌ترین عده است درست و حق است. بنام این اصل را صورتی از لذت‌انگاری^۲ تعبیر کرده است یعنی سعادت را با لذت یکی گرفته است. با این‌گونه شرح و بیان، بنابر آن اصل یک عمل اگر بیشترین مقدار لذت را برای بزرگ‌ترین عده حاصل کند درست است؛ وگرنه نادرست است. اما، لازم نیست که مذهب اصالت نفع را بدین طریق شرح و تفسیر کنند، و چنان‌که بعدها نشان خواهیم داد، بسیاری از فلاسفه جدید که سودانگاران لذت‌انگار نیستند. اصل و اساس مذهب اصالت نفع به‌عنوان یک طریقه فلسفی آن است که مخصوصاً آثار و نتایج اعمال مورد توجه است. اگر عملی آثار و نتایج سودمند بیش از آثار و نتایج زیان‌آور حاصل کند، درست است؛ وگرنه نادرست است. نکته اساسی این است که ملاک درستی یا نادرستی یک عمل نتایج آن است، نه انگیزه‌ای که سبب انجام آن شده است. همه ما مواردی را می‌شناسیم که آدمیانی با بهترین قصد و نیت کاری می‌کنند که نتایج ترسناک و نامطلوبی دارد. هیتلر ممکن است به آرزوی ترقی و اصلاح آلمان به کشتن یهودیان و زجر دادن مخالفان خود اقدام کرده باشد، مع‌هذا اعمال او به عذاب و رنج و تباهی، و به ویرانی نهایی آلمان منجر شد. سودانگاران رفتار او را بر این اساس که آثار و عواقب اعمال وی در ترازوی سنجش بیش از لذت، درد و رنج به بار آورد و از این رو نادرست بود محکوم می‌کنند.

آنان این اصل را کاملاً عینی تلقی نمودند. بر حسب آن، هرکس می‌تواند بسنجد که یک عمل درست است یا نادرست. مثلاً، اگر ما لذت‌انگاری را بپذیریم، تعیین اینکه آیا عمل معینی موجب فزونی لذت بر الم برای بزرگ‌ترین عده می‌گردد یا نه، مسئله‌ای

صرفاً علمی است. ما فقط مقدار لذت و مقدار دردی را که آن عمل باعث شده حساب می‌کنیم، و جواب ما دربارهٔ اینکه آیا آن عمل درست بوده یا نادرست همین است. بنتام حتی روشی برای این‌گونه محاسبات، که خود او محاسبهٔ لذت نامیده پیشنهاد کرده است. این محاسبه دارای هفت جزء است که برای شخص میسر می‌سازد تا مقدار لذت یا المی را که یک عمل ایجاد می‌کند اندازه بگیرد - اجزاء و عناصری مانند شدت لذت، مدت آن، و غیره.

نتیجهٔ اصلی مذهب اصالت نفع به‌عنوان یک نظریهٔ اخلاقی جدا کردن درستی یا نادرستی یک عمل از خوبی یا بدی فاعل آن عمل است. یک فرد انسان ممکن است اخلاقاً به این معنی خوب باشد که همواره از روی حسن‌نیت عمل می‌کند (مثلاً ممکن است همیشه از راه امانت عمل کند یا به میل خود راست بگوید). اما قدر و ارزش یک فعل را باید از قدر و ارزش فاعل آن جدا کرد؛ زیرا چنان‌که اشاره کردیم آدمی ممکن است اخلاقاً خوب باشد و مع‌هذا کاری که نتایج و آثار نامطلوب دارد انجام دهد. اگر چنین باشد، به عقیدهٔ سودانگاران آن عمل با وجود اینکه از روی حسن‌نیت انجام شده نادرست است.

مذهب اصالت نفع غالباً از آن جهت که متضمن حکومت دموکراتیک به‌عنوان یک نهاد سیاسی است فلسفهٔ سیاسی دانسته شده است. پاسخ به این سؤال که آیا چنین است یا نه، به اختصار دشوار است، ولیکن دانستن اینکه چگونه این عقیده پدید آمده است مشکل نیست. اولاً، سودانگاران بزرگ دارای فکر و روحیه‌ای دموکراتیک بودند. آنان برای آزادی‌های ملی و برای حق انتخابات زنان و برای رفتار حکومت بر طبق قانون و مانند آن، مبارزه می‌کردند. همین امر موجب شد تا عقاید فلسفی آنان به‌عنوان مقاصد دموکراتیک شناخته شود. ثانیاً، اینکه سودانگاران هر انسانی را در محاسبهٔ مقدار لذت و المی که یک عمل دربردارد دارای اهمیت و اعتبار مساوی می‌دانستند، افکار و آراء آنان با این عقیدهٔ دموکراتیک که هر انسانی در برابر قانون مساوی به حساب می‌آید عیناً یکی است. و بالاخره، درستی یا نادرستی یک عمل بدین‌وسیله که چگونه بر اکثریت تأثیر می‌کند معین می‌شود - و این امر به نظر می‌رسد که اشاره به حکومت به‌وسیلهٔ اکثریت باشد، و این قاعده‌ای است که بنابر آن رأی اکثریت مردم ملحوظ است یعنی یکی دیگر از مقررات دموکراسی.

انتقاد مذهب اصالت نفع

اکنون به بعضی از اعتراضاتی که به سودانگاری شده است توجه می‌کنیم:

درباره نحوه تعیین اینکه یک عمل چه مقدار خوشی و سعادت (یعنی لذت) را باعث می‌شود هم اشکالات نظری و هم دشواری‌های عملی وجود دارد. مثلاً، بستام فرض کرده است که در محاسبه مقدار نیکبختی یا بدبختی که یک عمل موجب می‌شود، افراد انسان نسبت به امر سعادت به‌طور مساوی به‌شمار خواهند آمد. بدین‌سان، ما تعداد آدمیانی را که در نتیجه آن عمل سعادت‌مند شده‌اند جمع می‌زنیم و عده کسانی را که بدبخت شده‌اند جمع می‌زنیم، و آنگاه می‌توانیم تعیین کنیم که آیا آن عمل فزونی خوشبختی را نسبت به بدبختی حاصل می‌کند یا نه. بعضی از فلاسفه، مانند نیچه،^۱ به شدت به این فرض معترض‌اند. نیچه معتقد بود که برخی از مردم ذاتاً مهم‌تر از دیگرانند؛ سعادت یا بدبختی آنان بیش از سعادت یا بدبختی مرد معمولی و متوسط‌الحال اهمیت دارد. وی جان استوارت میل را برای این فرض بی‌دلیل، که همه افراد انسان در محاسبه خوشبختی و بدبختی مساوی هستند، به‌عنوان یک «آدم سبکسر و خشک مغز» توصیف می‌کرد. نیچه درباره جان استوارت میل چنین می‌نویسد:

من از پستی و رذالت آدمی وقتی می‌گویم، آنچه برای یک انسان درست است برای دیگری نیز درست است، تنفر دارم. چنین اصولی تمام آمد و شد انسان را در خدمات متقابل محدود می‌کند، که گویی هر عملی بازپرداخت کاری است که برای ما شده است. این فرضیه تا آخرین حد پست و فرومایه است؛ و این را مسلم می‌گیرد که قسمی تساوی در ارزش میان اعمال من و اعمال تو وجود دارد.

اشکال دوم که شاید جدی‌تر است این است که در مذهب اصالت نفع فرض شده است که تعداد مجموع آثار و نتایج باید بیش از تعیین درستی یا نادرستی عملی به حساب آید. اگر صرفاً مقدار مستقیم لذت و الم را حساب کنیم ممکن است در اشتباه باشیم، زیرا رشته طولانی آثار ممکن است نتایج مختلفی بدهد. بدین‌سان، انفجار بمب اتمی در ژاپن هر چند شاید آثار و نتایج سودمندی در پایان دادن به جنگ جهانی درازمدت داشته است، مع‌هذا سلسله دراز آثار و عواقب چنین اسلحه‌ای ممکن است بسیار نامطلوب

باشد. اما این امر به یک اشکال نظری منجر می‌شود، زیرا اگر ما هیچ‌گاه نتوانیم درستی یا نادرستی عملی را تشخیص دهیم تا همه آثار و نتایج آن را بشناسیم، باید مدت نامحدودی پیش از اعلام درستی یا نادرستی یک عمل منتظر بمانیم، چه ممکن است بی‌نهایت آثار و نتایج وجود داشته باشد. «اصل نفع» بدین منظور تقریر شده است که آزمونی عملی باشد برای تعیین اعمال درست و نادرست؛ اما اگر ما نتوانیم آن اصل را تا همه آثار و نتایج آن شناخته نشده است به کار بریم، ارزش عملی آن بی‌فایده است، به خصوص که آنچه دربارهٔ یک اصل اخلاقی نیازمندیم این است که به ما پیشاپیش در تعیین اینکه راه و روش درست عمل چیست کمک کند.

در ردّ انتقادی که هم‌اکنون یاد کردیم معمولاً سودانگاران می‌گویند که درستی یا نادرستی یک عمل را می‌توان با در نظر گرفتن درجهٔ قوت و ضعف احتمال چگونگی نتایج آن تعیین کرد. بدین‌گونه، انسان باید عملی را انجام دهد که بر حسب نظریهٔ محاسبهٔ احتمالات به نظر رسد که بسیار محتمل است که عاقبت نتایج مطلوب داشته باشد. لیکن هنگامی که آن نظریه را بدین‌گونه تفسیر می‌کنیم، اشکال دیگری پدید می‌آوریم که این نظریه صریحاً برای احتراز از آن به وجود آمده بود. زیرا بدین وجه درستی یا نادرستی یک عمل بستگی پیدا می‌کند به ملاحظات شخصی و فاعل هر فعلی. و احتمال داشتن نتایج مطلوب یک عمل مربوط می‌شود به عقیدهٔ هر یک از افراد انسان. ممکن است کسی به این اصل معتقد شود و بر طبق بهترین آگاهی علمی دربارهٔ نتایج احتمالی اعمال خود رفتار نماید، مع‌هذا رفتار وی ممکن است آثار و نتایجی که معتقد بود دارد نداشته باشد. و ممکن است که وی در اشتباه بوده باشد، و حوادث آینده اشتباه وی را نشان بدهد. پس آیا باید بگوییم که وقتی او با بیشترین احتمال عمل می‌کند به‌طور نادرست عمل کرده، یا باید بگوییم که درست عمل کرده؟ هر یک از دو جواب اشکالاتی برای آن نظریه دارد. اگر معتقد باشیم که وی درست عمل کرده - ولیکن اشتباه کرده - در آن صورت این نظر را که یک عمل درست آنست که در واقع مطلوب‌ترین نتایج را سرانجام دارد رها کرده‌ایم؛ برعکس، اگر این نظریه را قبول کنیم که وی در عمل کردن از روی ملاحظات شخصی^۱ به‌طور نادرست رفتار کرده، به نظر می‌رسد که ملاک و ضابطه‌ای را پذیرفته‌ایم که نمی‌توان برای مقاصد عملی به کار برد.

اعتراض دیگری به سودانگاری این است که آن مسلک مخالف عقاید مردم معمولی است که غالباً فکر می‌کنند که ما نمی‌توانیم اعمال خود را به نحو شایسته قطع نظر از انگیزه‌هایی که موجب آن اعمال شده است ارزشیابی کنیم. آدمیان تردید دارند که بگویند وقتی عملی از روی انگیزه بد و شریرانه (مانند قصد فریب دادن کسی) انجام گیرد فقط به دلیل اینکه آثار و نتایج مطلوب دارد درست است. یک نتیجه اصالت نفع آن است که جهانی که در آن هرکس با انگیزه بد و شرارت‌آمیزی عمل کرده و مع‌هذا تمام اعمال وی مطلوب به‌شمار آید جهانی خوب خواهد بود؛ لیکن فکر زندگی کردن در چنین دنیایی برای هر آدم با ذوق سلیمی نفرت‌آور است. بدین‌سان، اگر آن نظریه زیاد پیش برده شود به نظر می‌رسد بی‌آمدها و نتایجی داشته باشد که بسیاری از مردم نخواهند پذیرفت.

از این‌رو بعضی از فلاسفه سودانگاری را بر این اساس رد کرده‌اند که در تشخیص و تعیین ارزش اخلاقی یک عمل باید انگیزه‌ای را که آن عمل به‌واسطه آن انجام شده است در نظر گرفت. اکنون چنین نظریه‌ای - یعنی نظریه اخلاقی امانوئل کانت^۱ - را مورد توجه قرار می‌دهیم.

اخلاق در فلسفه کانت

اگرچه کانت بیشتر به‌واسطه آثارش در خصوص نظریه شناسایی و فلسفه اولی مشهور است، خود وی معتقد است که علم اخلاق مهم‌ترین موضوع فلسفه است. چنان‌که پس از آنکه نشان داد که همه براهین مستفاد از «عقل محض»^۲ برای اثبات وجود خدا نامعتبر است دلایل اخلاقی را برای این مهم معتبر دانست. دلیل وی این است که قانون اخلاقی مستلزم آن است که آدمیان به تناسب فضیلت و تقوای خود پاداش داده شوند. لیکن از آنجا که در زندگی عادی کسانی که متقی و با فضیلت نیستند غالباً ممکن است خوشبخت‌تر و کامیاب‌تر از کسانی که باتقوا و بافضیلتند باشند، پس این پاداش‌ها در این زندگی حاصل نمی‌شود. بنابراین باید حیات دیگری باشد تا در آنجا آدمیان بدین‌گونه پاداش یابند. همین امر کانت را به این استنتاج رهنمون شد که خدایی هست و نفس انسان جاویدان است.

1. Immanuel Kant

2. Pure reason

نوشته‌های کانت در خصوص اخلاق، همانند آثار وی در مابعدالطبیعه و بحث شناسایی،^۱ دارای نظم و ترتیبی بسیار عالی است؛ لیکن فهمیدن آنها و مخصوصاً آنچه راجع به اخلاق است دشوار و تلخیص آن باز دشوارتر است. این امر تا اندازه‌ای از ایجاز و پیچیدگی سبک نگارش کانت و به کار بردن بسیاری از اصطلاحات فنی فلسفی در معانی غیرمتداول ناشی شده است، و تا اندازه‌ای هم مربوط است به دقت افکار و تازگی مطالب و مسائلی که کانت طراح آنها بوده است. با این وصف در اینجا می‌کوشیم تا مطالب اساسی نظریه‌ی وی را تا حد امکان به‌طور ساده بیان کنیم، و آنها را با نقل سخنان مربوط و مناسب روشن سازیم.

مسئله اصلی‌ای که نظریه اخلاقی کانت به پاسخ آن اختصاص یافته بود این است: «ذات و ماهیت امور اخلاقی چیست؟» این سؤال را می‌توان به طرق دیگر مطرح کرد: «تضاد یک عمل اخلاقی با یک عمل غیر اخلاقی در چیست؟» یا «فرق میان کسی که رفتارش مطابق اخلاق است با کسی که رفتارش چنین نیست در چیست؟» پاسخ کانت به این سؤال یا سؤالات این است که عملی را می‌توان اخلاقی دانست که صرفاً به حکم «حسن تکلیف» انجام شده باشد و اعمالی که به سائقه «تمایلات» صورت گرفته باشد غیر اخلاقی یعنی فاقد خصوصیت اخلاقی است. اینک باید دید منظور از این کلمات (تمایلات و حسن تکلیف) چیست؟

مردم غالباً در عمل راه و روش خاصی را می‌پذیرند زیرا که ناگزیرند. مثلاً، اگر دزدی در کمین من بنشیند، من ناگزیرم که پول خود را اگر داشته باشم به او بدهم، یا اگر امتناع کنم، مجبورم که نتایج آن را تحمل نمایم. در چنین موردی، ما معمولاً اعمال خود را نه به‌عنوان «اعمال آزادی» یا «اعمالی که انجام دادن آن را می‌خواستیم» توصیف می‌کنیم، و نه می‌گوییم که «من تکلیف خود را انجام دادم». زیرا که آزاد و مختار نبودم؛ بلکه چون نه از روی «تمایل» و نه به حکم «تکلیف» عمل کرده‌ام می‌گویند که من «مجبور بوده‌ام که چنان کنم». از این‌رو، شرط لازم و ضروری هر عملی که از روی «تمایل» یا به حکم «تکلیف» انجام می‌شود آن است که به آزادی و اختیار باشد. بدیهی است که مردم غالباً به همین معنی است که آزاد و مختار خوانده می‌شوند - یعنی هیچ‌کس

آنها را مجبور نکند که به طریق معینی عمل کنند، وگرنه رفتار آنان جبری و اضطراری خواهد بود. مثلاً، من امشب مختارم که یا به سینما بروم یا در منزل بمانم و کتاب بخوانم، و یا به نوشتن و آماده کردن این فصل ادامه دهم. به عبارت دیگر، با من است که کدام یک از اینها را انتخاب و اختیار کنم. اما کدامیک از اینها را بایستی انجام دهم؟ اگر به ناشر خود قول داده باشم که این فصل را امشب تمام کنم، در آن صورت «الزام» دارم که به این کار ادامه دهم. برعکس، اگر چنین الزامی در میان نباشد و هیچ «درخواستی» از من نشده باشد، می‌توانیم بگوییم که عمل من بسته به «ذوق و سلیقه» یا «تمایل» من است. من وقتی می‌توانم به دلخواه خود عمل کنم یا عملی را از روی علاقه انجام دهم که اجباری در میان نباشد و من خود را مکلف به انجام آن ندانم. پس چنانکه از این مثال می‌توان دریافت، «تمایل» و «تکلیف» با هم فرق دارند. تکلیف آن است که آدمی علی‌رغم تمایلات خود بایستی آن را انجام بدهد. آدمی وقتی مکلف بود باید ادای تکلیف کند. اما اگر تکلیفی در کار نبود، در آن صورت انجام دادن آن برای او بستگی به تمایل یا ذوق و سلیقه او خواهد داشت.

بعضی از فلاسفه معتقد بودند که در امور اخلاقی، آدمی از روی تمایلات خود عمل می‌کند؛ یعنی عملی را انجام می‌دهد که وی را خشنود سازد یا در آن اوضاع و احوال می‌خواهد انجام دهد. اما کانت چنین بیانی را دربارهٔ اخلاق رد می‌کند. به نظر او آدمی فقط وقتی به نحو اخلاقی رفتار می‌کند که اسیر احساسات و تمایلات خود نباشد و صرفاً به آنچه مکلف است قیام کند. بدین سان «کسی که به تکلیف خود عمل می‌کند»، کاری می‌کند که متمایل یا خواستار انجام آن نیست، بلکه به این دلیل که تشخیص می‌دهد، که انجام آن وظیفهٔ اوست؛ یعنی مکلف است و باید آن را اجرا کند. پس کسی که کاری را صرفاً به علت اینکه از انجام نیافتن آن می‌ترسد انجام می‌دهد (مانند ترس از زندانی شدن به سبب نپرداختن دین) یک شخص اخلاقی نیست؛ و نیز عمل کسی را که بدهی خود را به دلخواه و از روی تمایل خویش بازمی‌پردازد نمی‌توان عمل اخلاقی به‌شمار آورد. فقط هنگامی که آدمی تشخیص می‌دهد که بایستی ادای دین کند زیرا متعهد و متحمل یک امر الزامی و واجب است به‌راستی یک شخص اخلاقی است. بدین سان اخلاق، به نظر کانت، دقیقاً با تکالیف و واجبات شخص بستگی و ارتباط دارد.

پیش از مبادرت به بیان سایر عناصر نظریه اخلاقی کانت باید به نکته دیگری توجه نماییم. تشخیص اعمالی که «مطابق با تکلیف» است از اعمالی که «به حکم تکلیف» انجام می‌گیرد، چنان‌که کانت مطرح ساخته، دارای اهمیت است. «اعمال مطابق با تکلیف» بالضرورة اعمال اخلاقی نیست، اما «اعمالی که به حکم تکلیف» انجام گیرد اخلاقی است. مثلاً، اغلب والدین مایلند که مراقب فرزندان خود باشند؛ این تمایل آنان ممکن است به سبب عشق به فرزندان خود باشد، یا به این علت که اگر از آنها غفلت کنند از مواخذه پلیس می‌ترسند. لیکن هرکس که به این جهات مراقب فرزندان خویش باشد به نحو اخلاقی عمل نمی‌کند. وی «مطابق وظیفه» عمل می‌کند، ولی نه «به حکم وظیفه». عمل او تنها در صورتی به حکم وظیفه و تکلیف خواهد بود که الزام خاصی نسبت به فرزندان خود داشته باشد؛ زیرا که آنها فرزندان او هستند. انسانی که ذات و ماهیت امر واجب و الزامی خود را می‌فهمد و به آن عمل می‌کند اخلاقی است؛ و الا نه. کانت این مطلب را در قطعه ذیل که از نظریه وی «درباره اخلاق»^۱ نقل می‌شود به وضوح کامل بیان می‌کند.

من در اینجا همه اعمالی را که تا کنون با تکلیف ناسازگار تشخیص داده‌ام حذف می‌کنم، هر چند ممکن است برای فلان غرض سودمند باشند، زیرا درباره این اعمال این سؤال را که آیا آنها به حکم تکلیف انجام شده‌اند یا نه هرگز نمی‌توان مطرح کرد، چون که آنها با تکلیف اصلاً مغایر و منافی‌اند. همچنین من اعمالی را که در واقع منطبق با تکلیف است، اما مردم به آنها تمایل مستقیمی ندارند و آنها را به دلیل اینکه به واسطه تمایل دیگری به انجام دادن آنها وادار شده‌اند، کنار می‌گذارم. زیرا در این مورد ما به آسانی می‌توانیم تشخیص دهیم که آیا عملی که موافق با تکلیف است برای ادای تکلیف انجام شده است یا از سر خودخواهی. اما این تشخیص و تمییز در مورد عملی که هم مطابق با تکلیف است، و هم فاعل آن تمایل مستقیمی به آن دارد، بسیار سخت‌تر است. مثلاً، امر تکلیف همیشه این است که فروشنده نباید به خریدار بی‌تجربه اجحاف کند؛ و هر جا که دادوستد رونق دارد کاسب با تدبیر و عاقل اجحاف و گرانفروشی نمی‌کند، بلکه قیمت ثابتی برای همه در نظر می‌گیرد، به طوری که یک کودک همانند هر شخص دیگری

از او خرید کند. بدین سان به مردم صادقانه و از روی درستکاری خدمت شده است؛ اما این کافی نیست که ما را وادار به این اعتقاد کند که کاسب به حکم تکلیف و از روی اصول درستکاری چنین رفتار کرده است زیرا سود خود او مستلزم آن است؛ و اگر کسی در این مورد بگوید که این شخص ممکن است تمایل مستقیمی هم به نفع خریداران داشته باشد که گویی به سبب محبتی که بدانان دارد نمی‌خواهد هیچ مشتری را بر دیگری ترجیح نهد خواهیم گفت که این فرض از بحث ما بیرون است. بنابراین، آن عمل نه به حکم تکلیف و نه از روی تمایل مستقیم، بلکه صرفاً از روی خودخواهی، انجام شده است.

از سوی دیگر، حفظ حیات آدمی یک تکلیف است؛ و علاوه بر آن، هرکس دارای تمایل مستقیمی برای چنین کاری است. لیکن غالب توجه و مواظبت مشتاقانه‌ای که اغلب مردم برای آن می‌کنند دارای ارزش ذاتی و حقیقی نیست، و قاعده کلی آنان معنی و مفهوم و اهمیت اخلاقی ندارد. بی‌تردید آنان از حیات خود چنانکه تکلیف مستلزم آن است نگهداری می‌کنند، اما نه به دلیل اینکه مستلزم آن است. برعکس، اگر بدبختی و اِدبار و غم یأس‌آور طعم و ذوق حیات را کاملاً از میان برده باشد، و اگر شخص تیره‌بختی که سرنوشت تلخ و رنج‌آوری دارد و از افسردگی و دل‌شکستگی آروزمند مرگ است، مع‌هذا از حیات خویش بدون دوست داشتن آن محافظت می‌کند - نه از روی تمایل یا ترس بلکه به حکم تکلیف - در آن صورت اصل و قاعده کلی او دارای ارزش اخلاقی است.

چنانکه از گفتار فوق می‌توان دریافت، کانت در اصرار بر اینکه اصل و اساس امور اخلاقی در انگیزه اعمال است صریحاً با سودانگاران اختلاف دارد. مرجع تمام این انگیزه‌ها یکی است، و آن این است که آدمی وقتی به حکم حس تکلیف و صرفاً برای احترام به قانون اخلاق عمل می‌کند اخلاقی است. انسانی که اتفاقاً به مواعید خود وفا می‌کند، یا کسی که برای احتراز از مجازات دیون خود را می‌پردازد، یا کسی که احساس می‌کند که سرانجام به سود اوست که چنین کند، یک انسان اخلاقی نیست. وی تنها در صورتی که بفهمد که باید به وعده‌های خود وفا کند و دیون خود را بپردازد زیرا تکلیف اوست که چنین کند - صرف‌نظر از نتایجی که عمل کردن یا عمل نکردن آن به بار خواهد آورد - انسانی اخلاقی است. بدین سان، انسان نیک انسانی است دارای «خواست و اراده

نیک»، یعنی انسانی که برای ادای تکلیف و احترام به قانون اخلاقی عمل می‌کند. چنان‌که کانت در عبارتی مشهور بیان می‌کند، «هیچ چیز را در دنیا، و حتی خارج از آن، نمی‌توان تصور کرد که بتوان آن را بدون قید و شرط نیک نامید، مگر خواست و ارادهٔ نیک را». در نقادی مذهب اصالت نفع به سبب خلط و اشتباه نتایج اعمال آدمیان با انگیزه‌های این اعمال، کانت بین «عمل مصلحت‌آمیز» و «عمل اخلاقی» تمایز قائل می‌شود. مردی که دیون خود را می‌پردازد زیرا از پی‌آمدهای قانونی می‌ترسد، از روی حس مصلحت‌بینی و تدبیر و احتیاط عمل می‌کند و یک شخص اخلاقی نیست. اگر وی از روی این حس عمل می‌کرد که یک الزام پولی را متعهد شده و بنابراین تا بازپرداخت آن «بستهٔ تکلیف» است شخصی اخلاقی می‌بود. انتقاد کانت از مذهب اصالت نفع در قطعهٔ زیر مندرج است:

یک اراده خوب نه به دلیل کار یا کوششی که می‌کند خوب است، و نه به واسطهٔ قابلیت و استعداد نیل به غایت منظور، بلکه فقط به سبب خود اراده، یعنی فی‌نفسه خوب است، و چون بنفسه ملاحظه شده است قدر و اعتبار آن بسی بالاتر است از همهٔ آنچه بدان وسیله موافق با هر تمایل، یعنی حتی با مجموع تمام تمایلات، فراهم شده است. حتی اگر اتفاق افتد که، به واسطهٔ نگون‌بختی خاص، یا قید و بند خست‌آمیز نامادرانهٔ طبیعت، این اراده به کلی فاقد قدرت به انجام رساندن قصد و غرض خود باشد، اگر با بزرگ‌ترین جد و جهد باز هم به چیزی نائل نشود، و فقط ارادهٔ خوب باقی بماند (البته نه یک آرزوی صرف، بلکه به شرط کوشش در فراهم ساختن تمام وسایلی که در توانایی ما است)، در آن صورت، مانند یک گوهر گرانبها، که تمام ارزش خود را در خود دارد، باز هم به واسطهٔ روشنی خود می‌درخشد. سودمندی یا بی‌ثمری آن را نه می‌توان به این ارزش افزود و نه از آن کاست... مثلاً این سؤال را در نظر بگیریم: آیا ممکن است که وقتی من در پریشانی و گرفتاری هستم و عده‌ای بدهم با این نیت که به آن وفا نکنم؟ من در اینجا به آسانی میان دو معنی و مفهومی که این سؤال ممکن است داشته باشد تشخیص و تمییز می‌دهم: آیا وعدهٔ دروغین دادن مصلحت‌آمیز است یا درست و حق؟ بدون شک باید گفت مصلحت‌آمیز است. من به وضوح درمی‌یابم که کافی نیست که خود را از اشکال کنونی به وسیلهٔ این حيله برهانم، بلکه باید به‌خوبی در نظر گرفته شود که آیا ممکن نیست که از این به

بعد از این دروغ ناراحتی خیلی بزرگ‌تری از آن که اکنون خود را از آن می‌رهانم برخیزد، و چون، با تمام زیرکی و حيله‌گری مفروض، نتایج را نمی‌توان به آسانی از پیش دید بلکه اعتباری که یکبار از دست رفت ممکن است برای من خیلی زیان‌آورتر باشد تا هرگزندی که فعلاً درصدد اجتناب از آن هستم، باید توجه نمایم که آیا بیشتر مقرون به مصلحت نیست که در اینجا بر طبق قاعده و اصلی کلی عمل کنم، و عادت خود سازم که هیچ قول و وعده‌ای ندهم مگر با قصد وفای به آن. لیکن به‌زودی برای من روشن می‌شود که این قاعده کلی باز هم مبتنی بر ترس از نتایج خواهد بود. باری، به پیروی از تکلیف، صادق و وفادار بودن، و بر حسب درک عواقب زیان‌آور چنین بودن، دو امر به کلی مختلف است.

جواب کانت را به این سؤال که «تضاد یک عمل اخلاقی با یک عمل غیر اخلاقی در چیست؟» ممکن است چنین خلاصه کنیم: یک عمل اخلاقی عملی است که به‌واسطه احترام و رعایت تکلیف انجام شود، و نیز یک شخص اخلاقی شخصی است که به حکم احساس تکلیف، نه از روی تمایل و حتی مطابق تکلیف، رفتار کند.

با این تمایزات، کانت قلمرو امور اخلاقی را برای ما طرح‌ریزی می‌کند. وی به اختلاف میان رفتار اخلاقی و رفتار غیر اخلاقی اشاره نموده است؛ اما این طرح، نظام اخلاقیات او را کامل نمی‌کند. آدمی ممکن است هنوز نداند که تکلیف او در وضع و موقع معینی چه خواهد بود. آیا هیچ ملاک و محکی هست که تعیین کند تکلیف شخص در مجموعه خاصی از اوضاع و احوال چه خواهد بود؟ جواب کانت مثبت است. از آنجا که آدمیان موجودات صاحب عقل هستند رفتارشان بایستی به نحو عقلانی باشد، و این امر در نظر کانت بدان معنی است که شخص بایستی همیشه چنان رفتار کند که گویی راه و روش رفتار او یک قانون کلی و عام می‌شود. یعنی، هر عملی باید با ملاحظه اینکه اگر آن قاعده کلی رفتار گردد چگونه ظاهر خواهد شد مورد داوری قرار گیرد. به این دلیل که دروغ‌گویی، حتی اگر مصلحت‌آمیز باشد، نمی‌تواند در وضع و حالی به‌عنوان اخلاقی پذیرفته شود؛ زیرا اگر ما دروغ‌گویی را به‌عنوان یک قانون عام و کلی تلقی کنیم که همه مردم بایستی از آن پیروی کنند، می‌توانیم دریابیم که در آن صورت اخلاق مستفی و غیرممکن خواهد بود. درباره این مطلب کانت چنین می‌نویسد:

اما کوتاه‌ترین راه، و راهی درست و لغزش‌ناپذیر، برای کشف جوابی به این سؤال، که آیا یک وعده دروغین با تکلیف سازگار است یا نه، این است که از خود بپرسیم، آیا من باید راضی باشم که قاعده کلی من (که خود را به وسیله وعده دروغ از اشکال برهانم)، همچون قانونی کلی و عام، برای خودم و دیگران، معتبر باشد؟ و آیا من خواهم توانست به خود بگویم، «هرکس ممکن است وقتی خود را در اشکالی یافت که نمی‌تواند از آن به طریق دیگر برهد وعده‌ای فریب‌آمیز بدهد؟» پس به زودی آگاه می‌شوم که در حالی که می‌توانم دروغ را بخواهم، به هیچ وجه نمی‌توانم بخواهم که دروغ‌گویی یک قانون کلی و عام باشد. زیرا با چنین قانونی اصلاً هیچ وعده‌ای وجود نخواهد داشت، چون بیهوده خواهد بود که درباره اعمال آینده خود به کسانی نیت خویش را اظهار نمایم که این ادعا را باور نخواهند کرد یا اگر عجولانه آن را باور کنند، با من معامله به مثل خواهند کرد. از این رو قاعده من، همین‌که قانونی کلی و عام شد، ناگزیر خود را تباه و باطل خواهد کرد. بنابراین من نیازی به فراست و تیزفهمی عالی و وسیعی برای تشخیص آنچه باید بکنم تا اراده‌ام اخلاقاً نیک باشد ندارم. من که نسبت به جریان امور عالم بی‌تجربه‌ام و استعداد و آمادگی برای همه امکانات آن ندارم، فقط از خود می‌پرسم: آیا تو می‌توانی بخواهی که قاعده‌ات قانونی کلی باشد؟ اگر نه، پس آن قاعده باید مردود باشد، و این نه به دلیل فایده حاصله از آن برای خودم و حتی برای دیگران است بلکه به این دلیل است که نمی‌تواند به عنوان یک اصل در یک قانون کلی درآید، و عقل برای چنین قانونی از من احترام و رعایت آن را بطلبد.

امر مطلق (غیر مشروط). کانت عبارت «امر مطلق و غیر مشروط»^۱ را، که نکته فوق را به نحوی دیگر نشان می‌دهد، ابداع کرده است. وی «امر مطلق» را از اوامر موسوم به «اوامر مشروط»^۲ باز می‌شناسد. یک امر مشروط متضمن این نتیجه است که اگر می‌خواهی به فلان غایت و مقصود برسی، باید به فلان نحو عمل کنی. اوامر شرطی بدین سان با عمل مصلحت‌آمیز مربوط است. مثلاً، اگر می‌خواهی از کوتاه‌ترین راه از تهران به اصفهان برانی، جهات چنین حرکتی را می‌توان به وسیله یک امر شرطی به تو داد: «اگر می‌خواهی از کوتاه‌ترین راه از تهران به اصفهان برانی جاده الف و ب و ج را

پیش بگیر. برعکس، امر مطلق و غیرمشروط عمل را بدون هیچ شرط یا بدون توجه به اثر و نتیجه‌ای که چنین عملی ممکن است داشته باشد مقرر می‌دارد. امر مطلق به تو دستور می‌دهد که بدون قید و شرط چنین و چنان کن. بدین‌گونه قاعده‌ای وضع می‌کند که اگر پیروی شود، مطمئناً شخصی که بر طبق آن رفتار کند رفتار اخلاقی است. کانت امر مطلق و غیرمشروط را به چند طریق مختلف تنظیم می‌کند که نخستین آنها این است: «تنها یک امر مطلق وجود دارد یعنی این: فقط بنا بر قاعده‌ای رفتار کن که به موجب آن در همان حال بتوانی بخواهی که آن قاعده یک قانون کلی گردد».

چنان‌که گفتیم، منظور کانت از این بیان آن است که آدمی همیشه باید چنان رفتار کند که گویی هر عمل یک قانون کلی می‌شود. بدین‌سان هیچ انسانی دزدی نخواهد کرد، زیرا اگر دزدی کند و اگر هرکسی دزدی کند (یعنی اگر دزدی یک قاعده کلی شود) در آن صورت روابط اخلاقی مبتنی بر مالکیت شخصی محال خواهد شد. همچنین است در مورد دروغ‌گویی. آدمی هرگز نباید دروغ بگوید، زیرا اگر دروغ‌گویی یک قانون کلی بشود، کلیه روابط انسانی مبتنی بر اعتماد و حفظ مواعید، غیرممکن خواهد گشت. مختصر، بنابر این نظریه تمام اعمال باید چنان برگزار شود که گویی قرار است قوانین کلی و عام گردد - این همان چیزی است که «امر مطلق» به ما می‌گوید. اگر عمل کسی بتواند واجد چنین تعمیمی باشد، یک عمل اخلاقی خواهد بود.

یک قاعده معروف دیگر درباره امر مطلق جمله ذیل است:

چنان رفتار کن که گویی انسانیت (نوع انسان) را، خواه در شخص خودت خواه در دیگری، در هر مورد همچون غایت می‌انگاری، و نه به‌عنوان وسیله.

این تنظیم قاعده و ضابطه امر مطلق در تاریخ علم اخلاق سیرت و سنت طولانی دارد، و بیان دیگری است از دستورها و امثال و حکمی نظیر «با دیگران چنان رفتار کن که می‌خواهی دیگران با تو رفتار کنند». برای ما این یک حکم و دستور است که به سایر مردم احترام گزاییم زیرا آنان موجودات انسانی و صاحب عقل مانند خود ما هستند. ما باید دیگران را به‌عنوان غایات فی‌نفسه بینگاریم زیرا به خود چنین می‌نگریم. رفتار با انسان دیگر فقط به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به آنچه ما می‌خواهیم، نادیده گرفتن انسانیت او و تلقی کردن او مانند یک شیء و قصور در ادای احترام مقتضی نسبت به

حال و مقام او به عنوان یک موجود انسانی متعقل است. بنابراین نظریه مذکور نتایج مهمی برای دموکراسی داشته و مؤید این عقیده دموکراتیک است که «همه آدمیان مساوی آفریده شده‌اند» و تفسیر آن این است که نسبت به هیچ انسانی در برابر قانون نباید تبعیض شود. پاره‌ای از انتقاداتی که از نحوه بیان این قاعده امر مطلق ایراد شده به سبب عدم درک صحیح آن بوده است. اگر ظاهر الفاظ این قاعده مورد تفسیر قرار گیرد، ممکن است پنداشته شود که معنای آن این است که از علایق و امیال هیچ انسانی نباید جلوگیری شود. لیکن با چنین تفسیری، نتیجه آن نظریه این خواهد بود که وقتی کشمکش و برخورد میان مردم پیش آید برای دادگاه‌ها (مثلاً) غیرممکن است که میان آنان داوری کنند، زیرا با رأی خود علیه یک فرد، برخلاف مصالح او عمل کرده‌اند. چنین تفسیری از نظر کانت به صورتی از هرج و مرج منجر می‌شود، و بدین‌گونه حیات اخلاقی با حیات اجتماعی ناسازگار می‌گردد. اما، چنان‌که گفتیم، این‌گونه تفسیر درباره نظر کانت اشتباه‌آمیز و نادرست است. در این قول که هر انسانی باید همچون غایت فی‌نفسه تلقی شود، کانت نمی‌خواهد این معنی را برساند که باید به علایق هر انسانی تسلیم شد یا با آن موافقت کرد. وی فقط می‌خواهد بگوید که در هر گونه کشمکش میان مردم هر انسانی باید با ارزش مساوی در آن مخاصمه به حساب آید. صرف‌نظر از سرگذشت هر فرد انسان و وضع و موقع اجتماعی یا ارزش اقتصادی فعلی او، به وی نباید تبعیض شود. او باید در چشم قانون با دیگر مردم به‌طور مساوی نگریده و رفتار شود.

انتقاد نظریه کانت

نظر اخلاقی کانت را می‌توان کوششی دانست برای حفظ آنچه در بیان‌های متخالف مذهب افلاطونی و مذهب اصالت لذت درباره ماهیت امور اخلاقی معتبر است. پیرو افلاطون بر عینیت^۱ ملاک‌ها و مقیاس‌های اخلاقی اصرار می‌ورزد، و این عقیده را کانت قبول دارد (امر مطلق و غیرمشروط، یک عمل را به‌طور عینی ضروری نشان می‌دهد). در عین حال، در ملاحظه تشخیص و تعیین ارزش اخلاقی یک عمل باید انگیزه‌های انسانی در نظر گرفته شود. اشتباه یک افلاطونی، جدا کردن خوبی و بدی از انگیزه‌های انسانی در میل او به جست‌وجوی عینیت است؛ اشتباه لذت‌انگار یکی گرفتن

انگیزش اخلاقی با جست‌وجو برای لذت است. نظریه کانتی جالب توجه و موجه است زیرا در آن سعی می‌شود تا حق و انصاف نسبت به این هر دو عامل رعایت گردد که (اولاً) اخلاق^۱ (امور اخلاقی) تا اندازه‌ای به انگیزش انسانی بستگی دارد و (ثانیاً) اخلاق صرفاً موضوع تمایل یا ذوق و سلیقه، یا ترجیح، نیست بلکه امری است عینی.

عُرف عام و فهم مشترک^۲ در می‌یابد که اخلاق (اخلاقیات) مستلزم این هر دو عامل است. اگر عینیت با آن نوع آثار و نتایجی که اعمال آدمی دارد یکی گرفته شود، چنان‌که سودانگاران یکی می‌گیرند، در آن صورت بنابر نظر کانت فهم مشترک، اخلاق را با چنین عینیتی یکی نخواهد گرفت. فهم مشترک برای نیات آدمی هنگام عمل فرق و تفاوت قائل است. اگر وی از روی «بهترین نیت و اراده» عمل کند، اما مرتکب اشتباه شود، ما معمولاً - او را می‌بخشاییم. جراحی که یک بیمار را عمل می‌کند و او را به واسطه اشتباهی می‌کشد اخلاقاً مورد ملامت نیست. وی را، چنان‌که کانت می‌گوید، بی‌کفایت و بی‌مهارت می‌نگرند؛ لیکن ما او را صرفاً به علت عدم موفقیتش یک شخص غیر اخلاقی ملاحظه نمی‌کنیم. این امر نشان می‌دهد که در تشخیص یک عمل به‌عنوان درست یا نادرست توجهی به انگیزه انسانی لازم است. در عین حال، کانت یادآور می‌شود که تمامی انگیزه‌های انسانی جنبه اخلاقی ندارد، مانند مواردی که آدمی را آرزو یا بوالهوسی یا تمایل برانگیزد. پاره‌ای انگیزه‌ها (مثلاً جست‌وجوی لذت) نادرست است. فقط وقتی کسی از روی رعایت تکلیف و احترام به آن، عمل می‌کند ما او را موجودی اخلاقی می‌شماریم - و در این موارد، وی بر ضد تمایلات خود عمل می‌کند.

دلیل دیگر در تأیید نظریه کانت این نظر کلی مردم است که برای رفتار کردن به نحو اخلاقی، شخص باید پیوسته به یک روش رفتار کند، یعنی «رفتار خود را تعمیم و کلیت دهد». این روا است که به یک نیرنگ‌باز اعتراض کنند و بگویند «اگر هرکس همچون تو رفتار کند چه خواهد شد؟» ما احساس می‌کنیم که آدمی پیوسته بایستی به یک نحو رفتار کند - چنین نیست که زمانی فرار از پرداخت مالیات خطا و نادرست باشد و زمانی دیگر صواب و درست. ما درک می‌کنیم که شخص باید همیشه مالیات خود را اگر ملزم به پرداخت آن است بپردازد - یعنی باید مطابق یک قاعده کلی رفتار کند.

این ملاحظات نشان می‌دهد که اخلاق کانتی اخلاقی است بسیار موجه. اما چه انتقاداتی از آن می‌توان کرد؟ سه انتقاد عمده از نظریه کانت شده است. نخست اینکه هر چند کانت کوشید تا ثابت کند که ارزش اخلاقی یک عمل فقط به انگیزه آن بستگی دارد، در واقع نهانی ملاحظاتی درباره نتایجی که یک عمل در تعیین درستی یا نادرستی آن دارد وارد می‌کند. زیرا، بنابراین اعتراض، وی ضمناً نشان می‌دهد که نتیجه و اثر رفتار نکردن بر طبق امر مطلق غیرممکن ساختن زندگی انسان خواهد بود. مثلاً، وی می‌گوید، «سپس به زودی آگاه می‌شوم که در حالی که می‌توانم دروغگویی را بخواهم، به هیچ وجه نمی‌توانم بخواهم که دروغگویی یک قانون کلی باشد، زیرا با چنین قانونی هیچ وعده‌ای هرگز وجود نخواهد داشت، چون بیهوده خواهد بود که درباره اعمال آینده خود به کسانی نیت خویش را اظهار نمایم که این ادعا را باور نخواهند کرد، یا اگر عجزولانه آن را باور کنند، با من معامله به مثل خواهند کرد». در ذکر و استشهد چنین مثلی کانت به نتایج دروغگویی اشاره می‌کند (مانند «با من معامله به مثل خواهند کرد»)، به طوری که نظریه او از آنجا که وی پایبند ادعای اصلی خود که تنها با انگیزه سروکار دارد نمانده متناقض و غیرمنطقی به نظر می‌رسد.

دومین انتقاد مهمی که درباره اخلاق کانتی شده این است که در مواردی که ما با تکالیف متضاد روبه‌رو هستیم بحث نکرده است - و به نظر می‌رسد که اینها برخی از مؤثرترین و جدی‌ترین انواع پیچیدگی و غموض اخلاقی باشد. فرض کنید که من قول می‌دهم که رازی را نگه دارم، و بعد شخص دیگری از من درباره آن می‌پرسد. من نمی‌توانم هم حقیقت را بگویم و هم به وعده خود وفا کنم - مع‌هذا بنا بر نظر کانت، من باید هر دو کار را انجام دهم. در چنین حالی، من نمی‌توانم منطقی رفتار خود را تعمیم و کلیت دهم؛ اگر راست بگویم، در کتمان سر خلف وعده کرده‌ام و اگر به وعده وفا کنم، حقیقت را نخواهم گفت.

اشکال سوم، که مشابه اشکال دوم است، این است که کانت وقتی اصرار می‌ورزد که ما هرگز نباید دروغ بگوییم یا خلف وعده کنیم، در این مطالبه زیاد پافشاری می‌کند، بنا بر شرح معتدل‌تر مذهب اصالت عین،^۱ نیازی به چنین درخواست مُصرانه‌ای نیست.

بنابر این اعتراض، قواعد اخلاقی را باید به عنوان «تعمیمات»^۱ (امور عام) تعبیر و تفسیر کرد نه به عنوان قضایای «مطلق»^۲ و بدون استثنا. به طور کلی ما باید راست بگوییم، اما ممکن است اوضاع و احوالی پیش آید که اخلاقاً احساس کنیم که ملزم به دروغگویی هستیم، مثلاً، اگر دیوانه‌ای که با ششلولی مسلح است در جست‌وجوی یک خویشاوند خود برای کشتن او باشد، ما این را بسیار غیر اخلاقی می‌دانیم که، صرفاً به دلیل اینکه شخص بایستی راست بگوید، دیوانه را از جای خویشاوند آگاه سازیم. راستگویی و وفای به عهد و بازپرداخت دیون از واجبات و الزاماتی است که شخص باید به جا آورد، به شرط آنکه موجباتی برای لغو آنها وجود نداشته باشد. و.د. رُس^۳ چنین واجبات و الزاماتی را «تکالیف در بادی امر»^۴ (یعنی تکالیفی که بنا بر نظر اول قابل قبول است) نامیده است. آدمی ملزم است که واجباتی را بجا آورد، به شرط آنکه هیچ عامل ملغی سازنده‌ای در بین نباشد؛ یا به شرط آنکه تمام اوضاع و احوال دیگر مساوی باشد. چنین انتقادی بر فرض قبول آنچه بر حسب عُرف عام و فهم مشترک جریان دارد، که آدمی بدون توجه به اینکه چه اوضاع و احوالی حکمفرماست نباید همیشه راست بگوید و همیشه به وعده وفا کند، باز هم جا برای یک اخلاق عینی باقی می‌گذارد. آیا ما اخلاقاً سرباز اسیری را که اسرار نظامی را بر این اساس فاش می‌سازد که از امر مطلق و غیرمشروط پیروی می‌کند مذمت نمی‌کنیم؟

با این بحث مختصر درباره کانت، مطالعه خود را درباره نظریه‌های متعارف (کلاسیک) به پایان می‌بریم. مقاله بالا شامل بحث کاملی درباره جمیع فلاسفه متعارف نیست، بلکه فقط مجموعه‌ای است از ملاحظات مقدماتی در مورد بعضی از صاحب‌نظران مشهورتر اخلاق. نظر کسانی مانند بوتلر،^۵ هربرت اسپنسر،^۶ نیچه،^۷ شوپنهاور،^۸ هیوم،^۹ لاک،^{۱۰} هابز،^{۱۱} روسو،^{۱۲} لوکرسوس^{۱۳} مورد بحث واقع نشد، اصولاً به

1. Generalizations
3. W.D. Ross
5. Butler
7. Nietzsche
9. Hume
11. Hobbes
13. Lucretius

2. Categorical propositions
4. Prima faci duties
6. Herbert Spencer
8. Schopenhauer
10. Locke
12. Rousseau

این جهت که افکار و آراء ایشان یا صور گوناگون همین‌هاست که ملاحظه کردیم، یا به این دلیل که اکنون چندان به آنها اهمیت نمی‌دهند. اینک به بررسی و مطالعه‌ای در باب علم اخلاق جدید می‌پردازیم.

علم اخلاق جدید^۱

تعریف «علم اخلاق جدید»

چنان‌که در بحث پیشتر گفتیم، نظریه‌های اخلاقی «متعارف» (کلاسیک) با کوشش‌هایی برای پاسخ دادن به این دو سؤال که «زندگی خوب چیست؟» و «آدمیان چگونه بایستی رفتار کنند؟» مشخص و موصوف بود. اگر این پرسش‌ها را از دیدگاهی دیگر مطالعه کنیم، ممکن است آنها را همچون نیازها و درخواست‌هایی برای پند و اندرز از جانب مردمی که به واسطهٔ بعضی از جنبه‌های زندگی روزانه سرگردان شده‌اند شرح و تفسیر نماییم. و پاسخ‌های گوناگون نظریات متعارف را می‌توان به‌عنوان بیان پند و اندرز برای فرد تلقی کرد. بدین‌گونه مذهب اصالت لذت را می‌توان چنین ملاحظه کرد که به آدمیان می‌گوید که زندگی خوب عبارتست از زندگی پرلذت، و مردم بایستی چنان رفتار نمایند که کسب لذت کنند.

در این‌گونه پرسش‌ها و پاسخ‌ها فرض شده است که معنای سؤالات و معنای جواب‌ها روشن است. اما در سال‌های اخیر فلاسفه دریافتند که بسیاری از این سؤال و جواب‌ها اصلاً روشن نیست؛ زیرا پیش از اینکه بتوانیم جوابی به آنها بدهیم باید دقیقاً دریابیم که منظور از آنها چیست. کشف اینکه مقصود از آنها چیست مستلزم آن است که سؤالات روشن شود، و روشن ساختن معنای پرسش‌ها و پاسخ‌ها «تحلیل فلسفی» نامیده شده است. بکار بردن مُصْرانَهٔ همین امر در اخلاق جدید باعث اختلاف شدید آن از اخلاقی که در سنت و سیرت متعارف مورد پی‌جویی بود شد. اختلاف عمده این است که شخص می‌تواند به تحلیل فلسفی بپردازد بدون آنکه بالضروره هیچ‌گونه پند و اندرزی برای زیستن بدهد - مثلاً کسی ممکن است نظریه‌ای مانند اصالت نفع را تحلیل کند بدون آنکه بالضروره از آن نظریه حمایت و جانبداری نماید. البته، فرض شده است

۱. Modern Ethics (علم اخلاق جدید، در مقابل علم اخلاق متعارف یا کلاسیک)

که امر تحلیل فی حد ذاته غایت نیست، و همین که شخص درباره معنای الفاظ و جملات قطعی در نظریات اخلاقی آگاه شد، در وضع بهتری برای تعیین اینکه کدامیک از آنها را بپذیرد خواهد بود. بدین سان، «اخلاق جدید» را نباید صورت دیگری برای مطرح ساختن اخلاق در سنت متعارف تلقی کرد بلکه باید آن را به عنوان آمادگی مطالعه و تحقیق دیگری درباره نظریه‌های اخلاقی نگریست.

بنابراین ما می‌توانیم «اخلاق جدید» را به عنوان آن شاخه از فلسفه تعریف کنیم که تحلیل را درباره نظریه اخلاقی به کار می‌برد. برای ارائه بیانی روشن‌تر در خصوص این تعریف، اینک هم یک مثل اخلاقی و هم یک مثل غیر اخلاقی درباره تحلیل فلسفی می‌آوریم. اولاً لفظ ساده‌ای مانند «برادر» را در نظر بگیرید. این لفظ وقتی در جمله‌ای مانند «حسن برادر رضا است» واقع شود چه معنی می‌دهد. (البته در جمله‌ای مانند «همه آدمیان برادرند» معنی دیگری خواهد داشت). برای پاسخگویی به این پرسش، تحلیلی درباره کلمه «برادر» دریاسته است. برای تحلیل معنی آن کلمه، ما باید مجموعه‌ای از خصوصیات بیابیم که متعلق به همه آن مردمی باشد که برادرند و فقط متعلق به آنها باشد. بدین سان صفت «داشتن موی بور»، در حالی که قابل اسناد به بعضی برادرها است صفتی نیست که هر برادری، برای اینکه برادر باشد، باید داشته باشد (خیلی چیزها، مانند زنان و عروسک‌ها، ممکن است دارای این صفت ویژه باشند بدون آنکه برادر باشند). برعکس، هر برادر باید مذکر باشد. لیکن باید توجه نمود که مذکر بودن هم کافی نیست تا معلوم سازد که آیا کسی برادر است یا نه، زیرا یک شخص معین ممکن است مذکر و مع‌هذا تنها فرزند در یک خانواده باشد. در این صورت، او یک برادر نخواهد بود. برای اینکه کسی برادر باشد نه تنها لازم است که مذکر باشد بلکه همچنین باید با شخص دیگری از بطن واحد باشند یعنی نسبت و رابطه خویشاوندی میان آنها داشتن والدین مشترک باشد. تحلیل کامل «برادر» آشکار می‌کند که معنای آن «خویشاوندی مذکر از بطن واحد» است. به عبارت فنی‌تر، «یک مذکر بودن» و «از بطن واحد بودن» تحلیل صحیح لفظ «برادر» را فراهم می‌کند زیرا اینها شرایط لازم و کافی است که شخصی باید واجد باشد تا برادر باشد. این گفته که «یک مذکر بودن» شرط لازم است بدین معنی است که کسی که مذکر نیست نمی‌تواند یک برادر باشد. این شرط به علاوه شرط ضروری دیگر یعنی «از بطن واحد بودن» با هم شرایط کافی برای یک برادر بودن است - هرکس هر دو

خصوصیت راداشته باشد یک برادر خواهد بود. تحلیل فلسفی غالباً چنین ملاحظه شده است که جست‌وجوی شرایط لازم و کافی برای تعیین معنای یک کلمه است، اگرچه این تنها کار آن نیست.

گاهی عبارت «تحلیل فلسفی» برای دلالت به هر امری که معنای یک کلمه را روشن می‌سازد به کار می‌رود، خواه این امر به قسمتی از تعریف که هم‌اکنون ملاحظه کردیم (یعنی به تعریفی که به کشف شرایط لازم و کافی رهنمون می‌شود) منتج گردد یا نه. اکنون این معنای «تحلیل فلسفی» را، با ملاحظه مثلی از علم اخلاق، روشن می‌سازیم. فرض کنید که از ما بپرسند: «آیا باید کمونیسم در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» پیش از آنکه سعی کنیم که به این سؤال پاسخ دهیم، باید بکوشیم تا معنای آن را دریابیم. ما این کار را می‌توانیم به وسیله توجه دقیق به الفاظ و کلمات اصلی آن سؤال، مانند «کمونیسم» و «تعلیم» و «دانشگاه‌ها»، انجام دهیم. مثلاً واژه «کمونیسم»، می‌تواند راجع به عقاید و آرای‌هایی باشد که در رساله «جمهوری» افلاطون و کتاب سرمایه مارکس^۱ و «مقالات آنتی دورینگ» انگلس^۲ و نوشته‌های کنونی مطبوعات شوروی و غیره، از آنها حمایت شده است. به این ترتیب ما سؤال‌هایی داریم که می‌توان به شرح زیر تقریر کرد: «آیا نوشته‌های کارل مارکس باید در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» یا «آیا نوشته‌های افلاطون باید در دانشگاه‌ها تعلیم داده شود؟» و مانند آن. همچنین لفظ «تعلیم» مستلزم تحلیل است. آیا معنی آن همان «بی‌طرفانه شرح و توضیح دادن» است یا «جانبداری»، یا «ارزشیابی انتقادی» یا «اعتراض» یا امر دیگری است؟ چنان‌که از این مثال‌ها می‌توان دریافت، سؤالی که در آغاز ساده به نظر می‌رسید با تحلیل ثابت می‌شود که بسیار پیچیده و غامض است. ممکن است کسی بخواهد که به بعضی از تفسیرهای آن پاسخ مثبت بدهد اما دیگران پاسخ منفی می‌دهند. کار ویژه تحلیل در اینجا دقیق و صریح ساختن سؤال است به نحوی که بدانیم چگونه به آن جواب دهیم.

با مطالعه و بررسی معلوم می‌شود که نظریات اخلاقی متعارف (کلاسیک) مانند لذت‌انگاری، سودانگاری، مذهب رواقی، مسیحیت و غیره عقاید و آرای‌هایی بسیار پیچیده است. پیش از آنکه بتوانیم قدر و اعتبار دستور و اندرزی را که می‌دهند ارزشیابی کنیم،

نخست به فهم آن دستور و اندرز نیازمندیم - و به این مقصود تنها در صورتی نائل می‌شویم که ابتدا معنی کلماتی را که به کار می‌برند، مانند «خوب» و «بد» و «صواب» و «خطا» و غیره، تحلیل کنیم. بسیاری از فلاسفه جدید معتقدند که جریان تحلیل نشان می‌دهد که روش‌های فلاسفه اخلاق متعارف اشتباه بوده است، و سؤالاتی که می‌کردند به اندازه کافی به‌طور روشن منظم و مرتب نشده و در نتیجه پاسخ‌های آنان دارای ارزش و اعتباری که ادعا کرده‌اند نیست. به دیگر سخن، بسیاری از فیلسوفان اکنون احساس می‌کنند که در کوشش برای هدایت اخلاقی ما، نظرپردازان کلاسیک سعی محال می‌کردند و آنچه هر فیلسوف اخلاقی می‌تواند بکند کوشش برای روشن ساختن ما نسبت به مفاهیم ضمنی زبانی است که وقتی احکام و داوری‌های اخلاقی را اظهار می‌کنیم به کار می‌بریم. این مهم‌ترین تأثیر انقلاب فلسفی قرن بیستم بر نظریه اخلاقی است.

فیلسوفی که مسئول و متعهد این انقلاب در دست‌یابی به فلسفه اخلاقی است ج.ا. مور^۱ است که در کتاب اصول اخلاق^۲ خود که در ۱۹۰۳ انتشار یافت ادعا نمود که در نظریات متعارف سعی بر این بوده است که احکام و دستورهای اخلاقی را از مقدمات کلامی یا فلسفی یا علمی استنتاج کنند، و حال آنکه چنین دلایلی مغالطه‌آمیز است، زیرا کسی نمی‌تواند از مقدمات یک نوع منطقی (یعنی احکام توصیفی) برای نتایج یک نوع دیگر منطقی (یعنی احکام دستوری) استدلال کند. این نکته‌ای است که دیوید هیوم خیلی پیشتر به آن اشاره کرده بود، ولیکن مور آن را پروراند تا نشان دهد که اخلاق متعارف متضمن کوششی بوده است برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» و غیره با اصطلاحات غیر اخلاقی، بر حسب بیان‌های توصیفی درباره خدا یا درباره وجودی مابعدالطبیعی موسوم به «خیر» یا درباره طبیعت انسانی، یعنی «خوب» را مترادف «خداپسند» و «رساننده بزرگ‌ترین سعادت به بیشترین عده» و مانند آن، قراردادن. به نظر وی این کار، بی‌توجهی به عنصر اساسی اخلاق یا دستوردهی در معنای چنین کلمات است. این است منظور وی وقتی می‌گوید که «خوب» مانند تمام الفاظ اخلاقی، غیرقابل تعریف است و خوبی یک صفت بسیط و غیرقابل تحلیل است.

کوشش برای تعریف آن گرفتار شدن به چیزی است که وی «مغالطه مبتنی بر اصالت طبیعت»^۱ می‌نامید، زیرا هر تعریفی که درباره‌ی الفاظ اخلاقی بشود فقط بر حسب معنای توصیفی آنها است و عنصر اخلاقی، که سرو کار ما اصولاً با آن است، مفقود خواهد بود. بسیاری از فلاسفه این امر را نشانه‌ی لزوم دست‌یابی جدیدی به مسائل فلسفه‌ی اخلاقی دانسته‌اند و به نظر آنان این دست‌یابی باید بیشتر مبتنی بر تحلیل زبان اخلاقیات باشد تا مطالعه و بررسی اظهاراتی درباره‌ی خدا یا درباره‌ی «خیر» یا درباره‌ی طبیعت انسانی. این متفکران به این نتیجه رسیده‌اند که اقوال و اظهارات اخلاقی شبیه به اقوال و اظهارات کلامی یا فلسفی یا علمی نیست بلکه منطبق خاصی برای خود دارد. اینک به بحث درباره‌ی برخی از نظریات جدید، و در آغاز راجع به طبقه‌بندی‌های گوناگون آنها می‌پردازیم.

طبقه‌بندی نظریات جدید

نظریات جدید را اکنون به‌طور کلی می‌توان به سه طریق مختلف طبقه‌بندی کرد:

(الف) اصالت فاعل^۲ (موضوع، شخص) و اصالت عین^۳

(ب) اصالت طبیعت^۴ و اصالت غیرطبیعت^۵ و اصالت انفعالات^۶

(ج) نظریات انگیزه‌ای^۷ و وظیفه‌شناسی^۸ و نتیجه‌ای^۹.

در این بخش به اختصار هریک از این اصطلاحات را تعریف می‌کنیم و آنگاه نشان می‌دهیم که چرا این طبقه‌بندی برای فهم نظریه‌ی اخلاقی جدید اهمیت دارد.

نظریه‌ی اصالت فاعل و نظریه‌ی اصالت عین

در آغاز بحثی درباره‌ی این طبقه‌بندی، تکرار این نکته اهمیت دارد که نظریات اخلاقی جدید اصولاً با تجزیه و تحلیل زبان اخلاقیات سرو کار دارد. بنابراین، یک نظریه بسته به این که زبان اخلاقی را چگونه تجزیه و تحلیل کند، یا به‌عنوان اصالت فاعل یا به‌عنوان

1. Naturalistic Fallacy

2. Subjectivism

3. Objectivism

4. Naturalism

5. Non - naturalism

6. Emotivism

7. Motivist

8. Deontological

9. Consequence

اصالت عین طبقه‌بندی می‌شود (البته نه هر دو). ما می‌توانیم اصطلاح اصالت عین را با این گفته که هر نظریه‌ای که غیر از اصالت فاعل است «اصالت عین» است تعریف کنیم. همین امر تعریف اصالت فاعل را مطرح می‌سازد.

نظریه اصالت فاعل دو خصوصیت دارد:

(الف) اگر بنا بر نظریه‌ای آنچه معمولاً احکام اخلاقی نامیده می‌شود مانند «دزدی خطا است» نه درست باشد و نه نادرست، آن نظریه اصالت فاعلی است.

(ب) اگر بنا بر نظریه‌ای احکام اخلاقی صواب یا خطا باشد، اما این احکام همیشه به نفسانیات تنها شخصی که آنها را اظهار می‌کند بستگی داشته باشد، آن نظریه نیز اصالت فاعلی است. نظریه اخلاقی هابز^۱ معمولاً به عنوان «اصالت فاعل» تعبیر شده است. زیرا وی معتقد بود که احکامی مانند «این خوب است» را می‌توان به «من این را می‌خواهم» تحلیل کرد. زبان اخلاقی، در نظر وی، صرفاً صورت دیگری از الفاظ را برای آنکه درباره آمال و امیال و احساسات و مانند آن سخن گوید به کار می‌برد. نظریه اخلاقی کانت نیز بنا بر نظر بعضی از شارحان مطابق با «اصالت فاعل» است زیرا احکام اخلاقی را به اوامر تحلیل می‌کند و فعل به صیغه امر نه صادق است و نه کاذب (مثلاً گفتن «به راست راست!» نه صواب است و نه خطا).

هم مذهب افلاطونی و هم مذهب اصالت نفع بر طبق تعریف مذکور مطابق با اصالت عین‌اند. افلاطون معتقد بود که احکام و داوری‌های اخلاقی درست به همان معنای احکامی مانند «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» صادق یا کاذب است. همچنین وی معتقد بود که اظهاراتی مانند «این خوب است» مربوط به خصوصیات روانی کسی نیست، بلکه به وصف معینی از جهان موسوم به «خیر» راجع است. مذهب اصالت نفع در این هر دو جنبه به مذهب افلاطونی شباهت دارد. احکامی مانند «این درست است» بدین معنی است که «این لذتی بیش از الم حاصل خواهد کرد»، و آن احکام در این تعبیر فقط احکام علمی عادی است؛ همچنین، هر چند این احکام درباره امور روانی مانند لذت و الم است تنها درباره خصوصیات روانی گوینده نیست - بلکه مربوط به خصوصیات روانی عده‌ای از مردم است. به این جهت، چنین احکامی از یک گوینده فراتر می‌رود، و به گروهی از افراد دلالت می‌کند. به این معنی، زبان اخلاقی

شخصی و فاعلی^۱ نیست بلکه عینی^۲ (موردی) است. اما توجه به این امر اهمیت دارد که چنین نظریاتی مبتنی است بر این نظر که احکام اخلاقی شبیه است به احکام علمی. این طبقه‌بندی بسیار مهم است زیرا توجه را به وضع و حال موازین اخلاقی جلب می‌کند. اگر مقیاس‌های اخلاقی صرفاً شخصی و فاعلی است (مانند طعم‌ها) پس به نظر می‌رسد راهی برای رفع منازعات دربارهٔ اینکه آیا رفتاری غیر اخلاقی است یا نه وجود ندارد. اگر چیزی برای من مزه ترش دارد، و برای شما شیرین، ما نمی‌توانیم بگوییم که من بر خطا هستم یا شما بر خطا هستید. همچنین اگر در گفتن اینکه «دزدی بد است» من صرفاً ادعا کنم که «از دزدی نفرت دارم»، و اگر در این گفته که «دزدی خوب است» شما صرفاً اظهار کنید که دزدی را دوست دارید، به نظر می‌رسد که راهی برای اثبات اینکه یکی از ما برحق و دیگری برخطا است وجود ندارد. شما آن را به نحوی احساس می‌کنید و من به نحوی دیگر و همین و دیگر هیچ.

بنابراین این سؤال که آیا احکام اخلاقی صرفاً اظهارات شخصی است یا نه مسئله‌ای مهم است - و در قسمت بعد دلایل له و علیه هم اصالت شخص و هم اصالت عین را ملاحظه خواهیم کرد.

نظریه‌های اصالت طبیعت و اصالت غیرطبیعت و اصالت انفعال

طبقه‌بندی نظریه‌ها به اصالت طبیعت^۳ و اصالت غیرطبیعت^۴ و اصالت انفعال^۵ موضوعاتی را مطرح می‌کند که بیشتر آکادمیک (نظری و علمی) و مع‌هذا مهم است. اکنون این اصطلاحات را تعریف می‌کنیم، و سپس نشان می‌دهیم که چرا مسائلی که مطرح شده قابل توجه و دارای اهمیت است.

نظریه‌ای که بنابر آن هم اینکه احکام اخلاقی صواب یا خطا است، و هم اینکه این‌گونه احکام تماماً به مفاهیم علمی طبیعی (معمولاً روان‌شناسی) قابل تبدیل است، اصالت طبیعت نامیده می‌شود.

نظریه‌ای که بنابر آن احکام اخلاقی صواب یا خطا است، اما به هیچ علم طبیعی قابل تبدیل نیست، به‌عنوان اصالت غیرطبیعت ملاحظه می‌شود.

1. Subjective
3. Naturalism
5. Emotivism

2. Objective
4. Non - Naturalism

نظریه‌ای اصالت انفعال نامیده می‌شود که بنا بر آن احکام اخلاقی نه صواب است و نه خطا، بلکه صرفاً بیان‌کننده احساسات کسانی است که آنها را ادا می‌کنند و احضارکننده احساسات کسانی است که آنها را می‌شنوند. از آنجا که یک حکم علمی نه صواب است و نه خطا، نتیجه می‌شود که اگر تحلیل انفعالی صحیح است، احکام اخلاقی را نمی‌توان به احکام علمی برگرداند.

مطلب مهمی که در این طبقه‌بندی‌ها مطرح شده این است: آیا علم اخلاق رشته‌ای خالص با قوانین مخصوص به خود است، یا صرفاً شعبه‌ای است از علمی مانند روان‌شناسی؟ در صورت اخیر، به منظور ساختن احکام معتبر اخلاقی به شخص توصیه می‌شود که به مطالعه علم پردازد؛ وگرنه، رشته مستقلی از معرفت انسانی هست که باید اصالتاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد.

مذهب اصالت نفع و رأی اخلاقی هابز را می‌توان نظریاتی مبتنی بر اصالت طبیعت دانست؛ بر حسب آن دو، احکام اخلاقی در واقع صورت‌های دگرگون شده آراء مبتنی بر روان‌شناسی است (اختلاف آنها صرفاً بر سر این مسئله است که آیا آن احکام بر اصالت فاعل مبتنی است یا نه).

مذهب افلاطون در اخلاق و نظریات اخلاقی مسیحی، عقاید و آرایبی است غیر از مذهب اصالت طبیعت و بر حسب آنها مآل و مرجع احکام اخلاقی امور طبیعت نیست و به وسیله طبیعت نمی‌توان احکام اخلاقی را تبیین کرد. افلاطون معتقد بود که عالم هم شامل موجودات اخلاقی (خیر، حق و غیره) است و هم شامل موجودات طبیعی. احکام اخلاقی، وقتی حقیقی است، درباره موجودات اخلاقی است نه درباره موجوداتی که در طبیعت یافت می‌شود؛ از این رو علم اخلاق را که رشته‌ای است مربوط به امور اخلاقی، نمی‌توان به یکی از علوم شناخته شده مبدل کرد. همین ملاحظات برای علم اخلاق مسیحی معتبر است که بر حسب آن منشأ احکام اخلاقی همان اراده الهی است؛ و بنابراین صواب یا خطای آنها را نمی‌توان به وسیله آزمایش‌های علمی اثبات کرد. از این رو اخلاق مسیحی نیز مبتنی بر اصالت امری است غیر از طبیعت. لیکن هم در مذهب افلاطونی و هم در اخلاق مسیحی احکام اخلاقی، هر چند فی‌نفسه علمی تجربی نیست، از آن جهت که توصیفی است از امور، بی‌شبهت به بیان علمی هم نیست.

بنا بر نظریه انفعالی، که مورد تأیید عده‌ای از فلاسفه جدید - نظیر ا. ج. ایپر^۱ و سی. ال. استونسن^۲ و رودلف کارنپ^۳ - است هم اصالت طبیعت و هم اصالت غیرطبیعت اشتباه‌آمیز و نادرست است. این نظریه، با اقتباس مطلب اصلی مور^۴ بر آن است که گفته‌های اخلاقی به بیانات علمی شبیه نیست زیرا که عنصر اخلاقی در آنها اثبات یا توصیف چیزی نیست. نظریه انفعالی هم با مذهب اصالت غیرطبیعت از آن جهت که احکام اخلاقی را نمی‌توان به وسیله روش‌ها و عملیات علمی، صواب یا خطا شمرد، موافق است و هم با مذهب اصالت فاعل (مانند نظریه هابز) که خود صورتی است از مذهب اصالت طبیعت در اینکه احکام اخلاقی درباره احساسات شخص است - لیکن در نظریه انفعالی مراد از معنای «احساسات شخص» همان نیست که در مذاهب متعارف اصالت طبیعت مراد شده است. زیرا امور اخلاقی اصلاً توصیفی نیست، و نه حتی توصیف احساسات کسی. بلکه بیشتر نشان‌دهنده احساساتند چنان‌که خرخر لذت‌آمیز خوک پس از صرف غذا نشانه خوشحالی است. از آنجا که کسی نمی‌گوید که خرخر صواب یا خطا است، اشتباه است که گفته شود احکام اخلاقی، که مظهر و نمایشگر احساسات است، صواب یا خطا است. دلایل له و علیه این نظریات را در قسمت بعد ملاحظه خواهیم کرد.

نظریاتی که در آنها یا محرک و انگیزه افعال یا عمل به وظیفه و یا نتایج اعمال اصل و معتبر دانسته شده است

طبقه‌بندی نظریات بر حسب اینکه در آنها از لحاظ اخلاقی محرک و انگیزه افعال معتبر دانسته شده است یا عمل به وظیفه و نتایج اعمال، نیز مطالب بسیار مهمی را مطرح می‌سازد. پس از تعریف این اصطلاحات، به بحثی درباره مطالب مورد گفت‌وگو خواهیم پرداخت.

نظریه‌ای به «نظریه اخلاقی اصالت انگیزه» موسوم است که بنا بر آن درستی یا نادرستی یک عمل منوط به انگیزه‌ای است که به واسطه آن انجام شده است. اخلاق کانت نمونه‌ای از این‌گونه نظریه است.

1. A.J. Ayer
3. Rudolf Carnap

2. C.L. Stevenson
4. Moore

نظریه‌ای که بنابر آن درستی یا نادرستی اعمال تماماً وابسته است به آثار و نتایج آن اعمال، «نظریه اصالت نتیجه» نامیده می‌شود. مذهب اصالت نفع نمونه متعارف این نظریه است. ذکر این نکته ارزش دارد که نظریه‌های مبتنی بر اصالت نتیجه معمولاً شامل دو گروه است: در بعضی از آنها نتیجه مطلوب لذت^۱ انگاشته شده است و در بعضی دیگر خیر.^۲ بنابر نظریه اول درستی یا نادرستی یک عمل منوط به این است که آیا نتایجی دردناک یا خوشایند حاصل می‌کند یا نه؛ بنا بر نظریه دوم خوبی نباید با لذت یکی گرفته شود، یا بدی با الم، بلکه هریک امری است مستقل، همچنانکه سرخی وحدت دارد و نمی‌تواند به چیزی دیگر مبدل شود. چنین نظریه‌ای مورد اعتقاد ج.ا. مور بود که خود عقیده داشت که درستی یا نادرستی یک عمل به مقدار خوبی یا بدی که آن عمل حاصل می‌کند بستگی دارد. به این ترتیب در این نظریه «نتیجه» معتبر و اصل است، ولی نه از نوع اصالت لذت.

نظریه اصالت وظیفه

(که و.د. رُس^۳ و ا.سی. اوینگ^۴ و ه. پریچارد^۵ و بعضی دیگر به آن معتقد بودند، هم نظریه انفعالی و هم نظریه اصالت نتیجه را رد می‌کند. بنابر نظریه اصالت وظیفه درستی یا نادرستی یک عمل نه به انگیزه‌ای که عمل از آن سرزده بستگی دارد، و نه به نتایج آن عمل - بلکه فقط به اینکه چه نوع عمل بوده است. بدین سان، وفای به عهد درست و صواب است، زیرا در بستن عهد و پیمان آدمی عملی انجام می‌دهد که طبعاً او را ملزم به اجرای آن می‌کند، صرف‌نظر از تمایلات وی یا نتایجی که خواهد داشت. به سبب تأکیدی که نظریه اصالت وظیفه درباره مفاهیم «الزام» و «تکلیف» دارد، غالباً به عنوان «اخلاق تکلیفی» وصف شده است.

اختلاف‌های بین این نظریات نتایج عملی مهمی دارد. برای نمونه مسئله مجازات را ملاحظه کنید. چگونه ما می‌توانیم مجازات جنایتکاران را توجیه کنیم؟ بر طبق نظریه‌های

1. Hedonistic

۲. Agathistic (کلمه agathon در یونانی به معنی خیر است).

3. W.D. Ross

4. A.C. Ewing

5. H. Prichard

مبتنی بر اصالت انگیزه، ما می‌توانیم مجازات یک فرد انسان را اگر قصد و نیت او شر باشد توجیه کنیم. اگر آدمی کسی را تصادفاً بکشد، ما او را مجازات نمی‌کنیم؛ اما اگر قصد و نیت او قتل کسی باشد که از او تنفر دارد، او را به سبب اینکه از روی انگیزه بد عمل کرده است مجازات می‌کنیم. صاحبان نظریه‌های اصالت نتیجه این را منکرند و اظهار می‌کنند که تنها توجیه برای مجازات، جلوگیری از جنایت دیگر است. اگر ما قاتلی را بی مجازات رها کنیم، در آن صورت هرکس احساس آزادی برای کشتن کسانی که از آنها نفرت دارد می‌کند. ما مجرمان را به دلیل این اثر یا نتیجه مجازات می‌کنیم که این مجازات آنان را از جنایت دیگری باز می‌دارد. قاتلان به اصالت وظیفه با هر دو نظر مخالفند. نظر آنان به‌طور کلی این است که ما آدمیان را به سبب ارتکاب جنایات مجازات می‌کنیم زیرا اعمالی که انجام داده‌اند نادرست بوده است. ارتکاب جنایت ذاتاً خطا است و با مجازات یک فرد انسان به علت جنایت، ما عادلانه رفتار می‌کنیم. انسانی که عمل نیک انجام داده سزاوار است که پاداش داده شود؛ انسانی که مرتکب جنایت شده سزاوار است که کیفر ببیند، و این تنها دلیل موجه برای تحمیل جریمه بر او است.

با این تعاریفی که توضیح داده شد، اکنون بعضی از این مطالب را با تفصیل بیشتر ملاحظه می‌کنیم و به‌عنوان نمونه دلایل له و علیه مذهب اصالت فاعل و مذهب اصالت عین را مورد توجه قرار می‌دهیم.

تحلیل مذاهب اصالت فاعل و اصالت عین

مذهب اصالت فاعل

دلایل له. دلیل عمده برای مذهب اصالت فاعل^۱ مبتنی است بر تحلیل کلامی که به‌وسیله آن ما احکام اخلاقی را بیان می‌کنیم. چنان‌که قبلاً دیدیم، این احکام غیر از توصیف و تقریر امور، متضمن اوامر و نواهی (چنان کن و چنان نکن) و تعیین قدر و ارزش افعال و اعمال از لحاظ اخلاقی است و چون جنبه اخلاقی این احکام مخصوصاً همان اظهار نظر درباره قدر و ارزش (خوب و بد) اعمال است دیگر پرسش درباره صدق و کذب آنها مورد ندارد. مثلاً وقتی من به کودکی می‌گویم «دزدی بد است» چه می‌خواهم بگویم.

۱. Subjectivism (خود بنیادی)

ممکن است بخواهم به او بگویم که دزدی به وسیله قانون جامعه‌ای که ما هر دو در آن زندگی می‌کنیم ممنوع است، لیکن مخصوصاً می‌خواهم با همان کلمات به او بگویم «دزدی مکن!» و به علاوه می‌خواهم نکوهش و تقبیح خودم را از دزدی اظهار کنم. در این صورت دیگر معنی ندارد که بپرسند آیا این احساس من راجع به دزدی صدق است یا کذب. از این رو معلوم می‌شود که منشأ همه احکام اخلاقی را باید در نفسانیات انسان و فاعل^۱ و صادرکننده آن احکام جست‌وجو کرد.

امر دیگری که مؤید این مذهب است این است که اخلاق و احکام اخلاقی در صورتی امکان‌پذیر است که موجودات صاحب آگاهی و ادراک و شعوری وجود داشته باشند و گرنه در جهانی که در آن هیچ موجودی که دارای احساسات و امیال و شهوات و شعور و آگاهی باشد وجود ندارد - یعنی عالمی که در آن موجودات مُدرک موجود نیست، همه چیز در چنین عالمی بی‌جان خواهد بود. در چنین عالمی آیا واقعاً این گفته معنی دارد که چیزی خوب یا بد است؟ آیا برای آب «بد» خواهد بود که سنگی را بفرساید، یا برای ریزش کوه ناپسند خواهد بود که درّه‌ای را با سنگ پر کند؟ پاسخ این پرسش جز این نیست که اسناد صفاتی مانند «خوب» یا «بد» به این رویدادها بی‌معنی است. فقط اگر موجودی مُدرک تحت تأثیر این وقایع باشد، یا بتواند تحت تأثیر آنها قرار گیرد، گفتن اینکه آنها «خوب» یا «بد» اند معنی دارد. بدین‌گونه «خوبی» و «بدی» به نظر می‌رسد که به احساسات و حالات و تمایلات موجودات مدرک بستگی دارد. صاحبان نظریه اصالت فاعل می‌گویند که اگر ما به تفکر درباره این مسئله ادامه دهیم، می‌توانیم دریابیم که سرانجام خوبی یا بدی امور به خصوصیات روانی فردی شخصی که حالات خاصی نسبت به وقایع دارد، مانند دوست داشتن آنها یا متنفر بودن از آنها، وابسته است. دلیل دیگری که در تأیید این مذهب و ردّ مذهب اصالت عین،^۲ مانند مذهب اصالت نفع، آورده شده مستفاد از ملاحظات مربوط به مصالح شخص فاعل اعمال است. آیا این درست است که کسی این دستور اخلاقی را که «تأمین بیشترین سعادت برای بیشترین عده» است به کار بندد و خود نصیبی از آن سعادت نداشته باشد؟ اگر به خوبی موشکافی کنیم می‌بینیم که برای هرکس خودش عزیزترین و ارجمندترین چیزهاست. و لذا بعید

است که کسی عملی را که نتیجه آن فقط سعادت و رفاه دیگران باشد نه آسایش و خوشبختی خودش، خوب بدانند. به نظر صاحبان این مذهب که خودخواهی بشر را ملحوظ می‌دارند سعی و کوشش برای تأمین سعادت دیگران در صورتی موجه است که هرکس که چنین سعی و کوششی کند خود نیز از آن سعادت بهره‌مند گردد.

دلایل علیه. نخستین دلیل علیه این مذهب آن است که اگر ما چنین نظریه‌ای را بپذیریم هرگز نمی‌توانیم هیچ‌یک از مباحث یا مسائل اخلاقی را مطرح یا حل و فصل کنیم. زیرا اگر قبول کنیم که خوب و بد امور بسته به نظر و رأی هرکس است دیگر مثلاً نمی‌توانیم گفت که «عمل هیتلر در قتل ۶ میلیون یهودی شرارت‌آمیز بود». بلکه فقط می‌توان گفت که من این عمل هیتلر را تقبیح می‌کنم و هیتلر هم می‌تواند خود را برحق بداند و بگوید که «من قتل ۶ میلیون یهودی را تحسین می‌کنم». بدین سان ما هیچ نزاع واقعی نداریم، زیرا او می‌گوید «من این عمل را تحسین می‌کنم»، و ما می‌گوییم «من آن را تقبیح می‌کنم». نتیجه این می‌شود که ما هر دو صرفاً درباره‌ی اینکه چگونه احساس می‌کنیم سخن می‌گوییم، نه درباره‌ی عمل قتل این مردم. و ما هر دو، احساسات خود را بیان می‌کنیم: من تقبیح می‌کنم و او تحسین. البته این نوع نتیجه‌گیری موجب می‌شود که مردم ساده و معمولی این مذهب را یک نظریه‌ی اخلاقی نامطلوب بدانند. زیرا در زندگی عادی به نظر می‌رسد که وقتی می‌گوییم «هیتلر برخطا بود» نه تنها درباره‌ی احساساتمان، بلکه درباره‌ی هیتلر و درباره‌ی اعمالی که مرتکب شده، سخن می‌گوییم. اما نامطلوب بودن نظریه‌ای غیر از نامنتقی و غیرقابل دفاع بودن آن است و اظهار نظر مردم معمولی در این‌گونه زمینه‌ها همیشه خالی از اشتباه نیست.

اشکال دوم در مذهب اصالت فاعل این است: مردم ساده معتقدند که کلماتی مانند «خوب» و «بد» و «صواب» و «خطا» و غیره کمابیش دارای همان معنی است که هرکس می‌داند چگونه الفاظ و زبان معمولی را به کار برد. وگرنه ارتباط و گفت‌وگو با دیگر مردم غیرممکن خواهد بود. ولیکن چون ارتباط و تفاهم میان مردم برقرار است پس این کلمات دارای همان معانی‌ای است که همه مراد می‌کنند. لیکن به نظر می‌رسد که یکی از نتایج این مذهب این است که دو شخص مختلف وقتی این نوع کلمات را ادا می‌کنند هیچ‌گاه شیء واحدی را در نظر ندارند. زیرا اگر من بگویم «آن خوب است» منظور من این است که «من آن را دوست دارم»، در صورتی که اگر شما بگویید «آن خوب است»

منظور شما این است که «شما آن را دوست دارید». پس لفظ خوب در استعمال اول راجع است به شخصی غیر از آن شخصی که در استعمال دوم مربوط به او است. اگر این مطلب حقیقتاً نتیجه این نظریه می‌بود عامه مردم هم حق داشتند که آن را نپذیرند زیرا این را که الفاظ متداول در محاورات عادی و روزانه مشترک و دارای معانی مختلف باشد مردود می‌دانند. اما این مطلب نتیجه ضروری آن نظریه نیست. زیرا صاحب آن نظریه، نمی‌خواهد انکار کند که کلمات پیچیده‌ای مانند «خوب» می‌تواند این هر دو معنی را در عین حال دربرداشته باشد. وقتی من می‌گویم که چیزی خوب است، فقط نمی‌خواهم تحسین و پسند خود را از آن بیان کنم؛ بلکه غالباً به این امر نیز توجه دارم که بیشتر آدمیان هم آن را می‌ستایند.

اشکال سوم نظریه اصالت فاعل و نظایر آن این است که با قبول آنها تبیین و توجیه «ادای تکلیف و عمل به وظیفه» ناممکن است و حال آنکه این مفهوم در اخلاقیات بسیار اهمیت دارد. زیرا در زندگی روزانه آدمی اغلب ممکن است با اموری مواجه شود که مستلزم تکلیف است. مثلاً مردی که تمایلات صلح‌جویانه دارد و نیز معتقد است که وظیفه اوست که از کشور خویش دفاع کند در کوشش برای تعیین اینکه کدام یک از این راه و روش‌ها را باید دنبال کند ممکن است متحمل رنج و عذاب اخلاقی شود. مفهوم «ادای تکلیف» به نظر می‌رسد که مستلزم عمل کردن بر ضد تمایلات خود لاقبل در برخی از اوقات است. کسی ممکن است مایل به آشامیدن الکل باشد، اما تکلیف او (به فرض اینکه طبیعی در سر خدمت باشد) هشیار ماندن است. خلاصه، انسان ساده و معمولی لاقبل گاهی احساس می‌کند که برای یک فرد صواب و حق این است که کاری را که نمی‌خواهد، یا دوست ندارد، انجام دهد - و در این صورت، دشوار است که دریابیم چگونه صاحبان این نظریه اگر همه رفتار اخلاقی را به دوست داشتن و دوست نداشتن برمی‌گردانند می‌توانند چنین مفهومی را تبیین و توجیه کنند.

مذهب اصالت عین

دلایل له. دلیل عمده بر له مذهب اصالت عین^۱ این است که آن بیش از نظریه اصالت

فاعل^۱ با عقاید و افکار مردمی که دارای ذوق سلیم و عقل مشترکند مطابق است. به مسئله عدم موافقت اخلاقی توجه کنید. صاحبان نظریه اصالت فاعل معتقدند که آنچه به نظر می‌آید که منازعات اخلاقی باشد، اگر ما صرفاً از روی جملاتی که هر طرف به کار می‌برد (الف می‌گوید «آن خوب است» و ب می‌گوید «آن بد است») داوری کنیم با تحلیل معلوم می‌شود که چنین نیست (الف در نظر دارد که «آن را دوست دارم» و ب در نظر دارد که «آن را دوست ندارم» - و هریک می‌تواند بر حق باشد). اما صاحبان نظریه اصالت عین معتقدند که هیچ اختلاف اساسی بین نزاع درباره امور اخلاقی و نزاع درباره امور واقعی نیست. در هر دو مورد این ناسازگاری حقیقی وجود دارد که یک طرف برحق و دیگری برخطاست. بدین سان اگر من بگویم: «در ستاره مریخ ترعه‌ها و آبروها هست» و شما این را انکار کنید، یکی از ما برحق و دیگری برخطاست. همچنین، صاحبان نظریه اصالت عین می‌گویند، اگر من بگویم «دزدی خطاست» و شما منکر این باشید، یکی از ما برحق و دیگری برخطاست. ما فقط درباره خودمان و اینکه چگونه درباره دزدی احساس می‌کنیم سخن نمی‌گوییم، بلکه درباره دزدی و اینکه آیا آن درست یا نادرست است سخن می‌گوییم. خلاصه آنکه جملات ما دارای مرجع عینی است دقیقاً به همان‌گونه که جملات مربوط به ستاره مریخ مرجع عینی دارد.

عقیده عامه مردم نیز همین است. آنان معتقد نیستند که مسائل اخلاقی مثلاً اینکه هیتلر حق داشت یا نداشت امری است تابع نظر و رجحان یا احساسات فردی، که یکی بگوید حق داشت و دیگری بگوید نداشت، بلکه به معنی عینی و خارجی، هرکس که مردم را شکنجه دهد و بکشد مرتکب اعمالی شرارت‌آمیز و منافی اخلاق شده است. هیتلر ممکن است از رفتار خود بر این اساس که عمل او شایسته و درخور بوده دفاع کرده باشد، ولی عمل او نشان می‌دهد که یا نمی‌فهمید که طریق درست رفتار چیست، که در این صورت فاقد شعور و وجدان اخلاقی بود؛ یا اگر این شعور و وجدان اخلاقی را داشت و برخلاف آن عمل می‌کرد، شخصی بد اخلاق بود. پس یکی از محاسن این مذهب این است که ما را قادر می‌سازد که اختلاف‌نظرهای واقعی و حقیقی را که در زمینه امور اخلاقی وجود دارد تبیین و حل کنیم.

ثانیاً، چنین نظریاتی به ما امکان می‌دهد که ماهیت «تکلیف» را روشن سازیم. مردم ساده و معمولی احساس می‌کنند که در زندگی روزانه تکالیفی دارند که باید به جا آورند، ام از اینکه بخواهند یا نخواهند. این تکالیف امور عینی است و وجود دارد خواه کسی از آنها غفلت کند یا نکند. بدین سان، اگر من طبیعی باشم و ببینم که انسانی در حادثه‌ای صدمه دیده، تکلیف من معالجه آن انسان است ولو آنکه معلوم شود که چنین کاری بسیار ناراحت‌کننده است. ممکن است در آن موقع کار دیگری در پیش داشته باشم (مثلاً ممکن است بخواهم به مهمانی بروم) که خیلی خوشایندتر و لذت‌بخش‌تر است؛ مع‌هذا اگر از فرد آسیب‌دیده غفلت کنم و راه مهمانی را در پیش گیرم، رفتار من ناپسندیده و خلاف اخلاق است. پس اموری هست که شخص ملزم به انجام دادن آنهاست ولو آنکه نخواهد. بنابراین تکلیف امری است که موضوعیت و عینیت دارد و امری نیست که صرفاً تابع نفسانیات و امیال و احساسات هر شخص باشد تا اگر بخواهد آن را انجام دهد و اگر نخواهد ندهد. عامه مردم کسی را که در ادای وظایف و تکالیف خود قصور و سستی ورزد سرزنش و تقییح می‌کنند. توجه به تکلیف خود یکی از مزایای این مذهب است. البته در نظریه اصالت فاعل که بر حسب آن احکام اخلاقی تابع نفسانیات دانسته شده وجود احساس تکلیف انکار نگردیده؛ مورد اختلاف این دو مذهب در این باب فقط درباره عینیت و موضوعیت داشتن تکلیف است.

دلایل علیه. اساس مشکلات عمده مذهب اصالت عین این است که چگونه می‌توان ثابت کرد که عمل معینی اخلاقاً خوب یا بد است. قائلان به این مذهب ادعا می‌کنند که هیچ تفاوت واقعی بین روش اثبات یک فرضیه علمی و یک فرضیه اخلاقی وجود ندارد؛ ولیکن منتقدان این ادعا را صحیح نمی‌دانند زیرا آنچه در اثبات یک فرض علمی اساسی به نظر می‌رسد این است که (اولاً) موافق و مخالف آن فرض روش مشترکی را، که گاهی روش آزمایشی نامیده شده است، می‌پذیرند و (ثانیاً) هر دو طرف برای قبول احکام و داوری‌های مشاهده‌کنندگان بی‌غرض و بی‌طرف، پس از مطالعه و بررسی دلایل و شواهد، رضایت و تمایل دارند. اما در مورد منازعات اخلاقی به نظر می‌آید که هیچ‌یک از این دو خصوصیت وجود نداشته باشد. مثلاً داوری درباره دو نظر متضاد در مورد یک امر اخلاقی گاه‌گاه بسیار مشکل است زیرا هیچ دلیل قاطع و بی‌چون و چرایی

نمی‌توان له یا علیه یکی از دو نظر یافت. فرض کنیم مریضی گرفتار بیماری پردرد و رنجی است و همه پزشکان معالج آن مرض را غیرقابل علاج تشخیص داده‌اند و تشخیص آنها هم از لحاظ علمی درست است. مریض برای خلاصی خود از مشقت درد و رنج اصرار دارد که پزشک با تزریق یا خوراندن ماده‌ای مهلک بدو به روزگار پرمحنت او خاتمه دهد. حال تکلیف اخلاقی طبیب در این مورد چیست؟ یا بیماری را در نظر آورید که دچار مرض بی‌علاجی است و سخت در عذاب و شکنجه است، عمل جراحی را در مورد او پزشکان معالج بی‌فایده و کشنده حتمی تشخیص داده‌اند اما بیمار برای رهایی از درد و عذاب به التماس می‌خواهد که او را عمل کنند. پزشک چه باید بکند و تکلیف او چیست؟ در این موارد و نظایر آنها آیا به سائقه حس ترحم و عطوفت و توجه به اینکه خلاصی دیگران از مشقت درد و رنج اخلاقاً پسندیده است باید تقاضای بیمار را بپذیرد و یا از آنجا که قطع رشته حیات هر انسان غیر محکوم به اعدام به هر حال قتل نفس و اخلاقاً مذموم و ممنوع است باید سنگدلی کند و مریض بیچاره را در همان حال رقت‌بار بگذارد؟ در این‌گونه موارد است که فرق میان اختلاف‌نظر درباره مسائل علمی و امور اخلاقی روشن و آشکار می‌شود. اگر میان دو نظر علمی متضاد، به علت فقد دلایل مرجحه برای یکی از آن دو، نتوان داوری کرد لاقلاً می‌توان حکم را معلق داشت و هیچ حکم نکرد اما امور اخلاقی و زندگی علمی مستلزم اخذ تصمیم یعنی حکم کردن و انتخاب یکی از دو طریق مخالف است.

توجه به این ملاحظات است که منتقدان این مذهب مقررات اخلاقی را برخلاف مسائل علمی دارای موضوعیت و عینیت نمی‌دانند بلکه تابع نفسانیات و احساسات هر شخص می‌شمارند. اما اگر در مورد بیماری نظیر بیماری‌هایی که وضع و حال آنها گفته شد پزشکی به حکم عواطف و احساسات و تشخیص شخصی خود رفتار کرد و دوره رنج و عذاب بیمار را کوتاه کرد آیا افکار عامه او را محکوم نمی‌کند و آیا چنین پزشکی به طبیب آدم‌کش مشهور نمی‌شود؟

ما این بخش را با این اظهارنظر به پایان می‌بریم که هر چند نیروی فکری عظیمی برای حل مسائل اخلاقی در مدتی بیش از دو هزار سال به کار افتاده است، بسیاری از مشکلات هنوز برجا است. اخلاق و رفتار یک موضوع تمام شده نیست و به اقتضای

ماهیت و طبیعت آن، شاید هرگز هم چنین نشود؛ هنوز هم کار و کوشش بسیار دریاست است؛ و سعی و جهد فلاسفه در پیشنهاد کردن طرقی برای حل مشکلات و مسائل بی‌اندازه ثمربخش خواهد بود.

اخلاق اسلامی^۱

اخلاق اسلامی را می‌توان در دو قسمت مورد بحث قرار داد، یکی اخلاق در دین اسلام، یعنی در قرآن و در سنت، که باید دید اصول و محورهای اخلاقی در آن چیست. و دیگر اخلاق در فرهنگ عالم اسلامی بدان‌سان که نزد گروه‌ها و فرقه‌های مختلف مطرح بوده و نظریه‌های عقلی یا ذوقی و یا هر دو با هم اظهار شده است. بنابراین در این گفتار این دو قسمت را جداگانه بررسی می‌کنیم.

اخلاق در اسلام

چنان‌که در نظریه‌های گوناگون اخلاقی دیدیم، دو مسئله همواره در علم اخلاق مطرح بوده است یکی اینکه زندگی خوب چیست و به عبارت دیگر غایت (ایدئال) زندگی چه باید باشد و دیگر اینکه آدمی برای رسیدن به این غایت چگونه باید رفتار کند. هریک از نظام‌های اخلاقی به این سؤال‌ها پاسخ داده‌اند و در هریک از آنها به یکی از جهات زندگی و رفتار بیشتر توجه شده است. بعضی در تعیین مقیاس اخلاق، به کسب شناسایی و معرفت صحیحی دربارهٔ عمل قائل شدند و بعضی حد وسط و اعتدال را مقیاس قرار دادند و بعضی لذت را هدف و غایت زندگی انگاشتند و بعضی نفع بیشترین عده را در زمان بیشتر و به مقدار بیشتر پیشنهاد کردند و بعضی آن را عدالت یا نیل به کمال گفته‌اند و بعضی آن را تکلیفی دانسته‌اند که رفتار انسان را طبق این قاعده منظم کند که «انسان چنان عمل کند که گویی غیر او آن کار را انجام می‌دهد» یعنی رفتار او بتواند برای همه کس قاعده کلی باشد. اما چنان‌که خواهیم دید اخلاق اسلامی در عین اینکه این پایه‌ها را نیز در خود دارد مستقل و قائم به خود است.

بیان اهمیت اخلاق در اسلام نیازی به تفصیل ندارد. پیغمبر خود مکارم اخلاق را

۱. این قسمت را مترجم افزوده است.

غایت بعثت خود دانسته است (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)؛ و در قرآن به هیچ وصفی برتر از این که اخلاقی عظیم دارد (انک لعلى خلق عظیم) ستایش نشده است. تعالیم اخلاقی قرآن، یکی از مهم‌ترین و مشروح‌ترین قسمت‌های آن است و حتی در آیاتی که راجع به داستان‌های گذشتگان است مهم‌ترین غایت، توجه دادن به معانی اخلاقی است. گاهی در یک آیه امور اخلاقی چنان جمع آمده که گویی اسلام همان اخلاق است: «خدا به دادگری و نیکوکاری و دادن حق خویشان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناروا و ستمگری نهی می‌کند، و شما را پند می‌دهد شاید اندرز گیرید»^۱ و نیز از تعالیم و سخنان پیغمبر و بزرگان اسلام به‌خوبی می‌توان به اهمیت اخلاق در اسلام پی برد.

اخلاق چیست؟ نخست باید فعل اخلاقی را تعریف کرد تا بتوان آن را از فعل غیر اخلاقی و فعل ضد اخلاقی بازشناخت. تعریف فعل اخلاقی، برخلاف تصور مردم، بسیار مشکل است و در واقع اگر تعریف آن روشن بود این همه اختلاف بر سر تعیین ملاک اخلاق پدید نمی‌آمد. فرق است میان افعال طبیعی و افعال اخلاقی. افعال طبیعی ناشی از جلب نفع و دفع زیان است، مانند غذا خوردن در پی احساس گرسنگی و خواب و استراحت در پی خستگی، و نیز فعالیت‌های زندگی عادی؛ اینها افعال طبیعی است یعنی طبیعت انسان چنین کارهایی را اقتضا می‌کند. در این کارها انسان با حیوانات مشترک است. این کارها نه قابل ستایش است و نه نکوهش. صفات و میل‌ها و اندیشه‌هایی هم که مربوط به این کارها است طبیعی است. این صفات و اندیشه‌ها نیز نه قابل ستایش است و نه نکوهش. اما فعل اخلاقی، که در آن ارزشی نهفته است، و صفت یا اندیشه‌ای که به آن مربوط است قابل ستایش است. پس فعل اخلاقی خلص انسان است، مثلاً همدلی و همدردی و دستگیری از دردمندان کاری است بالاتر از فعل طبیعی، و اگر کسی هم خود نکرده باشد آن را می‌ستاید. کسی که به چیزی خود نیاز دارد ولی آن را به دیگران می‌دهد و ایثار می‌کند هیچ‌کس نیست که این کار را ستایش نکند. پس شرط اینکه فعلی اخلاقی باشد اینست که از حدود کارهای طبیعی خارج باشد.

چنان‌که دیدیم، افلاطون خیر را ملاک فعل اخلاقی قرار داده، و چون منظور وی از خیر همان زیبایی معقول است، می‌توان گفت تکیه افلاطون به فعل اخلاقی از آن جهت

۱. ان الله يأمر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربى و ینهى عن الفحشاء والمنکر و البغی ۹۰. یعظکم لعلکم تذکرون - سوره نحل آیه ۹۰.

است که خیر زیباست. و این شبیه است به حُسن و قبحی که متکلمان اسلامی می‌گویند (بعداً در این باب بحث خواهیم کرد)، یعنی فعلی که به ذات خود زیبا است ولی این زیبایی را فقط عقل درک می‌کند. پس اخلاق، نوعی زیبایی جویی است اما زیبایی عقلی (از نظر عقلی، سخن راست زیبا و ستوده است و سخن دروغ زشت و منفور است).

بعضی دیگر ملاک فعل اخلاقی را «غیردوستی» دانسته‌اند. یعنی هر فعلی که بر اساس «خوددوستی» باشد غیر اخلاقی است (البته نه ضد اخلاقی) ولی هر فعلی که بر اساس غیردوستی باشد اخلاقی است. اما این قول قابل نقض است، زیرا مطلق غیردوستی را نمی‌توان اخلاقی دانست مانند محبت مادر. محبت مادر مسلماً غیردوستی است ولی نمی‌توان آن را اخلاقی دانست زیرا طبیعی است. بعضی دیگر معیار را عقل دانسته‌اند؛ فعل اخلاقی یعنی عقلانی، کسانی که ملاک اخلاق را اعتدال یا حدّ وسط دانسته‌اند در واقع پای عقل را به میان کشیده‌اند؛ می‌خواهند بگویند عقل ذاتاً به بالا توجه دارد. اینکه می‌گویند نفس یا عقل دو وجه دارد: نظری و عملی، از اینجاست که جنبه نظری وجهه رو به بالای نفس یا عقل است و وجهه عملی جنبه بدنی است. اگر قوای بدنی در حال افراط و تفریط باشد مثل کشوری می‌شود که آرامش و تعادل ندارد. پس شرط فعل اخلاقی اینست که عقل آزاد باشد و گرفتار تمایلات نباشد. بخشندگی از آن جهت خوب است که بخیل آزاد نیست. شجاعت از آن جهت کمال است که ترس و کم‌دلی اسارت است.

به نظر کانت فعل اخلاقی آن است که صرفاً به حکم حسّ تکلیف انجام شود نه از روی تمایلات یا عادت. نظریه دیگر درباره فعل اخلاقی این است که در فعل اخلاقی آزادی اراده شرط است. هرچه انسان تحت تأثیر نیروهای بیرونی و درونی نباشد از تمایلات و عادت‌ها آزادتر است و فعلش اخلاقی است (نظر رواقیان تقریباً همین است).

می‌توان گفت که فعل اخلاقی واجد همه این خصوصیات است و به عبارت دیگر همه این نظریه‌ها درست است. اگر نقضی هست در یک جانبه بودن آنهاست. پس اگر

فعل اخلاقی را تنها به یک وصف یا یک جنبه محدود کنیم هرچند آن فعل ممکن است اخلاقی باشد وصف کامل و جامعی از آن نکرده‌ایم.

مقام انسان در اسلام. پیش از آنکه به مبانی یا اصول اخلاق در اسلام اشاره کنیم، لازم به نظر می‌رسد که انسان را از دیدگاه اسلام مورد توجه قرار دهیم. زیرا اخلاق در واقع طرح اساس شخصیت انسان است و بحث اخلاقی، بحث دربارهٔ ارزش‌های انسانی است. «چگونه زیستن» و «چگونه رفتار کردن» در هر نظام اخلاقی اولاً مبتنی است بر جهان‌بینی در آن نظام؛ و اختلاف دربارهٔ نظریه‌های اخلاقی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها سرچشمه می‌گیرد: کسی که جهان را ناشی از یک ارادهٔ حکیمانه می‌داند با کسی که جهان را ناشی از حرکت کورکورانه و بدون غایت می‌انگارد، ناگزیر نظرشان در اخلاق متفاوت است. و ثانیاً مبتنی است بر انسان‌شناسی فلسفی در آن نظام. مثلاً اینکه در اسلام اگر کسی، انسانی را بکشد به منزلهٔ آن است که همهٔ مردم را کشته است و هرکس که انسانی را زنده کند (به حیات معنوی و انسانی) مانند آن است که همهٔ آدمیان را زنده کرده است (قرآن، سورهٔ مانده آیهٔ ۳۲) نشان می‌دهد که در اسلام به انسان با نظرگاه خاصی نگریسته می‌شود.

انسان در قرآن، از طرفی مورد ستایش بسیار و از طرف دیگر مورد نکوهش بسیار قرار گرفته است، به این معنی که به واسطهٔ استعداد فطری خود می‌تواند راه خیر و کمال را بیوید یا راه شرّ و نقص را برگزیند زیرا او مکلف و مسئول است. در اسلام هر فرد و هر جماعت مسئول کار خود است.^۱ نه کسی را به گناه دیگری می‌گیرند^۲ و نه مردمی را به گناه مردم دیگر.^۳

در قرآن، انسان به‌عنوان گرامی‌ترین خلائق وصف شده است: «ما فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنها را در دشت و در دریا برداشتیم و از چیزهای پاکیزه به آنها روزی

۱. کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ (حدیث نبوی).

۲. کل امری، بما کسب رهین (سورهٔ طور آیهٔ ۵۲).

۳. تلک امة قد خلعت لها ما کسبت و لکم ما کسبتم. و لا تسألون عما کانوا یعلمون (بقره ۱۳۴).

دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری دادیم.^۱ «انسان را به نیکوترین قوامی (سرشت و نگاشتی) آفریدیم.»^۲ «خدا آنچه را در آسمان‌ها و زمین است مستخر (رام) شما کرد و نعمت‌های خویش آشکارا و نهان بر شما ارزانی داشت.»^۳ «خدا کاینات زمین را به خدمت شما گرفت.»^۴

لیکن از سوی دیگر انسان به بدی‌ها و مفسد و شروری موصوف شده که غیر او بدان‌ها وصف نشده است، زیرا خوبی و بدی درباره مخلوق غیر مسئول به کار نمی‌رود. به همین دلیل این مخلوقِ مسئول، به کفر و ظلم و طغیان و خسران و فجور وصف شده است (زیرا که سزاوار است اهل ایمان و عدل و عفاف باشد): «انسان ستم‌پیشه و ناسپاس است.»^۵ «اگر انسان خویشتن را بی‌نیاز دید طغیان می‌کند.»^۶ «انسان در زیان است.»^۷ «انسان می‌خواهد که در آینده نیز بدکاری کند.»^۸

شاید بتوان مقام انسان را از کیفیت آفرینش انسان چنان‌که در قرآن آمده (سوره بقره ۳۰-۳۴) دریافت: خدا به فرشتگان خطاب می‌کند که می‌خواهم برای خود در زمین جانشین قرار دهم (با این خطاب، مقام و ارزش و رسالت انسان از نظر اسلام روشن می‌شود و آن نمایندگی خداوند در زمین است). فرشتگان اعتراض می‌کنند که می‌خواهی در روی زمین کسی را قرار دهی که به خونریزی و فساد پردازد و خداوند می‌گوید من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. آنگاه خدا از خاک پست آدم را می‌آفریند و از روح خود در او می‌دمد (پس انسان از دو چیز متضاد ساخته شده: یکی پست‌ترین چیز یعنی گل سیاه متعفن - حمأ مسنون - و دیگر روح خداوند یعنی عالی‌ترین موجود قابل تصور). سپس خداوند اسماء را به انسان آموخت (که مراد از علم به اسماء تنها

۱. و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء ۶۹).

۲. لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (سوره تین ۴).

۳. سخّر لکم ما فی السموات و ما فی الارض و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة (لقمان ۲۰).

۴. سخّر لکم ما فی الارض (حج ۶۵). ۵. ان الانسان لظلوم کفار - ابراهیم ۳۴.

۶. ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی - علق ۷-۶.

۷. ان الانسان لفی خسر - عصر ۲. ۸. بل یرید الانسان لیفجر امامه - قیامت ۵.

نام‌های عده‌ای از موجودات نبوده، بلکه علمی بوده است توأم با کشف حقیقت و وجود آنها - هر اسم نماینده هر شیء و هر مفهوم است. به عبارت دیگر منظور، مسماهای آن اسم‌هاست که حقایق هستی و موجودات بوده که علم به آنها برای آدم امکان داشته و این علم در احراز مقام جانشینی و نمایندگی خدا دخالت داشته است و سرّ عظمت انسان در همین علمی است که به اسماء دارد) و آنگاه به فرشتگان گفت به پای او بیفتید و او را سجده کنید، و فرشتگان چنین کردند.

از این بیان برمی‌آید که (اولاً) انسان موجودی است که از پست‌ترین پستی‌ها تا بالاترین و الاهی‌ها عرصهٔ ابراز وجود و امکان صعود و نزول دارد. انسان در فاصلهٔ بین لجن و خدا قرار گرفته و می‌تواند هرکدام را انتخاب کند، پس مسئول سرنوشت خویش است و بلکه مسئولیت نمایندگی خدا برعهدهٔ او است. (ثانیاً) جهت قابلیت انسان برای تعالی، اینست که در خود بارقه‌ای الهی - و نفخت فیه من روحی - دارد. (ثالثاً) سرّ برتری آدمی، همان علم او است به اسماء - به تفصیلی که در معنی اسماء گفته شد. (رابعاً) از آنجا که سرّ عظمت و شرافت آدمی همان دارا بودن حقایق است، بنابراین سایر شئون دلیل برتری انسانی به انسان دیگر نیست و به عبارت دیگر همهٔ آدمیان از یک سرشت و برابر آفریده شده‌اند.

بیان دیگر قرآن دربارهٔ آفرینش انسان این است که خداوند امانت خود را بر زمین و آسمان و کوه‌ها و موجودات عرضه می‌کند و همه از گرفتن آن امانت ابا می‌کنند اما انسان می‌پذیرد^۱ (سورهٔ احزاب ۷۲). پس انسان حامل امانت خدا است. در اینکه این امانت چیست سخن بسیار گفته شده و شاید موجه‌تر دو قول تکلیف و اراده داشتن (اختیار) است که به یکدیگر نزدیکند و اصولاً وجود یکی (تکلیف) مستلزم وجود آن دیگری است. پس امتیاز انسان بر موجودات عالم این است که او مکلف و دارای اختیار است. لازمهٔ مکلف بودن، داشتن عقل و اراده است و عقل بین هدایت و ضلال فرق می‌نهد.

۱. قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند (حافظ)

۱. آسمان بار امانت نتوانست کشید

بنابراین در جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلام، انسان هم جانشین و نماینده خدا در روی زمین است و هم امانت‌دار او است. انسان دارای دو جنبه است یکی جنبه خاکی و دیگر جنبه خدایی؛ هم به خاک و هم به خدا نیازمند است، و باید این هر دو نیاز را بر آورد. پس آخرت‌گرایی صرف یا دنیاگرایی محض برخلاف تعادل و نادرست است. منتهی انسان می‌تواند همین زندگی دنیوی و این جهانی را به زندگی معنوی و اخروی مبدل سازد.

پایه‌های اخلاق در اسلام. اکنون که معلوم شد انسان از نظر اسلام دارای دو خود است، یکی خود الهی و دیگری خود خاکی، می‌توان گفت که بنیاد اصول یا محورهای اخلاقی در اسلام بر اساس همین نظر نهاده شده است. انسان، که موجودی است مکلف و مسئول و صاحب اراده و اختیار، باید خود الهی خویش را اکرام کند و خود خاکی - نفس اماره - را مطیع و متقاد سازد. از اینجا دو اصل مهم دیگر نمودار می‌شود: یکی «تقوا» یعنی حفظ و صیانت خود الهی و رام کردن خود خاکی یا نفس سرکش و دیگری «اعتدال و استقامت» (بر راه راست بودن) تا چنان‌که گفته شد نیاز هر دو جنبه وجود انسانی بر آورده شود و در عین حال کرامت نفس حفظ گردد. اینک به بیان این سه اصل می‌پردازیم:

۱. کرامت یا مکرمت از اصول مهم اخلاقی در اسلام است. پیغمبر فرموده است: من برانگیخته شده‌ام تا اخلاق کریمانه را تکمیل و تتمیم کنم.^۱ اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه است که در اسلام خود را بزرگ دیدن یا اعجاب به نفس، امری مذموم و مطرود است و از طرفی احساس بزرگی و بزرگواری اصل و محور اخلاق معرفی می‌شود؟ در جواب می‌گوئیم ما دو خود داریم: یک خودی که باید آن را نفی کرد و یک خودی که باید آن را حفظ کرد و پروراند. این «خود» همانست که گفتیم نفس در جوهر خود شریف است. پس بعضی امور و اعمال با گوهر ذاتی نفس سازگار است و بعضی امور و اعمال با آن منافی و ناسازگار است و گوئی آن را آلوده و ملوث می‌کند. احساس شرافت و کرامت و بزرگواری ذاتی و درونی اساسش همان شرافت جوهر نفس است. و از همین جاست که انسان احساس می‌کند که بعضی کارها با آن کرامت و بزرگواری

۱. بعثت لاتمم مکارم الاخلاق؛ و به صورت دیگر: علیکم بمکارم الاخلاق فان ربی بعثنی بها.

سازگار نیست. حتی وجدان اخلاقی را می‌توان همین احساس دانست وجدان اخلاقی در واقع می‌خواهد جلوی کارهایی را که با کرامت و عزت نفس ناسازگار است بگیرد. به همین مناسبت بوده که در آغاز این بحث تحت عنوان «مقام انسان در اسلام» سخن گفتیم. در اخلاق اسلامی آدمی به از دست دادن نوعی خودی و به یافتن نوعی خودی می‌رسد: کرامت بازیافتن جنبه شریف انسان و خود بزرگوار اوست. اینکه در قرآن آمده: «ما فرزندان آدم را کرامت دادیم...» این کرامت امری اعتباری و قراردادی نیست. بلکه خداوند می‌خواهد بفرماید که ما حقیقت کرامت را در سرشت انسان نهادیم. انسان کریم بالذات است و خداوند از او رفتار کریمانه را می‌پسندد: «خداوند امور شریف را دوست دارد و پستی‌ها را دشمن است».^۱ حتی در نهج البلاغه که حاوی مواظب بسیار در مبارزه با نفس اماره است از اکرام نفس نیز سخن رفته است. نفس خود را بزرگ و محترم بشمار که او را از هر چیز پست برکنار بداری زیرا که در برابر آنچه از «خود» مصرف می‌کنی هیچ چیز نمی‌توانی به جایش بگیری - یعنی هر چیزی عوضی دارد جز خودباختن».^۲ یا «کسی که احساس کرامت را از دست داد به او اعتماد مکن که از شرفش ایمن نیستی».^۳

پس ما دو خود داریم: یک خودی که باید آن را از دست داد و یک خودی که باید آن را حفظ کرد. از اینجاست که اسلام با پاره‌ای از تعالیم اخلاقی، مانند اخلاق مسیحی یا اخلاق عرفانی، که اساسش بر منکوب کردن نفس است (چنان‌که در اخلاق مسیحی دیدیم) سازگار نیست. مبارزه با نفس اماره وقتی به افراط کشیده شود گاهی مبارزه با کرامت نفس هم هست. مضمون بسیاری از داستان‌های واقعی یا غیرواقعی که در کتاب‌های صوفیان نقل شده با کرامت نفس آدمی منافات دارد و اسلام آن را روانی‌شمرد، یعنی آن‌گونه نفس‌کشی را که با کرامت و عزت نفس منافات داشته باشد اسلام نمی‌پذیرد (البته منظور این نیست که اخلاق عرفانی با اسلام ناسازگار است. در فرهنگ اسلامی، اخلاق عرفانی به اخلاق اسلامی بیشتر از اخلاق فلسفی شبیه است و تا اندازه‌ای از آن اقتباس شده است. و به همین دلیل اخلاق عرفانی جای اخلاق فلسفی را

۱. اکرم نفسک من کل دنیة فانک لن تعترض بما تبذل من نفسک ثمناً - نهج البلاغه.

۲. ان الله يحب معالی الامور و یبغض سفاسفها - حدیث.

۳. من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره - نهج البلاغه.

در عالم اسلامی گرفت. چنان‌که اخلاق غزالی و سعدی و نظایر آنان جا باز کرد در حالی‌که اخلاق فلسفی ابن مسکویه نفوذ و انتشار نیافت).

۲. برای حفظ و نگهداشت خود والای خویش و جلوگیری از دخالت‌های نابجای خود پست خویش همواره باید نیرویی مراقب و در کار باشد و این همان تقوا است. در قرآن، از تقوا بسیار یاد شده است.^۱ در کلمات پیغمبر و در نهج‌البلاغه بر کمتر کلمه‌ای مانند تقوا تکیه شده است و در خطبه‌ای طولانی به نام «خطبه متقین» صفات آنان مذکور است. بنابراین، این کلمه در اسلام بسیار شایع و رایج است و عامه مردم نیز آن را فراوان به کار می‌برند.

لفظ تقوا از «وقی» به معنی حفظ و صیانت است. این کلمه را در فارسی معمولاً به پرهیزگاری ترجمه می‌کنند، ولی این معنی مجازی است و اصلاً به معنی ترس و پرهیز و اجتناب نیست و ترجمه صحیح آن «خود نگهداری» یا «خویش‌بانی» است.

تقوا یکی از اصول بسیار مهم حیات دینی هر فرد مسلمان است. لازمه عقیده و خط مشی معین داشتن برای هرکس اینست که در حرکت خود به سوی معین از آنچه او را از هدف بازمی‌دارد خود را نگهداری کند. البته در این طریق لازم است برای حفظ خود از آنچه با مرام و مسلک او منافات دارد پرهیز کند اما مهم‌تر این است که در خویش‌تنی حالت و نیرویی پدید آورد و بپرورد که به او مصونیت اخلاقی و روانی بدهد (که اگر هم در محیط آلوده‌ای واقع شد آلوده نشود). پس هرچند کسی که تابع اصول معینی است باید از اموری که با هوا و هوس او موافق ولی با اصول و هدف او مغایر است پرهیز کند، مع‌هذا لازمه آن این نیست که از اجتماع و از فعالیت‌های زندگی دوری گزیند بلکه لازم است کشتی وجود خود را محکم سازد تا بتواند با موج‌ها و طوفان‌های دریای اجتماع مقاومت کند و معنی اصلی تقوی همین است، یعنی کسب قوت روحی و معنوی که بتواند نفس آماره و احساسات سرکش را رام و مطیع سازد همچون سوارکار ماهر و مسلطی که بر اسب تربیت‌شده‌ای سوار است؛ او با قدرت فرمان می‌دهد و اسب به آسانی فرمان می‌برد.

تقوا لازمه هر فعل اخلاقی است، منتهی تقوای دینی بنیادی استوار و قابل اعتماد دارد: «کسی که بنای خویش را بر پروا کردن از خدا - تقوای الهی - و رضای او بنیاد نهاده

۱. کلمه تقوا و مشتقات آن بیش از یکصد و نود بار در قرآن آمده است.

بهتر است یا آنکه بنای خویش بر لب پرتگاهی نهاده که فروریختنی است؟^۱ در زبان دین گاهی تقوا به حصن و حصار و گاهی به سپر و لباس تعبیر شده و در همه آنها منظور همان صیانت و مصونیت است. تقوا در عین حال که نوعی محدودیت است در واقع آزادی و رهایی از قید هوا و هوس است.

بنابراین در اسلام تقوا یکی از ارکان مهم زندگی و رفتار بشر، چه از لحاظ فردی و چه از نظر اجتماعی است، و هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را بگیرد. تقوا حتی در بصیرت و پیش انسان برای تشخیص امور خیر و شر و افعال درست و نادرست مؤثر است: «شما که ایمان آورده‌اید، اگر پروای خدای خویش داشته باشید (خود را از عذاب او که نتیجه معاصی است حفظ کنید) شما را فرقان (وسیله تشخیص حق از ناحق) دهد.»^۲

۳. دیگر از اصول اخلاقی اسلام، استقامت و اعتدال است. با آنکه این دو معنی به هم نزدیک است لیکن از آنجا که هر یک معنای مستقلی دارد آنها را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

الف. استقامت. استقامت (راست و درست ایستادن، بر راه راست بودن) معنای جامعی است که بسیاری از معانی اسلام در آن جمع است. هدایت اسلامی همواره به این وصف می‌شود که طریق مستقیم است (اهدنا الصراط المستقیم؛ و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه؛ انک لتهدی الی صراط مستقیم؛ ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا...).

استقامت از فکر و نظر آغاز می‌شود و در همه اعتقادات و نفسانیات و رفتار فردی و اجتماعی تأثیر می‌کند. شرط درستی عقیده و نظر، اخلاص است که نشانه ایمان و مقیاس افعال است (انما الاعمال بالنیات و لكل امریء مانوی). سخن راست و عمل شایسته ثمره اخلاص است و اخلاص ثمره ایمان و اذعان به حق است و نتیجه ایمان، عمل است. ایمانی که عمل همراه و ملازم آن نباشد ناقص و ضعیف است. اینکه سقراط و افلاطون معرفت را به تنهایی فضیلت دانسته‌اند، از این جهت است که معرفت خیر موجب ایمان به آن است. و چون ایمان کامل و تمام باشد اثر عملی‌اش متحقق می‌شود. ایمان جز به عمل زنده نمی‌ماند و تقویت نمی‌شود. زیرا حقیقت ایمان اذعان به حق

۱. سوره توبه آیه ۱۰۹.

۲. یا ایها الذین آمنوا، ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا (سوره انفال ۲۹).

است و این جز به عمل شایسته تحقق نمی‌یابد و الا علم بدون عمل تمرد از آن است و تمرد و ایمان نقیض یکدیگرند.

ایمان به خدا پشتوانه و مبنای اخلاق، و فضایل اخلاقی مبتنی بر ایمان است زیرا فضایل اخلاقی (مانند عفت، امانت، راستی، درستکاری، احسان، فداکاری و ایثار) مغایر با نفع‌پرستی است و آدمی باید جهتی داشته باشد که این محرومیت را بپذیرد، یعنی آن را محرومیت نداند و معتقد باشد که عمل نیک و شایسته در نزد خدا از میان نمی‌رود.

بنابراین، از ارکان استقامت، عمل به موجب ایمان است و همین مطلب غایت اخلاق فاضله است. حقیقت اسلام آن‌گونه که بعضی از مردم می‌فهمند اجرای مناسک و رکوع و سجود فراوان نیست بلکه عمل صحیح و شایسته است (که در قرآن در موارد بسیار به دنبال ایمان، عمل صالح آمده است) و ریشه آن، عقاید درست و نیت پاک و زبان راست است: «ایمان هیچ بنده‌ای راست نیاید تا دلش راست گردد و دلش راست نیاید تا زبانش راست آید».^۱

علم و ایمان اگر همراه با عمل نباشد گفتاری میان تهی و بی‌مغز خواهد بود: «ای کسانی که گرویده‌اید، چرا آنچه را که نمی‌کنید می‌گویید؛ نزد خدا سخت مبغوض و زشت است که آنچه نمی‌کنید بگویید».^۲ ایمان برای آنکه ثمرات خود را بدهد بایستی با صبر و پایداری تقویت شود و صبر محتاج به عزم و اراده است. صبر، بازداشتن نفس از شهوات و اهواء و تقویت اراده است و در قرآن بیش از هفتاد بار به صبر امر و سفارش شده است زیرا صبر شرط اول برای تربیت اراده قوی در رسیدن به خیر و فضیلت اخلاقی است. صبر به سه معنی یا به سه صورت است: صبری که نفس را از افتادن در چراگاه‌های شهوات و هواها نگه می‌دارد، و صبری که امور ناخوشایند و سختی‌ها و شدائد را قابل تحمل می‌سازد و صبری که به معنی پایداری و وادار کردن نفس بر استمرار عمل است.

مقیاس و ضابطه عمل. برای رفتار انسانی در اسلام این است: «با مردم چنان رفتار

۱. لایستقیم ایمان عبد حتی یستقیم قلبه و لایستقیم قلبه حتی یستقیم لسانه - حدیث.

۲. یا ایها الذین آمنوا، لم تقولون ما لاتفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا ما لا تفعلون (سوره صف ۲-۳).

کن که دوست داری با تو چنان رفتار کنند.^۱ اما معامله به مثل تنها غایت نیست، بلکه به جوانمردی و بخشندگی امر شده است: «آسانگیر و به نیکی و اداری کن و از نادانان روی بگردان.»^۲ «بدی را به آنچه نیکوتر است دفع کن که در آن صورت گویی آن کس که میان تو و او دشمنی است دوستی یار و مهربان است.»^۳ و هنگام فصلص و عقاب، عفو و صبر نیکوتر شمرده شده است: «اگر عقوبت می‌کنید نظیر آن عقوبت که دیده‌اید سزا دهید، و اگر شکیبایی کنید برای صابران بهتر است.»^۴ «سزای بدی بدی است مانند آن و هر که ببخشد و اصلاح (و آشتی) کند پادشاه وی بر خدا است.»^۵

از اینجا معلوم می‌شود که در اسلام رفتار انسانی صرفاً معامله به مثل نیست بلکه اگر جوانمردی و بخشندگی در کار باشد رجحان دارد. زیرا معامله به مثل به طور مطلق، مهر و محبت را که لازمه قوام جامعه است ایجاد نمی‌کند. بنابراین مقیاس رفتار در اسلام به مقتضای مورد سه صورت دارد: ۱. جلوگیری از تجاوز و اعتدال، زیرا اگر متجاوز در ارتکاب جرم آزاد باشد عدم منع او به منزله تشجیع او به ارتکاب جرم است. ۲. معامله به مثل، اگر برای جلوگیری از جرم و تجاوز جز آن ممکن نباشد. ۳. بخشندگی و عفو هنگام قدرت تا دوستی و موذت برقرار شود.

ب. اعتدال. یک اصل دیگر اخلاقی در اسلام، اصل اعتدال یا حفظ تعادل یا طریق وسط است، که در اخلاق ارسطویی دیدیم و حکمای اسلامی نیز مانند ابوعلی سینا و صدرای شیرازی درباره آن سخن گفته‌اند و شاید تحلیل آنها غیر از بیان ارسطو است. در قرآن، در آیات متعدد، به اعتدال و حد وسط اشاره شده است مانند: «بدین‌گونه شما را جماعتی معتدل کردیم.»^۶ و «دست را به گردنت بسته مدار و آن را به تمامی (به گراف و زیاده‌روی) مگشای که نکوهیده و حسرت‌زده خواهی نشست»^۷ و «کسانی که چون خرج کنند اسراف نکنند و بخل نوزند بلکه میان این دو معتدل باشند»^۸ و اسراف

۱. عامل الناس بما تحب ان یمالوک به (حدیث نبوی).
۲. خذ العفو، و أمر بالمعرف و اعرض عن الجاهلین (سوره اعراف ۱۹۹).
۳. ادفع بالئی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم (فصلت ۳۴).
۴. و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین (نحل ۱۲۶).
۵. جزاء سینه سینه مثلها، فمن عفا و اصلح فاجره علی الله (سوره شوری ۴۰).
۶. و کذلک جعلناکم امة وسطا - بقره ۱۴۲.
۷. و لا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتفعد ملوماً محسوراً - اسراء ۲۹.
۸. و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقترو او کان بین ذلک قواماً - فرقان ۶۷.

مکنید که خدا مسرفان را دوست ندارد.^۱ و حدیث است که «بهترین امور میانه آنها است»^۲ و از کلمات منسوب به حضرت علی (ع) است که «راست و چپ گمراهی است و راه میانه راه درست است».^۳

اما بیان و تحلیل حکمای اسلام درباره ملاک حد وسط و اعتدال که چرا فضیلت است این است که تعادل را برگردانده‌اند به آزادی عقل. اینان معتقدند که تا غرایز و تمایلات متعادل نباشد، توجه نفس به خود مشغول نخواهد بود. نفس اگر بخواهد استیلائی کامل بر بدن و امور آن داشته باشد باید میان قوای آن تعادل برقرار کند و مانع تجاوز و تسلط یکی از آنها بر قوا و نیروهای دیگر بشود. با حفظ این تعادل می‌تواند به کار اختصاصی خود پردازد. چنان‌که اگر پادشاهی بخواهد حکمش نیکو اجرا شود و بر امور تسلط و قدرت داشته باشد باید حقوق همه مردم را به اندازه رعایت کند و با قانون عادلانه میان آنها تعادل را نگه دارد به طوری که هیچ‌یک سرکشی و طغیان نکند. به همین نحو افراط و تفریط، نظام کشور وجود انسان را به هم می‌ریزد و در آن صورت عقل نمی‌تواند به کار شایسته خویش یعنی توجه به امور معنوی و عالم بالا مشغول باشد.

اخلاق در فرهنگ اسلامی

می‌توان پرسید که چرا در فلسفه اسلامی، مطالعات و تحقیقات اخلاقی چندان مورد توجه نبوده است و چرا متفکران اسلامی کمتر به بحث فلسفی درباره مسائل اخلاقی پرداخته‌اند؟ چرا نخستین فلاسفه اسلامی در زمینه‌های منطق و طبیعیات و الهیات از ارسطو متأثرند ولی به استثناء مسکویه، دیگران در اخلاقیات از او رو گردانده‌اند؟ اگر به واسطه اینست که اخلاق طبعاً به موضوعات دینی نزدیک‌تر است و این متفکران اخلاقیات را در قلمرو دین دانسته‌اند. باز هم این پرسش به میان می‌آید که چه مانعی دارد که همان‌گونه که دانشی به نام فقه متعلق به عبادات است، دانشی هم به نام اخلاق متعلق به رفتار و معاملات باشد؟ از سوی دیگر، چرا متکلمان به بسیاری از مطالعات مربوط به انسان پرداخته‌اند ولی در میان این مطالعات اخلاق به چشم نمی‌خورد؟ آیا مسائل

۱. و لا تسرفوا انه لایحب المرفین - انعام ۱۴۲.

۲. خیر الامور اوسطها.

۳. الیمین و الشمال مضلة و الجادة الوسطی هی الطریقة.

اخلاقی برای شخص مسلمان غیر از مسائل انسانی است، و اخلاق اسلامی را نمی‌توان در قلمرو فلسفه اخلاقی جای داد؟ و آیا اخلاق نزد متصوفه صرفاً عملی است؟ در این صورت، چگونه عمل بدون آنکه مستند به نظر باشد تحقق می‌یابد؟ و آیا عمل به مشکلاتی بر نمی‌خورد که مقتضی نظر و از این‌رو بحث فلسفی باشد؟

از این پرسش‌ها می‌توان دریافت که در فلسفه اسلامی ناگزیر مطالعات اخلاقی وجود دارد و مسائل اخلاقی و مشکلات انسانی مقید به زمان و مکان خلص نیست، و در هر فرهنگی، چه قدیم و چه جدید، اخلاق از مهم‌ترین اجزاء آن است. در فلسفه اخلاق اسلامی، باید دیدگاه‌ها و روش‌های اخلاقی و نیز رابطه اخلاق را با علم مابعدالطبیعه و علم‌النفس و علم‌الاجتماع یافت. بسیاری از کسانی که در فرهنگ اسلامی تحقیق و مطالعه می‌کنند برای فلسفه اخلاقی در فرهنگ اسلامی بهره‌ای اندک قائلند. دلیل آنان این است: کسانی که از علوم اسلامی یاد می‌کنند (مانند ابن‌خلدون و ابن‌صاعد اندلسی) اشاره‌ای به اخلاق نمی‌کنند. درست است که فارابی در *احصاء‌العلوم* خود آن را یکی از دو شاخه علم مدنی به‌شمار می‌آورد ولی وی در این باره دنبال‌رو ارسطو است، و بنابراین نزد فارابی علم اخلاق را به مفهوم خلص اسلامی آن نمی‌یابیم. و تهانوی در مقدمه کتاب *کشاف اصطلاحات‌الفنون* که علوم را برشمرده فقط اشاره‌ای به اخلاق کرده است. بدین‌گونه، مورخان و محققان می‌خواهند بگویند که در فکر و فرهنگ اسلامی مذاهب اخلاقی وجود ندارد، زیرا مسلمین به‌واسطه تعالیم قرآن و حدیث در مسائل اخلاقی، بی‌نیاز بودند و احتیاجی به تفکر و نظر در مسائل فلسفی اخلاق نداشتند.

در روش‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی در تفکر اسلامی، نخست به فلسفه مسکویه برمی‌خوریم. ولیکن مورخان فرهنگ اسلامی آراء وی را مخلوطی از آراء افلاطون و ارسطو می‌دانند و برای او مقام خاصی در بین صاحبان مذاهب اخلاقی نمی‌شناسند. آنان فقط اشاراتی به معتزله (به‌واسطه اینکه درباره مسئله خیر و شر بحث کرده‌اند) و یا به صوفیه (به سبب آنکه از آفات نفس یاد کرده‌اند) نموده‌اند. بنابراین نظریه در فلسفه اسلامی بحث‌های فلسفی در اخلاق وجود ندارد زیرا مسلمین به تعالیم قرآن و حدیث اکتفا می‌کردند و این امر آنها را از نظر عقلی یا بحث فلسفی بی‌نیاز می‌ساخت.

اما به نظر می‌رسد که این رأی خالی از دقت و تعمق باشد. این درست است که تکیه‌گاه اخلاق در اسلام قرآن و حدیث است، اما تطوّر زمانی و تغیر مقتضیات زندگی

اجتماعی و سیاسی بحث و نظر دربارهٔ امور اخلاقی را ایجاب می‌کند. مثلاً دربارهٔ قتل عثمان و ارزشیابی آن این بحث آمده که آیا کشتن وی خطا بوده است یا صواب. بعضی آن را درست و صواب می‌شمردند زیرا وی در حق جماعت مرتکب خطا شده بود و نظر بعضی دیگر این بود که مسلمین با او به‌عنوان حاکم شرعی بیعت کرده‌اند و قتل وی نادرست بوده است. این واقعهٔ سیاسی مستلزم تفکری است که خالی از جهت اخلاقی نیست. پس تغییر و تجدّد در مورد مشکلات تازهٔ اخلاقی بحث‌انگیز است و استناد به نص کافی نیست، بلکه تطبیق آن با موارد خاصی که پیش می‌آید لازم است و همین امر ملازم به‌کار بردن نظر عقلی است. در قرآن غالباً ایمان با عمل صالح همراه است و این نکته دلالت دارد بر اینکه ایمان و اخلاق با یکدیگر مرتبطند. اوامر و محظورات دینی غالباً دلالت اخلاقی دارد و احادیث نبوی در اخلاق بسیار است و اخلاق هدف رسالت شناخته شده است. پس مسئله اخلاق از نظر دینی دارای اهمیت است و همین امر برای لزوم شناسایی و بحث و تفکر عقلی کافی است.

نکته این است که روشی که ارسطو در اخلاق دارد بالضروره ملازم هر دیدگاه اخلاقی نیست. ارسطو، چنان‌که در بحث از فلسفهٔ اخلاقی وی دیدیم، اخلاق را بر اصول و مبادی متافیزیکی یا دینی بنیاد نمی‌نهد بلکه در این مورد تجربی مذهب است و از مشاهدهٔ امور واقعی آغاز می‌کند، در صورتی که اخلاق در فلسفهٔ افلاطون مبتنی بر متافیزیک بود و او خیر را «فی ذاته و مطلق» می‌دانست نه جزئی و نسبی. لیکن در فلسفه‌های اخلاقی بعد، روش ارسطو متداول گشت. اما این که فلسفهٔ اخلاق مبتنی بر اساس و مبادی متافیزیکی یا دینی باشد غیرممکن نیست. اعتقاد به وجود خدا و خلود نفس مقتضی مسئولیت است و انکار وجود خدا یا انکار عنایت او و انکار پاداش و جزاء به فساد رفتار و اخلال در نظام اجتماعی منجر خواهد شد، و رأی افلاطون تقریباً همین است.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که هرگاه فلسفهٔ اخلاقی بر روش ارسطویی نباشد یعنی قوانین اخلاقی مبتنی بر اصول متافیزیکی یا دینی باشد آیا باز هم فلسفهٔ اخلاق، اصالتاً وجود خواهد داشت؟ شک نیست که اخلاقی که از اصول دینی سرچشمه گرفته باشد با دین ارتباط و وابستگی دارد و اخلاق، علمی مانند ستاره‌شناسی و علم طبیعت و ریاضیات نیست بلکه موضوع آن انسان و زندگی و رفتار انسانی است و با دین در

این‌گونه امور مشترک است و در دین، اعتقاد و ایمان است که عمل و رفتار را تعیین و تنظیم می‌کند.

پس همان‌طور که سقراط و افلاطون و کانت فلسفه‌های اخلاقی خود را بر اساس متافیزیک بنیاد نهادند استناد و اتکاء قوانین اخلاقی به متافیزیک یا دین نه تنها اصالت آن را از میان نمی‌برد بلکه بالعکس استناد امور اخلاقی به واقع و تجربه، اصالت و قدس و تعالی آن را از میان می‌برد. زیرا مبادی اخلاق از طبیعت بشری، که از میل‌ها و خواهش‌ها و جلب نفع و دفع ضرر تکوین یافته، نمی‌تواند سرچشمه گیرد و آمیختگی آنها با احکام نظری و عقلی صرف نه ارزش آنها را بالا می‌برد و نه تضمینی برای اجرای آنهاست.

شاید کسانی که مطالعات اخلاقی را در تفکر اسلامی نیافته‌اند و کسانی که وجود آن را منکرند بهانه‌شان این باشد که اندیشه «سعادت» که محور مطالعات اخلاقی نزد ارسطو و پیروان اوست محور فکر متفکران اسلامی نیست (صرف‌نظر از کسانی مانند فارابی و جزاو، که اینها هم، برخلاف ارسطو، سعادت را موضوعی متافیزیکی تلقی کردند، در حالی که سعادت در نظر ارسطو به‌وسیله انتخاب و اختیار از امور واقع و تجربه‌های جزئی حاصل می‌شود). اما اندیشه «سعادت» نه موضوع همه مطالعات اخلاقی است و نه بدون آن، اخلاق غیرممکن است؛ چنان‌که کانت اندیشه «سعادت» را از اخلاق کنار می‌گذارد.

باید توجه داشت که استناد اخلاق به اصول اولی صرفاً به‌واسطه ضرورت و کلیت آنها نیست و نه برای اینکه پاکی و تعالی احکام اخلاقی حفظ شود، بلکه از آنجا که تحقق اخلاق بدون معتقدات میسر نیست، این اصول موضوع اعتقاد و ایمان است و وجود اعتقاد و ایمان و یقینی که اساس آرامش نفس است برای عمل و رفتار شرط ضروری است. اخلاق، هرگونه رفتار انسان نیست بلکه رفتاری است که از روی اعتقاد صادر شود یعنی ایمان قلبی اراده را به حرکت درمی‌آورد و اراده رفتار را برمی‌انگیزد. لزوم این اصول اعتقادی تنها در فکر اسلامی، از این جهت که فکری دینی است، نیست؛ بلکه چنان‌که بعضی از فلاسفه، اخلاق را به میوه درخت و متافیزیک را به تنه آن تشبیه کرده‌اند، مقصودشان ضرورت استمداد ارزش‌های اخلاقی از متافیزیک یا اصول اعتقادی است.

اما اختلافی که فلسفه اخلاقی کانت با فلسفه اخلاق اسلامی دارد مربوط به این نیست که اساس یکی متافیزیک است و اساس دیگری دین؛ بلکه اختلاف بر سر این است که اصول متافیزیکی اخلاق - وجود خدا و آزادی اراده و خلود نفس - نزد کانت اصولی است که مسلم فرض شده تا وجود اخلاق قابل توجیه باشد، در حالی که در اعتقاد دینی اینها اصولی است مستقل از اخلاق، و برای عقل نظری استدلال و اثبات وجود آنها ممکن است. پس اخلاق نیست که وجود آنها را اقتضا می‌کند، در صورتی که در فلسفه اخلاقی کانت ضرورت اخلاقی وجود آنها را ایجاب می‌کند.

همچنین رأی ویلیام جیمز در باب اخلاق با تفکر اخلاقی اسلام یکی نیست. بنابر نظر جیمز، عمل مبدأ مطلق است و نظر و اعتقاد تابع آن است. در صورتی که در اسلام موضوع متافیزیک مستقل از موضوع اخلاق است، و اعتقاد تابع عمل نیست، بدان‌سان که ویلیام جیمز بیان کرده است. جیمز با کانت در اینکه اساس نظری برای وجود عالم نمی‌توان یافت هم‌رأی است، آنگاه می‌گوید مع‌ذلک در این عالم در قلمرو عمل این هست که چون اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به خلود نفس برای معتقدان، حیات اخلاقی نیکو و با فضیلتی فراهم می‌کند، چون این اعتقاد مؤثر است، صادق و حقیقی است. اما در پاسخ ویلیام جیمز باید گفت که در فکر دینی، و نیز در حیات اخلاقی، نظر بر عمل سبقت دارد و اعتقاد به وجود خدا مرهون وجود حق او است، و صدق، در مطابقت افکار و عقاید ما با وجود عینی متعلقات و موضوعات آنهاست. خلاصه آنکه، نظر و اعتقاد مقدّم بر عمل و رفتار است و مابعدالطبیعه موضوع استدلال عقلی است، و استناد ارزش‌های اخلاقی به اصول متافیزیکی از این جهت است که رفتار ناشی از اعتقاد است. نکته دیگر این است که قوانین اخلاقی کار عقلی صرف نیست بلکه قواعدی است برای عمل. و فلاسفه اخلاق، و بر رأس آنها ارسطو، برآنند که اخلاق از علوم عملی است و شاید اهتمام به جنبه عملی در قلمرو دین صریح‌تر است تا در قلمرو فلسفه. پس الزام اخلاقی ممکن نیست فقط از اندیشه محض ناشی شود و خطاست که کار فلسفه را با وضع قواعد نظری پایان‌یافته بدانیم، زیرا فلسفه اخلاق فقط فکر نیست بلکه اسلوب زندگی است و لازم است که اراده به کمک عقل بر اخلاق و رفتار مسلط باشد و اعجاب و ستایش ما برای سقراط از همین‌جاست که اخلاق و رفتار او با نظر و فکر فلسفی او منطبق بوده است.

اکنون وقت آن است که اخلاق را در فرهنگ عالم اسلامی از دو دیدگاه اصحاب مذهب عقلی (معتزله) و اهل ذوق (عرفا و متصوفه) مطالعه کنیم.

معتزله. از دیدگاه مذهب عقلی، عالم و انسان بر اساس نظری تفسیر و بیان می‌شود و معتزله نمایندگان نهضت عقلی در تفکر اسلامی‌اند. البته این بدان معنی نیست که آنان فقط به وسیله ادله عقلی برای عقاید استدلال می‌کردند، بلکه منظور این است که نصوص دینی را از طریق عقلی تفسیر می‌کردند و اگر نص با عقل تعارضی داشت به تأویل نص می‌پرداختند. بنابراین، مذهب آنان بر نظر عقلی بنیاد شده است، و آنان عقل را مصدر معرفت دینی قرار دادند و تحصیل معرفت را به نظر و استدلال منوط دانستند. البته اشاعره با معتزله در مبدأ و مصدر معرفت اختلافی ندارند؛ معرفت نزد هر دو فرقه به وسیله عقل حاصل می‌شود، ولیکن اختلاف بر سر وجوب احکام است که معتزله آن را به وسیله عقل و اشاعره آن را به وسیله شرع واجب می‌دانند. عضدالدین ایجی (۷۰۱-۷۵۶ هجری) نویسنده کتاب *مواقف*، هنگامی که اختلاف بین معتزله و اشاعره را در مورد *حُسن و قبح تحلیل* می‌کند، مقام عقلی معتزله را در مورد عمل روشن می‌سازد. وی می‌گوید: «حسن و قبح به سه معنی به کار می‌رود:

۱. صفت کمال و نقص، چنان‌که گفته می‌شود علم نیکو و زیباست و جهل بد و زشت است و نزاعی نیست که عقل این معنی را ادراک می‌کند.
۲. سازگاری یا ناسازگاری آن با فرائض و احکام که از آن به مصلحت و مفسده تعبیر می‌شود و این نیز عقلی است.
۳. تعلق ستایش و پاداش یا نکوهش و عذاب، و همین امر مورد نزاع است که نزد ما شرعی و نزد معتزله عقلی است.»

از اینجا آشکار می‌شود که تمایل عقلی معتزله متوجه احکام اخلاقی است زیرا که ستایش یا نکوهش و پاداش یا عقاب به آنها تعلق می‌گیرد و از این رو احکام شرعی را تابع عقل قرار دادند، و احکام اخلاقی را به اصول عقلی برگرداندند و بنابراین آنان را در میان فلاسفه اخلاق باید در گروه عقلی مذهب‌ان جای داد. استدلال عقل بر حسن و قبح افعال تنها در مرحله شناسایی متوقف نمی‌شود، بلکه علم به استحقاق عذاب بر معاصی و افعال ناپسند، و استحقاق پاداش برای طاعات و افعال پسندیده، انگیزه اختیار طاعت و اجتناب از معصیت خواهد بود. خدا که عقل مکلفین را از طریق نظر و تفکر برای نیل به علم و معرفت آماده گردانیده، راه عمل را نیز (به وسیله قدرت و از طریق وسایل) میسر

ساخته تا بصیرت به آنچه از فضایل و طاعات امر کرده و بصیرت به آنچه از رذایل و معاصی نهی کرده ممکن گردد؛ پس عقل است که انسان را در زندگی عملی راهنمایی می‌کند و استحقاق ثواب و عقاب به آن مربوط است. زیرا اگر آدمی نیکی را بدون علم به‌خوبی آن انجام دهد سزاوار پاداشی نیست. بدین‌سان، چون عمل و مسئولیت از علم برمی‌خیزد و عمل ملازم نظر است و نظر از عقل صادر می‌شود، عقل مقوم حیات اخلاقی است.

«عدل» به‌عنوان مبدأ اخلاق. عدل الهی از اصول پنجگانه معتزله و شاید مهم‌ترین اصل نزد آنان است، زیرا آنان خود را فرقه عدلیه نامیده‌اند و گاهی به اهل عدل و توحید شناخته شده‌اند. اینکه معتزله این صفت یا فعل الهی را مقدم بر سایر صفات الهی دانسته‌اند قابل توجه است. در نظر معتزله مهم‌ترین صفت ذات الهی توحید و مهم‌ترین صفت فعل الهی عدل است. توحید از آن جهت که متعلق به ذات است موضوع وجودشناسی است. اما عدل که متعلق به فعل است مربوط به رابطه خدا با انسان و مقدمه اخلاق است. مفهوم اخلاقی عدل نزد معتزله از تعریف عدل، به نقل شهرستانی از آنان، روشن می‌شود: «آنچه عقل آن را مقتضی حکمت می‌داند و آن صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است».^۱ تمایل اخلاقی در این مفهوم عدل وقتی با مفهوم عدل نزد اشاعره مقایسه شود آشکار می‌گردد. عدل نزد اشاعره وضع شیء در موضع خود و آن همان تصرف خداوند در عالم بنابر مقتضی اراده و علم است. این تعریف از نظرگاه اخلاقی دور است، و بنابر آن، قدرت صفت مطلق الهی است. همین اختلاف بین دو فرقه در تصور آنان از عدل، محور همه اختلافات آنهاست. معتزله جمیع افعال خدا را، از جهت رابطه آنها با انسان، در پرتو عدل و حکمت تفسیر می‌کنند و اشاعره در پرتو قدرت و اراده. نظریه اول، اخلاقی و نظریه دوم وجودی است، زیرا وصف فعل الهی است.

ممکن است سؤال شود که خدا را اسماء و صفات دیگر نیز هست (مثلاً رحمت) که هر یک می‌تواند منشأ اخلاق باشد، چرا معتزله صفت عدل را اختیار کردند. جواب این است که عدل در بزرگ‌ترین مذاهب اخلاقی سر همه فضایل شمرده شده زیرا از طرفی

۱. ملل و نحل. جزء اول، ص ۴۲، چاپ قاهره، ۱۳۸۱ هـ = ۱۹۶۱ م.

صفتی است برای خود شخص و از سوی دیگر با افراد دیگر مربوط می‌شود. افلاطون عدالت را برترین فضایل دانست که ملازم اجتماع حکمت و شجاعت و عفت است. و ارسطو می‌گوید «عدل فضیلت کامل است... و هیچ ستاره شامگاهی یا سحری چنین شگفت‌انگیز نیست؛ و ضرب‌المثل است که همه فضایل در عدل نهفته است. عدل فضیلت کامل به مفهوم تام است... کمال آن از این جهت است که دارنده آن نه تنها می‌تواند فضایل را در خود به کار بندد بلکه نسبت به دیگران نیز می‌تواند. زیرا بسیاری از مردم می‌توانند فضیلت را در امور خود به کار بندند لیکن در روابط با دیگران چنین نیستند. پس عدل را نباید جزئی از فضیلت دانست بلکه خود تمام فضیلت است و ضد آن یعنی ظلم را نباید جزئی از رذیلت دانست بلکه تمام رذیلت است».^۱ در اسلام نیز عدل یکی از اصول اعتقادی و ارکان عملی است. مسلمان باید معتقد باشد که خدا عادل است یعنی جهان به عدل برپاست: «خدا خود گواهی می‌دهد که جز او خدایی نیست، و فرشتگان، و دانشوران هم، خدا به عدل ایستاده (در جهان به عدل حکمفرماست)» (آل عمران آیه ۱۸). همچنین عدالت از ارکان عملی دین است: «ما پیغمبران خود را با حجت‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان تشخیص (عدل از ستم) نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند (در همه کارها به عدالت رفتار کنند)» (حدید آیه ۲۵). و «... بگو پروردگار من به عدالت امر کرده است» (اعراف آیه ۲۹). و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید در همه کارها به عدالت برخیزید و گواهی برای خدا بدهید اگرچه بر ضرر خودتان یا پدر و مادر و خویشاوندان باشد» (نساء آیه ۱۳۵).

بنابراین بدون شک عدل که جمیع فضایل دیگر در آن جمع است از نظر اخلاقی در رابطه خدا با انسان در خورترین صفات الهی است و معتزله آن را اصلی از اصول خود و مهم‌ترین آنها قرار ندادند مگر از این جهت که فلسفه آنان دارای هدف اخلاقی برنیاد عقل است.

معتزله و رابطه متافیزیک با اخلاق. مسئله فلسفه اخلاقی این است: انسان از این حیث که انسان است سزاوار است که چگونه باشد؟ نظریه‌های اخلاقی کوششی است برای پاسخ به این پرسش، و معتزله مسئله را به این صورت طرح کرده‌اند که بر انسان

۱. اخلاق نیکوماخوسی، نقل از کتاب فلسفه اجتماعی، ص ۱۱۱.

عاقل از این جهت که مکلف است چه چیز واجب است؟ و مقصود آنان تنها تکلیف شرعی نیست بلکه انسان مکلف به امور عقلی و اخلاقی است، و پیش از آنکه پیام پیغمبران به او برسد به واسطه عقل خود مسئول است.

نخستین امری که بر مکلف واجب است طرد اعتقادات پیش از تفکر و نظر است زیرا این اعتقادات جز گمان نیست و «هیچ‌گاه گمان به جای حق به کار نیاید» (سوره النجم ۲۸). و سزاوار نیست که مکلف بر تقلید باقی بماند که پیروی کورکورانه مورد نکوهش قرآن است: «چیزی را که بدان علم نداری پیروی مکن که از گوش و چشم و دل، جملگی بازخواست می‌شود» (سوره بنی اسرائیل آیه ۳۶). سپس به کار بردن فکر برای شناسایی خدا نخستین واجبات است زیرا بدین وسیله مکلف به شناخت طاعات و معاصی و استحقاق پاداش و عقاب نزدیک می‌شود. این نقطه تلاقی متافیزیک با اخلاق در فلسفه معتزله است. اما بر انسان مکلف چه چیز از معرفت خدا واجب است؟ بر آدمی واجب است معرفت توحید او از این حیث که چیزی مثل او نیست، سپس عدل او، به مقتضای مفهوم معتزلی عدل، که چنان‌که گفته شد مفهومی اخلاقی است، یعنی مکلف می‌داند که غایت تکلیف بر خورداری از پاداش و منازل عالیه است و این مقتضای عدل الهی است. اگر برای انسان معرفت خدا با نظر عقلی غیر ممکن بود به امور عقلی مکلف نبود. پس تحصیل معرفت بر انسان واجب است و چیزی قبیح‌تر از جهل نیست.

این چنین معتزله معرفت خدا را برای انسان به عنوان موجود عاقل اخلاقی یک تکلیف واجب دانستند. پس برای اخلاق بدون معرفت خدا قوام و قیامی نیست. و چون معرفت خدا با نظر عقلی نخستین واجب انسان مکلف است، بر انسان از حیث اینکه مکلف است معرفت واجبات به عنوان شرط ضروری برای ادای آن واجبات لازم است. بدین‌گونه فرقه معتزله در اسلام، به عقل و علم ارزش بسیار نهاده‌اند. خدا عقل را برای انسان لطف قرار داده که جهت و سبب و وجوب واجبات را بفهمد. بنابراین معتزله معرفت خیر و شر یا افعال زیبا و زشت را بعد از وجوب معرفت خدا قرار داده‌اند و قابل توجه است که اهتمام معتزله در معرفت، به معرفت اخلاقی مربوط می‌شود چنان‌که اهتمام آنها به عقل متوجه جانب عملی است.

از آنجا که عقل انسانی به شناسایی خدا و تمییز بین خیر و شر تواناست مسئولیت انسان پیش از شرایع به مقتضای عقل ثابت می‌شود. در اینجا مشکل دیگری از جانب

اشاعره بر معتزله ایراد شده و آن این است که: امر الهی دلالت بر جهت و جواب در افعال دارد. آیا افعال برای مجزّد امر واجب می‌شود یا خدا به فعلی از آن لحاظ که نیکو و زیبا است امر کرده است؟ در اینجا است که باید وجه نظر معتزله در حسن و قبح عقلی و معنای اخلاقی را که این قول ایجاب می‌کند نشان داد.

افعال به ذات خود زیبا یا زشت (نیک یا بد) است. آیا فرق بین خیر و شر حقیقتی است مستقل از هر اراده الهی یا انسانی؟ یا اینکه مقیاس اخلاقی در طبیعت افعال نیست بلکه در اراده خداوند است؟ آیا خیر و شر از صفات عینی خود افعال است و کار عقل انسانی کشف آنهاست یا این دو معنی تابع اراده الهی است و اگر خدا خلاف آن را اراده می‌کرد خیر و نیک همان بود که اراده می‌کرد؟

این مسئله در مطالعات اخلاقی مقام مهمی دارد زیرا هم مصدر الزام اخلاقی و هم طبیعت ارزش‌های اخلاقی را معین می‌کند. نظرگاه عقلی، خیر و شر را در طبیعت خود افعال قرار می‌دهد تا ارزش‌های اخلاقی را دارای ضرورت و کلیت وصف کند. معتزله روشی در جهت تفکر عقلی برگزیدند و در وصف افعال خیر و شر را به دو لفظ حُسن و قبح تبدیل کردند. به نظر آنان این دو لفظ از لحاظ اخلاقی دقیق‌تر است زیرا هر خیری زیبا نیست و نه هر شری زشت است؛ خیر با سود و شر با زیان یکی است، و ممکن است چیزی خیر و سودآور باشد ولی از نظر اخلاقی نیک و زیبا نباشد و بالعکس شر و زیان‌آور باشد ولی از حیث اخلاقی بد و زشت نباشد. بدین‌گونه، معتزلی حسن و قبح را ذاتی امور و افعال می‌داند و عقل را قادر به ادراک حسن و قبح امور می‌شناسد. بنابر نظر وی اوامر و مناهی شرع تابع حسن و قبح ذاتی است نه اینکه حسن و قبح تابع امر و نهی شارع باشد؛ و حال آنکه اشعری منکر حسن و قبح عقلی است، و برای عقل ما شایستگی تصرف در احکام شرع قائل نیست.

اخلاق نزد اهل ذوق (متصوفه). ذوق یا تصوّف روشی است برای رسیدن به حقیقت به‌وسیله شهود، زیرا حقایق جز به تجربه روحی و بینش درونی کشف نمی‌شود و بینش درونی نه به‌وسیله نظر عقلی و جدل بلکه به‌وسیله وجدان و اراده حاصل می‌شود. خصوصیت طریق صوفی این است که وصول به حقیقت به‌وسیله تعلّم ممکن نیست بلکه به ذوق و حال است و روش آن سلوک است و از این‌رو صوفی هر نظر

عقلی و هر برهان و استدلال را رد و طرد می‌کند، زیرا در نظری وی از راه استنباط عقلی و استدلال و مناقشه و مجادله و فرض و اعتراض، یقین حاصل نمی‌شود.

صوفی در عالم معنوی که مقتضی جمع همت و استغراق روحی و وصول به احوال و مقامات است زندگی می‌کند. پس تصوف، تمایلی عملی است نه نظریه‌ای فلسفی. ولی آیا تجربه‌های صوفیان نظم و ترتیب تکاملی ندارد که آن را بتوان مذهبی فلسفی در اخلاق تلقی کرد؟ آیا ممکن است تصوف حیاتی عملی باشد که مستند به اساس نظری نباشد؟ و آیا تجارب روحی آنان دارای اوصاف و نشانه‌های کلی نیست؟ آیا در تصوف می‌توان جوابی برای مسائل و مشکلات فلسفه اخلاق یافت؟ غایت حیات و خیر نهایی چیست؟ آیا الزام اخلاقی درونی است یا بیرونی؟ از سوی دیگر، چون صوفیه مواجه با مخالفان (مثلاً فقها و متکلمین) بودند، چگونه از نظرگاه و مسلک خود دفاع می‌کردند؟ می‌توان دریافت که تصوف خالی از جنبه نظری نبوده است و با آنکه تصوف، سلوک عملی و ریاضت شهوات نفس است این معنی بدون به کار بردن نظر و تفکر حاصل نمی‌شود زیرا تطهیر نفس جز از راه شناخت مهلکات و منجیات آن که مشتمل بر معانی اخلاقی است به دست نمی‌آید. همچنانکه تفکر عقلی در اخلاق بدون ذوق و حال و عمل، نوعی غرور و برتری‌جویی است، تصوف بدون لجام عقل، شطحات و تخیلات است. پس لازم است که متفکر، متذوق و متذوق باشد.

اخوان‌الصفاء. اخوان‌الصفاء (قرن چهارم هجری) جماعتی از دانشمندان بودند که اجتماع سرّی و مقاصد سیاسی داشتند و در رسائل خود به انقلاب عقلی در فکر اسلامی که با مرام سیاسی همراه بود دست زدند. اصول رسائل آنها به فلسفه فیثاغوری و نوافلاطونی بازمی‌گشت. در رسائل آنها نشانه‌های اخلاقی که حاکی از جمع دو نظرگاه عقلی و ذوقی است دیده می‌شود. جنبه اخلاقی از نام آنان، «اخوان‌الصفاء و خلّان‌الوفا»، روشن است. مقصود آنها این نبود که علم را به تنهایی مایه فضیلت قرار دهند بلکه اندیشه‌ای اخلاقی داشتند، که آن را در اخلاق ارسطو نیز می‌یابیم، یعنی صداقت یا دوستی، که اهتمام اخوان‌الصفاء به آن بیشتر بود زیرا اهمیت صداقت (دوستی) در دعوت سیاسی مایه جذب پیروان است.

رسائل اخوان‌الصفاء دایره المعارف علوم عصر آنهاست ولی هدف آنان صرفاً علمی نبود، زیرا که غایت عملی برای طریقه‌ای که دارای اغراض سیاسی است ضروری است.

از این رو، آنان برای هر نوع معرفت، غایتی اخلاقی، که مَهر دینی نیز داشته باشد، قرار دادند. ریاضیات فقط علم کم نیست بلکه جنبه کیفی هم دارد و نفوس را از محسوسات به معقولات می‌برد؛ علم نجوم نفوس را به صعود به عالم افلاک تشویق می‌کند و جغرافیا آیات الهی را در آفاق نشان می‌دهد، و همین‌طور علوم دیگر. علوم الهی شریف‌ترین علم است زیرا غایت آن معرفت خدا و صلاح انسان است. آنان در تفسیر وجود انسان در این زندگی دنیوی به رأی معتزله رفتند. اخوان صفا لزوم زندگی دنیا را مانند لزوم دوره جنین در رحم برای تکامل تن و تکمیل صورت، یعنی نفس، دانستند. غرض از حیات دنیا تمام و کامل شدن صورت نفس و فضایل آن است. اگر نفس به تکمیل فضایل خود نپردازد از جهان پس از مرگ فایده کامل نمی‌برد. بدین‌گونه اخوان حیات انسانی را در پرتو اخلاق تفسیر می‌کردند. در مسئله معرفت خدا، به‌طور کلی به رأی معتزله رفتند که معرفت خدا نخستین واجب است و به‌وسیله این معرفت و اطمینان و آرامشی که حاصل می‌شود سعادت برین به دست می‌آید. در اخلاق به تصوف عملی در بعضی مقامات و احوال، مانند زهد و توکل و صبر و اخلاص و ایمان، رو کردند تا فرد (اخ) به بالاترین درجه از رهایی از شهوات برسد و بر صفای نفس و قرب به خدا نائل آید.

به‌طور کلی اخوان‌الصفا در هیچ‌یک از دو جنبه عقلی و ذوقی برجستگی و امتیاز عمده‌ای نشان نمی‌دهند و کوشش آنان برای تلفیق میان فلسفه و دین یا میان عقل و ذوق چندان قرین پیروزی نبود. جز اینکه در برقراری سازش میان نظر و عمل پیروز شدند و این مشکلی است که معتزله از جهتی و صوفیه از جهت دیگر در آن کوتاه آمدند. اخوان در سایه دعوتی که دارای معتقدات دینی و مرام سیاسی بود شکاف بین نظر و عمل و بین معتقدات و سلوک و رفتار را پر کردند.

ابن مسکویه. ابن مسکویه (متوفی در ۴۲۱ هجری) بیش از هر متفکر اسلامی، به اخلاق عنایت و اهتمام نموده است و بنابراین در بحث از اخلاق در فکر و فرهنگ اسلامی باید از او نیز یاد کرد. وی در فلسفه اخلاقی خود بیشتر پیرو ارسطوست و در برخی مطالب از افلاطون متأثر است و به‌علاوه از شریعت اسلامی بر خوردار است. تألیف مهم وی کتاب الطهاره و تهذیب الاخلاق است.

ابن مسکویه منظور خود را از اهتمام به اخلاق، ضرورت بنیاد نهادن اخلاق بر اساس

فلسفی درست ذکر می‌کند به طوری که افعال نیک بدون مشقت از نفس صادر شود. و چون اخلاق صادر از نفس است پس معرفت خصایص آن لازم است و از این رو به قوای نفس و به آنچه از فضایل و رذایل به آنها مربوط می‌شود اشاره می‌کند و مانند افلاطون فضایل را تحت چهار فضیلت معروف درمی‌آورد. ابن مسکویه پس از مطالعه قوای نفس، به بررسی سعادت و تعیین خیر برین می‌پردازد و سعادت غایی و خیر برین را یکی می‌داند و میان سعادت و فضیلت ربط می‌دهد و آنگاه به نظریه ارسطو درباره اعتدال (حد وسط) توجه می‌کند و نیل به فضیلت حد وسط را جز به وسیله فهم و عقل نمی‌داند («تهذیب الاخلاق»). و چون فضایل در ما طبیعی نیست بلکه مکتسب است فراگرفتن اصول معارف و معاملات واجب است. و نیز علم شریعت برای قبول حکمت و طلب فضیلت و رسیدن به سعادت لازم است. و از آنجا که علم به تنهایی کافی نیست افعال انسان، نیک و با فضیلت نخواهد بود مگر آنکه از روی اراده و اختیار باشد.

ابن مسکویه با رهبانیت و تصوف از این حیث که فضایل برای کسانی که آمیزش با مردم را ترک کنند و به غارها و صومعه‌ها پناه برند، حاصل نمی‌شود (زیرا انسان با خیر یا شر رویه‌رو نمی‌شود) مخالف است. حیات انسان حیات زهد و اعراض نیست بلکه حیات توافق بین خواسته‌های تن و روان است و بنابراین حکیم از تمامی لذات دنیا چشم نمی‌پوشد بلکه لذات روحانی را به آن می‌افزاید. مع‌هذا فلسفه وی خالی از جنبه تصوف نیست. زیرا سعادت‌مند حقیقی کسی است که بهره خود را به وسیله نعمت‌های روحانی کامل گرداند و به نور الهی روشن شود و این معنی ناگزیر مستلزم انصراف اراده به سوی امور الهی است. یعنی قطع رابطه با محسوسات تا از طریق عشق الهی مستعد قبول فیض گردد.

با آنکه فلسفه ابن مسکویه دارای اصالت و ابتکار نیست و اقتباس و تلفیق از افکار ارسطو و افلاطون است، آراء وی از این جهت قابل توجه و اعتناست که وی نخستین کسی است که انظار فلاسفه اسلام را به مطالعه اخلاق متوجه کرد و کوشید میان نظر و عمل سازش دهد. لیکن به رغم ادعای خود درباره اهمیت شریعت در اخلاق، فلسفه اخلاقی وی از روح دین دور است زیرا در آن نه به عنایت الهی اشاره شده است نه به اهمیت حساب اخروی.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری). وی که از بزرگان علمای اسلام و کلامی و صوفی بوده

است، در بحبوحهٔ رواج طریقهٔ اشعری و مسلک شافعی در خراسان ظهور کرد. تأثیر تعلیم و تربیت وی در مهد این عقاید و نزد بزرگان این فرقه در مؤلفاتش آشکار است. تمایل او در اصول به طریقهٔ اشعری و در فروع به مسلک شافعی است.

مهم‌ترین و گرانبهارترین کتاب وی احیاء علوم‌الدین، در اخلاق و مسائل دینی و تصوف، است. دومین کتاب بزرگ خود را در حدود پنجاه‌سالگی به فارسی به نام کیمیای سعادت در اخلاق نوشت. این هر دو کتاب یک طرح دارد و کیمیای سعادت خلاصهٔ کتاب احیاء است.

در اخلاق، از خلال بیشتر کتاب‌های غزالی می‌بینیم که در بحث از فضایل و رذایل توجه به اصلاح اخلاق دارد و متعرض مبادی فلسفی و غایات کلی اخلاق نمی‌شود. تکیهٔ وی در درجهٔ اول به دین است ولی به آراء اخلاقی فلاسفه‌ای نظیر افلاطون و ارسطو نیز متکی است. فضایل اصلی در نظر او همان فضایل چهارگانهٔ افلاطون، یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت، است و مقیاس فضیلت همان اعتدال ارسطویی است. در کتاب میزان‌العمل، یکی دیگر از کتب اخلاقی خود، می‌گوید: اخلاق نیکو همان رعایت وسط معتدل میان دو طرف افراط و تفریط است و حد اعتدال در نظر او هماهنگی و ترکیب عقل و شرع است.

وی رأی معتزله را در اینکه عقل بین خیر و شر تشخیص و تمییز می‌دهد رد می‌کند و بر آن است که اعمال فی‌نفسه زیبا و زشت نیست بلکه نسبت به آنچه شرع مقرر داشته چنین است. بنابراین خیر چیزی است که خدا بدان امر کرده و شر چیزی است که از آن نهی کرده است. اما در جای دیگر از کتاب احیاء می‌گوید: «دروغ حرام نیست مگر از این جهت که در آن زبانی برای مخاطب یا غیر او هست»، و در این عقیده «فایده» را مقیاس اخلاقی گرفته است. گاهی در آراء وی تناقض دیده می‌شود، چنان‌که در یک جا بین ضرر و شر فرق نمی‌گذارد و در عمل به نیت استناد نمی‌جوید (زیرا وقتی نیت پاک بود ضرر را نمی‌توان شر به‌شمار آورد) ولی در جزء سوم احیاء برای نیت مقام مهمی در اعتقاد و عمل و ثواب و عقاب قائل است: «عمل تابع انگیزهٔ آن است، و بدین سبب گفته شده است کارها به نیت‌ها بسته است...».

رأی وی دربارهٔ آزادی اراده این است که «هر فعل اختیاری شامل سه امر است: علم و اراده و قدرت. معنی اراده انگیزش نفس بر وفق غرض آن است.» زیرا انسان چیزی را

که نمی‌داند اراده نمی‌کند و چیزی را که اراده نکرده عمل نمی‌کند و «کسی که در کردار مجبور باشد مسئولیتی ندارد».

درباره تأثیر وراثت عقیده وی آن است که خانواده و وراثت و تربیت در اراده مؤثر است و این اقرار منجر به نوعی جبر ناشی از وراثت می‌شود و مسئولیت شخصی را ضعیف می‌کند، لیکن غزالی در احیاء مکرر بیان می‌کند که خلقت ارثی را می‌توان اصلاح کرد و به وسیله تربیت می‌توان میل‌های نکوهیده را ریشه‌کن نمود، زیرا نفس کودک نقش‌پذیر است و فطرت انسان بر خیر است و مستعد رسیدن به کمال. به‌طور کلی هدف غزالی از تهذیب اخلاق سعادت اخروی است و در نظر وی فضیلتی که دین به آن امر می‌کند با اخلاق نیکو یکی است.

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هجری). وی از نامدارترین دانشمندان اسلام است. در حکمت و کلام و ریاضی و فقه و نجوم استادی و مهارت داشت و آثار بسیار در زمینه‌های مختلف به جای گذاشت. در علم اخلاق چند تألیف دارد که از همه معروف‌تر اخلاق ناصری است. مأخذ عمده وی در این تألیف کتاب الطهاره و تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. خواجه کتاب الطهاره را از عربی به فارسی نقل کرده و با تغییراتی اخلاق ناصری را از او ساخته و پرداخته است. جز اینکه کتاب ابن مسکویه منحصر به قسمت اخلاق است و چون خواجه می‌خواسته که اخلاق ناصری مشتمل بر سه قسمت اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مُدُن باشد از کتب ابن‌سینا و فارابی در این زمینه‌ها فایده برده و این مطالب را خود وی در آن کتاب تصریح کرده است. خواجه در اخلاق ناصری روش خود را که نقد و تحلیل است کنار گذاشته و به نقل مطالب حکمای پیش از خود بس کرده است. این کتاب همواره در ایران مورد توجه بوده و در ردیف مهم‌ترین کتب اخلاقی به‌شمار آمده است. خواجه در آغاز این کتاب آنچه را که از مسائل فلسفی برای فهم مطالب آن لازم بوده با اسلوبی نیکو خلاصه کرده است.

نتیجه. مسئله اساسی «اخلاق» در فلسفه اسلامی این است که آیا می‌توان از فکر دینی فلسفه‌ای اخلاقی بیرون کشید یا نه؟ در اینجا دو رأی وجود دارد: یکی این است که با اینکه میان دین و اخلاق از جهت غایت یعنی خیر و صلاح انسان وحدت هست، احکام دین تعبدی و در عین حال مبتنی بر اختیار است. انسان در دین بدون نظر به اعتبار اخلاق، مطیع امر خداست. این رأی کسانی است که بین دین و اخلاق جدایی می‌افکنند.

ابراهیم به ذبح فرزند خود مأمور شد و اگر برای اخلاق مقامی در دین بود او مرتکب یکی از بدترین افعال از لحاظ اخلاقی شده بود. پس برای تعالیم دینی، تعالی و برای اراده الهی تصرف مطلق هست. به این بیان، فضایل در دین همان طاعات خداوند، و رذایل همان معاصی است. بنابراین رأی، اخلاق استقلال خود را از دست می‌دهد.

اما رأی دیگر این است که گاهی بعضی از احکام دین تعبدی است ولی هدف تعالیم دینی غالباً معانی اخلاقی است و این از پاکی و تعالی این تعالیم نمی‌کاهد همچنان‌که از تعالی اراده الهی، اگر بر طبق ارزش‌های اخلاقی باشد، نمی‌کاهد. ابراهیم به ذبح فرزند خود در حقیقت مأمور نبود بلکه در تخیل او (در خواب) امری پدید آمد که متعرض مقدمات ذبح شد، چنان‌که خدای فرماید: «قد صدقت الرؤیا - حقاً که رؤیای خویش راست کردی...» (الصافات آیه ۱۰۵).

بدین‌گونه طرح این مسئله، مبارزه بین اشاعره و معتزله را روشن می‌کند. نظر اشعری نه تنها اخلاق را نفی می‌کند بلکه خود دین را تضعیف می‌کند زیرا تعالیم دینی به اخلاق ارزش می‌نهد، و به همین جهت بین خود اشاعره اختلاف پدید آمد. فخر رازی مسلم گرفت که نظر اشعری جبری است و ایچی در فهم حسن و قبح به معتزله نزدیک شد و بعضی به امکان تعلیل احکام الهی معتقد شدند. همچنین هنگامی که فقها در حد ظواهر و رسوم و شعائر و مناسک دینی متوقف می‌شوند، صوفیه سعی می‌کنند اخلاق و معانی شریف از آنها استنباط کنند. در اینجا نیز توقف در ظواهر مناسک به نوبه خود دین را تضعیف می‌کند، نه تنها از آن جهت که عبادات را بی مغز می‌سازد بلکه این نظر ظاهر بینانه باعث می‌شود که بسیاری اشخاص اداء فرایض را مهمل گذارند. بدین‌سان صوفیه با معتزله در انتخاب و اختیار مفاهیم دینی از طریق معانی اخلاقی، نزدیک می‌شوند هر چند معتزله بیشتر به اصول و اعتقادات می‌پردازند و صوفیه به فروع یا عمل توجه دارند و روشن است که کمال در ملازمت اصول و فروع یا اعتقاد و عمل با هم است.

مع‌هذا کسانی هستند که دین را از اخلاق دور می‌خواهند تا اخلاق مستقل بماند و دلیل آنها این است که تسلط دین بر علوم و مظاهر تفکر انسان نشانه قرون وسطی و دوره انحطاط فکر است، و شکفته شدن علوم نتیجه استقلال آنها بوده و اخلاق نیز چنین است، و انسان ممکن است با فضیلت باشد بدون آنکه متدین باشد. این نظرگاه در عصر

جدید شایع شده و انتشار طریقه‌های منکر دین، مانند کمونیسیم و روانکاواری و اگزریستانسیالیسم، آن را قوت بخشیده است.

اما این نظرگاه شامل تصویری خطا دربارهٔ دین و اخلاق هر دو است. و نیازی نیست که به ضرورت استناد اخلاق به معتقدات برگردیم. البته ممکن است کسی مدعی داشتن اخلاق بدون مبنای متافیزیکی یا دینی باشد، لیکن باید توجه داشت که ما هر گونه رفتاری را اخلاق نمی‌نامیم. اخلاق، رفتاری است که کمال مطلوب (ایدئال) دارد و این کمال مطلوب نمی‌تواند امری در حد سودجویی یا رفتاری مبتنی بر عادت باشد. آیا ایثار و فداکاری می‌تواند بدون کمال مطلوب یا دلیل متافیزیکی یا دینی باشد؟ ایثار و فداکاری رفتاری اخلاقی مبتنی بر ارزش است و ارزش امری اعتقادی و متعالی است. اگر کسی دارای رفتار متعالی (برتر از سودجویی) و با کمال مطلوب بود، این رفتار رفتاری اخلاقی است و انکار مبنای متافیزیکی و اعتقادی برای این‌گونه رفتار، دلیل بر عدم آن نیست. با ایدئال اخلاقی است که مسئله ارزش‌ها توجیه می‌شود. ارزش با انسان و رفتار خلص انسانی ارتباط دارد، و مستقل از سود و گاهی مغایر و حتی متضاد با آن است. اخلاق همان اختیار ارزش در برابر سود و نفع است. هر جا که برای آدمی، سودی وجود داشت و او برای امری دیگر از سود گذشت و آن را طرد کرد، معلوم می‌شود که به آن امر دیگر ارزش نهاده است و این امر، امری متعالی و مافوق سود و نفع دنیوی است. پس کسانی که جدایی اخلاق را از تفکر دینی یا متافیزیکی به ادعای استقلال اخلاق می‌جویند به نظر می‌رسد دلیلی ندارند.

فصل دوم فلسفه سیاسی

تعریف فلسفه سیاسی

بیان تعریف دقیقی از «فلسفه سیاسی» دشوار است زیرا چنین می‌نماید که فلسفه سیاسی موضوع خاصی نداشته باشد. غرض عمده و اصلی فلسفه سیاسی از طرفی شرح و وصف سازمان‌های اجتماعی گذشته و کنونی است، و از طرف دیگر تعیین ارزش آن سازمان‌ها. از جهت نخست همانند علم اقتصاد، علم سیاست، انسان‌شناسی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی است، و از جهت دوم همانند علم اخلاق. مثلاً، در فلسفه سیاسی اوصاف اساسی انواع گوناگون حکومت‌ها (دموکراسی، پادشاهی، فاشیسم^۱ و غیره) توصیف می‌شود و در همان حال سؤالاتی درباره آنها مطرح می‌گردد مانند اینکه «توجیه اساسی برای وجود صورتی از حکومت چیست؟» پاسخ چنین پرسشی طبیعتاً به نظر می‌رسد که به نظریه اخلاقی منتهی شود (مثلاً یک سودانگار^۲ ممکن است جواب دهد «آماده کردن بزرگ‌ترین مقدار خوشی برای بزرگ‌ترین عده») و به این دلیل، فلسفه سیاسی را گاهی صرفاً «اخلاق عملی» پنداشته‌اند.

اما با اینکه فلسفه سیاسی روابطی نزدیک با علوم اجتماعی و با علم اخلاق دارد، این نتیجه‌گیری که فلسفه سیاسی مسائل متمایزی ندارد اشتباه است. مثلاً، در فلسفه سیاسی چنین مطالبی مورد بحث قرار می‌گیرد که «حدود قدرت حکومت بر اعضاء جامعه

چیست (یا چه بایستی باشد)؟» «آیا ممکن است نظارت و مراقبت شدید و سختی بر امور اقتصادی مردم داشت بدون آنکه آنها را از آزادی سیاسی محروم کرد؟» «آیا نمایندگان برگزیده مجلس مقننه مُجازند که بر حسب آنچه خود درست و شایسته می‌بینند رأی دهند یا صرفاً باید عقیده اکثریت موکلان حوزه انتخابیه خود را رعایت کنند؟» و غیره. بی‌شک، این مطالب تا اندازه‌ای شامل ملاحظات اخلاقی است، ولیکن همچین نباید از نظر دور داشت که در آنها مسائل ویژه‌ای نیز مطرح می‌شود.

وانگهی می‌توانیم فلسفه سیاسی را، مانند علم اخلاق، با تقسیم آن به نظریه‌های «متعارف»^۱ (کلاسیک) و «جدید» توصیف کنیم. نظریه‌های سیاسی متعارف را می‌توان به‌طور کلی به‌عنوان نظریاتی تعریف کرد که برای نیل به یک جامعه فاضله^۲ (کمال مطلوب) به تفریر دستورها و صوابدیده‌هایی می‌پردازند. برعکس، نظریه‌های جدید اصولاً به آنچه «تحلیل فلسفی» می‌نامیم، یعنی به قصد روشن ساختن معنای این دستورها و صوابدیده‌ها و منظور و غرض از اصطلاحاتی که در بحث‌های سیاسی به‌کار می‌بریم اختصاص یافته است. نظریات جدید شامل چنین سؤالاتی است: «منظور از عبارت «حقوق عمومی انسان»، چنان‌که در منشور ملل متحد دیده می‌شود، چیست؟» «تحلیل صحیح کلمه «دولت» چیست؟» و غیره. در این مطالب سؤالاتی مطرح می‌شود که غالباً فوق‌العاده دقیق است، ولیکن کوشش‌های فلاسفه را برای بحث و بررسی آنها نباید عبارت‌پردازی صرف تلقی کرد. بلکه باید آنها را به‌عنوان نخستین جنبش‌ها و کوشش‌ها برای روشن ساختن مسائل فلسفه سیاسی نگریست، به‌طوری که قدر و اعتبار دستور و صوابدیدی را که در نظریه‌های کلاسیک داده شده می‌توان به نحو شایسته‌تر ارزش‌یابی نمود، و از این‌رو می‌توانیم در بحث‌های خود درباره مسائل اجتماعی و سیاسی کنونی به‌روشنی و وضوح بیشتری نائل شویم. برای توضیح این مطلب، به اختصار به اهمیت عملی تحلیل صحیح و دقیق اصطلاحی چون «دولت»^۳ اشاره می‌کنیم.

بعضی از فلاسفه، به خصوص هگل، بسیار تحت تأثیر این امر بوده‌اند که «دولت»

1. Classic

2. Ideal

3. The State (در اینجا منظور از دولت، هیئت اجتماع یا جامعه است).

(جامعه) چیزی است غیر از هر فردی که به آن متعلق است. زیرا وی توجه نمود که ما می‌توانیم دولت (جامعه) را به عنوان «پرجمعیت» توصیف کنیم اما بی‌معنی خواهد بود که این صفت را به هر فرد شهروند^۱ نسبت دهیم. از اینکه دولت‌ها خصوصیت‌هایی دارند که افراد ندارند، هگل نتیجه گرفت که دولت موجودی مستقل و متمایز است که می‌توان گفت وجودی از خود دارد. وی همچنین استنباط کرد که دولت از هر فرد شهروند مهم‌تر است نه تنها به دلیل آنکه دولت همه شهروندان را در یک فرهنگ خاص متحد می‌سازد، بلکه نیز به دلیل اینکه بقای آن ادامه فرهنگ را تضمین می‌کند ولو آنکه اعضاء و افراد از میان بروند. این مرحله‌ای طبیعی برای تجلیل دولت است، و همین تجلیل به یک فلسفه سیاسی منتج شده است که آثار و نتایج عملی آن در امثالی مانند «آلمان برتر از همه چیز»^۲ به ما رسیده است. فلاسفه‌ای که این رأی را که دولت مهم‌تر از فرد است رد می‌کنند غالباً برآنند که این‌گونه تجلیل از دولت درست نیست. به نظر آنان آنچه دولت نامیده می‌شود یک موجود فرضی و خیالی است - و صرفاً طریق سهل و آسانی است برای گفت‌وگو درباره گروهی از افرادی که به طرق معینی به هم پیوسته و مرتبط‌اند (در قلمرو مشترکی زندگی می‌کنند، حکومت واحدی دارند، قوانین معینی در میان آنها برقرار است و غیره). بدین‌سان، موجود مستقلی به نام «دولت» جدا از افراد و روابطی که با یکدیگر دارند وجود ندارد. از این‌رو تجلیل دولت به زیان شهروندان، فلسفه‌ای است که نادرست اندیشیده شده است. البته این انتقاد و اعتراض دقیقاً با این نظر دموکراتیک که فرد مهم‌تر از دولت است مرتبط است - و در این جهت، تحلیل فلسفی را می‌توان دارای این وظیفه مهم دانست که به ما نشان دهد که بعضی از انواع دستور و صوابدیدها («در راه میهن خود را فدا کن») ممکن است ناصواب، یعنی از لحاظ فلسفی و منطقی غیرقابل دفاع، باشد. در تحلیل اطلاعاتی مانند «دولت» یا «حقوق غیرقابل انتقال» آشکار می‌شود که فلسفه سیاسی رشته خاصی است که آن را نمی‌توان به کلی به علوم اجتماعی و به علم اخلاق برگرداند. اما برای فهم تمام‌تر ماهیت و وظایف فلسفه سیاسی، اینک به بعضی از نظریات سیاسی مشهور عطف توجه می‌کنیم و آنها را با تفصیل بیشتر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

1. Citizen

۲. یعنی «آلمان نسبت به همه مسائل اولویت دارد».

فلسفه سیاسی افلاطون

یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل در فلسفه سیاسی این است که: «چه کسی باید حکومت کند؟» تقریباً در همه نظریات متعارف (کلاسیک) درباره این مسئله بحث شده است، و آنها را می‌توان از لحاظ پاسخی که به این سؤال داده‌اند طبقه‌بندی کرد. مثلاً اگر کسی معتقد باشد که «مردم باید بر خود حکومت کنند»، طرفدار دموکراسی است (مانند جان لاک فیلسوف انگلیسی)؛ و اگر کسی معتقد باشد که یک فرد انسان باید حکومت کند، هواخواه حکومت سلطنتی است (مانند توماس هابز انگلیسی). به نظر افلاطون، اینکه چه کسانی باید حکومت کنند مسئله‌ای قطعی است که هر جامعه‌ای با آن روبه‌رو است، و تمام فلسفه سیاسی وی را می‌توان کوششی دانست برای پاسخ گفتن به آن. به‌طور کلی، جواب افلاطون این است که یک گروه خردمند و دانا که آموزش و پرورش خاصی یافته‌اند باید حکومت کنند. خود افلاطون نظر خویش را «حکومت اشرافی»^۱ می‌نامید. چه وی معتقد بود که خردمندان برای حکومت کردن بیشتر شایسته و درخورند؛ در واقع کلمات یونانی «ارستون»^۲ و «کراتوس»^۳ با هم به معنی «حکومت بهترین (اشخص)» است. لیکن شاید خصوصیت روشن‌تر نظریه سیاسی افلاطون لزوم یک «مرجع مقتدر»^۴ است، یعنی وی مدافع واگذاری اقتدار مطلق به گروهی خاص به منظور حکومت کردن بر جامعه است.

برای اینکه دریابیم چرا سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» در نظر افلاطون دارای اهمیت اساسی است، مراجعه به اوضاع و احوالی که در یونان آن زمان مستولی و شایع بود ثمربخش خواهد بود. یونان مرکب بود از عده‌ای دولت‌های شهری کوچک که حکومت‌های مستقل داشتند. این دولت‌ها پیوسته با یکدیگر، و حتی با ملل نیرومند بزرگی مانند ایران، در حال جنگ بودند. بیشتر آنها دچار ستیزه و کشمکش داخلی نیز بودند. زندگی برای شهروند متوسط و معمولی ناپایدار و متزلزل بود. افلاطون با نارضایتی از این اوضاع و احوال کوشید جامعه‌ای را طرح ریزد که از چنین نقایصی عاری و برکنار باشد، و مردم بتوانند در آن با صلح و آرامش با یکدیگر زیست کنند و هرکس به پرورش و تکمیل بالاترین حد استعداد خویش پردازد. این امر افلاطون را به

1. Aristocratic

2. Ariston

3. Kratos

4. Authoritarian

این سؤال رهنمون شد که «یک جامعه فاضله،^۱ اگر امکان‌پذیر باشد، چگونه خواهد بود؟» به عقیده وی پاسخ به این سؤال تا اندازه زیادی به این امر بستگی دارد که چه کسانی بر چنین جامعه‌ای حکومت کنند.

افلاطون در توصیف جامعه کامل، بسیار تحت تأثیر نظریات مبتنی بر روان‌شناسی و زیست‌شناسی آن زمان واقع شده است. بنابراین وی فرض کرد که شباهتی میان یک فرد و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند وجود دارد. تنها اختلاف واقعی اختلاف اندازه و کمیت است - یک جامعه چیزی نیست مگر «فردی که با حروف درشت نوشته شده باشد».^۲ اگر چنین است، این سؤال را که یک مدینه فاضله چگونه خواهد بود می‌توان همچون این سؤال شرح و تفسیر کرد که «چه چیز یک انسان کامل^۳ را می‌سازد؟» و جواب‌های افلاطون به این سؤال تا اندازه‌ای مأخوذ از نظریات متداول روان‌شناسی و زیست‌شناسی در آن موقع است.

روان‌شناسی آن روز مبتنی بود بر اینکه هر انسانی مرکب از دو جزء مختلف است: بدن و نفس. به این ترتیب آنچه یک انسان را کامل و بافضیلت می‌سازد کمال جسمانی و نفسانی هر دو است. منظور افلاطون از کمال در اینجا همان «سلامت» است. بنابراین توصیف چنین انسانی توصیف مردمی است که هم از حیث جسمانی و هم از لحاظ نفسانی سالم‌اند. آدمی اگر مبتلا به بیماری نباشد از لحاظ بدنی سالم است؛ اما تعیین اینکه چه وقت از نظر نفسانی سالم است تا اندازه‌ای پیچیده‌تر است. پاسخ افلاطون این بود که نفس انسانی به سه جزء منقسم است: «عنصر عقلانی» و «عنصر ارادی» و «عنصر شهوانی». عنصر عقلانی آن قسمت از نفس آدمی است که وی را به استدلال و سنجیدن و اندیشیدن و مانند آن قادر می‌سازد. عنصر ارادی آن است که آدمی را دلیر یا ترسان می‌سازد و به او قوت اراده می‌بخشد، و عنصر شهوانی شامل امیال و شهوات اوست، مانند میل به خوراک و آشامیدن و تمایل جنسی و غیره. برحسب این تقسیم سه جزئی نفس، افلاطون چنین اظهار نظر کرد که یک انسان در صورتی «از لحاظ نفسانی سالم» خواهد بود که هر سه جزء نفس او به‌طور هماهنگ به کار باشد. عقل باید بر شهوات

۱. Ideal (مثالی، کمال مطلوب).

۲. و به عبارت دیگر هیئت اجتماع واحد بزرگ‌تری است از فرد که واحد کوچک‌تر است.

۳. Ideal (مثالی، کمال مطلوب).

فرمان راند و عنصر اراده باید با نیروی خود اوامر عقل را تأیید کند تا مطمئن شود که شهوات تحت اختیار و مراقبت عقل هستند. از شهوات نباید به کلی جلوگیری کرد، و آن اندازه که عقل مقتضی و لازم بداند باید کامیاب شوند. اگر آدمی به شدت و به حد افراط تحت نظارت و مراقبت عقل باشد، حیات انفعالی و عاطفی او ضعیف و فقیر خواهد بود. جیمز میل^۱، انگلیسی، اگر به گزارش‌های پسر او، جان استوارت میل^۲ اعتماد کنیم، به نظر می‌رسد که حیات عقلانی بر حیات انفعالی و عاطفی‌اش مستولی بوده است. برعکس، مردم غالباً زیر سلطه و استیلاي شهوات خود هستند: برای ارضاء امیال خود، به رفتاری که به زیان خودشان و دیگران است دست می‌زنند. آنان تحت اختیار شهوات و احساسات خود هستند، و بدین معنی «غیرمتعادل» اند. در اصطلاح عرف عام،^۳ انسانی «سلیم‌العقل» تلقی می‌شود که غیرمتعادل نباشد، یعنی همه اجزاء نفس او به‌طور هماهنگ و متوازن به کار باشند، هریک از آنها سهم خود را ایفا کند بدون آنکه بر دیگری مسلط باشد یا تحت سلطه و استیلا واقع شود. بدین‌گونه، جواب افلاطون به این سؤال که «چه چیز یک فرد را سالم و کامل و بافضیلت می‌سازد» این است که «یک فرد سالم است اگر همه عناصر و اجزاء نفس او به‌طور موزون و هماهنگ در کار باشند».

از آنجا که دولت نیست مگر «فردی که با حروف درشت نوشته شده»، همان تحلیل را می‌توان نسبت به آن به کار برد. یک مدینه فاضله (کمال مطلوب) باید مرکب از سه طبقه باشد: حکامی که آن را اداره کنند؛ سربازانی که از آن دفاع نمایند؛ و همه شهروندان دیگر تا ضروریات زندگی، مانند غذا و مسکن، را آماده سازند. هریک از این طبقات با بخشی از نفس فردی مطابق است. طبقه حاکمه عنصر عقلانی جامعه است؛ سربازان عنصر ارادی آن؛ و دیگر شهروندان عنصر شهوانی آن. جامعه فاضله جامعه‌ای است که در آن، مانند فرد کامل، همه این عناصر به نحو موزون و معتدل به کار باشند، حکام به کمک سربازان بقیه شهروندان را با مهربانی و نرمی اما با مراقبت و نظارت استوار، نگهداری و اداره کنند. در این جامعه کشمکش و نزاعی وجود نخواهد داشت و هر طبقه با انجام آنچه برای آن بهترین و مناسب‌ترین کار است سعادت‌مند و خرسند خواهد بود. اما مسئله اساسی‌ای که تأسیس چنین جامعه‌ای پیش می‌آورد این است که: «چه

1. James Mill

2. John Stuart Mill

3. Common sense

کسانی بر آن حکومت کنند؟» زیرا حکامند که سرانجام تعیین خواهند کرد که افراد به کدام طبقه متعلق باشند؛ و آنانند که باید قوانین جامعه را تنظیم نمایند. دستگاه رهبری اگر ضعیف و فقیر باشد به قوانین ناقص و بی حاصل رهنمون خواهد شد؛ یک تصمیم غلط در قرارداد کسی در طبقه معینی به بدبختی او، یا از آن بدتر به شورش و آشوب، منجر خواهد گشت. بنابراین اگر جامعه باید فاصله باشد ضروری و اساسی است که حکام شایسته‌ای برگزیده شوند.

افلاطون راهنمایی‌ها و دستورهای دقیق برای انتخاب حکام و برای اطمینان به اینکه همین‌که انتخاب شدند به سود خویش کار نکنند، داده است. همه کودکان باید به‌طور اشتراکی - یعنی به وسیله دولت - پرورش یابند تا به هجده سالگی برسند. در همان حال، برای اینکه کسانی که برای حکومت کردن شایستگی دارند از کسانی که باید سرباز و صنعتگر شوند باز شناخته شوند، مورد سه نوع آزمایش قرار می‌گیرند: این آزمایش‌ها که مدت دو سال به طول می‌انجامد، سه گونه است: ۱. آزمایش‌های بدنی. ۲. آزمایش‌های هوشی و عقلی. ۳. آزمایش‌های اخلاقی. لزوم آزمایش‌های بدنی از آن جهت است که اولاً حکومت بر مردم مستلزم تلاش و کوشش خستگی‌ناپذیر است، و این بدون داشتن بنیه قوی و برخوردار از سلامت کامل امکان‌پذیر نیست. ثانیاً سلامت بدنی شرط لازم سلامت نفسانی است. اگر مردی نتواند آزمایش اخلاقی را تحمل نماید، در آن صورت ممکن است منافع جامعه را فدای ارضاء علایق و منافع خویش کند. افرادی که این آزمون‌ها را گذرانند باید برای تعلیم و تربیت بیشتر - که غالب آن عقلی است - به دقت جدا نگه داشته شوند. آنها در علوم انتزاعی آموزش و پرورش می‌یابند و به تحصیل و مطالعه علم حساب و هندسه و هندسه فضایی و نجوم و موسیقی می‌پردازند تا آماده تفکر انتزاعی گردند که برای مطالعه بعدی آنها در فلسفه ضروری است. تحصیل و مطالعه فلسفه، که افلاطون آن را «مناظره» یا «جدال عقلی»^۱ می‌نامید، بالاترین و بهترین وسیله آمادگی نظری آنان برای قبول مسئولیت حکومت است، زیرا این مطالعه ایشان را سرانجام به معرفت کامل خیر رهنمون خواهد شد. چنان‌که در بحث نظریه اخلاقی افلاطون در فصل پیش دیدیم (صفحه ۲۹)، همین‌که آنان به این درجه از شناسایی

رسیدند اعمالشان مسلماً نیک خواهد بود و بنابراین همواره تصمیماتی می‌گیرند که در بالاترین حد مصالح و منافع جامعه است. آنان در واقع «شهرياران فیلسوف» خواهند بود.

دومین قسمت آموزش و پرورش آنان عملی خواهد بود: این اشخاص به مشاغل اداری (ابتدا در مرتبه پایین‌تر) منصوب خواهند شد و پیوسته در اجرای تکالیف خود مورد مراقبت خواهند بود. هرکس که در احراز شایستگی در هریک از آزمایش‌های مذکور موفق نشد قابلیت او به‌عنوان یک حاکم رد می‌شود. پس از آنکه همه آزمایش‌ها انجام پذیرفت، حاکمان در اداره فعال جامعه خویش شرکت می‌کنند. اما برای پیشگیری از این خطر احتمالی که ایشان مبادا منافع شخصی را برتر از رفاه و آسایش عمومی قرار دهند، نباید خانواده‌های خصوصی یا اموال و ثروت خصوصی داشته باشند. افلاطون احساس می‌کرد که دلبستگی‌های خانوادگی و میل به ثروت‌اندوزی دو مانع بزرگ برای رهبری بدون اغراض خصوصی و خالی از تعصب و بیطرفانه و منصفانه است. وقتی این انگیزه‌ها که برخلاف خیر عامه است از میان رفت، فرمانروایان (زامامداران یا پاسداران) اقتدار مطلق در اداره جامعه خواهند داشت. هیچ‌کس از طبقات «پایین‌تر» مُجاز نیست که در اداره حکومت دخالت کند؛ زیرا اعضاء گروه‌های پایین‌تر به اندازه حاکمان، متخصص و خبره نیستند. افلاطون واگذاری قدرت مطلق را به حاکمان بر این اساس توجیه می‌کرد که حکومت کردن نوعی مهارت و تخصص است، همچنان‌که پزشکی یک مهارت و تخصص است. برای اینکه کسی به نحو شایسته حکومت کند باید تعلیم و تربیت ویژه آن را بیابد؛ همچنان‌که برای اشتغال به پزشکی به نحو درست و شایسته، شخص به آموزش خاصی نیازمند است. در نظر افلاطون شخص ناآموخته‌ای را به حکومت منصوب کردن به همان اندازه ابلهانه است که از شخص ناآموخته‌ای بخواهند برای رهبری یک عمل جراحی نظر دهد.

فلسفه افلاطون به یک فلسفه آمرانه و مقتدرانه و ضد دموکراسی منجر می‌شود. زیرا که در آن حکومت برای مردم است، اما نه به وسیله مردم. فرض شده است که حکام بهتر از خود مردم می‌دانند که چه قوانین و تدابیر و سیاستی به نفع آنها خواهد بود، همچنان‌که یک طبیب بهتر از شخص عادی می‌تواند نظر دهد که کسی به فلان نوع معالجه نیازمند است یا نه.

انتقاد نظریه افلاطون

استدلال افلاطون وقتی کلیت و تعمیم یابد شاید نیرومندترین دلیلی باشد که برضد حکومت عامه (دموکراسی) اقامه شده است. اینک ابتدا آن را دقیقاً بیان می‌کنیم تا سپس ببینیم چه می‌توان له و علیه آن گفت. آن دلیل به صورت زیر اقامه می‌شود:

قضیه ۱: حکومت کردن یک مهارت و تخصص است.

قضیه ۲: آدمیان در استعداد و قابلیت فطری برای به کار انداختن مهارت‌های خود مختلفند.

قضیه ۳: کسانی که بالاترین استعداد را برای حکومت کردن نشان می‌دهند باید در این مهارت تعلیم و تربیت بیابند و وقتی یافتند، بایستی حاکمان جامعه شوند.

قضیه ۴: به دلیل بزرگ‌ترین مهارت و تخصصی که در حکومت کردن دارند، بایستی به آنان اقتدار مطلق داده شود تا قوانین آنها به نتیجه برسد.

می‌توان دریافت که بنیاد این استدلال این است که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است. افلاطون این امر را به وسیله مراجعه و توسل به فهم مشترک اثبات می‌کند؛ آیا مردم ساده و معمولی اغلب بر این رأی نیستند که حاکم در گذراندن فلان قانون مرتکب اشتباه شده است؟ اما این گفته که ممکن است شخص در کار حکومت اشتباه کند متضمن این معنی است که حکومت کردن مستلزم شناسایی یعنی مهارتی است که می‌توان آموخت. اگر کسی دارای شناسایی باشد مرتکب اشتباه نخواهد شد؛ همچنان‌که طبیعی که درست تعلیم یافته در تشخیص بیماری خطا نخواهد کرد. اگر این قضیه را بپذیریم، به نظر می‌رسد که بقیه استدلال افلاطون به دنبال آید. زیرا با قبول اینکه بعضی از مردم استعداد و ظرفیت بیشتری برای حکومت کردن دارند تا دیگران، آیا چنین نیست که آنان باید برای حکومت کردن تربیت شوند؟ به علاوه، همین که چنین تعلیم و تربیتی یافتند، آیا بهترین مهارت را در حکومت کردن ندارند، و در این صورت، آیا نباید به آنها اقتدار مطلق داد تا به وضع قوانین پردازند؟ مطلب افلاطون را می‌توان خیلی ساده مطرح و در این سؤال خلاصه نمود: آیا شما کسانی را که شایسته و سزاوار حکمرانی نیستند می‌خواهید حکومت کنند یا کسانی را که به نحو شایسته برای حکومت کردن تعلیم و تربیت یافته‌اند؟ آیا حکام چون فاقد شناسایی و معرفت لازم هستند مرتکب اشتباهات نمی‌شوند و بدین‌سان محنت‌ها و مشکلاتی را که در جوامع موجود می‌یابیم

پدید نمی‌آورند؟ کسی که در این مطلب با نظریه افلاطون مخالف است به یک قیاس دو حدی^۱ متوسل می‌شود: یا شخص آموخته باید حکومت کند یا شخص نآموخته. اما اگر نآموخته حکومت کند، حکومت ناشایسته خواهد بود. اگر آموخته حکومت کند، حکومت آمرانه و مقتدرانه و غیردموکراتیک خواهد بود. از این رو، به نظر می‌رسد که دو نوع حکومت بیشتر وجود نداشته باشد یا حکومت غیردموکراتیک است یا حکومت ناشایسته.

استدلال افلاطون به چند دلیل، که بعضی قوی‌تر از برخی دیگر است، رد می‌شود. نخست اینکه حکومت کردن مانند پزشکی نوعی مهارت و تخصص نیست. زیرا حکومت کردن (برخلاف پزشکی) به سادگی قابل تحویل به یک علم نیست. کسی که برای اتباع خود امر و دستور صادر می‌کند غیر از کسی است که برای بیماران خود نسخه و دستور می‌دهد. اختلاف را می‌توان چنین مطرح کرد: طیب وقتی به بیمار نسخه و دستور می‌دهد او را در رفتار راهنمایی می‌کند؛ وی مستقیماً آمال و امیال مریض را در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه راه و روش عملی را که بیمار باید به کار بندد تا تندرستی خود را بازباید تجویز می‌کند. لیکن حاکم یک جامعه بایستی وظیفه دیگری غیر از طبیبی داشته باشد. به جای راهنمایی و تعیین منافع و فعالیت‌های شهروندی، وظیفه او (چنین اظهار نظر شده است) تأمین این منافع و ممکن ساختن دستیابی به آنها است. این نظریه‌ای است که نظریه‌پردازان^۲ دموکراتیک طرفدار آنند. بر طبق این نظریه علایق آدمیان مختلف است. اختلاف و تنوع گوناگونی در استعدادها و قابلیت‌ها و امیال و حالات و غیره وجود دارد. یک جامعه خوب جامعه‌ای است که مجال ظهور کامل همه این علایق در آنجا فراهم باشد. وظیفه حاکم اداره و رهبری علایق یا رفتار شهروندان در راه‌های خلص و بنابراین تحمیل اصول و ضوابطی که خود می‌پسندد بر اعضاء جامعه نیست، بلکه فقط ممکن ساختن این امر برای آنهاست که تا آنجا که امکان دارد بر طبق ضوابط و موازینی که خودشان دارند با هم زندگی کنند. اما چنان‌که در بخش پیش راجع به اخلاق دیدیم، در نظر افلاطون معیارها و ضوابط مطلق برای خیر وجود دارد، و چنان‌که هم‌اکنون دیدیم، شهریار فیلسوف می‌داند که این ضوابط چیست. بنابراین در

حکومت کردن بر طبق آنها وی ضوابط شخصی خود را بر دیگر اعضاء جامعه تحمیل نمی‌کند بلکه آنان را در سلوک و رفتار به طرقي که می‌داند صواب است راهنمایی می‌کند. از این‌رو در رد و ابطال نظر افلاطون می‌توان گفت که چون حصول چنین معرفتی برای هرکس میسر نیست حکومت کردن مانند طلب علم نیست.

دومین ایراد که از ایراد نخستین قوی‌تر است این است که در استدلال افلاطون نتیجه از مقدمات بر نمی‌آید. بدین‌سان حتی اگر قبول کنیم که حکومت کردن یک مهارت و تخصص است، و مردم در قابلیت‌ها و استعدادهاى فطری خود برای به‌کار بردن چنین مهارتی مختلفند، و حتی اگر بپذیریم که منحصراً این‌گونه افراد ماهر و مستعد باید به سیمت حاکم برگزیده شوند، باز هم نتیجه نمی‌شود که باید به این حاکمان اقتدار مطلق داده شود. آنان همواره باید در برابر مردم مسئول اعمال خود باشند، و از این‌رو اقتدار باید در مردم مستقر باشد نه در حاکمان. توجه به این اعتراض از تکرار نظایر حکومت جباران و مستبدان ستمگر^۱ که با قدرت مطلق بر مردم حکومت می‌کردند جلوگیری می‌کند. چنان‌که گفته‌اند، لرد اکتون^۲ اظهار عقیده کرده است که «قدرت باعث فساد و تباهی است، اما قدرت مطلق باعث فساد و تباهی مطلق است». علی‌رغم صیانت‌ها و حفاظت‌هایی که افلاطون در نظر داشت، تجربه به ما می‌آموزد که مردم باهوش همیشه می‌توانند راه‌هایی بیابند که چنین حفاظت‌ها را مایهٔ فریب سازند و از اقتدار خود سوءاستفاده کنند. به نظر می‌رسد که بهترین راه جلوگیری از سوءاستفادهٔ حاکمان از قدرت خود، دادن حداقل ممکن قدرت به آنهاست. گذشته از این ما عقاید اساسی افلاطون را مبنی بر اینکه شناسایی خیر ممکن است و این شناسایی بالضروره به رفتار بافضیلت و پرهیزکارانه رهنمون می‌شود نمی‌پذیریم.

سومین اعتراض به مذهب افلاطونی این است که جامعه‌ای که به وسیلهٔ چند نفر اداره می‌شود پیشرفت و تکامل اغلب مردمی را که در آن زندگی می‌کنند خستی و بی‌اثر می‌سازد. این اعتراض دقیقاً با اعتراضی که پیش از این بدان اشاره کردیم مربوط است. نظر افلاطونی این است که حاکمان را می‌توان چنان تربیت کرد که داوران لغزش‌ناپذیر مصالح مردم باشند. نظریات دموکراتیک جدید بر آن است که هیچ انسانی لغزش‌ناپذیر

۱. Tyranny (تورانی یا حکومت ستمگر).

نیست؛ و در صورتی که هیچ‌کس مصون از خطا و لغزش نیست، بی‌معنی است که شخص دیگری به جای شما اشتباه کند. آدمی باید خود مرتکب خطاهای خود شود، و در این صورت از تجربه چیزها می‌آموزد؛ و به وسیلهٔ آموختن، شخصی بالغ‌تر و رشیدتر و بنابراین یک شهروند بهتر می‌شود. در نظر افلاطون رابطهٔ بین حاکم و شهروند همان رابطهٔ والدین و فرزند است. حاکم اساساً والدینی است که زندگی فرزند - شهروند خود را هدایت می‌کند. اما اگر زندگی شخص را همواره شخص دیگری باید هدایت کند، وی هرگز رشد و تکامل نخواهد یافت، و همیشه کودک خواهد ماند. در نتیجه، جامعه‌ای خواهد بود مرکب از مردمان نابالغ و غیررشید که هرگز استعداد‌های خود را نخواهند شناخت زیرا هیچ‌گاه به آنها مسئولیت عمل بنابر پیشگامی و قوهٔ ابتکار خودشان داده نمی‌شود. چنان‌که در نظریهٔ اخلاقی افلاطون دیدیم (صفحه ۲۹) در چنین جامعه‌ای اغلب شهروندان هرگز قادر نخواهند بود که خود انتخاب کنند و تصمیم بگیرند؛ آنان هیچ‌گاه به آن نوع استقلال اخلاقی که به عقیدهٔ ما وصف اساسی بلوغ و مسئولیت است نخواهند رسید. خلاصه، این اعتراض می‌رساند که «حکومت خود»^۱ (خودمختاری یا خودفرمایی یا حکومت مردم بر خود) برای رشد سیاسی و اجتماعی افراد یک جامعه اساسی است (البته معنی «حکومت خود» در اینجا این است که مسئولیت نهایی باید با مردم باشد).

فلسفهٔ سیاسی توماس هابز

همهٔ فلاسفه معتقد نیستند که سوءاستفاده از اقتدار بدترین شرّ ممکن اجتماعی است. توماس هابز^۲ نمونهٔ فیلسوفی است که مفاسد قدرت مطلق را بر مفاسد زندگی جامعه‌ای که واجد چنین اقتداری نباشد ترجیح می‌دهد. تبیین بیم و هراس هابز از زندگی در یک کشور بدون پادشاه مقتدر آسان است. هابز در ۱۵۸۸ متولد شد (گفته‌اند نابهنگام و زودتر از موقع، هنگامی که مادرش از صدای شلیک کشتی‌های جنگی اسپانیا وحشت‌زده شده بود به دنیا آمد) و در طی بعضی از ناپاسامان‌ترین سال‌ها در تاریخ انگلیس می‌زیست. وی شاهد شورش بر ضد چارلز^۳ (شارل اول) پادشاه بریتانیا، در

1. "Self- government"

2. Thomas Hobbes

3. King Charles

نتیجه جنگ داخلی در ۱۶۴۲، بود و سرانجام ناگزیر شد از انگلستان بگریزد و یازده سال خارج از انگلستان در اروپا بماند. اما در آنجا هم ایمن نبود. با وجود خطر قتل از جانب دشمنان سیاسی خود، به انگلستان بازگشت فقط برای اینکه ببیند نوشته‌هایش به‌عنوان عامل انهدام و تخریب محکوم شده است. در ۱۶۶۲، با تهدید به حبس، به او دستور داده شد از انتشار آثار خود درباره مسائل اجتماعی و سیاسی خودداری کند. با سابقه و زمینه‌ای که در مورد آشوب و اضطراب داشت، می‌توان دریافت که آنچه بیش از همه هابز را می‌ترسانید یک جامعه بی‌نظم و پر هرج و مرج است. در چنین جامعه‌ای جان یا مال یا خانواده هیچ فردی مصون و مأمون نیست. تنها راه برای اطمینان یافتن از آرامش و آسایش خانوادگی و میهنی، مجبور کردن مردم به اطاعت از قوانین جامعه و مجازات کردن آنها در صورت عدم اطاعت است. لیکن قوانین فقط به اندازه‌ای قاطع و مؤثر است که آمر مقتدری آنها را اجرا نماید. به نظر هابز اگر درست بنگریم یک پادشاه بدون قدرت مطلق برای اجرای قوانین اصلاً پادشاه نیست؛ زیرا نمی‌تواند کشمکش‌ها و منازعاتی را که ممکن است در میان شهروندان برخیزد فرونشاند مگر آنکه چنین اقتداری داشته باشد. پس برای داشتن جامعه‌ای امن و آرام، لازم است که حاکم اختیار و نظارت مطلق بر آن داشته باشد. با وجود هر سوءاستفاده‌ای که ممکن است از داشتن چنین قدرتی برخیزد، جامعه آسوده و بی‌فتنه باقی می‌ماند، و از این‌رو سوءاستفاده از چنین قدرتی بر زندگی در آشوب و بی‌نظمی ترجیح دارد.

در پرسش از نظرگاه هابز ممکن است سؤال شود: «چرا یک جامعه بدون اقتدار مطلق بالضروره آشفته و بی‌انتظام خواهد بود؟» پاسخ هابز تقریباً به کلی به یک نظریه روان‌شناسانه درباره طبیعت انسان بستگی دارد. بنابراین نظر، انسان بالطبع خودخواه و خودپرست است. او برانگیخته امیال خودپسندانه‌ای است که نیازمند ارضاء و کامیابی است. مثلاً، کلیه اعمال او را می‌توان با کوشش برای برآوردن و کامیاب‌ساختن امیالی مانند میل جنسی و میل غذا و مسکن و شهرت و ثروت و غیره تبیین کرد. اگر مردم تنها یا در گروه‌های کوچک می‌زیستند، این امر نتایج و عواقب مهمی نداشت؛ اما وقتی آنها در گروه‌های بزرگ‌تر و بزرگ‌تر با یکدیگر مجتمع می‌شوند، این امر دارای اهمیت بیشتری در تبیین رفتار آنان نسبت به یکدیگر می‌گردد. زیرا دو انسان یا بیشتر ممکن است امیالی

داشته باشند که کامیابی آنها را بخواهند، و مع‌هذا نتوانند زیرا امیال ناسازگارند. دو مرد ممکن است به یک زن تمایل داشته باشند؛ و بنابراین (بر فرض تک‌همسری) هر دو نتوانند کامیاب شوند. در نتیجه، وقتی آدمیان در سازمان‌های بزرگ با یکدیگر گرد آیند مخصصات در میان آنها برای ارضاء امیال خود به زیان دیگران درمی‌گیرد. زندگی میدان نبردی می‌شود که در آن قوی پیروز خواهد شد - اما فقط موقتاً؛ زیرا حتی قوی سرانجام در این نزاع و کشمکش از پا درخواهد آمد (مثلاً یک مرد شکست‌خورده ممکن است گروهی را بر ضد آن که پیروز شده است به کار اندازد). این است تصویر زندگی «انسان طبیعی»، یا به قول هابز «تصویر زندگی در حال طبیعی». در یک جمله معروف، هابز ترس و وحشت از چنین زندگانی را خلاصه می‌کند و به ما می‌گوید که زندگی انسان در حالت طبیعی «تنها و گوشه‌گیر، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

چنانچه آدمیان بخواهند باقی بمانند چنین وضعی نمی‌تواند به‌طور نامحدود ادامه یابد. بسط و توسعه آنچه ما «جامعه» می‌نامیم طریق پایان گرفتن «جنگ هریک بر ضد همه» است. آدمیان سرانجام درمی‌یابند که برای ماندن پس از کشمکش‌های حالت طبیعی باید همه کوشش‌هایی را که در جهت ارضاء انگیزه‌های خودخواهانه خویش می‌کردند ترک نمایند. جامعه بدین‌سان صلح و سازشی است که آدمیان به آن درآمدند: برای رسیدن به صلح و آرامش، باید کوشش برای کامیاب ساختن امیال خود را رها کنند. هیچ انسانی آرزومند صلح و سازش نیست؛ هر انسانی می‌خواهد امیال خود را کامیاب سازد؛ لیکن اگر بخواهد باقی بماند، صلح و سازش ضروری است.

هابز یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی است که نظریه «قرارداد اجتماعی» را برای تبیین جامعه و بنیاد الزامات و تکالیف آدمی در جامعه به کار برده است. صلح و سازش، یا «عهد و پیمان» که هابز آن را چنین نامیده، شامل موافقتی در میان آدمیان است که به‌وسیله مجموعه معینی از قوانین یا «پیمان‌ها و قراردادها» استوار و مستقر شده است. اینها آنچه را که ما اکنون «قوانین جامعه» می‌نامیم می‌سازند. آدمیان موافقت می‌کنند که بر سر پیمان خویش بایستند تا از آسیب و گزند کشمکش‌هایی که در جامعه‌های بی‌قانون شایع است مصون بمانند. اما، چنان‌که هابز خاطر نشان می‌کند، قوانین فقط اگر کاملاً اجرا

شوند مؤثر و قاطع‌اند. و عامل مجری فقط اگر قدرت مطلق به او واگذار شده باشد می‌تواند آنها را اجرا کند. بر این زمینه، هابز اظهار داشت که اقتدار سلطنتی هر ملت باید مطلق باشد.

هابز همچنین پیشنهاد کرد که سلطنت در دست یک شخص باشد - یک پادشاه. در این جهت، وی هواخواه حکومت پادشاهی^۱ است. دلایل او به طرفداری از حکومت پادشاهی در برابر دیگر صور حکومت، مانند حکومت اقلیت^۲ (چند نفره) یا حکومت اشرافی^۳ اینهاست: اگر سلطنت شامل یک گروه باشد، در آن صورت این گروه ممکن است با خود نزاع و کشمکش داشته باشند. بدین‌گونه، قدرت اجرا تقسیم می‌شود، و به جای امن و آرامش، منازعه و مخاصمه درخواهد گرفت. اما قدرت یک پادشاه بر ضد خودش تقسیم نمی‌شود. ثانیاً، یک حاکم منفرد و یگانه بیشتر رازنگهدار است. گروه‌های بزرگ همواره اطلاعات خود را آشکار می‌کنند و اسرار را فاش می‌سازند و اطلاع مهم ممکن است به مردم رخنه و تراوش کند، و باز در میان آنها باعث اختلاف و نفاق و شقاق گردد. بالاخره، تصمیمات یک پادشاه «فقط به اندازه طبیعت یک فرد انسان ناپایدار و تغییرپذیر است، اما در یک گروه این بی‌ثباتی و اختلاف رأی و نظر به اندازه عدد افراد آن گروه است». مثلاً، حضور یا غیاب چند نفر ممکن است تصمیمی را که یک حکومت در تدوین و تنظیم قوانین خواهد گرفت تغییر دهد. این امر هیچ‌گاه در مورد یک پادشاه اتفاق نمی‌افتد. وانگهی، هیچ دلیلی برای این اعتقاد وجود ندارد که پادشاه برای نفع خود به زیان رفاه و سعادت عامه کار کند. به تعبیر هابز، «پادشاه فقط به اندازه کشورش غنی است».

اگرچه به نظر هابز قدرت پادشاه باید مطلق باشد، اما در عین حال می‌خواست برخی اختیارات و آزادی‌ها هم به مردم داده شود (شاید این یک قول متناقض و غیرمنطقی باشد). این اختیارات را وی چنین تعریف می‌کند «اموری که اتباع ممکن است به حق نپذیرند ولو آنکه حاکم آنها را امر کرده باشد».

از آنجا که حاکمیت و سلطه دولت به وسیله یک پیمان یا قرارداد به وجود آمده

است، اتباع کشور تمام آن حقوق طبیعی را که به وسیلهٔ پیمان نمی‌توان منتقل نمود برای خود حفظ می‌کنند. به دیگر سخن، چون اتباع قرارداد را برای حفظ و حمایت زندگی خویش منعقد کرده‌اند، حق دارند از اوامری که زندگی آنها را در معرض خطر قرار دهد استنکاف کنند. مثلاً شخص می‌تواند اگر به او امر شود که خود را بکشد یا مجروح و فلج سازد و یا در مقابل دشمن از خود دفاع نکند، حقاً این‌گونه اوامر را مورد اعتنا قرار ندهد. به‌علاوه موظف نیست که بر ضد خود در یک واقعهٔ جنایی شهادت بدهد و یا در مخاصمه‌ها و جدال‌هایی که منظور از آنها حفظ صلح و آرامش نیست وارد شود. اما اگر برای دفاع از کشور خود در مقابل مهاجمین فرمانی صادر شود و وظیفهٔ هرکس اطاعت از آن است و هیچ‌کس حق سرپیچی از آن را ندارد. آزادی‌خواهی مستلزم عدم اطاعت و یا دفاع از کسانی که فرمان‌بردار نیستند نیست. به نظر هابز طغیان و شورش محکوم و مردود است؛ و همچنین حفظ و حمایت جنایتکاران در برابر مجریان قانون نیز ناحق است. اما مردم همواره اختیار دارند که از حقوق و منافع مشروع خود دفاع کنند و اگر ستمی از جانب متصدیان امور به آنها شده است در دادگاه‌ها دادخواهی کنند. حفظ و حمایت افراد برعهدهٔ حکومت است، و غایت و غرض اطاعت، همان حفظ و حمایت مردم است.

قدرت سلطان آمرانه است. بنابر نظر هابز، هیچ‌کس نمی‌تواند پیمان جدید یا شورش بر ضد پادشاهی که حافظ و حامی اوست پدید آورد. نقض پیمان از طرف پادشاه امکان ندارد، زیرا بنابر نظریهٔ هابز وی با اتباع خود قرارداد نبسته است، بلکه مردم خود تراضی و موافقت کرده‌اند که به وسیلهٔ بعضی قوانین بر عهد و پیمان خود وفادار بمانند، و پادشاه را به‌عنوان برگزیدهٔ خود برای چنین قوانینی پذیرفته‌اند؛ و او همین که به این مقام رسید، اقتدار مطلق دارد. از اینجا نتیجه می‌شود که اقلیت مخالف یا باید تسلیم شود یا از میان برود. به‌علاوه، هر طور که پادشاه رفتار کند، نمی‌تواند - از لحاظ تعریف - ظالمانه باشد. زیرا رفتار «عادلانه»، بنابر نظر هابز، عبارتست از پای‌بند بودن به قوانین جامعه؛ و چون پادشاه قوانین را وضع می‌کند، هر چه کند همان قانون خواهد بود؛ از این‌رو دیگر نسبت عدم رعایت قانون به او موردی نخواهد داشت. پادشاه حق مطلق برای نظارت و مراقبت جمیع عقاید دارد (زیرا تصمیم اوست که آیا اظهار یک عقیده

باعث بی‌نظمی و آشفتگی در منافع عموم خواهد بود یا نه). به علاوه، وی واضح تمام قوانین کشوری است و دربارهٔ ناسازگاری‌هایی که در قانون هست داور می‌کند. او قدرت تعیین صلح یا جنگ با دیگر ملل، و وضع مالیات به منظور ادارهٔ چنین جنگ‌ها را دارد.

انتقاد نظریهٔ هابز

از آنجا که رأی هابز مرکب است از یک نظریهٔ روان‌شناختی دربارهٔ طبیعت انسان و یک نظریهٔ سیاسی راجع به اینکه چه کسی باید بر جامعه حکومت کند، هریک از این قسمت‌ها را باید جداگانه ارزیابی نمود.

بعضی از فلاسفه نظریهٔ هابز را چنین توضیح داده‌اند که وی خواسته است توصیفی حقیقی از منشأ جامعه به دست دهد. بنابراین، هابز ادعا می‌کند که آدمیان در آغاز به‌طور گروهی و بدون قوانینی که رفتار آنان را منظم کند می‌زیسته‌اند. و چون دیدند که زندگی بدین طریق به جنگ هریک بر ضد همه منجر می‌شود، آدمیان در میان خود موافقت کردند که ارضاء انگیزه‌های خودپرستانه را به منظور نیل به صلح و آرامش رهاکنند. اگر نظریهٔ هابز بدین‌گونه تعبیر و تفسیر شود، چون برای تأیید اساس عقیدهٔ وی در خصوص جامعه هیچ دلیل و شاهد تاریخی یا انسان‌شناسی وجود ندارد می‌توان به آسانی آن را مورد انتقاد و اعتراض قرار داد. زیرا پیشترین آگاهی‌ای که ما دربارهٔ بشریت ابتدایی داریم فقط پس از آن است که آدمیان به مرتبه‌ای نسبتاً عالی از سازمان اجتماعی رسیده‌اند. و اینکه زندگی پیش از آنکه اجتماعات صورت پذیرفته‌اند چگونه بوده، هیچ‌کس نمی‌داند؛ از این‌رو دلیلی وجود ندارد که توصیف و تصویر تخیلی هابز دربارهٔ «زندگی در حال طبیعی» مورد قبول واقع شود.

اما چنین تفسیری از نظریهٔ هابز فوق‌العاده سطحی و ظاهری است و متوجه معنی و اهمیت اساسی آن نظریه نیست. هابز درصدد آن نیست که بیان دقیق و درست تاریخی یا انسان‌شناسانه از ظهور و تکامل جوامع بدهد؛ بلکه می‌کوشد تا یک توجیه فلسفی برای وجود نوع معینی از حکومت ارائه نماید. به عبارت دیگر، مفهوم قرارداد اجتماعی در گفته‌های او تشبیه و تمثیلی است برای تصویر و توضیح اساس فرمانبرداری و وفاداری سیاسی، تا به ما نشان دهد که چرا باید از قانون اطاعت کنیم. اینکه آیا آدمیان در ازمنه

پیشین تاریخی در واقع رفتاری بدین طریق داشته‌اند یا نه ربطی به معنی و اهمیت این بیان ندارد. آنچه مهم است تحلیل او از طبیعت انسانی و ضرورت وجود یک اقتدار مطلق به منظور فرونشاندن زیاده‌روی‌ها و تجاوزات طبیعت انسانی است. بنابراین بیان وی را می‌توان تا اندازه‌ای روان‌شناسانه و تا اندازه‌ای فلسفی تلقی کرد. اینک هریک از اینها را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم.

نظر هابز از لحاظ روان‌شناسی این است که آدمیان اساساً تحت تأثیر و تحریک امیال خود هستند. از این امر، وی استنباط می‌کند که مردم طبیعتاً خودپرستند. حال باید دید آیا این استنباط موجه است یا نه؟ به فرض اینکه قبول کنیم که محرک اساسی انسان تمایلات وی باشد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تمام امیال انسان خودپرستانه است؟ جواب تا اندازه‌ای بستگی به این دارد که منظور از این گفته که «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» چیست. ممکن است منظور این باشد که جنبه‌های غیرعقلانی است که آدمیان را برمی‌انگیزد؛ یعنی انفعالات و احساسات و هیجانات، کردار مردمان را باعث می‌شوند، نه عقل و منطق. بنابراین کسی ممکن است معتقد باشد (چنان‌که هیوم هم مانند هابز معتقد بود) که هرچند عقل می‌تواند شقوق گوناگون را برای رفتار و نیز نتایج احتمالی انتخاب راه و روش عمل را کشف نماید، خود عقل عمل را آغاز نمی‌کند. انتخاب یک شق معین یا یک راه و روش معلوم عمل، بنابراین نظر، به انفعال یا احساس بستگی دارد. باید دانست که اگر این همان چیزی است که از عبارت «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» منظور شده است، از اینجا نتیجه نمی‌شود که هر میلی خودپرستانه است. آدمیان ممکن است واقعاً فقط تحت تأثیر و تحریک عوامل غیرعقلی باشند. اما این عوامل از قبیل احساس همدمی و همدردی، ممکن است آنان را به خیرخواهی نسبت به دیگران برانگیزد. برعکس، ممکن است مقصود از اینکه «آدمیان تحت تأثیر و تحریک میل هستند» این باشد که انگیزه آدمی همیشه نفع شخصی است (بدون توجه به اینکه آیا این انگیزه عقل است یا انفعال و میل). اما اگر برداشت هابز همین باشد، البته از دیدگاه روان‌شناسانه برخاطا است. چه آدمی همچنانکه در بند خوشی و سعادت خویش است، به کمک و امداد دیگران نیز می‌شتابد. آیا ما خود غالباً منافع و مصالح شخصی را فدای منافع و مصالح خانواده و زنان و فرزندان و کشور خود نمی‌کنیم؟ بعضی از امیال ما بیش از آنکه «خودخواهانه» باشد «نوع‌خواهانه» است. در

مواردی ما به طوع و رغبت به تأمین آسایش دیگران کمک می‌کنیم، و بنابراین تمام تکاپوی انسان را به اصل خودخواهی بازگردن خطا است. آنچه بیان روان‌شناسانه هابز را درباره طبیعت انسانی جالب توجه می‌سازد نوسان و دودلی او میان دو بیان مختلف انگیزش است؛ اما اگر اولی را بپذیریم، خودپرستی^۱ (اصالت خود) از آن نتیجه نمی‌شود؛ و اگر دومی را بپذیریم، خودپرستی آشکارا خطا و نادرست است. فرض کنید که ما دومی یعنی این نظر را قبول کنیم که تمام مردم تحت تأثیر و تحریک امیال خودپرستانه‌اند (یعنی امیالی که فقط برای نفع خودشان به کار است)، آیا در این صورت نتیجه نمی‌شود که فقط ایجاد یک اقتدار مطلق، زندگی امن و آرامی در یک جامعه پدید می‌آورد؟ پاسخ در اینجا هم به نظر می‌رسد «نه» باشد.

علايق و منافع انسان متنوع و مختلف است و از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌پذیرد. حاکمی که قدرت مطلق به او داده شده معمولاً در این دگرگونی‌ها منافع و مصالح مردم را تأمین نخواهد کرد، بلکه موازین شخص خود را بر آنها تحمیل خواهد نمود. آنچه برای زیستن رضایتبخش در جامعه مورد نیاز به نظر می‌رسد این نیست که هیچ کشمکش هرگز در جامعه پدیدار نشود، بلکه فقط این است که نزاع و کشمکش هرگز بدانجا نرسد که نیل به پاره‌ای از هدف‌ها و مقاصد دیگر را ناممکن سازد. نظر هابز هر برخورد و کشمکش را رد می‌کند، اما همچنین از تحقق بسیاری از امیال اساسی منع می‌کند. پادشاهی که قدرت و اختیار مطلق نداشته باشد ممکن است مع‌هذا برای طرد و رفع اغلب مخاصمات اقتدار کافی داشته باشد و کامیابی و ارضاء سلسله وسیعی از علايق و منافع را اجازه دهد. به این دلیل، به نظر لازم نمی‌آید که - مطابق نظر هابز - اقتدار مطلق برای نیل به یک جامعه خوب ضروری باشد. بدین‌گونه نه تنها نظر روان‌شناسانه هابز مردود است، بلکه نظر فلسفی او نیز قابل رد است.

فلسفه سیاسی هابز که همان فلسفه «صلح و آرامش به هر قیمت» است اظهار شکست است. این فلسفه، با این زمینه، برای مردمی که از لحاظ خلق و خوی کمتر مطیع و فروتن هستند غیرقابل قبول است. بسیار فرق است بین اندیشه سیاسی هابز با کلمات طین‌دار امثال پاتریک هنری^۲ که «یا مرگ یا آزادی!» و یا کلمات تامس جفرسون^۳ که

1. Egoism

2. Patrick Henry

3. Thomas Jefferson

«درخت آزادی گه گاه باید با خون وطن پرستان آزاده و ستمگران خودکامه نیروی تازه یابد!» هابز، برای اجتناب از آثار و نتایج شوم نزع و کشمکش جانسوز و کشتار همدیگر، تسلیم به حکومت استبدادی و فداکردن آزادی برای امنیت را توصیه می‌کرد. به نظر او امر از این دو شق (حکومت استبدادی - هرج و مرج و کشمکش و نزع) بیرون نیست، اما چنان‌که خواهیم دید غیر از این دو شق طریقه‌های دیگری هست و حکومت قانون و نظم بدون استبداد و خودکامگی ممکن است.

فلسفه سیاسی جان لاک

اگر بگویم طراح نظریهٔ دموکراسی‌ای که فعلاً در دنیای مغرب‌زمین وجود دارد، جان لاک^۱ است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. اندیشه‌های او، که در کتاب مشهور دومین طرحنامه در باب حکومت مدنی^۲ بیان شده است، در تشکیل فلسفهٔ سیاسی پایه‌گذاران جمهوری‌های آمریکا و فرانسه مؤثر بوده است. در مطالعهٔ دقیق اعلام استقلال قانون اساسی آمریکا مکرراً عباراتی مانند «همهٔ مردم مساوی آفریده شده‌اند»، «زندگی و آزادی و تلاش برای نیکیختی»، «ما معتقدیم که این حقایق بدیهی است»، و غیره برمی‌خوریم، که تقریباً کلمه به کلمه از همین کتاب لاک گلچین شده است.

لاک مانند هابز، در یک دورهٔ آشوب و اضطراب بزرگ اجتماعی می‌زیست. وی که گرفتار توطئه و دسیسه بر ضد پادشاه گشت، ناگزیر شد که دوبار از انگلستان در طی عمر خود بگریزد. یکبار در ۱۶۷۵ و بار دوم در ۱۶۷۹. لیکن این حوادث وجههٔ نظر وی را در باب طبیعت انسانی منحرف نکرد. هم در این جنبه، و هم در نظریهٔ خویش دربارهٔ وظیفهٔ خلص حکومت، کاملاً با هابز مخالف بود. اینک این نظریه را تا حدی به تفصیل مطالعه می‌کنیم.

مانند هابز در کتاب لویاتان،^۳ لاک نیز طرحنامهٔ دوم را با آنچه به نظر می‌رسد که بیانی تاریخی دربارهٔ منشأ حکومت باشد آغاز می‌کند و همچون هابز مفهوم قرارداد اجتماعی را به کار می‌برد. این بیان تاریخی با ذکر تمایز مهمی که بدون تردید انتقادی

1. John Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

2. Second Treatise on Civil Government

3. Leviathan

است بر نظر هابز آغاز می‌شود: آن تمایز عبارت است از فرق میان زندگی در «حال طبیعی» و زندگی در «حال جنگ». در حال طبیعی، آدمیان به‌طور کلی صلح‌جویانه زندگی می‌کنند. آنان مالک اموال خصوصی، مانند زمین، و نیز ثروت خصوصی، مانند گله‌گاو و گوسفند، هستند. آدمیان طبعاً یکسره خودخواه نیستند: گاهی برای خیر دیگران کار می‌کنند و با یکدیگر تعاون و همکاری دارند؛ گاهی هم، برعکس، از روی خودخواهی عمل می‌کنند. تنها قانونی که بر آنها حکومت می‌کند آن است که لاک «قانون طبیعت» می‌نامد. این است ماده مقرر قانون که «هیچ‌کس نباید به زندگی یا سلامت یا آزادی یا اموال دیگر آسیب رساند». هرچند زندگی در حال طبیعی معمولاً امن و آرام است، آدمیان گه‌گاه ممکن است از قانون طبیعت تخلف کنند؛ آنان ممکن است کسی را بکشند یا اموال او را بدزدند. در این حال، دسته آسیب‌دیده حق دارد متخلف را تنبیه و مجازات کند. برای مردم دلیلی وجود ندارد که حالت طبیعی را ترک کنند و اجتماعاتی تشکیل دهند، مگر آنکه در اجرای مجازات نسبت به کسانی که از قانون تخلف و تجاوز می‌کنند مشکلاتی پیش آید. مهم‌ترین این مشکلات، مشکلات سه‌گانه ذیل است: (الف) هر انسانی در حال طبیعی در مورد آنچه حق و صواب یا باطل و خطاست داور خویش است، و این امر او را به احکام و داوری‌های تعصب‌آمیز می‌کشاند. یک فرد انسان ممکن است ادعا کند که مورد آسیب و آزار واقع شده، و دیگری ممکن است آن را انکار کند. کیست که در این منازعه باید به استحقاق یک طرف رأی دهد؟ (ب) ممکن است حتی آنجا که کسی آشکارا از قانون تخلف و تجاوز کرده، نیروی کافی برای مجازات او نباشد. (ج) به‌علاوه، درجه مجازات برای جرم واحد متفاوت است. مردی که گرده نانی را می‌دزدد ممکن است از طرف گروهی از افراد به دار آویخته شود؛ اما دیگری ممکن است فقط جریمه شود. برای رفع این مشکلات، آدمیان نیازمندند به (اولاً) یک قوه قضاییه که قانون را بی‌طرفانه و بی‌غرضانه به کار برد، (ثانیاً) یک قوه مجریه که بتواند قانون را وقتی شکسته شد اجرا و تحمیل کند، و (ثالثاً) یک قوه مقننه که قوانین منطقی و یکسان وضع کند. جامعه در کوشش برای بسط و توسعه چنین نهادهایی به منظور اصلاح نقایص زندگی (در جامعه سازمان‌نیافته) به وجود می‌آید. یعنی آدمیان با موافقت و تراضی ارادی در میان خودشان برای تأسیس این نهادها جامعه‌ای می‌آفرینند.

به نظر لاک، این همه کاملاً غیر از حال جنگ است. حالت جنگ در نظریه لاک مانند «حالت طبیعی» در نظریه هابز است. این حالت به وسیله یک فرد انسان یا گروهی از آدمیان که در جست‌وجوی تفوق و استیلا بر دیگران اند مشخص می‌شود. در چنین موردی، «قاضی عام و مشترک» وجود ندارد و در نتیجه تلاش و تنازعی برای بقا وجود دارد. آدمیان یکدیگر را مورد حمله و یورش و ضرب و جرح قرار می‌دهند، و حیات به نخی آویخته است. اما خطاست که این تصویر با تصویر زندگی در حال طبیعی خلط و اشتباه شود. به نظر لاک همین اشتباه اساسی هابز بود. حال طبیعی (و از این حیث حتی اجتماع مدنی) ممکن است در بعضی از اوضاع و احوال به حال جنگ مبدل شود؛ اما یکی گرفتن آنها اشتباه است. آن اوضاع و احوال این است که کسی یا گروهی بخواهد سلطه و حکومت بر دیگران را به گونه‌ای مطلق به دست آورد. وقتی چنین امری پیش آمد، این شخص یک حالت جنگ میان خود و کسانی که می‌خواهد بر آنها مسلط شود به وجود می‌آورد. در این حال، مخالفت با وی نه تنها موجه است، بلکه حتی ضروری است؛ زیرا اگر مردم به او تسلیم شوند، در نتیجه منافع و مصالح زندگی اجتماعی را به سبب همان مشکلاتی که قبلاً با آن در حال طبیعی مواجه بودند از دست خواهند داد. لاک اظهار می‌کند که بر این اساس می‌توان حکومت استبدادی را رد کرد، زیرا پادشاه مستبد و خودکامه با جست‌وجوی تسلط و استیلائی مطلق بر شهروندان با آنها حال جنگ برقرار کرده است. این بیان وقتی بسط و توسعه داده شود شامل غالب عناصر مهم نظریه دموکراتیک بدان‌سان که اکنون می‌شناسیم خواهد بود. اولاً، آن نظریه تأکید می‌کند که قانون بنیاد حکومت است نه زور. یک حکومت بدون قانون جبارانه و مستبدانه است. یک شاه مستبد می‌تواند امر صادر کند که فلانی بازداشت شود. ممکن است قاعده و دستور قبلی برای منع فعلی که جرم شمرده شده وجود نداشته باشد؛ و آن شخص نمی‌دانسته که کاری می‌کند که خشم شاه را برمی‌انگیزد. مع‌هذا حاکم می‌تواند به دلخواه، مقرراتی به منظور حبس کسی که با او موافق نیست وضع کند. چنین حکومتی با بلهوسی عمل می‌کند، و جامعه‌ای که چنین اداره شود ناستوار و متزلزل است. در حکومتی که درست و شایسته رهبری می‌شود (مانند دموکراسی) چنان وضعی قابل قبول نخواهد بود. دموکراسی حکومت به وسیله قوانینی است که نمایندگان برگزیده مردم پس از

مشورت و غوررسی طولانی به آنها دست یافته‌اند، و آن قوانین چنان به آگاهی مردم رسیده است که بر هیچ‌کس پوشیده نیست. این همه صریحاً با حکومت آمرانه اختلاف و مغایرت دارد.

ثانیاً، بنابر نظر لاک، بعضی از قلمروهای رفتار انسانی از دخالت حکومت مصون است. لاک اینها را «حقوق» می‌نامد. این رأی، جدّ مستقیم منشور حقوق^۱ در قانون اساسی آمریکاست. منشور قانونی حقوق بر آن است که حکومت برای محروم کردن شهروندان از بعضی از انواع رفتار بی‌قدرت است: مانند آزادی برای سخن گفتن و عبادت بدان‌گونه که مورد پسند کسی است و غیره. اما حق اصلی و عمده‌ای که لاک مورد تأکید قرار می‌داد، حق مالکیت خصوصی است. وی معتقد بود که هیچ حکومتی حق ندارد اموال خصوصی یک شخص را بگیرد، زیرا که اموال خصوصی تا اندازه زیادی محصول کار خود شخص است. به یک معنای مهم، جزء و قسمتی از هر شخص در مال و دارایی او نهفته است (در واقع، لاک غالباً کلمه «مال و دارایی»^۲ را به کار می‌برد تا به حیات و آزادی آدمی علاوه بر ثروت و مایملک او اشاره کند)، و گرفتن مال و دارایی کسی در حکم وارد کردن صدمه و لطمه بر بدن او است. هابز و روسو^۳ هر دو با این رأی سخت مخالف بودند. آنان معتقد بودند که مال و دارایی مخلوق جامعه است. پیش از آنکه جامعه به وجود آید، به قول هابز، نه «مال تو» وجود داشت و نه «مال من». یک فرد مالک چیزی بود که می‌توانست به زور نگه‌دارد؛ او هیچ حقی به چیزی نداشت. این نظر را، چنان‌که دیدیم، لاک قویاً رد کرد. و نظر او تأثیری عمیق نه تنها بر پیدایش سندی مانند «منشور حقوق» داشته است، بلکه همچنین در پیدایش این عقیده دموکراتیک «که همه مردم طبیعتاً مساوی آفریده شده‌اند» مؤثر بوده است. لاک اظهار نظر کرد که همه مردم برابرند به این معنی که پیش از آنکه جامعه به آنها حقوقی اعطا کند، خود حقوقی داشته‌اند. و چون جامعه این حقوق را به ایشان نداده است، نمی‌تواند از آنها بگیرد. این رأی در زمان ما چنین تفسیر می‌شود که قانون باید در مورد همه افراد در هر موقعیتی که باشند یکسان عمل کند و همه در برابر قانون مساویند. این است عمل صحیح و مقتضی. اما مهم‌ترین عنصر دموکراتیک نظریه لاک طرز تلقی او نسبت به حکومت است.

۱. Bill of Rights (لایحه یا منشور یا اعلامیه حقوق).

2. Property

3. Rousseau

جامعه برای این آفریده شده است که نقایص و معایب حال طبیعی را از میان ببرد. هنگامی که آدمیان حال طبیعی را رها می‌کنند تا به جامعه درآیند، بدین وسیله قدرت مجازات را به قوه مجریه‌ای که معین و منصوب می‌کنند وامی‌گذارند. لیکن امر قطعی‌ای که لاک در اینجا تأکید می‌کند این است که قوه مجریه به وسیله مردم تعیین و نصب شده، و بنابراین در برابر آنها مسئول است. چنان‌که وی می‌گوید، «تمام وظیفه حکومت، وضع قوانین برای تنظیم و حفظ دارایی افراد، و دفاع از اجتماع در برابر تجاوز و تعرض خارجی است، و این همه فقط برای نفع و خیر عمومی است». نظریه لاک آن است که حکومت گویی یک پیشکار بلندمرتبه است. ما در کارهایی که انجام آنها را به دست خودمان دشوار یا غیرممکن می‌یابیم نیروهای خود را به حکومت می‌سپاریم، همچنان‌که اگر پرمشغله باشیم پیشکاری را برای اداره کردن امور خودمان می‌گماریم. اما همچنان‌که وقتی پیشکار به سپرده ما خیانت کند، می‌توانیم او را اخراج کنیم، وقتی هم که حکومت بخواهد به حقوق مشروع ما تجاوز کند، می‌توانیم او را منفصل و معزول کنیم. سرانجام، سرچشمه قدرت در مردمی که حکومت را نصب می‌کنند قرار دارد. حکومت صرفاً وسیله‌ای است برای انجام دادن خواست و اراده مردم.

به منظور صیانت مردم در برابر تمرکز قدرت، لاک حکومتی را در نظر داشت منقسم به سه شعبه، که هر یک از آنها وظیفه نظارت بر دیگری را خواهد داشت. لاک این تقسیمات را شعب مجریه و مقننه و متحده^۱ حکومت می‌نامید. شعب مجریه و مقننه همان وظیفه را دارند که در حکومت خود ما انجام می‌دهند، ولیکن وظایف و تکالیف شعبه متحده (هم‌پیمانی با کشورهای متحد) عبارت است از اجرای معاملات و مبادلات با قدرت‌های خارجی.

لاک از تمرکز اقتدار در قوه مجریه بسیار بیم داشت. در نتیجه، صریحاً قدرت‌های آن را محدود می‌کرد. اولاً، در جامعه مشترک المنافع ایدئالی قوه مقننه باید اقتدار برتر داشته باشد. فقط همین قوه حق وضع قوانین دارد؛ قوه مجریه صرفاً وظیفه‌دار اجرای آنها است و نمی‌تواند کسی را مجازات کند مگر اینکه وی آشکارا از قانونی که به آگاهی عموم رسیده تخلف و تجاوز نماید، و حتی این مجازات باید به وسیله یک مرجع

قضای منصفانه تجدیدنظر شود. به علاوه، حق قوه مجریه برای اطاعت از اینجا سرچشمه می‌گیرد که آن، شخص یا هیئتی است که قدرت قانون به او سپرده شده است. هیئت مجریه، اقتداری از خود ندارد و نمی‌تواند مطالبه اطاعت و فرمانبرداری نماید مگر هنگامی که قانون جامعه را اجرا می‌کند. در این جنبه، نظام لاک شبیه است به حکومت پارلمانی بریتانیا. اگر هیئت مقننه، یا مردم، احساس کنند که قوه مجریه از حدود قدرتی که به او داده شده تجاوز کرده است، می‌توانند بی‌درنگ او را از منصب خود برکنار کنند. در عین حال، برای اینکه قوه مجریه وظایف خود را انجام دهد باید پاره‌ای قدرت‌ها به او داده شود. قوه مجریه گاهی می‌تواند هیئت مقننه را تعطیل و برکنار کند، و نیز آن را دعوت به تشکیل نماید. برای پیشگیری از امتناع قوه مجریه از دعوت هیئت مقننه، حدی برای مدت تعطیل موقت هست؛ که قوه مجریه باید هیئت مقننه را در ظرف آن مدت فراخواند یا خود برکنار شود. اگر امتناع کند، مردم حق دارند که بر علیه او به زور متوسل شوند. لاک احساس کرد که ضروری نیست که هیئت مقننه همیشه دوره اجلاس داشته باشد، زیرا لازم نیست که پیوسته قوانین وضع شود؛ اما قوه مجریه همواره باید در مقام خود بماند، زیرا همیشه لازم است که قانون اجرا شود. در طی اوقاتی که دوره اجلاس هیئت مقننه تعطیل است (دوره فترت)، و پیش‌آمدی که اقدام فوری را ایجاب نماید اتفاق افتد، به قوه مجریه اختیار و قدرت رسیدگی به آن داده شده است. این است رأی مشهور «حق ویژه». لاک حق ویژه را چنین تعریف کرده است: «قدرت برای عمل، بر طبق نظر و صلاحدید قوه مجریه، برای خیر و نفع عموم بدون دستور و تجویز قانون، و گاهی حتی برخلاف آن». لاک قبول داشت که استفاده قوه مجریه از حق و امتیاز ویژه ممکن است خطرناک باشد؛ لیکن تصور می‌کرد که با توجه به سایر حفاظت‌ها و صیانت‌هایی که نظریه او فراهم کرده است، هر تجاوز و تخلف جدی به وسیله دیگر شعب حکومت، و به وسیله مردم، مقابله می‌شود.

انتقاد نظریه لاک

در طرحنامه دوم، لاک کوشید تا نشان دهد که مردم می‌توانند دوستانه و صلح‌جویانه با یکدیگر زندگی کنند بدون آنکه به حاکمی با اقتدار مطلق تسلیم شوند. و این امر از طریق حکومت به وسیله قانون به دست می‌آید. قوانین که علناً و آشکارا وضع می‌شود و به طور

گسترده به آگاهی مردم می‌رسد. برای یک جامعه ثابت و استوار وضع می‌شود؛ مع‌هذا قوانین مطلق نیست. اگر سرانجام ثابت شود که این قوانین کافی و کامل نیست، می‌توان آنها را تغییر داد. از سوی دیگر، هابز فرض می‌کرد که تنها وجوه ممکن عبارت است از هرج و مرج یا استبداد: مردم یا باید به جنگ «هریک بر علیه همه» تن در دهند یا حقوق خود را به یک نفر مطلق‌العنان واگذارند. اما قریحه و نبوغ لاک بود که دریافت که نظریه هابز در یک جنبه اساسی دچار شکست و ناکامی است: با واگذاری حقوق به یک مطلق‌العنان، مردم ایمن‌تر از زمانی که در حال طبیعی بودند نخواهند بود؛ زیرا محکوم بلهوسی‌ها و تلون مزاج او خواهند بود. و باز، به‌طور ناپایدار و متزلزل زندگی خواهند کرد؛ و به جای معاوضه هرج و مرج به ثبات و استواری، چنان‌که هابز فکر می‌کرد، مردم صرفاً صورتی از آشفتگی و بی‌نظمی را به صورتی دیگر مبادله خواهند کرد.

لاک با توجه به این حقیقت که ثبات و امنیت با «حکومت خود» (حکومت مردم بر خود) منافات ندارد الهام‌بخش جامعه‌های دموکراتیک شد، جامعه‌هایی که تاکنون بیش از دو قرن با موفقیت به موجودیت خود ادامه داده‌اند. کسانی که در راه تأمین «حکومت مردم بر خود» کوشیده‌اند، همه به نحوی همان دلایل لاک را تکرار کرده‌اند. مثلاً آبراهام لینکلن^۱ با عباراتی که تقریباً ترجمه‌گونه‌ای از طرحنامه دوم است نظر کسانی را که می‌خواستند حق رأی و حق انتخاب را بسیار محدود کنند رد می‌کرد و می‌گفت:

اکثریتی که شروط و قیود و نظارت‌های قانون اساسی آن را محدود و مقید کرده باشد، و همواره به آسانی با دگرگونی‌های سنجیده و اندیشیده عقاید و احساسات عمومی دگرگون شود، تنها فرمانروای راستین مردم آزاده است. هرکس آن را رد کند بالضروره یا به هرج و مرج می‌گریزد و یا به استبداد. اتفاق آراء غیرممکن است؛ حکومت اقلیت، به عنوان یک ترتیب و قرار ثابت، به کلی ناپذیرفتنی است؛ به‌طوری که با رد اصل حکومت اکثریت، آنچه باقی می‌ماند صورتی از هرج و مرج یا استبداد است.

دلایل لاک برای رد نظریه هابز تا اندازه‌ای بستگی به نظریه او درباره طبیعت انسانی دارد، ولیکن تا اندازه‌ای هم مربوط است به ساختمان یک نظریه کاملاً جدید درباره روابط سیاسی در میان مردم، که شامل مفاهیمی مانند «حقوق»، «قانون»، «غایت ویژه حکومت»

و غیره است. لاک در ردّ بیان هابز که مردم همیشه خودپرستانه عمل می‌کنند، بدون تردید برحق بود. اما صرف‌نظر از این مسئله روان‌شناسانه، که قبلاً مورد بحث قرار دادیم، چه چیز می‌توان له یا علیه نظریه سیاسی لاک گفت؟

دو انتقاد عمده علیه آن ایراد شده است: یکی بر ضد نظریه «حقوق»، و دیگر در مقابل مفهوم حکومت اکثریت، که به هر دو اشکالاتی وارد است. در اینجا ابتدا مسئله حقوق را ملاحظه می‌کنیم.

اعتراض اصلی و عمده به رأی لاک درباره حقوق آن است که مبتنی بر تصور «حقوق طبیعی» است، یعنی که آدمیان در حال طبیعی پیش از ظهور جامعه سازمان‌یافته از آنها بهره‌مند بوده‌اند. اعتراض این است که چنین ادعایی غیرقابل فهم است، زیرا دشوار است که بدانیم چگونه یک سلسله حقوق می‌توانست پیش از وجود یک حکومت و نظام قانونی که آنها را تفویض و تقویت و تأیید کند موجود باشد. مطالعه و بررسی این کلمه نشان می‌دهد که دارای این نوع معنای توصیفی نیست؛ بلکه ادعایی است متضمن این دستور که مردم بایستی این حقوق را داشته باشند. این امر اعتبار دلیل لاک را، که به نظر می‌رسد مبتنی بر این عقیده باشد که آدمیان در حال طبیعی دارای این حقوق به معنای توصیفی و واقعی آن هستند، مورد شک و تردید قرار می‌دهد.

حتی اگر ما با مدعای لاک موافق باشیم و قبول کنیم که اینها حقوقی است که آدمیان بایستی داشته باشند، باز مشکلاتی وجود دارد که باید بر آنها چیره شد. مثلاً، حقوقی که احساس می‌کنیم که مردم باید داشته باشند ممکن است با مفهوم «خیر و نفع عمومی» ناسازگار باشد. لاک معتقد شده بود که غرض حکومت حفظ پاره‌ای حقوق و در عین حال کار و کوشش برای خیر و نفع عموم است. لیکن اگر حکومت در دست ما باشد مواردی ممکن است باشد که ما نتوانیم هر دو را انجام دهیم. مورد معروفی را ملاحظه کنید که مردی در یک تئاتر یا سینمای پرجمعیت فریاد می‌زند «آتش!»، و می‌داند که آتشی نیست. مردم ممکن است برای بیرون رفتن از تئاتر سخت در فشار قرار گیرند؛ بعضی آسیب ببینند و بعضی کشته شوند. اگر ما این رأی را بپذیریم که یک فرد انسان «حق» دارد آزادانه سخن گوید، نمی‌توانیم او را برای گفتار آزاد مجازات کنیم. اما اجرای گفتار آزاد در این مورد آشکارا با خیر و نفع عمومی ناسازگار است. چنین انسانی تهدیدی است نسبت به عموم مردم، و در مجازات او برای عملش اساس ما این است که

برخلاف خیر همگان رفتار کرده است. اما روشن است که ما با مجازات وی این نظر را که او حق مطلق برای آزادی گفتار دارد رها می‌کنیم.

فلاسفۀ قائل به دموکراسی که دربارهٔ این مسئله دچار حیرت و اشکال شدند به‌طور کلی مصمم بودند که رأی راجع به حقوق را در این موارد ترک کنند. آنان موافق بودند که آدمیان نمی‌توانند بر ضد دولت (جامعه) آزادی مطلق داشته باشند؛ اما اظهار می‌کنند که از اینجا نتیجه نمی‌شود که دولت اقتدار مطلق بر مردم داشته باشد. در نظریۀ معتدل‌تری، حقوق را فقط با رضایت اکثریت می‌توان نقض نمود و آن وقتی است که آسایش و سعادت عمومی واقعاً در خطر باشد. در غیر این صورت، مردم ممکن است برای سخن گفتن آزاد بمانند. این رأی و عقیدهٔ معتدل‌تر، افکار و آراء لاک را دربارهٔ حقوق توصیف می‌کند، لیکن مع‌هذا حکومت ستمگرانهٔ استبداد را تصویب نمی‌کند. بنا بر آن نظریه، آنچه یک «حق» است درجات و مراتب دارد؛ در بعضی از نواحی رفتار انسان فقط در موقع بحران‌های بزرگ می‌توان دخالت و ممانعت کرد، وگرنه از جهات دیگر باید آنها را آزاد گذاشت. به این ترتیب این امر به مردم آزادی بسیار قابل توجهی در جامعه می‌دهد، ولو آنکه به آنها اجازهٔ آزادی مطلق نمی‌دهد. به هر حال، آزادی هرگز نمی‌تواند مطلق باشد. فقدان کامل نظارت و مراقبت، آزادی نیست بلکه هرزگی و ولنگاری و سوءاستفاده از آزادی است. مفهوم آزادی کاملاً با مقرر داشتن شرایط و محدودیت‌هایی در مورد رفتار ما سازگار است. مسئله واقعی این است که چه نوع منع و محدودیت را می‌توان موجه دانست.

دومین انتقاد مهمی که علیه نظریۀ سیاسی لاک ایراد شده است به مفهوم حکومت اکثریت مربوط است. لاک در طرح این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟»، برخلاف افلاطون و هابز، طرفدار حکومت مردم بود و مخالف اقتدار مطلق چند تن. به‌طور کلی، این رأی و عقیده آثار و نتایج سالم و سازگاری داشته است. چند تن معدود، معمولاً ثروتمند و از امتیاز یا حق ویژه برخوردار بوده‌اند، و در حکومت کردن برای منافع خودشان، یا برای منافع طبقهٔ خاصی، بر ضد منافع اکثریت، کار می‌کرده‌اند. اما آنچه لاک هیچ‌گاه دریافت این است که اکثریت هم می‌تواند یک حکومت ستمگر و مستبد شود؛ و به اندازهٔ هر حکومت خودکامه در پایمال ساختن حقوق اقلیت ستمکار باشد. حکومت دموکراتیک صرفاً حکومت کردن به وسیلهٔ اکثریت نیست، بلکه حکومتی

است که در آن حقوق اقلیت باید به طور مساوی حفظ و حمایت شود. حکومت اکثریت، جز با تأکید و اصرار در این شرط اخیر ممکن است به حکومتی استبدادی تبدیل شود و حکومت دموکراتیک به حکومتی که عملاً فرقی با حکومت چند تن^۱ (الیگارشی) نداشته باشد مبدل گردد. لاک بر حکومت اکثریت به عنوان یکی از اصول اساسی دموکراسی اصرار می‌ورزید؛ و در این کار برحق بود. لیکن در عین حال، هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون حفظ و حمایت اقلیت‌ها دموکراسی باشد؛ و منتقد بزرگ لاک، جان استوارت میل^۲، بود که نظریه دموکراتیک را به وسیله تأکید بر لزوم شرط اخیر تکمیل کرد. اکنون به بحث درباره نظر میل می‌پردازیم.

فلسفه سیاسی جان استوارت میل

پژوهندگان تاریخ در زمان‌های مختلف به کمتر تمدنی برمی‌خورند که به شهروندان آزادی سیاسی داده شده باشد. آزادی در دنیای قدیم بسیار نادر و ضعیف بوده، و در طی قرون وسطی به هیچ وجه وجود نداشته است، و حتی امروز هم جوامعی که به مردم خود آزادی می‌دهند در اقلیت‌اند. بیشتر تعرضاتی که بر آزادی شده است عُرفاً از «راست» (راست‌گرایان)، و از اجتماعاتی که تحت سلطه و استیلاء حاکمان مستبد و ستمگر یا گروه‌های کوچکی از مردم بوده‌اند، برخاسته است. امروز آزادی از «چپ» (چپ‌گرایان)، یعنی از جوامع موسوم به کمونیست، نیز مورد تهدید است. این تهدیدها آشکار است و برای دفع آنها می‌توان به آسانی اقداماتی را گسترش داد. لیکن بعضی از مخاطرات برای آزادی بسی سروصداتر و مضرتر است. این مخاطرات از درون خود دموکراسی برمی‌خیزد. یکی از این مخاطرات قدرتی است که اکثریت در یک دولت دموکراسی دارد. وقتی این قدرت مجاز باشد که بدون نظارت بسط و توسعه یابد، ممکن است به صورتی از حکومت جبّاری و ستمگرانه منجر شود نظیر هر حکومت استبدادی و خودکامه، یعنی حکومت ستمگرانه اکثریت بر گروه‌های اقلیت. رساله جان استوارت میل را درباره آزادی^۳ می‌توان کوششی دانست برای یافتن روش از میان بردن این تهدید.

1. Oligarchy

2. John sturart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳)

3. *On Liberty*. (این رساله توسط آقای جواد شیخ‌الاسلامی به فارسی ترجمه شده است).

جان استوارت میل رسالهٔ دربارهٔ آزادی را با اشاره به این مطلب آغاز می‌کند که وی در خصوص آزادی مدنی و اجتماعی سخن می‌گوید (یعنی حدود قدرت جامعه بر فرد) نه راجع به آزادی خواست و اراده. مسئله «قدرت در مقابل آزادی»، مانند مسئله آزادی اراده، مسئله‌ای دیرین و کهن است. در آغاز، دربارهٔ «آزادی» با شرایط منفی فکر می‌شد - یعنی به‌عنوان تأمین و حفاظتی که رعایا در برابر اقتدار حکام خود داشتند. متفکران سیاسی دربارهٔ حاکم چنین تصور می‌کردند که برای رفاه و آسایش جامعه ضروری است، ولیکن در عین حال برای آن خطرناک است. لازم بود که وی (حاکم) از جامعه در مقابل دشمنان خارجی و داخلی دفاع کند؛ اما زمان نگهداشت صلح، ممکن است از اقتدار قانونی خود تجاوز نماید و یک حاکم ستمگر و مستبد شود. بنابراین هدف و منظور آزادیخواهان پیشین مقرر داشتن حدود برای قدرت حاکم بر شهروندان خود بود. این منظور به دو طریق انجام می‌شد: (الف) به‌وسیلهٔ نظریه‌ای دربارهٔ حقوق مبنی بر اینکه اگر به حقوق حقهٔ شهروندان تجاوز شود ایشان حق اعتراض و مخالفت دارند و، (ب) به‌وسیلهٔ نظارت قانون اساسی بر فرمانروایان در بعضی مسائل مهم، مانند اعلان جنگ. اما، با پیشرفت جوامع دموکراتیک، نظیردازان سیاسی این نظریه را که نفع فرمانروا مخالف نفع مردم است نپذیرفتند. فرمانروا، بنابر نظر ایشان، نمایندهٔ مردم است، و اقتدار او موجب خوشی و آسایش آنها می‌شود. از آنجا که حکام نمایندگان کسانی هستند که بر آنها حکومت می‌کنند، محدود ساختن قدرت آنها معتبر نیست؛ و در واقع، چنین کاری مساوی است با محدود کردن قدرت خود مردم.

جان استوارت میل خاطر نشان می‌کند که هرچند این دیدگاه از لحاظ نظری درست است، اما مطالعه‌ای دربارهٔ بسط و توسعهٔ واقعی نهادها و مؤسسات^۱ در دموکراسی، لزوم عملی بعضی محدودیت‌ها را که باید بر قدرت‌های حکومت تحمیل شود نشان می‌دهد. «حکومت خود» وضع و حال حقیقی را در این مورد بیان نمی‌کند. مردمی که قدرت را به کار می‌برند همان مردمی نیستند که قدرت بر آنها اعمال می‌شود. آنان نه تنها منافع خود را توسعه می‌دهند، بلکه غالباً تحت تأثیر فشار گروه‌ها (مانند کسانی که تصویب لایحه‌ای را به اصرار از نمایندگان می‌خواهند) برخلاف آسایش و سعادت مردم

کار می‌کنند. معنی و مفهوم محدودیت قدرت فرمانروا بدین‌گونه باز هم مهم است، ولو آنکه فرمانروایان از لحاظ نظری در برابر مردم مسئول باشند.

اما حتی خطرناک‌تر از تهدیدی که از جانب حکام برای آزادی هست حکومت خودسرانه و ستمگرانه‌ای است که اکثریت مردم ممکن است بر اقلیت‌ها اعمال کنند. یکی از عناصر اساسی دموکراسی این است که به مردم خود اجازه‌ی‌هایی قابل توجهی از قیود در سلوک و رفتار بدان‌گونه که می‌خواهند می‌دهد؛ و آنها را در توسعه و گسترش علایق و منافعی که مغایر با منافع و مصالح اکثریت است و در ارضاء چنین علایقی آزاد و مُجاز می‌داند. این همه را می‌توان تحت نام فردانگاری^۱ (مذهب اصالت فرد) خلاصه نمود. اکثریت ممکن است نوعی استبداد ستمگرانه را که مانع پیشرفت و گسترش رفتار فردی است بسط و توسعه دهد. این استبداد ستمگرانه به دو طریق می‌تواند عمل کند: (الف) به‌واسطه فشار بر حکومت (یا سربر آوردن از درون حکومت) برای اتخاذ قوانینی بر ضد افرادی که طرز فکر ویژه یا غیرمنطبق (ناهم‌رنگ جماعت) یا عقاید مختلف دارند، ولو آنکه این افراد بی‌آزار باشند، و (ب) صرفاً به‌وسیله فشار عقیده عمومی. ولو آنکه هیچ قانونی به وجود نیاید، عقیده عمومی بر علیه یک فرد غیرمنطبق ممکن است چنان نیرومند باشد که او را از منافع و فوائد معمولی جامعه محروم سازد. در مورد اول، رأی مربوط به «حقوق» می‌تواند تا حد قابل توجهی از وضع قوانین مابین با استقلال و احترام به حقوق فردی (مانند گفتار آزاد و غیره) جلوگیری کند، ولیکن خطر بزرگ برای او از عقیده عمومی ناشی می‌شود. عقیده عمومی آشکارا مستعد خطاست؛ و ممکن است تعصبات کهن را منعکس کند و تحت سلطه و نفوذ خرافات و رسم و عادت باشد. در نتیجه، میل چنین اظهارنظر می‌کند که عقیده عمومی نباید یک قانون، حتی یک قانون نانوشته، باشد که افراد موظف به تطبیق رفتار خود با آن باشند. در یک جامعه دموکراتیک که سیر و حرکتی شایسته دارد، باید برای فرد ممکن باشد که هم از حراست و حمایت قانون در مقابل احساسات غالب و مستولی جامعه برخوردار باشد و هم آزادانه در برابر عقیده اکثریت آنجا که نه قوانین، بلکه فقط عادات و رسوم، وجود دارد عمل کند. مشکلی را که هر دولت دموکراتیک با آن مواجه است می‌توان به این طریق مطرح کرد:

بعضی انواع رفتار به وسیله بعضی افراد آشکارا غیر قابل تحمل است (مثلاً رفتار جنایی) و مع هذا تمام رفتار غیر منطبق و ناهم‌رنگ را نباید منع و سرکوب کرد، به طوری که مشکل در پیدا کردن اندازه قانونی و مجاز دخالت اکثریت است در کارها و امور افراد یا گروه‌های اقلیت که مطابق رفتار اکثریت نیست. چنانچه وی می‌نویسد:

«ستمگری و اجحاف اکثریت در بادی امر، همانند دیگر اقسام ستمگری‌ها، از طرف اولیای امور و مقامات مقتدر جامعه اعمال می‌شد و این ترس و بیم هنوز هم در میان توده مردم هست. اما اشخص متفکر دریافتند که وقتی خود جامعه ستمگر است - یعنی هیئت کلی جامعه بر یکایک افرادی که آن جامعه را می‌سازند اجحاف می‌کند - وسیله ستمگری و خودکامگی محدود به اعمالی که ممکن است به دست کارگزاران سیاسی آن جامعه انجام شود نیست. جامعه می‌تواند دستورها و احکام خود را اجرا کند و می‌کند: و اگر اوامرش به جای آنکه صحیح باشد خطا و اشتباه بود، یا دستورهایش دربارهٔ اموری بود که اصلاً نبایستی در آنها دخالت بی‌جا کند، در آن صورت به ستمگری اجتماعی که سخت‌تر و سهمگین‌تر از بسیاری از انواع ظلم و تعدی سیاسی است دست زده است؛ زیرا هرچند سرپیچی از این دستورها متضمن کیفرها و تاوان‌های سختی نیست، وسیله فرار از آنها کمتر است و در جزئیات زندگی نفوذ عمیق‌تری دارد و خود روح را برده و اسیر می‌سازد. پس حفظ و حمایت افراد در برابر ستمگری و خودکامگی حاکمان و اولیای امور کافی نیست؛ بلکه همچنین لازم است که افراد در مقابل ستمگری و اجحاف عقیده و احساس غالب و شایع جامعه حفظ شوند؛ و در برابر تمایل جامعه به تحمیل و سالیلی غیر از کیفرهای بدنی (یعنی تحصیل افکار و اعمال خود به عنوان قواعد رفتار بر کسانی که رفتاری دیگر دارند) مورد حمایت قرار گیرند؛ و نیز نباید گذاشت که جامعه از پیشرفت افراد، و اگر ممکن باشد از تشکیل شخصیت فردی که هماهنگ و هم‌رنگ با روش‌های آن نیست، ممانعت و جلوگیری کند، و همهٔ طبایع و شخصیت‌ها را مجبور سازد که مطابق نمونهٔ خودش به قالبی یکنواخت و یکسان درآیند. برای مداخلهٔ روا و قانونی عقیدهٔ جمعی در استقلال فردی حدی هست: و پیدا کردن آن حد و حفظ آن در برابر تعدی و تجاوز برای حسن جریان امور انسانی به همان اندازه ضروری است که حفظ و حمایت افراد در مقابل استبداد و خودکامگی سیاسی لازم است.»

پاسخ میل به این سؤال که «قدرت‌های قانونی و برحق‌ی که جامعه بر افراد دارد چیست؟» به شرح زیر است:

مقصود و هدف این مقاله اثبات یک اصل بسیار ساده است که به موجب آن جامعه به طور مطلق به حق بتواند بر رفتار فرد به طریق آمرانه و با نظارت و مراقبت حکومت کند، اعم از اینکه وسایلی که به کار می‌رود نیروی مادی به صورت کیفرهای قانونی باشد، یا فشار اخلاقی عقیده عمومی. آن اصل این است که تنها موردی که بشر مجاز است، به طور فردی یا جمعی، در آزادی عمل هریک از اعضاء خود مداخله کند، حفظ و صیانت ذات است. تنها غایت و غرضی که برای آن می‌توان به حق بر هر عضو یک جامعه متمدن، در مقابل خواست و اراده او، اعمال قدرت کرد جلوگیری از اذیت و آزار وی به دیگران است. نفع و مصلحت شخصی وی، خواه مادی خواه معنوی، مجوز کافی نیست. او را نمی‌توان به حق مجبور کرد که کاری انجام دهد یا از انجام کاری خودداری کند به این دلیل که برای او چنین راه و روشی بهتر خواهد بود، زیرا که او را خوشبخت‌تر خواهد ساخت، و زیرا که به عقیده دیگران انجام آن کار عاقلانه و حتی صحیح و صواب خواهد بود. اینها دلایل خوبی است برای نکوهش و سرزنش او، برای استدلال و مجادله با او، برای ترغیب و تشویق او یا خواهش و درخواست از او، اما نه برای مجبور یا مجازات او در موردی که به طرز دیگری عمل می‌کند. برای توجیه مجبور کردن یا مجازات او، رفتاری که می‌خواهیم وی را از آن بازداریم باید به نحوی باشد که به کسی دیگر زیان برساند. تنها قسمتی از رفتار آدمی که برای آن در برابر جامعه مسئول است، آن است که مربوط به دیگران است. در قسمتی که صرفاً به خودش مربوط است، استقلال وی حقاً مطلق است. هر فرد بر خود، بر جسم و روح خود، سلطه و حاکمیت دارد.

میل پاره‌ای محدودیت‌ها دربارهٔ این اصل وضع نمود. وی تصور می‌کرد که این اصل نسبت به کودکان به کار نمی‌آید؛ زیرا وقتی هنوز بالغ نشده‌اند، باید رهبری و راهنمایی شوند. همچنین، بعضی «کشورهای عقب‌مانده» نیازمند حکومت پدران هستند. این کشورها، اگر مجاز به «حکومت خود» باشند، فقط به بی‌نظمی و آشفتگی سقوط می‌کنند. فرض وی به طور کلی این است که این اصل فقط نسبت به اشخاص بالغ و رشید و عاقل

باید به کار رود؛ اما، برخلاف افلاطون، که معتقد بود فقط چند تن که تعلیم و تربیت مخصوص یافته‌اند نیازی را که به کار عقلی هست برمی‌آورند، میل صریحاً بیان می‌کند که به عقیده او، در تمام ملل جدید همه شهروندان به این حال نائل می‌شوند. برای آنکه نشان داده شود که آن اصل عملاً به کار می‌آید، میل جلوگیری از عقیده و بحث را به عنوان محک آزمایش در نظر می‌گیرد. وی سه دلیل ارائه می‌دهد که چرا منع هر عقیده‌ای خطا و نادرست خواهد بود. اینک هریک را به نوبت ملاحظه می‌کنیم.

اول، منع عقیده‌ای که اکثریت نمی‌پسندد خطاست زیرا عقیده ممنوع ممکن است درست و صواب باشد. همه ما مواردی را می‌شناسیم که اکثریت آدمیان عقاید نادرست و خطا دارند؛ اگر عقیده مخالف ممنوع باشد ممکن نیست که مردم هیچ‌گاه حقیقت را بیاموزند - و این سرانجام ممکن است ثابت شود که برای آنان زیان‌آور است (مثال عقیده‌ای که بسیار مورد قبول و در عین حال نادرست بود این عقیده بود که زمین مسطح است). عقیده خطا و نادرست غالباً به واسطه بحث آزاد تصحیح می‌شود. مرد فرزانه کسی است که به سخن هر دو طرف موافق و مخالف یک مسئله گوش فرامی‌دهد، و دلایل له یا علیه هریک را، پیش از تصمیم و تعیین اینکه کدام جانب درست و حقیقی است، مطالعه و بررسی می‌کند. اما اگر اظهار عقیده‌ای که مخالف نظر پذیرفته شده است هرگز مُجاز نباشد، وی هیچ‌گاه فرصت نخواهد یافت که خطا و کذب را به صواب و حقیقت تغییر دهد.

انکار حق اظهار عقیده برای دیگران، فرض کردن خطاناپذیری خود است. اما هیچ انسانی مصون از خطا نیست، و اگر چنین است، همواره ممکن است عقیده‌ای که وی در مورد معینی دارد اشتباه باشد. بعضی ممکن است به این مطلب اعتراض کنند و بگویند برای آدمیان در مقام عمل ضروری است که فرض کنند که در پی‌گیری یک راه و روش معین عمل در اشتباه نیستند. اگر کسی معتقد باشد که دست زدن به جنگ بر ضد یک مهاجم و متجاوز لازم است آیا باید داوری خود را معلق و مسکوت گذارد؟ این غیرعملی خواهد بود. پاسخ میل به این اعتراض، در تاریخ آزادخواهی (لیبرالیسم) قولی است مشهور. وی می‌گوید:

بسیار فرق است میان عقیده‌ای که درستی آن قبول شده است به این دلیل که با هر فرصتی که برای مجادله و معارضه آن پیدا شده رد نشده

است، با آن عقیده‌ای که درستی و صحتش را به این قصد و غرض فرض کرده و پذیرفته‌اند که رد و ابطال آن را اجازه ندهند. آزادی کامل برای معارضه و ردّ عقیده ما، شرط معتبری است که ما را در پذیرفتن درستی و صحت آن عقیده برای مقاصد عمل توجیه می‌کند؛ و هیچ شرایط دیگری نمی‌تواند به موجودی با استعداد‌های انسانی اطمینان عقلی دهد که عقیده‌اش درست و برحق است.

دومین دلیلی که میل برای جلوگیری نکردن از اظهار عقیده مخالف اقامه می‌کند این است. فرض کنیم عقیده مخالف اشتباه است، و عقیده ما صحیح و صواب. با وجود این حتی یک عقیده درست ممکن است به طرق مختلف در انسان حاصل شود؛ مثلاً ممکن است کسی از روی دلیل و برهان به عقیده‌ای بگردد، ولی دیگری همین عقیده را از روی تعصب محض قبول داشته باشد. باید دانست که اگر ما عقیده درست و صواب داشته باشیم، اما مایل به شنیدن عقاید مخالف نباشیم، آن عقیده را - همچون یک تعصب - به راه خطا و غلط داریم. داشتن عقیده‌ای با این روش تعصب‌آمیز زیان‌آور است، زیرا ما به وسیله تفکر درباره تمام دلایلی که علیه عقیده ما است، و به سبب ناگزیر بودن از تفکر درباره طرقتی که آن دلایل را رد می‌کند، عملاً به فهم کامل‌تر عقیده خود نائل می‌شویم. مردی که به نفع دموکراسی مبارزه می‌کند، اما نمی‌فهمد برای چه مبارزه می‌کند، در اوضاع و احوال دیگر ممکن است علیه آن بجنگد. او صرفاً احساسات اکثریت جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کند منعکس می‌سازد، بدون آنکه کوششی داشته باشد برای توجیه قدر و اعتبار این‌گونه احساسات. وی بدین‌گونه ممکن است برای دموکراسی مبارزه کند ولیکن ممکن است به دلایل نادرست برای آن مبارزه کند، یا بدتر از آن، اصلاً بدون هیچ دلیلی، جز اینکه جامعه او به او فرمان می‌دهد، چنین کند. این همه سدی است در راه ترقی و پیشرفت بیشتر؛ آنچه ما در یک جامعه دموکراتیک بدان نیازمندیم یک فرد روشنفکر است، که بالغ و رشید و مسئول باشد برای آنکه درباره مطالب و مسائلی که رویاروی اوست می‌اندیشد. اگر وی عقیده مخالف را به جد مورد توجه قرار ندهد، نمی‌تواند چنین شخصی بشود؛ و این است دلیل آنکه چرا ما نباید از نظر مخالف بدون اینکه به آن فرصت و مجال عرضه شدن بدهیم جلوگیری کنیم.

میل درباره این مطلب می‌نویسد:

ممکن است مخالفان آزادی بحث و گفت‌وگو در تضعیف ملاحظات مذکور بگویند: برای عامه مردم لازم نیست که تمام دلایلی را که فیلسوفان و متکلمان له یا علیه عقاید ایشان اقامه کرده‌اند، بدانند. اینان نیازی ندارند که بطلان سفسطه‌های یک مخالف تیزهوش را معلوم و آشکار سازند. همین قدر کافی است که به افراد دانا و صالح که قادر به پاسخگویی آنها باشند دسترسی باشد تا کسی نتواند اشخاص عامی و ناآموخته را به بیراهه بيفکنند. همین‌که اذهان ساده اساس بدیهی حقیقت را که به آنها تلقین شده پذیرفتند در مورد بقیه مسائل می‌توانند به مرجعی که حجیت دارد اعتماد کنند. البته باید کاملاً آگاه باشند که اگر خود برای حل این قبیل مسائل آمادگی ندارند کسانی (که تعلیم خاصی یافته‌اند) هستند که آنها را به‌خوبی حل کنند و اشکالات مخالفان را جواب گویند.

بر فرض اینکه این سخن را هم بپذیریم، یعنی قبول کنیم که همین مایه دریافت حقیقت برای عامه کافی است، باز دلیلی که بر لزوم مباحثه آزاد اقامه شده سست نمی‌شود. زیرا حتی صاحبان این رأی خود اعتراف می‌کنند که هرکس باید یقین و اطمینان عقلی داشته باشد که پاسخ تمام اعتراضات به نحو خرسند کننده داده شده است؛ و البته پاسخ اعتراض بدون استعمال سخن و به‌کار گرفتن زبان ممکن نیست. گذشته از این اگر به معترضان فرصت جوابگویی داده نشود، چگونه می‌توان اطمینان یافت که راه‌حل ارائه شده رضایت‌بخش است. اگر نگوئیم عموم مردم، لاقلاً فلاسفه و متکلمان که به حل این مشکلات می‌پردازند، باید خود را با بغرنج‌ترین صورت این مشکلات آشنا سازند؛ و این امر انجام نمی‌پذیرد مگر آنکه اشکالات، آزادانه بیان شود و به مناسب‌ترین وجهی که مورد قبول باشد درآید. کلیسای کاتولیک در بررسی این مشکل پیچیده و بغرنج و حل آن روشی مخصوص به خود دارد. آن روش این است که میان کسانی که باید آن عقاید را از روی اعتماد به بزرگان دینی قبول کنند فرق صریح و آشکاری می‌نهد. در واقع مردم مُجاز نیستند که آنچه را خواهند پذیرفت خود انتخاب کنند؛ بلکه تنها مقامات روحانی (کشیشان)، یا لاقلاً کسانی که کاملاً مورد اعتماد هستند ممکن است با دلایل مخالفان آشنا شوند، آن هم برای اینکه به آنها پاسخ دهند. بنابراین تنها ایشان می‌توانند کتب ضالّه و خلاف دین را بخوانند؛ ولیکن مردم عامی، جز با اجازه مخصوص، به

دشواری به آن دست خواهند یافت. این نظم و انضباط نشان می‌دهد که شناسایی وضع و حال دشمن برای معلّمان دینی سودمند است، چه با این آگاهی وسایل مناسبی پیدا می‌کنند تا آن را برای بقیه مردم دنیا رد و انکار کنند: بدین‌سان به فرقه کاتولیک، بیش از توده مردم، نوعی فرهنگ فکری و ذهنی، هرچند نه آزادی فکری و عقلی، داده شده است. با به‌کار بردن این شیوه، فرقه کاتولیک در به دست آوردن آن نوع تفوق و برتری فکری که اغراض و مقاصدش مستلزم آن است کامیاب می‌شود؛ زیرا اگرچه فرهنگ بدون آزادی هرگز فکر و ذهنی وسیع و آزادیخواه نمی‌سازد، می‌تواند حامی و مدافع زیرک و هوشمندی دربارهٔ مطلبی تربیت کند. اما در کشورهایی که مذهب پروتستان دارند، این تدبیر مورد قبول نیست؛ زیرا پروتستان‌ها - لاقلاً از حیث نظری - معتقدند که هرکسی خود مسئول انتخاب یک دین است؛ و این مسئولیت را نمی‌توان بر عهدهٔ معلّمان دینی افکند. به‌علاوه، در وضع و حال کنونی جهان، عملاً غیرممکن است که آثاری را که آموختگان می‌خوانند از نظر ناآموختگان دور نگه داشت. اگر قرار باشد که آموزگاران بشر از همه آنچه بایستی بدانند آگاه شوند، همه چیز باید آزادانه نوشته شود و بدون مانع منتشر گردد.

دلیل سوم برای لزوم عدم جلوگیری از شنیده شدن عقیدهٔ مخالف این است که شاید آن عقیده نه صواب محض باشد نه خطای محض، بلکه شامل قسمتی از حقیقت باشد. نظریات سیاسی بی‌نهایت پیچیده است. ممکن است یک نظریهٔ سیاسی که ما با آن موافق نیستیم اصولاً خطا باشد، ولی با وجود این شامل قسمتی از حقیقت باشد، و اگر ما چنین عقیده‌ای را نشنویم، چه بسا که فرصت کشف حتی این مقدار از حقیقت را هم از دست بدهیم.

انتقاد نظریهٔ میل

چنان‌که قبلاً ملاحظه شد، میل را می‌توان به‌عنوان کامل‌کنندهٔ نظریهٔ دموکراسی نگرست. لاک اصول عمدهٔ نظریهٔ دموکراسی را، از قبیل حکومت به‌وسیلهٔ قوانینی که به آگاهی مردم رسیده و رأی «حقوق طبیعی» و مهم‌تر از همه حکومت کردن اکثریت مردم، بنیاد نهاد. میل به این اصول این شرط را اضافه کرد که اقلیت باید در مقابل اجماع احتمالی

اکثریت حفظ و حراست شود. از آنجا که وی نظریه حقوق طبیعی را نپذیرفت، سعی نمود محدودیت‌های قدرت اکثریت را بر اساس «مذهب اصالت نفع»^۱ توجیه کند. به‌طور کلی دلیل او این است که مداخله در امور شخصی برای یک جامعه دموکراتیک زیان‌آور است. اگر حب و بغض‌های اکثریت بتواند چنان نیرومند گردد که همچون قوانین نانوشته عمل کند، مانع پیشرفت و توسعه قوه ابتکار فردی و بلوغ فکری شهروندان خواهد بود.

این نظریه، از زمان انتشار رساله درباره آزادی مورد قبول اغلب نظرپردازان دموکراسی بوده است، ولیکن از این جهت که عملی کردن آن غیرممکن است مورد انتقاد و اعتراض واقع شده است.

میل معتقد بود که مداخله اکثریت در امور اقلیت و محدود کردن آزادی آن، تنها وقتی قانونی و برحق است که زیان رفتار اقلیت برای سازمان اجتماع مسلم شده باشد. اما این نظر مسئله دشواری را در پی می‌آورد و آن این است که چگونه می‌توان زیان رفتار اقلیت را تشخیص داد. این منتقدان مدعی‌اند که سرانجام انتخاب با رأی و تصمیم اکثریت خواهد بود، که به‌واسطه قوانینی که هیئت مقننه منتخب تنظیم و تدوین کرده است بیان می‌شود. بدین‌سان، در تحلیل آخر، موجودیت و امنیت اقلیت فقط وقتی محفوظ و مأمون خواهد بود که اکثریت چنین اجازه‌ای را بدهد؛ و در این صورت، هیچ ناحیه‌ای از رفتار انسانی نیست که مصون از چنین دخالتی باشد.

برای آنکه میل به این اعتراض پاسخ گفته باشد، تا اندازه‌ای با آن موافقت کرده است. اگر اکثریت احساس کند که یک فرد یا گروهی از افراد به طریقی رفتار می‌کند که برای جامعه زیان‌آور است، می‌تواند قوانینی وضع کند که چنین رفتاری را محدود سازد. میل نمی‌خواهد اقتدار به حق اکثریت را در یک جامعه دموکراتیک انکار کند. مثلاً، برای حفظ و حمایت اکثریت لازم است قوانینی بر ضد فروش غذا و داروهای تقلبی بگذرانیم. اما حتی در چنین مواردی، وی اظهار می‌کند که مسئولیت اقامه دلیل بر عهده اکثریت است که نشان دهد که مداخله آنها قانونی و برحق است. آنان نمی‌توانند فقط به دلیل اینکه رفتار یک فرد را نمی‌پسندند حتماً مداخله کنند؛ بلکه باید ثابت کنند که آن رفتار برای

جامعه مضر است. اگر این را نتوانند ثابت کنند، بایستی به اقلیت اجازه داد چنانکه می‌خواهد رفتار کند. در اوضاع و مناسبات عملی، فلسفه میل به این بیان تحویل می‌شود که در هر دعوای قانونی میان یک فرد و دولت، مسئولیت اقامه دلیل برای اثبات این‌که رفتار یک فرد نامطلوب است، همیشه برعهده دولت است. همین‌که این فرض پذیرفته شد (چنان‌که در بریتانیا و ایالات متحده پذیرفته شده است)، برای فرد امنیت قابل توجهی در مقابل مداخله اکثریت فراهم می‌کند، ولو آنکه آزادی و مصونیت کامل را تضمین نکند.

تاریخ فلسفه سیاسی را می‌توان به نحو ثمربخش برحسب این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟» مورد توجه قرار داد. افلاطون و هابز - و در واقع اغلب نظریرداران سیاسی تا لاک اظهار عقیده می‌کردند که افراد یا گروه‌های خاصی باید حکومت کنند. لاک، برعکس، دلایل قوی به نفع حکومت «به‌وسیله مردم» ارائه می‌نماید، و این نظر به‌عنوان حکومت به‌وسیله اکثریت تعبیر می‌شود. میل، مانند لاک، معتقد است که اکثریت باید حکومت کند زیرا به‌طور کلی آنان آزادی بشر را کمتر تهدید می‌کنند تا هر فرد یا گروه حاکم؛ اما حتی در دموکراسی، برای حفظ و صیانت آزادی شخصی باید بر حکومت اکثریت نظارت به عمل آید. اکنون به فیلسوفی توجه می‌کنیم که، مانند میل و لاک، آرزو داشت ببیند «مردم» حکومت می‌کنند. و او کارل مارکس^۱ است. اما فلسفه وی عملاً نتایجی داشته است که برای آزادی خصومت‌آمیز و زیان‌آور بوده است.

فلسفه سیاسی کارل مارکس

کارل مارکس به سال ۱۸۱۸ در تریر،^۲ «پروس»،^۳ متولد شد و در یک محیط نسبتاً مرفه‌ی که بالاتر از طبقه متوسط بود پرورش یافت. در دوره اول زندگی از تهدیدستی ناراحت‌کننده‌ای که بیشتر سال‌های دوره بلوغ خود را در آن گذرانید برکنار بود. وی به دانشگاه‌های بن^۴ و برلن فرستاده شد و با امتیاز فارغ‌التحصیل شد و درجه دکتری فلسفه گرفت. از لحاظ جریان عادی حوادث، قاعدتاً او باید به یک شغل علمی و فرهنگی اشتغال می‌یافت و بنابراین در حواشی و زیرنویس‌های تاریخ ناپدید می‌شد، چنان‌که

1. Karl Marx
3. Prussia

2. Trier
4. Bonn

این سرنوشت اغلب استادان برجسته و ممتاز است، اما حال بدین منوال نبود، و حتی در همان روزهای نخست چنین به نظر آمد که در مورد زندگی علمی و فرهنگی طرفدار اصلاحات اساسی است، و در نتیجه شغلی در راینیش زایتونگ،^۱ یک روزنامه چپ‌گرا که قویاً مخالف روش سیاسی حکومت بود، اختیار کرد. وقتی روزنامه توقیف شد، مارکس آلمان را ترک کرد و ابتدا در پاریس و سپس در بروکسل^۲ اقامت گزید، تا انقلاب ۱۸۴۸ که به کلنی^۳ بازگشت. هنگامی که انقلاب شکست خورد، مارکس دوباره آلمان را ترک نمود و رهسپار لندن شد و در بقیه عمر همانجا ماند.

در انگلستان، دوستی خود را با فردریک انگلس،^۴ همان کسی که در انتشار «بیانیه کمونیست»^۵ در ۱۸۴۷ با او همکاری داشت، تجدید کرد. پدر انگلس کارخانه‌دار و سازنده امتعه نخ‌نی در منچستر بود، و مانند پدرانی که پسران طرفدار اصلاحات اساسی دارند، بسیار محافظه‌کار بود. انگلس برای پدر خود کار می‌کرد، و با سهم درآمد خود از مارکس، که در این موقع بسیار تهیدست بود، نگهداری می‌کرد. در ۱۸۷۰ انگلس از منچستر رهسپار لندن شد، و با مارکس جمعیت بین‌المللی کارگران را تأسیس نمود - جمعیتی که می‌خواست سرنوشت مردم کارگر را بهتر سازد. مارکس در ۱۸۸۳ درگذشت، و انگلس - از روی یادداشت‌های مارکس - آخرین جلد‌های کتاب سرمایه،^۶ شاهکار سیاسی مارکس، را تکمیل کرد. خود انگلس هم در ۱۸۹۵ درگذشت.

فلسفه سیاسی مارکس نظریه بسیار پیچیده‌ای است که لااقل شامل سه رکن متمایز است. نخست، متافیزیکی است که مارکس از هگل به ارث برده، و در آن در اثبات این مطلب می‌کوشد که حوادث سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را باید برحسب بعضی قوانین کلی، به نام «دیالکتیک»،^۷ فهمید. دوم، یک نظریه اقتصادی است که در آن مارکس از مسلک اجتماعی^۸ در مقابل سرمایه‌داری^۹ دفاع می‌کند؛ سوم، نظریه‌ای اخلاقی که به ارزش‌های انسانی در برابر ارزش‌های کالاهای مادی اهمیت می‌دهد. اینک هریک از این سه نظریه را با ابتدا به قسمت متافیزیک آن ملاحظه می‌کنیم.

1. Rheinische Zeitung (روزنامه رن)

2. Brussels

4. Friedrich Engels

6. Capital

3. Cologne

5. Communist Manifesto

7. Dialectic (جدال یا جدال عقلی).

8. Socialism

9. Capitalism

متافیزیک مارکس: تأثیر هگل. گ.ف. هگل^۱ مهم‌ترین فیلسوف آلمان در قرن نوزدهم است. و مارکس، مانند اغلب جوانان تحصیلکرده آن دوره، بسیار تحت تأثیر نوشته‌های او، به خصوص نوشته‌های وی درباره فلسفه تاریخ، بود. مارکس اگرچه بعدها در طی زندگی خود سخت به نقادی فلسفه هگل پرداخت، اما هیچ‌گاه واقعاً نتوانست خود را از زیر نفوذ آن بیرون آورد. در حقیقت، تا اندازه قابل توجهی، نظریات سیاسی مارکس را فقط در پرتو مابعدالطبیعه هگل می‌توان فهمید، چنان‌که اینک خواهیم کوشید آن را نشان دهیم: مارکس باور داشت که هگل یک قانون کلی تاریخی به نام «دیالکتیک» یافته است، ولیکن فکر می‌کرد که استفاده هگل از آن بیشتر جنبه متافیزیکی داشته نه علمی. وی واقعیت دیالکتیک را پذیرفت، اما کوشید به وسیله تبیین جریان تاریخ با شرایط و مناسبات اقتصادی بیش از عوامل متافیزیکی و به وسیله اعمال آن نسبت به طبقات بیش از ملل جنبه ماده‌انگاری^۲ به آن بدهد. وی بدین‌گونه سعی کرد تاریخ را بر حسب نزاع و کشمکش بین طبقات، به جای نزاع و کشمکش میان ملل، تبیین کند، همچنان‌که هگل چنین کرده بود.

چنان‌که در سطور بالا اشاره کردیم، اندیشه اساسی در آثار هگل - یعنی اندیشه و نظریه‌ای که مارکس مورد استفاده قرار داد، اما به‌طور متفاوت به کار برد - همان است که هگل «دیالکتیک» نامیده است. هگل کلمه «دیالکتیک» را از افلاطون اقتباس کرده، ولیکن به آن معنایی خیلی وسیع‌تر داده است. در نظر افلاطون، دیالکتیک نوع معینی است از سیر منطقی. دیالکتیک (جدال عقلی) یک روش استدلال است که منطقیان جدید آن را «روش حالت متضاد» می‌نامند. غرض از استعمال دیالکتیک این است که از کسی که طرف بحث است آگاهی و اطلاعاتی بیرون کشیده می‌شود که خود دارد ولی ممکن است از آن آگاه نباشد. بدین‌سان، به وسیله پرسش از جوانک برده‌ای به نام منون،^۳ که هیچ‌گاه به تحصیل هندسه نپرداخته، سقراط از ذهن او بعضی قضایای اقلیدس را بیرون می‌کشد؛ یا به وسیله پرسش از سفالوس^۴ و پلمارخوس^۵ و دیگران در رساله جمهوری، سقراط می‌کوشد از آنان بیان حقیقی ماهیت «عدالت» را استخراج نماید.

(۱۸۳۱-۱۷۷۰) G.F. Hegl. ۱

نحوه عمل در این روش به شرح زیر است: شخصی عقیده‌ای درباره ماهیت عدالت پیشنهاد می‌کند. مثلاً، رساله جمهوری با پیشنهاد سفالوس آغاز می‌شود که عدالت «یعنی همان راست گفتن و ادای دین» است. مرحله بعد در به کار بردن آن روش، یافتن یک مورد متضاد و معکوس نسبت به آن عقیده^۱ (تز، وضع) است - یعنی موردی که معمولاً می‌گوییم متضمن عدالت است، اما متضمن راستگویی نیست. این را هگل «وضع مقابل»^۲ (آنتی تز) نامیده است. سازش وضع و وضع مقابل «یک وضع مجامع»^۳ (ستتز) تولید می‌کند که خود وضع جدیدی است در سطحی بالاتر. با ادامه استعمال این روش، با پیشنهاد وضع و وضع مقابل، سرانجام می‌توان به بیان حقیقی ماهیت عدالت رسید - بیانی که هم وضع و هم وضع مقابل را دربردارد و آنها را آشتی و سازش می‌دهد، یعنی با هم جمع می‌کند.

برای آنکه مثالی از این سیر و جریان بیاوریم، به آنچه ذیلاً از رساله جمهوری افلاطون گرفته شده توجه کنید: سفالوس پیشنهاد می‌کند که «عدالت» به معنای «گفتن حقیقت و پرداختن دیون» است. سقراط سپس یک مورد متضاد را مطرح می‌سازد، و می‌گوید اگر شما از دوست خود سلاحی به قرض گرفته باشید و او بعداً در حالی که عقل خود را از دست داده باشد سلاح خود را از شما بخواهد، برگرداندن سلاح را به وی عملی صواب و عادلانه نمی‌دانید. عدالت در چنین موردی مستلزم آن است که شما نایستی ادای دین خود کنید. در این صورت، عدالت گاهی با نپرداختن دیون سازگار است و این عقیده (تز) که عدالت به معنای «پرداخت دیون» است خطا و نادرست است. بنابراین ما مجبوریم تعریف جدیدی به دست آوریم که هم شامل عقیده (تز) اصلی و اولی باشد و هم شامل مورد متضاد آن، و آن تألیفی (ستتز) خواهد بود از تعریف ابتدایی و مقابل آن.

کلمه «دیالکتیک» از نظر هگل معنای وسیع‌تری از دیالکتیک افلاطونی دارد و آن عبارت از یک سیر منطقی است که از وضعی به وضع مقابل می‌رود و سرانجام به وضع مجامع که آن هر دو را تألیف می‌کند، می‌رسد. پس هگل دیالکتیک را بیش از آنکه صرفاً یک سیر منطقی، به معنای مناظره و استدلال منطقی، باشد ملاحظه می‌کند. در نظر او،

1. Thesis

2. Antithesis

3. Synthesis

دیالکتیک یک سیر واقعی است که حوادث و وقایع عالم تابع آن است. همه دگرگونی‌ها و تغییرات، به خصوص تحولات تاریخی، بر طبق قانون دیالکتیک رخ می‌دهد: یک وضع پدید می‌آید، و وضع مقابل خود را می‌پروراند، و نزاع و کشمکش میان آنها درمی‌گیرد، و این برخورد و کشمکش در یک وضع مجامع (سنتر) که هم شامل وضع (تز) است و هم شامل وضع مقابل (آنتی‌تز) منحل می‌شود.

هگل، چنان‌که یاد کردیم، فکر می‌کرد که تاریخ را با مشاهده بسط و توسعه ملت‌ها در پرتو دیالکتیک بهتر می‌توان فهمید. یک ملت معین را می‌توان دارای وضع در دیالکتیک دانست شبیه وضعی که عقیده (تز) یا فرضیه‌ای در یک استدلال دارد. وقتی ملت بسط و توسعه می‌یابد، مقابل خود را به وجود می‌آورد. یک ملت مقابل را می‌توان همچون وضع مقابل آن تلقی نمود. سرانجام، از این برخورد و کشمکش، یک تمدن جدید سربرمی‌آورد که دارای نظامی عالی‌تر از هر یک از دو نظام قبلی است. این تمدن آنچه را در هر یک از آن دو دارای بیشترین ارزش است تألیف می‌کند. این مفهوم تازه اکنون یک وضع (تز) جدید می‌گردد که به نوبت وضع مقابل (آنتی‌تز) خود را می‌پروراند و همین‌طور تا بی‌نهایت. به علاوه، هگل معتقد است که یک دولت (جامعه) به سوی تحقق آنچه وی «روح» آن می‌نامد ترقی می‌کند. غایت یا هدف پیشرفت طبیعت اساسی هر دولت (جامعه) را وی «اندیشه» یا «اندیشه مطلق» می‌نامد. بدین سان، در نظر هگل، سیر دیالکتیکی همان سیر روحی یا مابعدالطبیعی است.

هگل معتقد بود که در کشف دیالکتیک یک قانون ضروری طبیعت را کشف کرده است. اما صرفاً چنین نبوده است که ملل گاهی مقابل یکدیگر بوده‌اند؛ بلکه منطقاً ضروری بوده که از روی طبع هر ملتی سرانجام مقابل خود را پروراند، و سپس بقیه سیر دیالکتیک پیش رود. مختصر، جریان تاریخ را دیالکتیک معین کرده است، و هیچ چیز نمی‌تواند این مسیر و جریان را تغییر دهد. مردم تصور می‌کنند که به واسطه حرکت اجتماعی می‌توانند جریان تاریخ را عوض کنند، ولیکن آنها به سبب نداشتن شناسایی تاریخی در اشتباهند. آدمیان صرفاً در گرو ضرورت تاریخی هستند - در واقع دیالکتیک است که جریان واقع را در اختیار و نظارت دارد.

مارکس تحلیل هگل را درباره تحول تاریخی که بر طبق دیالکتیک پیش می‌رود پذیرفت. اما تبیین مابعدالطبیعی را درباره این سیر و جریان نمی‌پسندید و فکر می‌کرد که

به کار بردن دیالکتیک در مورد ملت‌ها اساساً سطحی بوده است. مارکس دیالکتیک ماده‌انگاران^۱ را بهتر می‌پنداشت؛ وی ترجیح می‌داد که سیر دیالکتیکی تاریخ را برحسب مقتضیات اقتصادی تبیین کند نه برحسب مقتضیات مابعدالطبیعی. دلیل اینکه چرا ملت‌ها دگرگون می‌شوند این است که طبقات مردم در داخل ملت به مقابله و مخالفت با یکدیگر می‌پردازند. تاریخ دنیا را نباید به‌عنوان تاریخ رقابت میان دولت‌ها نگریست، بلکه اساسی‌تر این است که به‌عنوان تاریخ رقابت میان طبقات ملحوظ باشد.

پروفسور بارنت ساوری^۲ این مطلب را نیکو بیان کرده است. وی می‌نویسد: پیروان مارکس عقیده خود را دربارهٔ متقابلان به نحو زیر روشن می‌کنند: هر چیز شامل دو نیروی متقابل اصلی است، یکی موسوم به وضع (تز) و دیگری به نام وضع مقابل (آنتی‌تز). در نتیجهٔ تقابل و تعارض این دو وضع و تألیف آنها وضع جدیدی پدید می‌آید که جامع آن دو است به نام وضع مجامع (ستتز) که دو وضع اصلی در آن منحل شده است. اما در مقابل این وضع مجامع باز وضع دیگری پدید می‌آید و از تعارض و تألیف این دو باز وضع مجامع دیگری حاصل می‌شود و به همین وجه این سیر تقابل و تألیف و منحل شدن در وضع دیگر ادامه می‌یابد و هر وضع سومی نسبت به دو وضعی که در آن منحل شده‌اند برتری دارد.

جوامع چون دارای طبقات مختلف است همواره در آنها این سیر جدالی که به نزاع طبقاتی تعبیر می‌شود جریان دارد و تاریخ جوامع و تحولاتی که در آنها رخ داده مؤید این مطلب است. بدین‌گونه پیروان مارکس این اندیشه را برای اثبات اینکه کمونیس (مرام اشتراکی) نسبت به جوامع قبلی برتر است به کار می‌برند. بنابر نظر آنان جوامع دولت‌شاهی^۳ به متقابلان خود (حاکمان، محرومان و بردگان) تجزیه شد. از نزاع بین این متقابلان، تألیفی صورت گرفت، و جامعهٔ فئودالی به وجود آمد. سپس فنودالیسم^۴ (بزرگ مالکی) به نیروهای متقابل خود، مالکان و بردگان، منحل شد؛ و از این کشمکش تألیف دیگری یعنی سرمایه‌داری جدید پدید آمد. و اکنون پیروان مارکس مدعی‌اند که سرمایه‌داری به متقابلان خود منحل شده است: کارفرمایان از یک‌سو و کارگران از سوی دیگر. جامعهٔ جدید، به نظر پیروان مارکس، سوسیالیسم (مسلك اجتماعی) مارکسی

1. Materialist Dialectic

2. Barnt Savery

3. King / state

4. Feudalism

خواهد بود. به عقیده آنها هر جامعه جدید نسبت به جامعه پیش برتر است، یعنی فنودالیسم از دولت‌شاهی و سرمایه‌داری از فنودالیسم و کمونیسم از جوامع سرمایه‌داری. همین امر، به نظر پیروان مارکس، مبارزه و کشمکش طبقاتی را توجیه می‌کند. آنان مدعی اند که نزاع طبقاتی را ایجاد نمی‌کنند، بلکه فقط وجود آن را نشان می‌دهند، و سپس از آن برای پرورش و رشد کمونیسم استفاده می‌کنند. این عقیده پیروان مارکس که هر جامعه جدید اخلاقاً برتر از صور اجتماعی کهن است، وسیله تبلیغی مؤثری برای مارکسیسم است. بدون تردید بسیاری از افراد به این امید طرفدار کمونیسم می‌شوند که می‌خواهند در دنیایی بهتر از آنچه وجود داشته زندگی کنند.

اکنون تا حدی با تفصیل بیشتر نشان می‌دهیم که چگونه مارکس دیالکتیک را در مورد طبقات به کار برده، و چه نتایجی از چنین کاربردی گرفته است. اولاً، مارکس احساس کرد که هر شخص در جامعه به یک گروه اجتماعی- اقتصادی متعلق است. این گروه موسوم است به یک «طبقه». نظام طبقات را که فرهنگ معلومی داراست و وسایل اقتصادی و شرایط تولید در آن فرهنگ کاملاً معین می‌کنند. بدین‌گونه، هر دوره پیشرفت اقتصادی دارای یک نظام طبقاتی متناسب با آن است. مثلاً، در طی دوره تولید با وسیله دستی، فنودالیسم نظام طبقاتی مستولی و غالب بود. وقتی تولید دستی جای خود را به تولید با دستگاه بخار داد سرمایه‌داری جانشین فنودالیسم شد. در سرمایه‌داری که نظامی اقتصادی است سه طبقه عمده اجتماعی وجود دارد: ۱. سرمایه‌داران یعنی کسانی که مالک وسایل تولیدند؛ ۲. طبقه کارگر که کسانی هستند که از جهت معاش خود کاملاً بستگی به درآمدی دارند که از مالکان وسایل تولید دریافت می‌کنند؛ ۳. طبقه متوسط و آنها گروه‌های دیگری هستند که مانند کسبه، یا کارکنان یقه سفید (قضات، پزشکان، استادان، و غیره) که دقیقاً با هیچ‌یک از آن دو طبقه دیگر منطبق نمی‌شوند.

نظر مارکس این بود که تمام روابط طبقاتی مستقل از خواست‌ها و اراده‌های مردم است، و در واقع نظام مسلط و مستولی اقتصادی آنها را معین کرده است. مردم فکر می‌کنند که می‌توانند طبقه‌ای را که به آن تعلق دارند انتخاب کنند، اما این نوع تفکر صرفاً خودفریبی است. طبقات را واقعاً وسایل تولید معین می‌کند، و طبقه‌ای که یک شخص در آن واقع می‌شود منوط است به مقام و موقع او نسبت به وسایل تولید. از آنجا که وسایل تولید خود تابع طرح و الگوی تاریخ، یعنی دیالکتیک، است هر یک از این وسایل

مقابل خود را به وجود می‌آورد و این به نزاع و کشمکش منجر خواهد شد. این کشمکش خود روابط جدیدی میان مردم و وسایل تولید ایجاد می‌کند، و در نتیجه در ترتیب طبقاتی فرهنگ تغییری حاصل خواهد شد. طبقات که به وسیله رابطه آنها با وسایل تولید معین می‌شوند، نیز تابع دیالکتیک خواهند بود. در نتیجه تاریخ را می‌توان منحصراً به‌عنوان پذیرنده سیر و جریانی که مبارزه طبقاتی پیش می‌گیرد توصیف نمود. برای روشن ساختن منظور مارکس از مبارزه طبقاتی، طلوع سوسیالیسم (مسلك اجتماعی) را به‌عنوان نتیجه مبارزه طبقاتی در داخل جامعه سرمایه‌داری مثال می‌آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بنابر نظر مارکس، به سبب پیشرفت‌های فنی (تکنولوژی) در جامعه سرمایه‌داری، یک افزایش دائمی در امر تولید آن جامعه حاصل خواهد شد. تمایل در جهت افزایش وسایل تولید مطابق خواهد بود با افزایش ثروت در طبقه‌ای که مالک وسایل تولید است. در همان حال، اوضاع زندگی در طبقه کارگر بدتر می‌شود، و به جای آنکه کارگران بیشتر پول داشته باشند کمتر خواهند داشت. در واقع، سرانجام قسمت عمده دارایی جامعه در دست تنی چند که مالک وسایل تولیدند متمرکز خواهد شد. طبقات متوسط نابود می‌شوند، و سرمایه‌داری تصویری از دو طبقه که به شدت در مقابل یکدیگرند نشان خواهد داد - یک طبقه کوچک اما خیلی ثروتمند («بورژوازی») و یک طبقه بزرگ اما ناچیز و بی‌اهمیت کارگر («پرولتاریا»). کشاکش و دشمنی و کینه بین این طبقات توسعه خواهد یافت و سرانجام انقلابی پدید خواهد آمد تا به یک جامعه بی‌طبقه رهنمون شود، که در آن استثمار کارگر وجود نداشته باشد. این است سوسیالیسم بدان‌گونه که مارکس تصویر کرده است. مراحل دیالکتیک به آسانی در این تصویر قابل درک و تصور است: سرمایه‌داری یک وضع (تز) را نشان می‌دهد - که آدمی بایستی کار کند تا سود به دست آورد. اگر وضع دنبال شود به حالتی منجر می‌گردد که در آن تنی چند مالک وسایل تولیدند، و هرکس دیگر تحت اختیار و نظارت آن چند نفر است. اما وضع (تز) که پیش می‌رود میان طبقه بزرگ و بی‌اهمیت کارگران و طبقه کوچک سرمایه‌دار ایجاد خصومت و مخالفت می‌کند. این مرحله دیالکتیک موسوم است به وضع مقابل (آنتی‌تز). بالاخره، در نتیجه تنازع و تعارض این دو وضع طبقه سرمایه‌دار منحل می‌شود، و یک جامعه جدید بی‌طبقه سربرمی‌آورد («وضع مجامع»، سنتز).

مابعدالطبیعه مارکس را می‌توانیم ذیلاً چنین خلاصه کنیم: مارکس این نظریه هگل را که تاریخ عالم تابع طرح و الگوی نیروهای متقابل موسوم به «دیالکتیک» است می‌پذیرد. هگل معتقد بود که آن طرح اصولاً در مورد ملت‌ها به کار رفته است، اما مارکس قائل است که در مورد طبقات به کار می‌رود. طبقات را نه خواسته‌ها یا تمایلات آدمیان، بلکه وسایل تولید که در فرهنگ خاصی وجود دارد معین می‌کند. طبقات، متقابلان خود را تولید می‌کنند و این امر به مبارزات و سرانجام به سقوط و انقراض نظام ویژه طبقاتی منجر می‌شود. در حالت سرمایه‌داری، این انقراض به یک جامعه بی‌طبقه، یا سوسیالیسم، منتهی می‌گردد که در آن وسایل تولید تحت اختیار و نظارت کارگران است (یعنی هرکس که در چنین اجتماعی به سر می‌برد).

ما نظریه مارکس را، چنان‌که در سطور بالا به طرح آن اشاره کردیم، یک نظریه متافیزیکی نامیدیم زیرا مبتنی است بر این عقیده که هر تحولی به واسطه کشمکش و نزاع حاصل می‌شود و آن نزاع هم نزاعی است دقیقاً منطقی و ضروری. البته خود مارکس معتقد بود که یک قانون علمی کشف کرده است که درباره طبقات به کار می‌رود و تاریخ را تبیین می‌کند. وی فکر می‌کرد که این قانون علمی است زیرا در تبیین حرکت حوادث به ملاحظات و بررسی‌های ماده‌انگارانه (مانند عوامل اقتصادی) رجوع می‌کند؛ در صورتی که هگل فکر می‌کرد که محرک ملل چیزی است که وی آن را «روح» نامیده است. مارکس تبیین وقایع تاریخی را به وسیله «روح» رضایت‌بخش نمی‌دانست، و به جای آن می‌کوشید یک بیان «دقیق و علمی» از ماهیت تحول و تغییر ارائه دهد. اما، چنان‌که نشان دادیم، تبیین او نیز، مانند تبیین هگل، ممکن است به متافیزیکی بودن متهم شود، زیرا طبیعت و ماهیت تحول و دگرگونی را از ملاحظات منطقی محض استنباط و استنتاج می‌کند. اما هرچند این پیش‌بینی مبتنی بر فرض‌های متافیزیکی باشد، لااقل قسمتی از اعتراض و انتقاد مارکس به سرمایه‌داری مبتنی است بر یک بیان توصیفی دقیق که چگونه جوامع سرمایه‌داری کار کرده‌اند. وی در این اعتراض و انتقاد، که بیشتر بر اساس اقتصادی است تا بر پایه‌های منطقی یا مابعدالطبیعی، می‌کوشد نشان دهد که جوامع سرمایه‌داری به نحو اجتناب‌ناپذیر فروخواهند ریخت. اکنون به نظریه اقتصادی مارکس عطف توجه می‌کنیم تا ببینیم چگونه نظریات متافیزیکی او را درباره این

پیشگویی تقویت می‌کند که نظام سرمایه‌داری ناگزیر باید شکست بخورد و جای خود را به نظام اقتصاد اجتماعی (سوسیالیستی) بدهد.

نظریه اقتصادی مارکس: اعتراض و حمله به سرمایه‌داری. مفاهیم بنیادی در نظریه اقتصادی مارکس عبارتند از نظریه ارزش کار، نظریه ارزش اضافی و تمرکز سرمایه، و ظهور سوسیالیسم به عنوان نتیجه آن تمرکز. اینک با نظریه ارزش کار آغاز می‌کنیم.

نظریه ارزش کار. ابتکار مارکس نیست. آن نظریه را بسیاری از اقتصاددانان مشهور که بر وی سبقت داشتند، و از جمله دیوید ریکاردو^۱ و آدام اسمیت^۲ مطرح کرده‌اند. مطلب اصلی آن نظریه تعیین این است که منظور از «ارزش اقتصادی» چیست. شرح و بیان مارکس چیزی مانند این است: میان «ارزش استفاده‌ای» یک کالا و «ارزش مبادله‌ای» آن فرق است. یک کالا ممکن است برای ما سودمند باشد، اما اگر بخواهیم آن را با چیزی دیگر مبادله کنیم، هیچ‌کس آن را قبول نمی‌کند. دلیل این آن است که هوا به آسانی در دسترس هرکسی که بدان احتیاج دارد هست. آنچه یک کالا را دارای ارزش مبادله‌ای می‌سازد این است که آن کالا فقط با هزینه و بها به دست می‌آید. این قیمت و بها چیز است که مارکس آن را «ارزش اقتصادی» می‌نامد. اساسی‌تر بگوییم، آنچه یک کالا را قیمتی و بهادار می‌سازد مقدار نیروی کار و زحمتی است که در تولید آن مصرف شده است. به منظور صرفه‌جویی در نیروی کار، آدمیان مبادله اقلامی را خواهند پذیرفت که برای به حصول آمدن آنها نیروی کار مورد نیاز است. بدین سان «ارزش اقتصادی» بر حسب «مقدار کاری که برای تولید آن در یک حالت معین جامعه ضروری بوده، تحت بعضی شرایط متوسط تولید و با شدت و مهارت متوسط در اجتماع معینی که آن کار انجام شده است» تعریف می‌شود.

نظریه ارزش اضافی. بنابر نظر مارکس کارگر معمولی، که فاقد سرمایه است، مجبور است کار خود را، و بدین سان به یک معنی خود را به عنوان یک کالا، بفروشد. به طور کلی، مقدار پولی که یک کارفرما به کارگر می‌پردازد برآورد ارزش اقتصادی کارگر است که به عنوان کالایی که کارفرما باید بخرد تلقی شده است. اما کارگر معمولاً کالایی

1. David Ricardo

2. Adam Smith

تولید می‌کند که ارزش اقتصادی آن به مراتب بیش از مزدی است که دریافت می‌دارد. اختلاف مقدار ارزش اقتصادی که وی تولید می‌کند با مزدی که برای کار خود دریافت می‌دارد در اصطلاح مارکس «ارزش اضافی» نامیده می‌شود. کارفرما این ارزش اضافی را به او نمی‌پردازد - در واقع، کارفرما، ارزش اضافی زحمات و کار و کوشش کارگر را می‌گیرد و از آن به طرق گوناگون بهره‌برداری می‌کند، که مهم‌ترین آنها سود است. بدین‌گونه، بنابر نظر مارکس، کارگران واقعاً و عملاً از طریق مقدار و زحمتی که در آن شرکت دارند تولید ثروت می‌کنند، اما سرمایه‌داران مقدار قابل توجهی از آن را به دست می‌آورند بدون آنکه به کارگر مطابق آن پاداش بدهند. این است منبع سود آنها.

نظریه ارزش اضافی علت اصلی کشمکش و برخورد میان سرمایه‌دار و کارگر را نشان می‌دهد. سرمایه‌دار می‌خواهد تا آنجا که ممکن است هرچه بیشتر سود ببندد و از این فقط وقتی امکان دارد که وی کم‌ترین مزد ممکن را بپردازد و کالاهای خود را به بالاترین قیمت ممکن بفروشد. برعکس، خواست‌ها و تقاضاهای کارگر درست در جهت مخالف آن است: دریافت بالاترین مزد ممکن برای کار خود و خرید کالای تولید شده به ارزان‌ترین قیمت ممکن. بدین‌گونه، در داخل سرمایه‌داری یک ناسازگاری اساسی هست، و نزاع بین این طبقات اجتناب‌ناپذیر است.

تمرکز سرمایه و ظهور سوسیالیسم. به نظر مارکس، سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام اقتصادی مقتضی آن است که شخص در جست‌وجوی بالاترین بهره ممکن از سرمایه‌گذاری خود باشد. برای سرمایه‌دار، این امر به معنای داشتن رقابت دائمی با دیگر سوداگران است، زیرا سود بستگی دارد به مقدار کالایی که می‌توان فروخت. باری، به منظور فروش یک حجم بزرگ کالا، لازم است آنها را تا آنجا که ممکن است ارزان تر فروخت. یعنی شخص باید دائماً بکوشد کالا را از رقیب خود ارزان‌تر بفروشد. لیکن چون بهای فرآورده تقریباً با کالاهای مشابه همانند است، یک کارفرما سرانجام فقط با استفاده از ارزان‌ترین کار می‌تواند قیمت کالاهای خود را به نحو قابل توجه پایین آورد. چون اگر قدرت سرمایه‌دار افزوده شود، این امر حتی مهم‌تر می‌شود؛ زیرا پس از فلج کردن سوداگران کوچک و کنار زدن آنها از صحنه دادوستد به وسیله ارزان‌تر فروختن از آنان، سرانجام وی در رقابت با چند تولیدکننده بزرگ مانند خویش باقی می‌ماند. در آن مرحله، به منظور روبه‌رو شدن با رقابت آنان و برای اینکه منافع بیشتر و بیشتر به دست

آورد، به کارگران کمتر و کمتر خواهد پرداخت. وی از کارگران مطالبه تولید اضافی و سودآوری بیشتر خواهد کرد. نتیجه این تمایل، بنابر نظر مارکس، آن است که در مراحل سپس‌تر یک جامعه سرمایه‌دار، کارگر به‌طور فزاینده فقیرتر می‌شود و سرمایه‌دار به‌طور فزاینده غنی‌تر. و چون کارگر دریافت که مورد استثمار و بهره‌کشی است (این درک و فهم موسوم است به «آگاه شدن طبقه») کشاکش میان سرمایه‌دار و کارگر گسترش می‌یابد و سرانجام ستیزه و نزاع درمی‌گیرد. نتیجه این کشمکش و ستیزه این است که کارگر وسایل تولید را به دست می‌آورد، و یک وضع (تر) جدید آغاز می‌شود - عصر جامعه بی‌طبقه یا سوسیالیسم.

صرف‌نظر از عیوب و نقایص سرمایه‌داری که تحلیل اقتصادی فوق آن را نشان می‌دهد، حتی خطای جدی‌تری در آن یافته می‌شود. بنابر نظر مارکس، سرمایه‌داری روابطی میان آدمیان ایجاد می‌کند که از لحاظ اخلاق روابط غیراخلاقی است. انسانیت با این شیوه رفتار مردم با یکدیگر از میان می‌رود، و جای آن را فشار غیرانسانی برای سودجویی می‌گیرد. بدین‌گونه، مارکس با این اظهارنظر که سرمایه‌داری یک نظام عملی نیست، بحث خود را تا اندازه‌ای بر نظریه اخلاقی، علاوه بر آراء اقتصادی و مابعدالطبیعی، بنیاد کرد. اینک به اختصار افکار و نظریات وی را در باب اخلاق در پایان این بخش ملاحظه می‌کنیم.

نظریات اخلاقی مارکس. مارکس معتقد بود که اکتشافات صنعتی و تکنولوژی بسیار سریع‌تر از فنون نظارت و کنترل آنها پیشرفت می‌کنند. وی چنین می‌نویسد: «در روزگار ما هر چیز باردار ضد خود است؛ ماشین‌آلات در عین اینکه نیروی شگفت‌آور کوتاه کردن و پرثمر ساختن کار و کوشش انسانی را پیشکش کرده است، گرسنگی دادن و زیاد کار کشیدن و خسته کردن را نیز به ارمغان آورده است. منابع نوظهور ثروت، با طلسم و افسونی خارق‌العاده، به سرچشمه‌های نیازمندی و فقدان برمی‌گردد. پیروزی‌های صنعت و هنر گویی به قیمت شخصیت و خصال انسانی خریداری شده است. در همان حال که بشر به طبیعت دست می‌یابد، به نظر می‌آید که برده دیگر آدمیان یا اسیر رسوایی خویش شده باشد. حتی روشنی خالص علم ظاهراً جز بر پایه تاریک جهل توان درخشیدن ندارد. همه اختراعات و ترقی‌ها به نظر می‌رسد به وقف کردن حیات عقلانی بر قوای مادی، و به محو کردن حیات انسانی در یک نیروی مادی، منتج شود».

بدین سان، هر چند توسعه صنعتی برای آدمیان میسر ساخته است که راحت تر با یکدیگر زیست کنند، با مذاقه بیشتر معلوم می شود که درست ضد و مقابل آن به وقوع می پیوندد. نظام سرمایه داری برای حفظ منافع کسانی که مالک وسایل تولیدند، جنگی را پس از جنگ دیگر موجب می شود؛ کودکان مجبورند کار کنند؛ مبارزه و کشمکش میان طبقات شدید و افزون می گردد. این همه، بنا بر نظر مارکس، به سبب دو عامل است: یکی «بیگانگی از خود» (یا از خود بیگانگی)^۱ و دیگری «بت پرستی»^۲. چاره هر دو را در سوسیالیسم باید جست. «از خود بیگانگی» (یا مسخ) اصطلاحی است مأخوذ از هگل که مارکس آن را برای توصیف وضع و حال انسان در دنیای صنعتی جدید به کار می برد. بجای آنکه صنعت را مددکار و بهبودبخش روابط مردم با یکدیگر ببایم، دقیقاً ضد و عکس آن را می بینیم. آدمیان با یکدیگر قطع رابطه می کنند؛ جدا و منفصل و ترسان و ناایمن می گردند. این نه صرفاً بیگانگی از جهان است، بلکه بیگانگی از خود است؛ زیرا انسان از ذات و طبیعت خویش بیگانه گشته است. وی یک دنیای فنی را می آفریند، لیکن نمی تواند آن را تحت اختیار و کنترل در آورد - و بدین گونه، خود را از تمام اموری که برای آنها قائل به بیشترین ارزش است و می پندارد که تکنولوژی آنها را برای او حاصل می کند، یعنی امنیت، آسایش، دوستی، فراغت، فرهنگ و مانند آن، بیگانه می سازد. «از خود بیگانگی» همراه و ملازم «بت پرستی»، یعنی پرستش فرآورده های کار، است. مثلاً آدمیان با کار و زحمت خود اتومبیل ها را تولید می کنند؛ و همین که آنها را تولید کردند خود تحت حکومت چنین اشیاء بی جانی قرار می گیرند. به اشیاء است که ارزش داده شده، نه به شخصی که آنها را می سازد. چنان که مارکس می نویسد: «شی ای که از کار تولید می شود، یعنی فرآورده کار، همچون یک موجود بیگانه و بسان نیرویی که از تولیدکننده خود مستقل شده است، تلقی می گردد. هر چه کارگر بیشتر زحمت می کشد دنیای بیگانه اشیا بی که تولید می کند در مقابل او نیرومندتر، و خود او فقیرتر می شود».

وحشتناک ترین اثر و نتیجه سرمایه داری، غیر انسانی ساختن روابط میان مردم و تلقی کردن شخص همچون شیء بوده است؛ و هر چه بیشتر شبیه ساختن انسان به ماشین و ماشین به انسان. بر ضد این تعامیل انحرافی است که مارکس اظهار عقیده می کند. وی

احساس می‌کند که سوسیالیسم نه تنها امور اقتصادی مردم را بهبود می‌بخشد، بلکه اخلاق جدیدی نیز معمول می‌دارد - اخلاقی که مبتنی بر ارزش‌های انسانی است، نه بر ارزش‌های ماشینی.

با این ملاحظات، بیان فلسفه سیاسی مارکس را به پایان می‌رسانیم؛ و اکنون به اختصار به پاره‌ای ملاحظات انتقادی می‌پردازیم.

انتقاد نظریه مارکس

چنان‌که یادآور شدیم، فلسفه‌های سیاسی را می‌توان بنابر اینکه چگونه به این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟» پاسخ می‌دهند طبقه‌بندی کرد. افلاطون و هابز طرفدار این نظریه‌اند که تنی چند باید حکومت کنند. برعکس مارکس، مانند میل و لاک، صریحاً در طرف اکثریت است. فلسفه سیاسی مارکس را می‌توان به‌وضوح چنین تفسیر کرد: در یک جامعه سرمایه‌داری تنی چند، یعنی کسانی که مالک وسایل تولیدند، حکومت می‌کنند، و این اساساً نادرست است. در اصرار بر اینکه اکثریت دارای اهمیت است، مارکس قویاً طرفدار سیرت و سنت فلاسفه آزادیخواه و دموکراتیک است. به‌علاوه، بسیاری از متفکران معاصر مایلند که با دیدگاه اخلاقی مارکس، که به ارزش‌های انسانی در مقابل ماشین که صنعت نو را پدید آورده است اهمیت می‌دهد، موافقت کنند.

انتقادهای عمده و اصلی به نظریه مارکسیست بیشتر متوجه فلسفه تاریخ آن و نظریه اقتصادی آن است. تصور مارکسیست درباره تاریخ از دو جهت مورد انتقاد و اعتراض بوده است. اولاً، گفته شده است که برای کوشش در اثبات قوانین بسیار کلی تاریخ هیچ توجیهی نمی‌توان کرد. فهم گذشته ممکن است طریقه‌ای سودمند باشد، ولیکن برخلاف آنچه مارکس می‌گوید نمی‌تواند بنیاد معتبری برای پیشگویی آینده باشد. مارکس سیر تاریخی را جریانی حتمی الوقوع و اجتناب‌ناپذیر می‌بیند که در همه حالات خود سرانجام به استقرار جامعه بی‌طبقه منجر می‌شود. اما درباره اعتبار این نوع تفسیر تاریخ و این ادعا که سیر تاریخ در آن نقطه متوقف می‌شود شک و تردید جدی وجود دارد. دومین انتقاد درباره تاریخ او متوجه ارزش‌های اخلاقی این مراحل تحول است. مارکس می‌گوید که هر مرحله اخلاقاً برتر از مرحله پیش است و مرحله نهایی یعنی جامعه بی‌طبقه، مرحله کمال است. به دیگر سخن، این نظریه‌ای است درباره پیشرفت و ترقی

تاریخی نه صرفاً تحوّل تاریخی. باید مقیاسی وجود داشته باشد تا ما بتوانیم این پیشرفت و ترقی را ارزیابی کنیم و این چنین سخن گفتن همان توسل به ضابطه و معیار مطلق اخلاقی است که خود مارکس اعتبار آن را در دیگر بحث‌های خویش دربارهٔ اخلاقیات نمی‌پذیرد. زیرا در جای دیگر می‌گوید که ارزش‌های اخلاقی «حقایق ازلی و ابدی» نیست بلکه نسبت به جامعه‌ای که حافظ آنهاست نسبی است. ایدئال‌های عینی^۱ تصور وی دربارهٔ تاریخ با نظر شخصی^۲ او دربارهٔ اخلاق اجتماعی سازگار نیست. این ناسازگاری در ریشهٔ مارکسیسم جای دارد.

مدافعان سرمایه‌داری نظریهٔ اقتصادی مارکسیست را بر اساس اصول تجربی، یعنی مراجعه و توسل به واقعیات عینی و مشهود، مورد انتقاد قرار داده‌اند. بنابر نظر مارکس، نظام سرمایه‌داری به نحو اجتناب‌ناپذیر متناوباً دچار تزلزل و انحطاط می‌گردد و سرانجام به گردآوری ثروت بوسیلهٔ مالکان وسایل تولید، و به بدبختی و تهیدستی روزافزون کارگران، منجر می‌شود. این همه به انقلاب و به ظهور یک جامعهٔ بی‌طبقهٔ سوسیالیستی منتهی خواهد شد. اینک، مدافعان سرمایه‌داری این نظریه را با دو قضیه مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهند: به نظر آنان پیشگویی بدبختی و تهیدستی افزاینده در جوامع سرمایه‌داری مورد تأیید نبوده است. در واقع، سرنوشت کارگر بهتر از هر موقع است. او ساعات کمتری کار می‌کند، بیشتر پول دارد، و به‌طور کلی در مقیاسی عالی‌تر از زندگی کارگران در یک قرن پیش زیست می‌کند. سرمایه‌داری به جای تولید مقیاس‌های پست‌تر زندگی، و به جای بدتر کردن روابط میان کارفرما و کارمند، مقیاس‌های عالی‌تر زندگی و روابط بهتر میان مالک و کارگر به وجود آورده است. آنان همچنین اظهار می‌کنند که سرمایه‌داری نشان داده است که در حل مشکلاتی که در داخل آن پدید می‌آید استعداد اختراعی شگفت‌آوری دارد. رشد و توسعهٔ اتحادیه‌های اصناف و بازرگانی، قوانین ضد «تراست»،^۳ موازین تأمین اجتماعی، همگی سودمندی خود را در کمک به ثبات اقتصادی جوامع سرمایه‌داری ثابت کرده‌اند. مثلاً، اتحادیه‌های اصناف تمایل به فروش هرچه ارزان‌تر نیروی کار را به وسیلهٔ ثابت نگه‌داشتن نرخ‌های استفاده از زمان کارحتی و باطل کرده است. این‌گونه موازین، بنابر نظر منتقدان مارکس، پیوسته

به وسیله کشورهای سرمایه‌داری مکشوف خواهد شد و از اینرو پیشگویی بدبختی و بی‌نویای افزایش‌دهنده انجام خواهد یافت.

پاسخ مارکس به این هردو انتقاد چنین است: اگرچه مقیاس زندگی در بعضی از کشورهای سرمایه‌داری بالاتر از حد معمول و عادی است، درباره همه کشورهای سرمایه‌داری صادق نیست. به علاوه، مارکسیست‌ها مدعی‌اند که توسعه و گسترش سوسیالیسم در سراسر دنیا در این قرن بیشتر از گذشته بوده است. همین امر، بنابر ادعای آنان، دلیل و مدرک این است که سوسیالیسم نظام مرجح است و سرمایه‌داری به تدریج نفوذ و تسلط خود را از دست می‌دهد. برخلاف این نظر که سرمایه‌داری به‌طور تصویری و فرضی قادر به حل مشکلات خود است، مارکسیست‌ها مدعی‌اند که بسیاری از موازینی که به کار رفته موازین سوسیالیستی است. مثلاً، کسر اوقات کار در زمان بحران یک تدبیر سوسیالیستی برای پرهیز از کساد و تنزل است؛ رشد اتحادیه‌های اصناف به منظور محدود کردن اندازه سرمایه‌ای که از سود کار حاصل شده نیز نمونه دیگری از منحرف ساختن پیشرفت عادی سرمایه‌داری است. مارکسیست‌ها می‌گویند که این نوع تدابیر برای نجات آن نظام از انهدام و نابودی ضروری است.

چنان‌که نویسنده یادآوری کرده فقط به برخی از انتقادها، که متوجه فلسفه تاریخ و نظریه اقتصادی مارکسیسم است، اشاره نموده است. اما بر نظریه‌های متافیزیکی و اخلاقی مارکس نیز انتقادهایی شده که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

چنانچه گفته شد مارکس در توجیه تحولات تاریخی و اجتماعی از دیالکتیک هگل استفاده برده است. اما هگل این تحولات را به صورت ماشینی نمی‌دانست و معتقد به تأثیر اراده و عقل بود. معلوم نیست که مارکس که سیر تحول اجتماعی را جبری و ضروری و ناشی از تقابل تز و آنتی‌تز و رسیدن به سنتز می‌پنداشت، که به نوبه خود وضع جدیدی می‌شود و وضع مقابل خود را فرامی‌خواند تا به سنتز دیگری منحل گردد، چرا معتقد بود که این سیر باید در سوسیالیسم مارکسی (کمونیسم) متوقف گردد. اصولاً دیالکتیک مارکس برخلاف ادعای خود وی علمی و مبتنی بر واقعیات مشهود نیست. وی با لحنی جازم به پیشگویی درباره آینده می‌پردازد و به اسلوب دینی و پیغمبرانه می‌خواهد فرجام جوامع و جهان را تعیین کند. همین پیشداوری است که مثلاً فرمول وی «تاریخ‌انگاری بر پایه ماده‌انگاری» (که تفسیر واقعیات بنابر یک مذهب مابعدالطبیعی

است) به پیروان وی دستاویزی داد تا از «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم اقتصادی» و «ماتریالیسم دیالکتیکی» که نه مبتنی بر علوم بلکه مبتنی بر نظریه‌ای متافیزیکی (ماتریالیسم) است، سخن گویند.^۱

مارکس از آنجا که معتقد بود در کشورهایی که وسایل تولید کامل‌تر و متمرکزتر است تحول سرمایه‌داری به سوسیالیسم زودتر واقع خواهد شد، صریحاً به‌عنوان پیش‌بینی دربارهٔ تحول انگلستان اظهار نظر نمود. وی چون تأثیر فکر و عوامل انسانی را از نظر دور می‌داشت و کلید کشف تاریخ را در وسایل تولید می‌جست انگلستان را که برحسب آمار از نظر تکامل تولید و تمرکز کارگران از اجتماعات دیگر جلوتر بود به تحول سوسیالیستی نزدیک‌تر می‌دید. در آن زمان تصور اینکه روسیه پیش از اجتماعات صنعتی تحول سوسیالیستی را بپذیرد از دیدگاه طرفداران ماتریالیسم تاریخی محال به نظر می‌رسید زیرا روسیه کشوری کشاورزی بود و از نظر تولیدی نسبت به ممالک پیشرفته آن روز بسیار عقب بود. با اینکه انگلستان در قرن نوزدهم از روسیهٔ قرن بیستم از نظر تولیدی در مرحلهٔ پیشرفته‌تری قرار داشت تحول مورد نظر مارکس در روسیه به وقوع پیوست و حال آنکه این تحول پس از روسیه هم در انگلستان پدیدار نشد. روسیه در زمان انقلاب از لحاظ تولیدی بسیار عقب‌تر از کشورهای نظیر آمریکا و انگلستان و آلمان بود و نظر مارکس دربارهٔ اینکه تنها عامل مؤثر در تحولات اجتماعی وسایل تولید است و تکامل جبری تولید در مرحلهٔ بورژوازی سبب پیدایش سوسیالیسم خواهد شد درست درنیامد.

ظاهراً این اشتباه مارکس ناشی از اشتباه دیگر اوست که با پاره‌ای اصول خیالی که در عالم خارج واقعیتی ندارد خواسته است آنچه را دربارهٔ طبیعت بی‌جان، آن هم به صورت فرضی، تصور نموده دربارهٔ اجتماعات بشری قابل تطبیق و معتبر بشمارد. یکی از این اصول که پیروان مارکس بسیار تکرار کرده‌اند این است که تغییرات کمی به تغییرات کیفی مبدل می‌شود. و مثالی که در این باره مکرراً آورده شده تبدیل آب به بخار و یخ است. برحسب این نظر، تجمع تغییرات کمی (درجهٔ حرارت آب) به تدریج مبدل به تغییر کیفی (بخار یا یخ) می‌شود. لیکن باید توجه داشت که تجمع کمیت‌ها کیفیتی را

۱ بیان اینکه ماتریالیسم نظریه‌ای است متافیزیکی، در فصل «مابعدالطبیعه» خواهد آمد.

به وجود نمی‌آورد. فرق بین آب و یخ در سرعت حرکت مولکول‌هاست و بنابراین از همان لحظه‌ای که درجه حرارت آب پایین آید کیفیت آب تغییر می‌کند زیرا حرکت مولکول‌های آن کندتر می‌شود و برعکس وقتی درجه حرارت افزایش یابد سرعت مولکول‌ها بیشتر می‌شود و در کیفیت آن تغییر پدید می‌آید (ما حرکت مولکول‌ها را به صورت حرارت حس می‌کنیم). وقتی آب به بخار یا به یخ مبدل می‌شود تراکم تغییرات کیفی است که این تحول کلی را پدید می‌آورد نه تجمع تغییرات کمی.

به عقیده مارکس تغییرات کمی و جزئی که جبراً در اثر تکامل تولید پدید می‌آید ناگهان سبب تحول کیفیت اجتماع خواهد شد. و حال آنکه کیفیت اجتماع اساساً به آگاهی و افق فکر و فرهنگ افراد آن جامعه بستگی دارد و اینهاست که تولید جامعه را تعیین می‌کند نه برعکس. تکامل وسایل تولید نتیجه تکامل افکار و پیشرفت‌های علمی و پیدایش نظریات جدید است. چنان‌که نخستین وسیله تولیدی ساخته تفکر بشر بوده است زیرا در ابتدا وسیله تولید و آلات و ابزار وجود نداشته که بر فکر و شعور انسان تأثیر کند.

اما انتقادی که به نظریه اخلاقی مارکس شده این است که در «اخلاق» مارکس، ایثار و فداکاری که مبارزه اجتماعی بدون آن تحقق نمی‌پذیرد قابل توجیه نیست. زیرا از آنجا که بنیاد فلسفی مارکس، ماتریالیسم است عقل مادی نمی‌تواند فداکاری را بفهمد. در اخلاق، اگر بنیاد فلسفی فکر مادی باشد، دلیل و انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت تا فرد به موجب آن علی‌رغم منافع آنی و مادی خود به انتخاب دست بزند. در اینجاست که مارکسیسم دچار تناقض شده است که از طرفی مبتنی بر مذهب اصالت ماده است و از طرف دیگر برای تحقق هدف خود و پیشرفت مبارزه طبقاتی، ایمان و هدف و ارزش‌های متعالی به وجود می‌آورد که فرد خویش را فدای آن ایمان و هدف و ارزش‌ها کند و این دو با هم ناسازگارند. کسی که در راه تحقق ایدئال‌های مردم همه منافع و حتی حیات خویش را فدا می‌کند رسالتی متعالی بر بنیاد اصالت معنی و اعتقاد به اصلی مافوق مصلحت‌اندیشی‌های مادی زندگی روزانه و بر خورداری از منافع خویش دارد و این رسالت با مذهب اصالت ماده که انسان را «موجودی تابع منافع مادی روزمره خویش» می‌انگارد مبیانت و تناقض دارد. نتیجه منطقی ماتریالیسم، اصالت فرد و این عقیده است که «هرچه هست همین زندگی دنیوی است». بنابراین اگر یک فرد ماده‌انگار،

منافع مادی خود را برای منافع مادی دیگران رها می‌کند. یک عمل معنوی و غیرمادی و مافوق اقتصادی کرده است. بعضی از مارکسیست‌ها خود به این تناقض پی برده و این راه‌حل را پیشنهاد کرده‌اند که ما از لحاظ فلسفی ماتریالیست و از لحاظ اخلاقی ایدئالیست هستیم!^۱ و این اعتراف تناقض موجود را آشکارتر نشان داده و نارسایی راه‌حل آنان را معلوم ساخته است.

در اینجا طرح مختصر ما دربارهٔ نظریهٔ مارکس و برخی انتقادات و اعتراض‌های وارد بر آن پایان می‌یابد. و با آن به پایان این بخش می‌رسیم که در آن کوشیده‌ایم توجه و دقت را به بعضی از مسائل مهم سیاسی که فلاسفه با آنها سروکار داشته‌اند و پاره‌ای از مشکلاتی که در این زمینه با آنها روبه‌رو بوده‌اند جلب کنیم. خواننده خود درخواهد یافت که چگونه بسیاری از این مسائل و مشکلات هنوز هم حل نشده باقی مانده و در معرض بحث و گفت‌وگو است. ما امیدواریم که او را برای تحقیق و پژوهش بیشتر برانگیخته باشیم.

۱. اصول مقدماتی فلسفه، از ژرژ پولیتسر، کتاب اول، فصل دوم: «ایدئالیسم اخلاقی یعنی در راه عقیده و آرمانی فداکاری کردن، و بنابر روایت تاریخ می‌دانیم که در جریان بین‌المللی جنبش کارگری بسی از انقلابیون و مارکسیست‌ها تا حد ایثار جان، در راه آرمان خود پیش رفتند و با وجود این آنها با ایدئالیسم فلسفی طرفیت و مخالفت داشتند».

فصل سوم فلسفه اُولی (مابعدالطبیعه)

فلسفه اُولی^۱ (یا مابعدالطبیعه) چیست؟ هیچ‌یک از رشته‌های فلسفی انتزاعی‌تر از مابعدالطبیعه (متافیزیک) به نظر نمی‌رسد. در استعمال عادی اگر اندیشه یا نظریه‌ای پیچیده و غامض و برتر از فهم به نظر آید گفته می‌شود که راجع به «متافیزیک» (مابعدالطبیعه) است. گاهی نیز لفظ «متافیزیک» مترادف با «وهمی» یا «خیالی» به کار رفته است.

لفظ متافیزیک، در استعمال عادی یونانی، به معنای «بعد از فیزیک» است، و در ابتدا عنوانی بوده که پژوهندگان فلسفه در قدیم برای نامیدن عده‌ای از مقالات ارسطو که در مجموعه آثار وی پس از کتاب «فیزیک» گذاشته شده بوده است، به کار می‌برده‌اند.^۲ لیکن

1. Metaphysics

۲. اخیراً یکی از محققان به نام رینر (Reiner) درباره‌ی وجه تسمیه «مابعدالطبیعه» نظریه دیگری اظهار نموده است. تاکنون چنین تصور می‌شد که عنوان مابعدالطبیعه (متافیزیک) را آندرونیکوس رودسی (Andronicus of Rhodes) از مشایبان قرن اول و پیش از میلاد، هنگام تدوین آثار ارسطو آنچه را درباره‌ی مابعدالطبیعه بود بعد از رساله‌های مربوط به طبیعت قرار داد و چون نامی برای آن وجود نداشت این کتاب به نام مابعدالطبیعه یعنی «آنچه بعد از کتاب طبیعت قرار دارد» نامیده شد؛ و بعداً اصطلاح مابعدالطبیعه عنوان شد برای علمی که در آن از مبادی و علل اشیاء یعنی تبیین پدیده‌های طبیعی و شناخت اصل و اساس وجود و موجودات سخن می‌رود. رینر این نظر را رد می‌کند و حدس می‌زند که نام مابعدالطبیعه را ادموس، شاگرد و جانشین ارسطو، هنگامی که آثار وی را مُدُون می‌ساخت ابداع کرده است و این نام علمی است که ارسطو آن را فلسفه اُولی می‌نامید. آندرونیکوس به پیروی از ادموس نام

بعداً به تدریج معنایی دیگر یافت که همان معنای فلسفی متداول امروزی آن باشد. یعنی متافیزیک نه فقط عنوانی بود برای قسمتی از نوشته‌های ارسطو، بلکه اصطلاحی شد برای نامیدن مسائل و مباحثی که بعد از فیزیک برای تبیین نهایی امور و پدیدارهای طبیعی و شناختن اصل و اساس وجود و موجودات و علت نخستین آنها مطرح می‌شود. ارسطو نیز در مقالاتی که مجموع آنها بعداً به نام متافیزیک (مابعدالطبیعه) نامیده شد همین نوع موضوعات و مسائل را که قابل واریسی به وسیله احساس و تجربه نیست مورد بحث و تحقیق قرار داده بود.

اصالت کثرت^۱ و اصالت وحدت^۲. برای توضیح این مطلب، نمونه‌ای از یکی از مسائل مابعدالطبیعه را که فیلسوفان یونان باستان به آن توجه داشتند ملاحظه می‌کنیم. این فلاسفه پس از اینکه فکرشان بدینجا رسید که به نحو بسیار سطحی حوادث و وقایع طبیعی را به وسیله عناصر چهارگانه آب، هوا، آتش و خاک می‌توان تبیین کرد، این پرسش را پیش آوردند که آیا یک یا چند عنصر از این عناصر یا تمام آنها اصل و منشأ همه مواد است، یا اینکه امر یا امور دیگری علت این عناصر و حوادث طبیعی است.

بعضی از نخستین فیلسوفان قائل به کثرت بودند و عقیده داشتند که طبیعت از چند عنصر ترکیب شده و به وسیله آنها است که می‌توان امور طبیعت را به نحو علمی شناخت. برخی دیگر قائل به وحدت و معتقد بودند که فقط یکی از مظاهر طبیعت یعنی یکی از این عناصر (مثلاً آب) عنصر اصلی است. آنچه اهمیت دارد این است که نخستین فیلسوفان یونان درصدد حل مسائلی بودند که پس از مسائل فیزیکی مطرح می‌شود، یعنی مسائلی درباره تعیین قدر و اعتبار معلومات راجع به طبیعت و تبیین کلی عالم با بیانی غیر از آنچه در علم فیزیک متداول بود.

قلمرو مابعدالطبیعه. علاوه بر این نوع تعمق و غوررسی، فلاسفه در مباحث مابعدالطبیعه سعی داشتند که به وسیله فرضیه‌هایی تمام معلومات علمی و غیرعلمی و معتقدات ما را درباره جهان به صورتی که پسندیده برای عقل و مستدل باشد درآورند.

→ مابعدالطبیعه را بر نام اصلی این علم که فلسفه اولی بود ترجیح داد زیرا وی «فلسفه اولی» را از لحاظ ترتیب تعلیم نامی نامناسب می‌پنداشت و در این تغییرنام، مشرب ارسطوییان را رعایت کرد (خلاصه مقاله «منشأ مابعدالطبیعه» ترجمه آقای غلامعلی حداد عادل. در شماره ۱ مجله فلسفه نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه).

دایره شمول این نوع تبیین‌های مابعدالطبیعه بسیار وسیع و شامل تمام امور جسمانی و نفسانی و روحانی می‌شد. به منظور مطالعه و بررسی این رشته وسیع و عام فلسفه، ابتدا پاره‌ای از مسائل اساسی مابعدالطبیعه را که در سراسر قرون و اعصار دوام داشته است ملاحظه خواهیم نمود، سپس به مطالعه بعضی از مشهورترین نظام‌های مابعدالطبیعه در تاریخ فلسفه خواهیم پرداخت. سرانجام به برخی از انتقاداتی که بعضی از فلاسفه به ارزش پژوهش‌های مابعدالطبیعه نموده‌اند اشاره خواهیم کرد.

مسئله ثبات و تغیر

نخستین مسئله مورد توجه در مابعدالطبیعه که در تاریخ فلسفه یکی از قدیم‌ترین مسائل به‌شمار است، مسئله ثبات و تغیر است. و این دو صورت عمده و اساسی امور طبیعی، که یکی از تغیرپذیری بعضی از امور و دیگری دوام و استمرار بعضی از اوضاع و احوال ظاهراً ثابت باشد مورد توجه متفکران یونانی، که نخستین فیلسوفی که از ایشان می‌شناسیم طالس^۱ است، قرار گرفت. این متفکران در اولین نظریه‌های خود کوشیدند تا هم جنبه ثبات و هم جنبه تغیر را از طریق توصیف عالم برحسب یک یا چند عنصر ثابت که سازنده جنبه «واقعی» یا پایدار است تبیین کنند، و حال آنکه جنبه دیگر همان جریان دگرگونی‌ها در عالم «پدیدار» است. عالم پدیدار ممکن است دائماً دگرگون شود، ولیکن عالم واقعی و ثابت همواره اوصاف اساسی و نامتغیر خود را حفظ می‌کند.

اما، پاره‌ای مشکلات موجب شد که تصور رود که این دو صورت متغیر و ثابت ممکن نیست هر دو، صورت‌های واقعی و حقیقی جهان باشد. زیرا از یک طرف اگر همه چیز تغییر می‌کند دیگر چیزی ثابت نمی‌تواند باشد؛ و از طرف دیگر، اگر عنصر ثابتی در جهان وجود داشته باشد، آن عنصر در معرض تغیر قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان با این عنصر ثابت تغیرات و دگرگونی‌های عالم طبیعت را تبیین کرد، و بالاخره چنین عنصر ثابتی نمی‌تواند جزء نظام و دستگاه عالمی باشد که همواره در تغیر و تبدل است. **هراکلیتوس و کراتولوس**. هراکلیتوس^۲، از نخستین فیلسوفان یونانی، قائل به تغیر بود. وی اصرار می‌ورزید که همه چیز تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود. یک شخص

۱. Thales (قرن ششم قبل از میلاد مسیح).

۲. Heraclitus (نیمه دوم قرن ششم و اوایل قرن پنجم ق.م).

هرگز نمی‌تواند دوبار در یک رودخانه قدم بگذارد، زیرا آن رودخانه دیگر همان رودخانه نیست. تنها امر ثابت، ماده یا جوهری نیست که پایدار مانده بلکه اصل قانون تغییر است. هرچیز در جهان در جریان تغییر و تحولِ دائم است، به وجود می‌آید و از میان می‌رود. فقط این اصل کلی و عام که همه چیز تغییر می‌کند لایتغیر باقی می‌ماند.

یک پیرو بعدی این فلسفه تغییر، کراتولوس^۱، دریافت که اگر کسی این نظریه را جدی بگیرد، هیچ ثباتی باقی نمی‌ماند، حتی ثبات قانون متغیر. اگر همه چیز حتی کلماتی که به کار می‌بریم تغییر می‌کند، معانی آنها نیز باید در تغییر و تحول دائم باشد، به طوری که ما نمی‌توانیم حتی زبان ثابتی داشته باشیم که با آن جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم شرح و توصیف نماییم. بنابراین، کراتولوس نتیجه گرفت که یک شخص نمی‌تواند حتی در یک رودخانه یک بار قدم بگذارد، زیرا در همان زمانی که در آن قدم می‌نهد، رودخانه تغییر یافته است. در واقع، اگر هر چیز دائماً در حال تغییر است آدمی نمی‌تواند حتی چیزی را مورد بحث قرار دهد، زیرا گوینده پیش از اینکه سخنش تمام شود هم او و هم الفاظ و هم معانی و هم شنونده تغییر و تبدل پذیرفته‌اند. بنابراین تنها امری که کراتولوس احساس کرد که می‌تواند در این دنیا انجام بدهد این بود که انگشت خویش را، وقتی طرف سخن و خطاب واقع می‌شد، می‌جنباند تا بفهماند که سخن را شنیده است. لیکن کوششی عبث خواهد بود که جهان را آن قدر از حرکت بازدارند تا پاسخی بدان سخن داده شود. بدین سان، اگر کسی به درستی مفهوم تغییر را در نظر گیرد، نمی‌تواند از آن معنایی بیرون کشد، زیرا هیچ امر ثابت و پایداری موجود نخواهد بود تا وی بتواند در جست‌وجوی فهم آن برآید.

پارمنیدس. اگر کسانی که تغییر و حرکت را جلوه واقعی امور عالم می‌دانستند با اشکالات مهمی مواجه شدند، حال مخالفان آنها هم که قائل به ثبات و سکون بودند نیز به همین گونه بود. پارمنیدس^۲، از نخستین فیلسوفان یونانی، آنچه را به نحو معتبر می‌توان درباره اوصاف ثابت و تغییرناپذیر واقعیت گفت بیان نمود و خاطر نشان کرد که اگر جهان مبتنی بر اساس ثابت و تغییرناپذیر است، این اساس و عنصر ثابت نه ممکن است که استحاله پذیرد و نه حرکت کند و نه تجزیه و تفکیک شود و نه مانند آن، زیرا که

1. Cratylus

۲. Parmenides (نیمه دوم قرن ششم و اوایل قرن پنجم ق.م.).

هریک از این امور دلیل بر تغییر است. به علاوه، اگر مورد تحقیق همان موجود یا واقعیت ثابت است، این عنصر ثابت نمی‌تواند هیچ صفت و خصوصیتی غیر از هستی داشته باشد، زیرا هر صفت دیگری تغییر و بی‌ثباتی را به ذهن القاء می‌کند. تنها حقیقتی که می‌توان درباره وجود ثابت دائم کشف نمود این است که آن هست.

پارمنیدس مدعی بود که هر آنچه متغیر و ناپایدار است نمی‌تواند متعلق به عالم واقعی، یا عالم وجود ثابت، باشد. و آنچه بتواند از نیستی به هستی آید دوباره به نیستی برمی‌گردد. آنچه ثابت و دائم است نمی‌تواند بدون از دست دادن ثبات و دوام خود به چیزی دیگر مبدل شود. پس، ثابت و واقعی «هست» و نمی‌تواند جزئی از واقعیت باشد یا جزئی از واقعیت بشود. آنچه ثابت است باید همواره عین خود باقی بماند. آن، همانست که هست، و غیر از آن شدن مستلزم این تناقض است که چیزی شود که نیست. عالم متغیر چیزی است که عالم واقعی یا ثابت، همان نیست. تنها صفتی که جنبه ثابت جهان دارد این است که وجود دارد. بدین سان، جنبه متغیر نمی‌تواند جزء هستی باشد، زیرا که آن متعلق به جنبه واقعی و نامتغیر نیست، و بنابراین باید لا وجود باشد. چنان‌که پارمنیدس در عبارتی مشهور نتیجه گرفت «وجود هست، لا وجود نیست» و فقط نامتغیر متعلق به عالم وجود است.

زنون، زنون الثائی^۱ از استاد خود پارمنیدس در خصوص ثبات و عدم تغییر قدم فراتر نهاد. زنون (که نباید او را با زنون مؤسس نحله رواقی اشتباه کرد) درصدد بود ثابت کند که نه تنها عالم متغیر ربطی با عالم واقعی و ثبات ندارد، بلکه خود مفهوم تغییر غیرممکن است. زنون منکر نمی‌شد که ما تغییر را در جریان زندگی روزانه خود به تجربه احساس می‌کنیم و درمی‌یابیم - چنان‌که مشاهده می‌کنیم که اشیاء رشد و نمو می‌کنند و می‌جنبند و کیفیات آنها تغییر می‌کند. لیکن مدعی بود که هر کوششی برای تبیین تغییر یا حرکت منجر به تناقضات و محالات می‌شود، و از این رو ما را به قبول فلسفه پارمنیدی ناگزیر می‌سازد که بنابر آن فقط ثابت و نامتغیر واقعی است، و بقیه چیزی جز توهمات اسف‌انگیز نیست و چه بهتر که ما از آن غافل بمانیم.

شبهات یا «اقوال خارق‌اجماع»^۲ زنون. احتجاجات زنون، که هنوز هم در بحث‌های

۱. Zeno of Elea (زندگیش حدود ۴۹۰-۴۳۰ ق. م. بوده است).

مابعدالطبیعه بی‌جان نیست، به شبهات یا اقوال خارق اجماع درباره حرکت معروف شده است. به وسیله این اقوال وی می‌کوشد ثابت کند که با توجه به وضع عادی که در آن حس می‌کنیم که ظاهراً چیزی متحرک یا متغیر می‌شود، می‌توان نشان داد که عقلاً و منطقاً چنین حرکتی واقعاً ممکن نیست اتفاق افتد. معروف‌ترین شبهات زنون راجع است به اخیلِس^۱ و سنگ‌پشت. اگر اخیلِس بتواند ده‌بار سریع‌تر از سنگ‌پشت بدود، و سنگ‌پشت در آغاز ده‌قدم پیشتر باشد - در آن حال وقتی اخیلِس این ده قدم را می‌دود تا به سنگ‌پشت برسد، سنگ‌پشت یک قدم به جلو حرکت کرده است. وقتی اخیلِس این قدم را می‌رود، لاک‌پشت کندرو یک دهم قدم رفته است. خلاصه هر بار که اخیلِس به جایی که لاک‌پشت بوده می‌رسد، لاک‌پشت مسافت کوتاهی پیموده است، به طوری که اخیلِس هرگز به او نخواهد رسید، ولو آنکه خیلی سریع‌تر حرکت کند.

یکی دیگر از اقوال خارق اجماع زنون آن است که یک شیء برای اینکه از جایی به جای دیگر حرکت کند، نخست باید نیمی از آن مسافت را بپیماید. لیکن برای پیمودن نیمی از مسافت، باید نیمی از نصف را طی کند، و همین‌طور تا بی‌نهایت. همچنین، برای اینکه آن شیء هر مرحله‌ای را بپیماید، زمانی، هر اندازه هم کم، وقت خواهد گرفت. بدین‌سان آن شیء نه تنها شماری نامتناهی از مسافت‌ها را خواهد پیمود، همچنین شماری نامتناهی از فواصل زمانی لازم خواهد داشت. بنابراین، برای آنکه یک شیء از جایی به جای دیگر رود، هر قدر هم مسافت کوتاه باشد، تا ابد زمان لازم خواهد داشت، و بر طبق این احتجاج، در هیچ زمان متناهی قادر نخواهد بود که آن فاصله را طی کند.

آخرین شبهه زنون که در اینجا ذکر خواهیم کرد این احتجاج است که برای آنکه یک شیء، مانند یک خدنگ، از یک جا به جای دیگر رود باید یا جایی که هست یا جایی که نیست حرکت کند. اگر جایی که هست حرکت کند، باز هم در سکون خواهد بود. اگر جایی که نیست حرکت کند، نمی‌تواند در آنجا باشد. بنابراین، آن شیء نمی‌تواند حرکت کند. شرحی از این احتجاج برای نشان دادن اینکه محال است کسی بمیرد عرضه شده است: اگر وی وقتی که مرده است بمیرد، پس باید دوباره مرده باشد. اگر وقتی که زنده است بمیرد، پس باید در عین حال مرده و زنده باشد. بنابراین، او نمی‌تواند بمیرد.

(حکایت می‌کنند که وقتی یکی از پیروان زنون برای جمعیتی در آتن باستان دربارهٔ اینکه چرا هیچ چیز نمی‌تواند حرکت کند سخنرانی می‌کرد، در جریان تأکید و اصرار بر مطلب خود و ادای حرکات و اشارات تند و شدید شانهٔ او از جا دررفت. پزشکی که در جمع شنوندگان بود شانه را معاینه کرد و به وی گفت که وضع و حالی است غیرممکن، زیرا وی یا دوش خود را در جایی که بود از مفصل جابه‌جا کرد، یا در جایی که نبود. بنابر شقّ اول، شانهٔ او از مفصل درنیامده زیرا باز هم در همان‌جا هست. بنابر شقّ دوم، شانهٔ او نمی‌توانست آنجا باشد تا از جا دررود. گفته‌اند که بیمار نظریهٔ خود را در این موقع رها کرد، و به طبیب گفت که شانه‌ام را جابینداز، اینکه آن چگونه دررفته است مهم نیست.) در هریک از این احتجاجات کوشش شده است تا نشان داده شود که وقتی کسی سعی می‌کند حرکت یا تغیر را که از امور ساده و مورد تصدیق همگان است از راه استدلال اثبات و تبیین کند به این نتیجهٔ متناقض کشانده می‌شود که یا هیچ چیز حرکت نمی‌کند و یا اگر می‌کند هر مسافتی را باید در زمانی نامتناهی بپیماید. نوشته‌های بسیاری هست که در آنها به تحلیل احتجاجات زنون پرداخته، و راه‌حلی برای آنها پیشنهاد کرده‌اند. اما، در آن ایام، قطع نظر از عقاید اشخاص نسبت به قدر و اعتبار استدلال، شبهات زنون، هم برای علما و هم برای فلاسفه، موجب نگرانی شده بود. دانشمندان از اینکه می‌دیدند که بهترین بیان ریاضی برای حرکت اشیاء ظاهراً به چنین نتایج متناقضی منجر می‌شود اندیشناک شده بودند. ریاضی‌دانان یونان باستان برای بیان عقلی امر حرکت و اجتناب از نتایج احتجاجات زنون کوشش‌های هوشمندانه‌ای کرده‌اند که ما در اینجا وارد بحث آنها نمی‌شویم. اما از لحاظ فلسفی مسئلهٔ مشکل عبارت بود از کشف تبیینی معقول در خصوص اینکه چگونه جنبه‌های اساسی تغیر و ثبات را می‌توان در یک نظریهٔ منطقی دربارهٔ طبیعت نهایی جهان سازش داد و تألیف نمود. دو نظریهٔ متقابل و متضادّ هراکلیتوس از یک طرف و پارمنیدس و زنون از طرف دیگر در خصوص حرکت و تغیر این نتیجه را داد که نظریهٔ جدیدی دربارهٔ عنصر و مایهٔ اصلی اشیاء و جلوهٔ حقیقی عالم طبیعت اظهار شود. این نظریه همان است که به «اتمیسیم» یا مذهب جزء لایتجزا مشهور است بدین قرار:

دموکریتوس و اتمیسیم. یکی از مهم‌ترین نظریات فلسفی در یونان باستان

ماده‌انگاری^۱ دموکریتوس^۲ بود، که می‌کوشید مشکلاتی را که در نتیجه برخورد دو رأی و نظر مخالف یعنی دو نظریهٔ تغیر و ثبات پدید آمده بود به وسیلهٔ نظریهٔ تازه‌ای دربارهٔ صفات و خصوصیات اساسی و واقعی عالم حل کند. صفات اساسی جهان به عقیدهٔ دموکریتوس به یک لحاظ ثابت و تغیرناپذیر است، و به لحاظی دیگر دائماً در تغیر است و در حرکت.

برحسب نظر دموکریتوس عنصر اصلی همهٔ اشیاء و آنچه تمام موجودات از آن ترکیب شده است ذرهٔ کوچک مادی تقسیم‌ناپذیر یا اتم است (که در اصل به معنی چیزی است که اجزاء ندارد، یا چیزی که تقسیم و تجزیه نمی‌پذیرد). هر اتم دارای خصوصیات ثابت صورت و شکل و غیره است که همواره و دائماً عین خود باقی می‌ماند. بدین‌گونه هر اتم به عقیدهٔ دموکریتوس دارای همان خصوصیت تغیرناپذیری و ثبات است که پارمنیدس آن را خصوصیت حقیقی کل عالم وجود می‌دانست.

لیکن، اتم‌ها هرچند ذات و طبیعت آنها تغیرناپذیر است، همواره در فضای تهی (خلاً) متحرک و در حال تغیر وضع هستند. اتم‌ها پیوسته در فضا سقوط می‌کنند و با دیگر اتم‌ها برخورد و تصادف می‌نمایند و در مسیرها و نظم و ترتیب‌های مختلف می‌افتند. بدین‌گونه، هرچند اتم‌ها همه از یک جنسند و هرکدام دارای شکل ثابتی است از جهت وضع قرار گرفتن و نسبت هریک به دیگری در معرض تغیر و تبدلند.

با این سازش دادن میان جهان کلاً ثابت و نامتغیر پارمنیدس و زنون، و جهان دائماً متغیر هراکلیتوس، دموکریتوس معتقد بود که می‌تواند نظریه‌ای را دربارهٔ طبیعت واقعیت بپرواند که تمام آنچه را که ما دربارهٔ جهان می‌شناسیم توضیح و تبیین کند. بدین‌وجه که از یک طرف صفات و اوصاف ازلی و ابدی و تغیرناپذیر اتم‌ها، بنیادی است برای جنبه‌های ثابت جهان و ساختمانی است که هیچ خصوصیت متغیری را نتوان به آن نسبت داد. و از طرف دیگر، حرکت دایم و مستمر اتم‌ها تغیر و دگرگونی را در عالم نامتغیر تبیین می‌کند. عالم اتم‌ها همواره عین خود باقی می‌ماند؛ اما وضع و پراکندگی اتم‌ها بدون آنکه در صفات ثابت و پایدار آنها مؤثر باشد می‌تواند تغیر نماید. به این طریق، دموکریتوس درصدد تبیین تغیرات ظاهری بر حسب ترکیبات متغیر اتم‌ها برآمد، اولاً

1. Materialism

۲. Democritus (قرن پنجم ق.م.).

تنوع اشیاء و اختلاف آنها از یکدیگر تنوع و اختلاف آنها در ذات و ماهیت آنها نیست زیرا چنانکه گفته شد اتم‌ها که همه اشیاء از آنها ترکیب شده‌اند تماماً از یک جنس و ماهیتند. آنچه باعث اختلاف و تمایز اشیاء از یکدیگر می‌شود اختلاف در عدد و شکل و وضع قرار گرفتن اتم‌های ترکیب‌کننده و چگونگی ترکیب آنها در اشیاء است. ثانیاً در واقع هیچ چیز از نیستی به هستی نمی‌آید و از هستی به نیستی نمی‌رود زیرا اتم‌ها ازلی و ابدی‌اند و تولد و مرگ و رشد و نمو و انحطاط در نتیجه به هم پیوستن یا از هم پاشیدن اتم‌ها و افزون و کم شدن عدده آنها پدیدار می‌شود. پس تغییرات و اختلافاتی که ما ادراک می‌کنیم تغییرات و اختلافات واقعی در ذات اشیاء نیست بلکه اختلافات و تغییراتی است در کم و کیف ترکیب اجزاء با یکدیگر. بدین‌سان، دموکریتوس تا حدی با پارمنیدس در اصرار بر ثابت و نامتغیر بودن ذات و طبیعت عالم و موهوم بودن تغییر ظاهری موافق بود، و در عین حال قائل بود به اینکه نوعی تغیر (دگرگونی وضع) نیز یکی از جلوه‌های اساسی جهان است و موجب اختلاف و تنوع اشیایی است که ما به تجربه درمی‌یابیم.

نظر ارسطو. یکی دیگر از مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی در خصوص مسئله تغیر و ثبات همان رأی ارسطو است. به عقیده ارسطو در نظریه جامعی که درباره اوصاف و خصوصیات اساسی جهان بیان می‌شود نه می‌توان ثبات امور را نادیده گرفت و نه می‌توان تغییراتی را که در تجربه روزانه با آنها سروکار داریم به کلی بی‌اساس دانست و نه باید مانند دموکریتوس کیفیات متغیر را تماماً غیر واقعی انگاشت.

بنابراین، برحسب رأی ارسطو، باید دو رکن اساسی در هر حادثه ممکن طبیعی تشخیص داد. نخستین آنها این است که باید امر ثابتی باشد که عین خود باقی بماند، و مع‌هذا تا اندازه‌ای در معرض تغییرات قرار گیرد. رکن دوم آن است که تغیر در کیفیات، امری است که واقعاً رخ می‌دهد. مثلاً وقتی یک هسته بلوط به یک درخت بلوط مبدل می‌شود باید یک جنبه ثابتی باشد که به اقتضای آن ما چیزی را مادام که دارای اوصاف خاصی است هسته بلوط می‌نامیم و بعداً که دارای اوصاف دیگری شد همان چیز را درخت بلوط می‌خوانیم. والا اگر امر ثابتی نباشد که در طی زمان تغییراتی بر آن عارض شود دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم که تغیری در کار هست زیرا برای اینکه بگوییم که چیزی تغییر کرده است باید در صورت بعدی آن چیز چیزی از صورت قبلی آن باقی مانده و دوام داشته باشد تا بدانیم که این چیز همان چیز قبلی است که به این صورت فعلی

درآمده و نه چیز دیگری به کلی جدا و غیر از آن. اما اگر جنبه ثابتی هست، باید جنبه متغیری هم وجود داشته باشد؛ باید اختلافاتی بین هسته و درخت بلوط باشد، وگرنه دگرگونی حقیقی وجود نخواهد داشت.

ماده و صورت. ارسطو گفته است که این دو وصف یا دو جنبه اصیل موجودات «ماده و صورت» است. ماده به خودی خود و به تنهایی هیچ تعیین و خصوصیتی ندارد و فقط قابل «صورت یافتن» و پذیرنده صورت‌های گوناگون است. ماده هسته و درخت بلوط (که واقعاً خالص نیست) قابلیت دریافت صور مختلف دارد، یعنی قابلیت یک صورت در یک زمان، و صورت دیگر در زمان سپس‌تر، صورت شیء در هر زمان معین فعلیت آنست، یعنی آنچه در لحظه خاصی آن چیز شده است.

هر چیز در این عالم بدین‌گونه دارای طبیعتی ثابت است که در سراسر تحقق خود یا تحصیل صورت‌های مختلف، باقی می‌ماند. هر چیز را می‌توان فقط بر حسب ماده و صورتش متفقاً، با در نظر گرفتن جریان‌ها و فرآیندهایی^۱ که بدان وسیله رشد و نمو و تغییر یا حرکت می‌کند، یعنی صورتی جایگزین صورت دیگر می‌شود، فهمید. جنبه ثابت یک شیء (با استثنایی که بعد مورد بحث واقع خواهد شد)^۲ هرگز به تنهایی و مستقلاً، بدون فرض صورتی، وجود ندارد. شیء همواره در حالتی است و صورتی دارد و در سیر و جریان رسیدن به حالتی دیگر و صورتی دیگر است. بدین‌گونه، وجه صوری یا جنبه متغیر،^۳ و وجه مادی یا جنبه ثابت در هر شیء همواره هست و اساس هر تبیینی است درباره آنچه رخ می‌نماید و حادث می‌شود.

در فلسفه‌های دموکریتوس و ارسطو چنان‌که دیدیم کوشیده شده تا این مسئله مابعدالطبیعی تغییر و ثبات حل شود و در هریک از آنها طریقه‌ای برای توضیح جنبه‌ها و اوصاف اساسی جهان، بدون آنکه با نظریات متناقض مواجه گردد و یا به اقوال خلاف اجماع کشانده شود، اختیار شده است. هم دموکریتوس و هم ارسطو در جست‌وجوی

1. Processes

۲. منظور، صورت محض یا خدا است، که با آنکه ثابت و لایتغیر است ماده ندارد، چنان‌که بعداً در همین فصل درباره آن بحث شده است.

۳. البته، چنان‌که در همین فصل خواهد آمد، صورت نوعیه همواره ثابت است، و مقصود از جنبه متغیر در اینجا این است که ماده، جنبه ثابت شیء، پذیرنده صورت‌های مختلف است و به عبارت دیگر به وسیله رشد و نمو یا تغییر و حرکت صورتی جایگزین صورت دیگر می‌شود.

کشف اسرار طبیعت و یافتن قوانین کلی عالم وجود بوده‌اند و سعی داشته‌اند تا مگر بتوانند با بیان نظریاتی حوادث و رویدادهای جهان را تبیین کنند و بدین وسیله شناخت واضح و علمی کلیه امور را بنیان گذارند.

مسئله ثبات و تغیر، مانند سایر مسائل مابعدالطبیعه که بعداً مطالعه خواهیم کرد، یکی از مسائل دیرپای و پایداری است که در هر نظام فلسفی که خواستار تبیین عالم باشد باید مورد توجه قرار گیرد. کسانی که آرزومند ساختن یک طرح فلسفی برای تفسیر یا ارزشیابی شناسایی و عقاید ما بودند دریافتند که این امر منوط است به پیدا کردن پاسخ‌های منطقی نسبت به مسائلی که از آغاز فلسفه مطرح شده است. و چنان‌که خواهیم دید این مسائل تا اندازه‌ای به یکدیگر مرتبط است. مسئله‌ای که بعد از این ملاحظه خواهیم کرد، مسئله روان و تن است که تا حدی نظریه ثبات و تغیر را نیز دربردارد.

مسئله روان و تن

مسئله روان و تن (یا نفس و بدن) مورد توجه و علاقه فیلسوفان، به خصوص از زمان طلوع فلسفه جدید در قرن هفدهم، بوده است. این مسئله، به صورتی که ما آن را مورد بحث قرار می‌دهیم، به‌عنوان نتیجه نظریات خالص فیلسوف بزرگ فرانسوی، رنه دکارت،^۱ مطرح شده است. به رغم معرفت روزافزون ما درباره حوادث و پدیدارهای عالم جسمانی و نفسانی، این مسئله مابعدالطبیعه باز هم جواب قطعی نیافته و فیلسوفان را همچنان به تفکر برمی‌انگیزد.

اصولاً، این مسئله مستلزم پاسخ به این پرسش‌ها است که: ماهیت و ذات روان و تن چیست؟ و روان و تن چگونه با هم مرتبط‌اند؟ ملاحظه‌ای مقدماتی درباره آنچه راجع به حوادث نفسانی و جسمانی می‌دانیم ممکن است کسی را به آسانی به این ظن و گمان بکشاند که عام‌ترین خصوصیات هریک از آنها به کلی از دیگری متفاوت است. لیکن با وجود این به نظر می‌آید که آنها با یکدیگر مرتبط‌اند و حتی در یکدیگر نفوذ و تأثیر دارند.

شناسایی علمی ما ظاهراً این نظر را پیشنهاد می‌کند که عالم جسمانی، بی‌جان و بی‌مقصد و غایت و مع‌هذا در نظام حوادثی که درون آن است معین یا ثابت است. برعکس، عالم نفسانی شامل شعور و خودآگاهی و طرح‌ریزی و اراده و میل و غیره است. مع‌هذا، هرچند این عوالم ممکن است در بسیاری جهات مختلف باشند، تجربه ما به نظر می‌آید که دلالت می‌کند که آنها به هم وابسته یا پیوسته‌اند. امری که در عالم جسمانی اتفاق می‌افتد، بر عالم روانی اثر می‌گذارد، و ممکن است افکار و آرزوها و سایر حالات شخص را دگرگون سازد. همچنین، میلی که کسی ممکن است داشته باشد می‌تواند حوادث را در عالم جسمانی تغییر دهد، مانند وقتی که کسی تصمیم می‌گیرد که کبریت بزند. پس این تصمیم که حادثه‌ای در عالم نفسانی است پیش از حادثه جسمانی، یعنی کبریتی که زده شده و شعله‌ای که روشن شده، قرار دارد. با معلوم بودن اختلاف ظاهر میان حوادث نفسانی و جسمانی، و روابط آشکار آنها با یکدیگر، فیلسوفان مختلف کوشیده‌اند نظریاتی راجع به طبیعت روان و تن (نفس و بدن، جسم و روح) و مناسبات و ارتباطات میان آنها پیشنهاد و بیان کنند.

نظریه دکارت. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، که غالباً برای ایجاد مشکلاتی که ناشی از قول او در این باب شده است مورد سرزنش واقع گشته، اظهار کرده است که نفس و بدن از دو سنخ موجود به کلی متفاوت یعنی دو جوهر مختلف هستند. وی با مُدَاقَه درباره تصور «روشن و متمایز» راجع به نفس خود و اجسام، بر آن شد که وصف اساسی اجسام همان کیفیات هندسی آنها (ابعاد) و صفت اساسی نفس هم فکر کردن است. به نظر وی چنین آمد که هر یک از این دو صفت یا کیفیت نسبت به جوهر خود (امتداد نسبت به ماده - فکر کردن نسبت به نفس) ذاتی آن و لاینفک از آن و مُبَیِّن سایر صفات و کیفیات آن است. دکارت در کتاب خود به نام اصول فلسفه^۱ نظریه خویش را چنین خلاصه می‌کند:

اما هر چند هر صفتی از اوصاف یک جوهر برای اینکه ما را به شناخت آن جوهر رهبری کند کافی است، همواره یک صفت اصلی درباره یک جوهر وجود دارد که ماهیت و ذات آن را می‌سازد، و صفات و خواص دیگر فرع و وابسته آن صفت اصلی است. بدین سان امتداد در طول و

عرض و عمق، طبیعت و ماهیت جوهر جسمانی را می‌سازد،^۱ و فکر طبیعت و ماهیت جوهر متفکر را.^۲ زیرا، هرچیز دیگری که بتوان به اجسام نسبت داد مستلزم امتداد آنها و فقط صورتی از این شیء ممتد است؛ همان‌گونه که هر چیزی که ما در نفس و ذهن خود می‌یابیم فقط صورتی از فکر است. بدین وجه مثلاً ما نمی‌توانیم از یک شکل جز به‌عنوان یک شیء ممتد تصویری داشته باشیم، و نه از حرکت مگر از این حیث که در مکان ممتد رخ می‌دهد؛ و به همین طریق تخیل و ادراک و میل و اراده فقط در یک موجود متفکر پدید می‌آید. اما از طرف دیگر ما می‌توانیم امتداد را بدون شکل یا فعل، و فکر را بدون تخیل یا احساس و غیره به تصور درآوریم، چنان‌که این مطلب برای هرکس که دقیقاً به مطالعه آن پردازد کاملاً روشن است.

فکر و امتداد (بُعد). به این ترتیب، بنابر نظر دکارت، صفت ذاتی نفس آن است که می‌اندیشد، و صفت ذاتی جسم آن است که «ممتد» است. به هر صورتی که جسم درآید باز صورتی است از امتداد نه از فکر، چنان‌که نفس نیز به هر صورتی که باشد فاقد امتداد است. خلاصه آنکه قلمروهای فکر و امتداد کاملاً مختلفند. پس، در این صورت، حوادث نفسانی با حوادث جسمانی، و بالعکس، چگونه سروکار و ارتباط دارند و رابطه نفس و بدن به چه نحو است، چون یکی در مکان واقع است و دیگری فکر غیرممتد است که هیچ‌گونه صفات جسمانی ندارد؟ آنچه مسئله را دشوارتر می‌سازد این است که دکارت در نظریات فیزیکی خود مدعی بود که هر فعل فیزیکی به‌وسیله نفوذ و رسوخ جسمی در جسم دیگر رخ می‌نماید. اما چون امور نفسانی دارای امتداد نیست، دیگر نفوذ و رسوخ یا اتصال میان چیزی که طبیعت آن این است که در مکان واقع می‌شود، با آن چیزی که در مکان واقع نمی‌شود چگونه تواند بود؟ یک صورت ذهنی چگونه می‌تواند یک چکش را حرکت دهد، یا یک چکش چگونه می‌تواند یک صورت ذهنی را برانگیزد؟

۱. دکارت در بیان ماهیت ماده در کتاب تأملات خود به‌عنوان مثال می‌گوید: اگر قطعه مومی که تازه از کندو جدا شده و دارای شکل و رنگ و بوی مخصوص و خاصیت مالش است گرم شود تمام این صفات و خواص آن تغییر می‌کند و آنچه باقی می‌ماند چیزی است که دارای امتداد (ابعاد) است و بقیه عوارضی است که در اوضاع و احوال مختلف دگرگون یا زایل می‌شود.

۲. مقصود دکارت از فکر، مطلق حالات نفسانی است.

دلیل معارض. دکارت در عین اینکه به این دو جوهر متباین و اختلاف ذاتی میان نفس و بدن قائل بود، تأثیر و تأثر متقابل میان امور نفسانی و امور بدنی و جسمانی برایش مشهود و معلوم بود و مانند عامهٔ مردم می‌دید و حس می‌کرد که سنجاقی که به انگشت جسمانی و ممتد فرورفته فکر یا دردی را در روان ناممتد به دنبال می‌آورد. اما مطالعه و بررسی دقیق دلایل و مدارک طبی و روان‌شناسی دکارت را قانع کرد که نفس فقط نسبت به آنچه در مغز تأثیر می‌کند وقوف و آگاهی می‌یابد. چنانکه حرکات گوناگونی ممکن است در بدن واقع شود بدون آنکه حوادث نفسانی به دنبال آید، مگر آنکه حرکات جسمانی ابتدا علت حرکات در دستگاه عصبی و سپس در مغز بشود. همینطور هم به وسیلهٔ ایجاد پاره‌ای حرکات جسمانی در مغز، بدون آنکه بقیهٔ بدن تحت تأثیر قرار گیرد، می‌توان افکاری را برانگیخت. مثالی که غالباً بر دکارت تأثیر داشت این بود که اشخاصی را که عضوی را از دست داده‌اند می‌توان صرفاً به وسیلهٔ تحریک اجزاء دستگاه عصبی به این فکر کشاند که این «عضو» متحرک یا دردمند است. این قسم آگاهی دکارت را به این نتیجه رهنمون شد که باید نوعی اتصال و ارتباط میان عوالم نفسانی و بدنی موجود باشد، و این ارتباط باید در مغز اتفاق افتد.

بر مبنای این نتیجه، دکارت نظریه‌ای پروراند که عمل متقابل میان روان و تن در غدهٔ صنوبری، که محل آن در پایهٔ مغز است، واقع می‌شود. در اینجا به احتمال قوی نفوذ و تأثیر میان مغز جسمانی و ممتد و نفس ناممتد و متفکر اتفاق می‌افتد که حوادث جسمانی را به افکار و افکار را به تغییر جهت حرکات اشیاء ممتد رهبری می‌کند.

هنگامی که به وی تذکر داده شد که راه‌حل او برای این مسئلهٔ مابعدالطبیعه کاملاً غیررضایت‌بخش است، زیرا هنوز به‌طور موجه تبیین نکرده است که چگونه نفس و بدن، اگر واقعاً دو طبیعت کاملاً متفاوت دارند، ممکن است در یکدیگر عمل و تأثیر متقابل داشته باشند، دکارت بیش از پیش در این باره دچار اشکال گردید. وی عقیده داشت که تأثیر متقابل را هرکس می‌شناسد، و ما همیشه آن را تجربه می‌کنیم. لیکن قبول و تصدیق می‌کرد که اینکه نفس و بدن چگونه متصل و متحدند تبیینش بسیار دشوار است. نظریهٔ غدهٔ صنوبری در واقع بیش از آنکه مشکلی را حل کند مشکلات دیگری پدید آورد، زیرا می‌توان پرسید که آیا این غدهٔ جسمانی است یا نه، و اگر جسمانی است، چگونه می‌تواند پهلوی چیزی باشد که شاغل مکان نیست. اگر نفسانی است، چگونه

می‌تواند در کنار قسمتی از مغز باشد؟ و مشکلاتی دیگر از این قبیل. دکارت در نامه‌ای که در اواخر عمر به یکی از ستاینندگان خود، یعنی پرنسس الیزابت، نوشته دست از امید شسته و به او گفته است که اتحاد نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می‌شود، و این یکی از آن رازهایی است که باید قبول کرد بدون آنکه فهمید.

نظریه ماده‌انگاری. سایر فیلسوفان مایل نبودند که مانند دکارت به آسانی مسئله را رهاکنند، و گمان می‌کردند که اشکالات این مسئله ناشی از قول او به ثنویت^۱ یعنی دوگانگی و تباین جسم و روح در نظام مابعدالطبیعه دکارتی است. اگر کسی مسلّم نگیرد که نفس و بدن واقعاً دو جوهر مختلف هستند دیگر در بیان روابط و مناسبات مشترک آنها زحمت و اشکالی نخواهد داشت. یک طریق^۲ اجتناب از بعضی از مشکلات نظریه دکارت قبول و اتخاذ مابعدالطبیعه کاملاً مادی بود، که بنابر آن هم حوادث نفسانی و هم حوادث جسمانی را می‌توان برحسب مفاهیم و قوانین محض فیزیکی تبیین کرد.

این سنخ نظریه که در زمان دکارت به وسیله مخالف ستیزه‌جوی او، توماس هابز،^۳ پیش‌رفته بود، و در زمان خود ما توسط بعضی از روان‌شناسان سلوک و رفتار^۴ مطرح شده است بر آن است که آنچه ما حوادث نفسانی می‌نامیم واقعاً، مانند حوادث جسمانی، فقط ترکیبات گوناگون ماده در حرکت است. حرکات فیزیکی که در مغز اتفاق می‌افتد همان‌هاست که ما افکار می‌نامیم، و اینها را سایر حوادث در عالم مادی، یا خارج از ابدان ما یا درون آنها، پدید آورده‌اند، و به نوبه خود می‌توانند حرکات جسمانی بیشتری در خود ما یا خارج از ما ایجاد کنند. هر تصویری - تصور درد و ادراک و حافظه و غیره - چیزی جز دسته‌ای از حوادث جسمانی در نظام عالی عصبی و مغز ما نیست. مثلاً وقتی می‌گوییم که احساس رنگ زرد داریم، این به‌عنوان نتیجه امواج نوری معینی که عصب بینایی را تحریک می‌کند، که به نوبه خود علت نوع خاصی از حرکات در مغز می‌گردد، تبیین می‌شود.

1. Dualism

۲. طریق دیگر چنان‌که خواهیم دید مذهب اصالت معانی (ابدثالیسم) یعنی این است که بدن و اجسام نیز از سنخ نفس و روح هستند. در مقابل دکارت که قائل به اصالت دو گوهر (Dualism) بود مادیون و معنویون قائل به اصالت یک‌گوهر (ماده یا روح) (Monism) بودند. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸).

4. Bahaviourist psychologists

همین سادگی راه‌حل ماده‌انگاری^۱ درباره مسئله نفس و بدن آن را جالب توجه و مورد توسل و مراجعه ساخته است. به‌علاوه، مجموعه پهنآوری از دلایل و شواهد درباره اساس جسمانی حوادث نفسانی که به‌وسیله روان‌شناسان و روان‌پزشکان و علمای علم وظایف‌الاعضاء و دیگر دانشمندان فراهم شده است این نظریه را ظاهراً موجه‌تر و حق به جانب‌تر می‌نماید. لیکن، از این نظریه پاره‌ای مشکلات اساسی برمی‌خیزد که بسیاری از فیلسوفان را به کوشش برای اصلاح یا ترک آن رهنمون شده است.

اگر کسی یک تصوّر (صورت ذهنی) را مطالعه و بررسی کند و بپرسد آیا آن واقعاً همان چیزی است که ما از یک حادثه جسمانی منظور داریم، متوجه می‌شود که دیدن یا شنیدن چیزی مشکل است که عین حوادث بدنی‌ای باشد که در همان آن در دستگاه عصبی و مغز رخ می‌دهند. مثلاً، اگر شخصی نمایش یک تلویزیون را تماشا کند، و دانشمندی در همان حال مغز تماشاگر را مطالعه نماید، هریک چیزهای مختلفی خواهند دید. تماشاچی مجموعه‌ای از تصاویر را می‌بیند، و حال آنکه دانشمند مجموعه‌ای از «نگارش‌های» اسباب‌ها و علایم و طرح‌های گوناگون اندازه‌گیری را می‌بیند. می‌توان تصور کرد که آگاهی ما درباره وظایف‌الاعضاء مغز ممکن است بدانجا رسد که دانشمند بتواند بگوید که تماشاگر چه می‌بیند، یعنی از انعکاسات جسمانی در مغز ممکن است بتواند توالی و تعاقب حوادث را، که از ترکیب آنها نمایش حاصل شده، بسازد. حتی در این صورت، باز هم هریک از آنها مستقیماً چیز دیگری می‌بیند.

انتقاد. آنچه این امر ظاهراً دلالت می‌کند این است که آگاهی مستقیم و بی‌واسطه ما، یعنی شعور و خودآگاهی ما، حتی اگر از لحاظ علت وابسته به حوادث گوناگون جسمانی در محیط ما و در بدن‌های ما باشد، باز هم امری است متفاوت از حوادث جسمانی‌ای که ممکن است در معرض دید مستقیم یا غیرمستقیم عامه باشد. برحسب ساده‌ترین صورت‌های مذهب اصالت ماده، هیچ‌گونه فرق و تمایزی میان حیات نفسانی و رویدادهای جسمانی در مغز نیست. لیکن مخالفان این مذهب اصرار دارند بر اینکه تجربه مستقیم هرکس بطلان این ادعا را آشکار می‌سازد، زیرا آنچه آدمی به آن آگاهی

دارد همان احساس‌ها و ادراک‌های اوست، نه مجموعه‌ای از رویدادهای جسمانی در مغز او. حتی اگر حوادث بدنی علت احساس و ادراک و مانند آن باشد، باز هم این امر به قوت خود باقی است که آنها از یکدیگر متفاوت و متمایزند. از اینجاست که انتقادکنندگان به این مذهب قائلند به اینکه ماده‌انگاران نمی‌توانند به نحو رضایت‌بخش عالم نفسانی را به عالم جسمانی، صرفاً به وسیله این اظهار که کلیه حوادث نفسانی در واقع چیزی جز مجموعه‌ای از رویدادهای جسمانی نیست، تبدیل کنند.

انتقاد دیگری که به راه حل ماده‌انگاری در خصوص مسئله رابطه تن و روان شده این است که اگر نظر ماده‌انگاران در این باب درست باشد بایستی همین نظر که خود حادثه‌ای است نفسانی نیز امری جز فعل و انفعالات جسمانی در مغز نباشد و نظریات دیگر هم به همین نحو فعل و انفعالی باشد نظیر آن در مغز. در این صورت، چگونه می‌توان گفت که یک دسته از حرکات در مغز حقیقت را می‌سازد، و دیگر حرکات خطا و کذب را؟ اگر هر نظریه فلسفی فقط یک رویداد جسمانی در سر کسی است، چرا یکی از رویدادها را باید جداً قبول و اتخاذ کرد، و دیگر رویدادها را نادرست و خطا شمرد؟

بالاخره، راه حل ماده‌انگاری همچنین مشکلاتی از لحاظ علم اخلاق پیش می‌آورد، بدین نحو که اگر افکار ما رویدادهای جسمانی در مغز است، سرانجام باید برحسب شرایط و مناسبات علمی قابل تبیین باشد، یعنی به همان‌گونه که حوادث را در عالم جسمانی برحسب رابطه علت و معلول تبیین می‌کنیم، باید بتوانیم از لحاظ نظری افکار خود را برحسب همان رابطه علت و معلول تبیین کنیم. معلوم است که این امر دیگر جایی برای ارزشیابی یک حالت و برای ملاحظه لوازم و مفاهیم ضمنی آن و برای عزم و تصمیمی که پس از فکر دقیق گرفته می‌شود باقی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر، چنین نظریه‌ای به بیان کاملاً جبری رفتار انسانی منجر می‌شود. بنابر آن نظریه رفتار انسانی بر حسب نه انتخاب آزاد که مبتنی بر ارزشیابی دقیق است بلکه برحسب علت و معلول فیزیکی، یا انگیزه و پاسخ، تبیین می‌شود. این در واقع آن نوع تبیینی است که مطلوب روان‌شناس سلوک و رفتار^۱ است، ولیکن لازمه و مفهوم ضمنی آن برای علم اخلاق این است که چیزی به‌عنوان انتخاب و اختیار اخلاقی ممکن نیست. این مسئله را با شرح بیشتر بعداً در همین فصل ملاحظه خواهیم کرد.

نظریه پدیدار زائد.^۱ در نتیجه همین انتقادهای وارد بر نظریه ماده‌انگاری، نظریه دیگری به نام «پدیدار زائد» از طرف بعضی از روان‌شناسان پیشنهاد شد، که در واقع یک صورت اصلاح‌شده نظریه ماده‌انگاری درباره رابطه نفس و بدن است. در این نظریه پذیرفته شده است که افکار و ادراکات و غیره صرفاً حالات بدنی در مغز ما نیستند، بلکه چنین فرض شده است که آنها محصول فرعی تعاقب و توالی رخداد‌های جسمانی‌اند، یعنی چیزی مانند دود که از آتش بیرون می‌آید. حوادث مهمی که در عالم اتفاق می‌افتد فقط حوادث ماده در حرکت است. لیکن همراه این، به دلایلی که هنوز برای ما معلوم نیست، هر زمان که نوعی حالت معین جسمانی در مغز وجود داشته باشد، یک فکر، که معلول حوادث مادی است، رخ می‌نماید.

نظریه پدیدار زائد ممکن است بعضی از مشکلات نظریه ماده‌انگاری را از میان بردارد، لیکن حیات نفسانی ما را به درستی تبیین نمی‌کند. چنان‌که هم‌اکنون مطرح ساختیم، ما افکار خود را جدی می‌گیریم و از آنها نگران می‌شویم و به واسطه آنها به فکر فرو می‌رویم و ظاهراً اعمال خود را بر اساس آنها آغاز می‌کنیم. اما اگر افکار ما چیزی جز محصول فرعی مبهم و نامعلوم حوادث مادی که در مغزهای ما اتفاق می‌افتد نباشد و با آن حوادث هم هیچ رابطه واقعی نداشته باشد دیگر عجیب است که مع‌هذا آن افکار چنین سهم و اثر مهمی در زندگی ما داشته باشند.

مذهب اصالت معانی (ایدئالیسم). اگر نظریه ماده‌انگاری به هر صورت مشکلات و دشواری‌هایی دارد، نظریه مقابل آن یعنی مذهب اصالت معانی که بنابر آن همه چیز اساساً روحی است نه جسمی، ممکن است حتی کمتر معتبر باشد. این نظریه فلسفی (که بعداً در این فصل ملاحظه خواهد شد) وقتی درباره مسئله روان و تن منظور گردد، این وضع نامناسب را خواهد داشت که درست مقابل عقاید عامه و فهم مشترک ما و مخالف صریح با دلایل و شواهد علمی قرار خواهد گرفت. زیرا پیش از تفکر درباره این‌گونه مسائل، ما به تجربه دریافته‌ایم که حوادث جسمانی در سلوک و رفتار ما مؤثر است. و نیز معلومات علمی ما درباره تأثیر مثلاً داروها و اعمال جراحی در حیات نفسانی ما موجب می‌شود که قبول طریقه اصالت روان، یا مذهب اصالت معانی، در مورد مسئله روان و تن

۱. Epiphenomenalism یا «شبه‌پدیدار» یعنی حالات نفسانی پدیدارهایی واقعی نیستند بلکه فقط پدیدارنما هستند.

مشکل بنماید، مگر دلایلی که به طرفداری از آن اقامه می‌شود بتواند در برابر عقاید معمولی ما خیلی بیشتر وزن و ارزش داشته باشد.

نظریات مالبرانش و لایب‌نیتس و اسپینوزا. در قرن هفدهم متعاقباً بعضی نظریات جالب توجه برای حل مسئله ارتباط نفس و بدن توسط فیلسوفان بزرگ آن دوره، یعنی نیکلا مالبرانش^۱ و گوتفرید فن لایب‌نیتس^۲ و باروخ اسپینوزا،^۳ پیشنهاد شد. مالبرانش، یک کشیش کاتولیک و پیرو دکارت بود، ولیکن بیشتر از او دریند منطوق بود. جایی که دکارت ظاهراً نظریات متقابل و متعارض را برای احتراز از انکار یا مخالفت با تجربه عادی و معمولی می‌پذیرفت، مالبرانش اصرار داشت که به یک نتیجه منطقی و سازگار برسد، بدون توجه به اینکه تا چه اندازه ممکن است غیرموجه و ناپذیرفتنی باشد.

قول به علل اعدادی.^۴ نظریه مالبرانش، که مذهب اصالت علی اعدادی نامیده شده است، بر تمایزی که دکارت بین روح و ماده قائل شده بود مبتنی است. نفس و بدن به کلی از یکدیگر متفاوتند - یکی فقط از تصورات ترکیب شده و دیگری فقط از امور ممتد. (در واقع، آنها چنان مختلف‌اند که مالبرانش می‌گفت نفس حتی نمی‌تواند بدن را بشناسد. همه آنچه نفس می‌تواند بشناسد تصورات است. وقتی ما درباره ابدان می‌اندیشیم، درباره چیزی فکر می‌کنیم که موسوم است به امتداد معقول، نه امتداد جسمانی. تنها دلیل و مدرک بر وجود ابدان آنست که مالبرانش در نخستین سطور سفر تکوین،^۵ که در آن اظهار شده است که خدا عالم جسمانی را آفرید، بازیافت. اگر نه چنین بود، ما هیچ‌گاه حتی نمی‌دانستیم که اشیاء مادی وجود دارند). مالبرانش اصرار داشت که اگر این دو قلمرو تا این اندازه متمایزند، پس هیچ بستگی یا ارتباط و مناسبتی میان آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آنچه واقعاً اتفاق می‌افتد، بنابر نظر مالبرانش، این است که اگرچه حوادث نفسانی هیچ ربطی با حوادث جسمانی ندارند، هرگاه چیزی در یک قلمرو رخ نماید، خداوند

1. Nicholas Malebranche
3. Baruch Spinoza

2. Gottfried Von Leibnitz

۴. Occasionalism (یا مذهب اصالت علل موقعی یا معده).

۵. Book of Genesis (کتاب پیدایش).

چیزی مطابق آنکه در دیگری اتفاق می‌افتد ایجاد می‌کند. حوادث در یکی، علل حوادث در دیگری نیست؛ آنها فقط مواقع^۱ افعال خدا هستند. بدین سان، وقتی من صدای زنگ تلفن را می‌شنوم، به علت آن امواج صوتی نیست زیرا که این امواج جزء عالم جسمانی است و هیچ ربطی با افکار من ندارد. به جای آن باید بگوییم وقتی رویدادهایی در مکانیسم تلفن اتفاق می‌افتد، خداوند در آن موقع فکری در من از صدای زنگ ایجاد می‌کند. از آنجا که این دو با یکدیگر هیچ ربطی ندارند، ممکن است آنچه در تلفن حادث می‌شود مثلاً در من مزه یک گلابی، یا تصور عدد ۷، را به وجود آورد. اما، خداوند، به واسطه حکمت پوشیده و تفحص‌ناپذیر خود، اراده کرده است که حیات نفسانی من و سلسله حوادث جسمانی چنان به نظم و ترتیب باشد که هرگاه حادثه مخصوصی در یکی رخ دهد، او حادثه‌ای دیگر در دیگری پدید آورد.

انتقاد. صرف‌نظر از اینکه نظریه مالبرانش تا چه اندازه ممکن است معتبر باشد دارای این مزیت است که از مشکلات نظریه دکارت برکنار است، و با هیچ تجربه‌ای نمی‌توان آن را رد و ابطال کرد. دکارت هم به تمایز کامل نفس از بدن و هم به ارتباط و وابستگی آنها اصرار می‌ورزید. مالبرانش با طرد همبستگی روان و تن توانست به تمایز و استقلال آن دو معتقد باشد بدون آنکه با تناقضات روبه‌رو گردد. این نظریه را می‌توان برای تبیین دقیق همه امور به کار برد، و آزمایش‌هایی را که تأثیر روان بر تن یا تن بر روان را نشان می‌دهد به هیچ گرفت. بیان مالبرانش - که خدا معلول معینی را در یک قلمرو وقتی پدید می‌آورد که چیز دیگری در قلمروی دیگر نیز به اراده او اتفاق افتد - همواره می‌تواند در توضیح و تبیین به کار آید. اما از سوی دیگر، قطع نظر از اینکه نظریه مالبرانش تا چه حد ممکن است منطقی باشد، از لحاظ تجربه معمولی ما، که طبیعتاً این تجربه را برحسب رابطه‌ای میان حوادث نفسانی و جسمانی تفسیر می‌کنیم، به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. به علاوه، قول مالبرانش در اینکه خداوند دائماً در ایجاد کلیه آثار و معلولات در این عالم در کار است - مثلاً مشغول ایجاد اصوات و طعم‌ها و بوها و حرکات در عالم جسمانی است - به سختی با اغلب مفاهیم «قابل قبول» درباره الهیت سازگار و موافق است.

۱. Occasions (مناسبات، مقارنات، اقترانات).

اشکال دیگر وقتی پیش می‌آید که بپرسیم چگونه خدا این آثار و معلولات را پدید می‌آورد، و فعل خداوند از لحاظ علّیت هم بر نفس و هم بر بدن چگونه است. سرچشمه اشکال مسئله روان و تن در این است که جوهر جسمانی و جوهر متفکر نمی‌توانند به هم وابسته و مرتبط باشند. تعریفی که دکارتیان از جوهر کرده بودند منطقیاً مانع ارتباط یک جوهر با دیگری است. دو جوهر برحسب تعریف در هیچ چیز با یکدیگر مشترک نیستند. زیرا اگر چیز مشترکی داشته باشند دیگر دو جوهر مستقل نخواهند بود. پس چنان‌که اسپینوزا می‌گوید: «اگر دو شیء هیچ چیز مشترکی با یکدیگر نداشته باشند، یکی از آن دو نمی‌تواند علت دیگری باشد» زیرا از آنجا که هیچ چیز از آنچه در معلول است در علت نبوده است، پس آنچه در معلول هست باید از هیچ پدید آمده باشد. از این قرار خدا که خود نیز یک جوهر است چگونه می‌تواند بر نفس و بدن، یعنی هم بر جوهر متفکر و هم بر جوهر جسمانی، تأثیر داشته باشد؟ زیرا خداوند یا جوهر متفکر است یا جوهر جسمانی، بنابراین پس فقط نسبت به یکی از این جواهر می‌تواند فاعل و مؤثر باشد. اما دکارت خدا را هیچ‌یک از این دو جوهر نمی‌دانست، بلکه او را کاملاً جدا و مستقل از هر دو - و به عبارت دیگر به‌عنوان یک جوهر سوم - ملحوظ می‌داشت. و نتیجه منطقی این قول این است که خدا نمی‌تواند نه در نفس فعل و اثر داشته باشد و نه در بدن. این یکی از مشکلات فلسفه دکارت است، که در فلسفه مالبرانش واضح‌تر و شدیدتر می‌شود، و اسپینوزا، چنان‌که بعداً خواهیم دید، برای اثبات نظر خود و رد نظر آن دو فیلسوف همین ایراد را کرده است.

لایب‌نیٲس (۱۶۴۶-۱۷۱۶). نظریه لایب‌نیٲس درباره روابط میان حوادث نفسانی و جسمانی موجه‌تر از نظریه مالبرانش نیست. بنابر نظر لایب‌نیٲس، هر موجودی، خواه به‌عنوان نفسانی موصوف باشد یا جسمانی، مستقل است، و از مونا^۱ (وحدت فرد یا جوهر فرد) ساخته شده است. هر مونا دارای خواص و ذات و ماهیت معین یا ثابت است. آنچه برای یک مونا اتفاق می‌افتد ناشی از خصوصیات ذاتی خود آن است، و نه از تأثیر هیچ موجود دیگر.

هماهنگی پیشین بنیاد.^۲ آنچه مبین روابط ظاهر و آشکار میان مونادهای مختلف

است - در نظریه لایب‌نیتس - این است که هرچند آنها بر یکدیگر تأثیری ندارند، یک هماهنگی پیشین بنیاد (یعنی همسازیی که از پیش برقرار شده) میان موناها وجود دارد. موناها (وحدات فرد) چنان ساخته شده‌اند که حوادثی که در یکی رخ می‌دهد با حوادث موناها‌های دیگر هماهنگ است. در مثالی که پیش از این آورده شد، مونا‌های تلفن و روان من چنانند که وقتی رخداد‌های معین جسمانی در تلفن اتفاق افتاد، من صدای زنگ را می‌شنوم. این امر به سبب آن نیست که تلفن علت شده است که من چیزی بشنوم، بلکه بدین سبب است که مونا‌های ما در نظم کامل‌اند. مونا‌های من چنان قرار داده شده‌اند که در زمانی معین، من از صوت معینی تصور دارم، و درست در همان زمان زمانه زنگ که جسمانی است به زنگ جسمانی در تلفن می‌خورد. مثال زیر ممکن است این نظریه را روشن کند: اگر دو ساعت موجود باشند که وقت صحیح را نشان می‌دهند به گونه‌ای که وقتی عقربه‌های یکی در سر ساعت باشد دیگری زنگی می‌زند، ممکن است علت این امر آن باشد که ساعت‌ها ساخت و کار (مکانیسم) مرتبط و متصلی دارند (نظریه دکارت)، یا آنکه مداخله‌ای از خارج ساعتی را، وقتی عقربه‌ها در دیگری به نقطه معینی رسیدند، به زنگ‌زدن وامی‌دارد (نظریه مالبرانش)، یا آنکه ساعت‌ها در آغاز چنان کامل ساخته شده‌اند که هرچند هیچ‌گونه ارتباطی با هم ندارند، هریک جداگانه وقت صحیح را نشان می‌دهد (نظریه لایب‌نیتس). بدین‌گونه، هر مونا را خداوند طوری آفریده که با هر مونا دیگر ازلاً و ابداً هماهنگی دارد، و حوادث در مسیر یکی چنان مرتب و مقدر شده است که با دیگر موناها در مطابقت کامل باشد. بروتوس^۱ قیصر را به علت آنچه قیصر کرده بود نکشت، بلکه هر مونا را خداوند طوری ساخته است که در همان لحظه‌ای که مونا بروتوس افکار معینی داشت، و اعمال معینی انجام می‌داد، مونا قیصر چنان بود که وی در محل معینی واقع شد و مرد.

نظریه لایب‌نیتس، مانند نظریه مالبرانش، با ترک قول به وجود رابطه میان نفس و بدن، بر مشکلات موجود در مابعدالطبیعه دکارتی غالب آمد. لیکن نظر لایب‌نیتس، مانند نظر مالبرانش، هرچند ممکن است شامل امور غیرمنطقی و ناسازگار نباشد، از لحاظ تجربه معمولی و مشترک ما باورنکردنی و نامعتبر است.

اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷). آخرین بیانی که در قرن هفدهم دربارهٔ مسئلهٔ «روان و تن» ملاحظه می‌کنیم تا اندازه‌ای با آنچه تا حال دیدیم متفاوت است. به نظر اسپینوزا اشکال نظر دکارت ناشی از این بود که هم نفس را جوهر می‌دانست و هم ماده را و هم اینکه این دو را تابع جوهر سومی که خدا باشد می‌دانست و چون دو جوهر متمایز و مستقل از یکدیگر برحسب تعریف نمی‌توانند نسبت به همدیگر تأثیر و تأثر داشته باشند معلوم است که بیان رابطهٔ نفس و بدن در چنین فلسفه‌ای دشوار خواهد بود. اسپینوزا برای رفع این مشکل ممکن بود مانند فلاسفهٔ قائل به اصالت معانی (ایدئالیست‌ها) و یا ماده‌انگاران یکی از این دو جوهر معنوی (نفس) و مادی (بدن) را اصل و دیگری را فرع آن بینگارد و فلسفهٔ خود را با مشکلات دیگری که هریک از این دو نظر دارد مواجه سازد. اما وی قائل شد به اینکه فقط یک جوهر وجود دارد و فکر و امتداد که دکارت هریک از آنها را به ترتیب خصوصیت نفس و ماده می‌پنداشت دو صفت همان جوهر یگانه است که اسپینوزا آن را خدا می‌نامید که در همه جا هست^۱ و هرچه هست در آن است. عالم نفسانی و عالم جسمانی دو جنبهٔ موجود واحدند که از دو لحاظ مختلف ملاحظه شوند مانند یک خط منحنی که نسبت به نظرگاه از طرفی مقعر و از طرف دیگر محدب دیده می‌شود.

اما آنچه افعال و انفعالات نفسانی و حرکات و تغییرات بدنی نامیده می‌شود، بنابر نظر اسپینوزا میان آنها تأثیر و تأثیری نیست و همه حالات همان جوهر یگانه است که میان آنها نوعی موازات^۲ و مقارنه هست. بنابراین، در مثال پیش، صدای زنگ تلفنی که من می‌شنوم و حرکات فیزیکی که در مکانیسم (دستگاه تلفن) رخ می‌دهد دو چیز مختلف نیست، بلکه دو جنبهٔ مختلف از یک شیء یا دو طریق متفاوت نگرش به شیء یگانه است. دربارهٔ خدا یا طبیعت نیز چنین است.

راه‌حل وحدت وجودی اسپینوزا نه مشکل نظریهٔ دکارت را در خصوص رابطهٔ نفس و بدن در برداشت و نه مانند نظریه‌های مالبرانش و لایب‌نیس به مطالب غیرقابل تبیین منتهی می‌شد. لیکن چون مبتنی بر عقیدهٔ خاصی دربارهٔ ذات خداوند بود (که در فصل مربوط به فلسفهٔ دین به آن اشاره خواهد شد) مورد قبول معاصران وی واقع

نگریدید. می‌توان گفت فلسفه اسپینوزا تا زمان فیلسوفان آلمانی در قرن نوزدهم مورد توجه جدی قرار نگرفت.

آنچه تاکنون در خصوص رابطه نفس و بدن به‌طور اختصار دیدیم روشن می‌سازد که تا چه اندازه یافتن حقیقت و چگونگی واقعیت اموری که در نتیجه عادت ساده به نظر می‌آید از لحاظ فلسفی مشکل و نیازمند تفکر است. در نخستین مسئله مابعدالطبیعه که ملاحظه نمودیم صفت کلی و عام جهان مورد بحث قرار گرفت، و در مسئله دوم رابطه میان دو جنبه اساسی آن، پیش از مطالعه بعضی از نظریات مهم مابعدالطبیعه که در آنها کوشیده شده تا همه خصوصیات اصلی جهان چنان‌که ما آن را می‌شناسیم روشن گردد، یک مسئله دیگر را که فیلسوفان در سراسر تاریخ مورد بحث قرار داده‌اند ملاحظه خواهیم کرد، و آن مسئله اختیار یا آزادی اراده است.

مسئله اختیار و جبر^۱ (یا آزادی اراده و اصل موجبیت)

در مبحث مربوط به اختیار یا آزادی اراده اصولاً عامل انسانی در جهان مورد توجه قرار می‌گیرد. اعم از اینکه به هر اندازه «ناخدای سرنوشت خویش» باشد یا نباشد. ما در تجربه خود درباره سلوک و رفتار و تصمیمات خویش دو جنبه متقابل می‌یابیم. نخست آگاهی به آزادی و توانایی خویش است برای تصمیم گرفتن در مورد خود و برای سنجیدن و اندیشیدن درباره اینکه در اوضاع و احوال مختلف چه کنیم. از سوی دیگر، جنبه دوم آن است که در بسیاری از مواردی که می‌پنداشتیم که افعال ما از روی اختیار بوده کشف می‌کنیم که عزم و تصمیم ما در تحت تأثیر عوامل گوناگون شخصی و اجتماعی قرار داشته است و ما واقعاً در آن موارد مختار و آزاد نبوده‌ایم. هر چه بیشتر درباره طبیعت انسان و افعال و انفعالات او علم و اطلاع حاصل می‌کنیم بیشتر تصدیق می‌کنیم که مقدار زیادی از آنچه عمل و فکر می‌کنیم نتیجه پرورش ما و تعلیم ما و محیط ما و خصوصیات زیست‌شناسی ما و غیره است. از این رو، همواره برای فیلسوفان این مسئله مطرح بوده است که آیا آدمیان را می‌توان گفت فاعل‌های آزاد و مختارند، یا اینکه فعالیت‌ها و افکارشان به‌وسیله بسیاری از عوامل مؤثری که به آنها تماس و برخورد می‌کند کاملاً معین و مقدر شده است.

۱. Determinism (اصل موجبیت یا وجوب ترتب معلول بر علت).

پیچیدگی‌ها. اغلب احکام و داوریهای ما دربارهٔ مردم با این فرض است که ما آنها را مختار می‌دانیم و تصور می‌کنیم که در افعال و اعمال خود راه و روشی که انتخاب می‌کنند آزاد و مختارند و به آنچه می‌کنند معتقدند. ما افرادی را برای اعمالی که کرده‌اند و تصمیم‌های معینی که گرفته‌اند تنبیه و مجازات و سرزنش و محکوم می‌کنیم، و معتقدیم که بایستی کار دیگری کرده باشند. و اگر چنان کرده بودند درخور پاداش و تحسین بودند. مقدار قابل توجهی از شالودهٔ نظام قانونی ما بر این اصل مبتنی است که مردم مسئول اعمال خود هستند، زیرا، تا اندازه‌ای توانایی دارند که طور دیگری عمل کنند.

در همان زمان که ما خویشتن را اخلاقاً و قانوناً با این اعتقاد که انسان موجودی مختار است، و می‌تواند از روی میل و اختیار تصمیم بگیرد، رهبری می‌کنیم، چون بیشتر تأمل و مطالعه کنیم در صحت و اساس این اعتقاد دچار شک و تردید می‌شویم. زیرا بسیاری از قراین و نشانه‌های قوی برای ما روشن می‌سازند که تا چه اندازه انسان به وسیلهٔ تربیت خانوادگی و تبلیغات و آگهی‌ها و غیره راهنمایی می‌شود و تحت تأثیر قرار می‌گیرد، به طوری که افراد غالباً بیشتر از آنکه فاعل‌های مسئول باشند دستخوش اوضاع و احوال و عواملی هستند که ورای مراقبت و اختیار آنهاست. روان‌پزشکان در گواهی خود در محاکمات جنایی کوشیده‌اند نشان دهند که مدعی علیه را نمی‌توان اخلاقاً مسئول اعمالی دانست که ناشی از عواملی شده باشد که خارج از حدود اختیار فرد است. پس این عقیده بی‌معنی است که شخص آزادانه تصمیم گرفته که مرتکب اعمالی شود که به سبب آنها مورد محاکمه قرار گیرد.

این برخورد و تعارض بین فرض معمولی ما در خصوص آزادی و اختیار انسان و این اعتراف که قضیه همیشه چنین نیست، صریحاً توجه مردم را به بحث‌هایی دربارهٔ مجرمیت و سزاوار سرزنش بودن سربازانی که در جنگ اسیر شده‌اند و کسانی که به دشمن کمک کرده‌اند، برانگیخته است. بعضی از کسانی که مورد محاکمه و رسیدگی قضایی واقع شده‌اند آشکارا اعمالی انجام داده بودند که به نفع و مصلحت کشورشان نبوده و در قوانین نظامی به‌عنوان جنایت اعلام شده است. اما آیا این سربازان مسئول آنچه کرده‌اند بوده‌اند، و می‌توان آنها را اخلاقاً به‌عنوان مقصر مسئول محکوم نمود؟ وقتی روشن شد که آنان در معرض همه‌گونه فشارها و مضمیقه‌ها، مستقیم و غیرمستقیم، بوده‌اند که یا آنها را مجبور می‌ساخته آن اعمال را انجام دهند، یا پایه و اساس وجدان

اخلاقی آنها چنان تغییر کرده که اجرای آن اعمال را «انتخاب کرده‌اند»، آیا پس از آن می‌توان آنها را فاعل‌های آزاد دانست؟

وقتی کشف شد که اعمال کسی غیرارادی و اضطراری بوده است، ما خیلی کمتر مایلیم که با خشونت و سختگیری داوری کنیم. اگر شخصی مجبور است که به سبب زور و قوه قهریه مرتکب اعمالی شود، ما او را مسئول نمی‌دانیم. اگر زجر و شکنجه و اجبار و تهدید و ارباب به اعمالی منجر شود که در اوضاع و احوال معمولی آنها را خطا و نادرست می‌دانیم، این‌گونه رفتار را می‌بخشیم زیرا که اوضاع و احوال غیرعادی مانع شده است که شخص تصمیم بگیرد و همچون یک فاعلِ واقعاً آزاد و مختار عمل کند. ما غالباً همین ملاک را در مورد عواملی که مانع سنجیدن و تصمیم گرفتن است در نظر می‌گیریم. اگر کسی وقتی تحت تأثیر الکل و داروهای مخدر یا فشار زیاد و فوق‌العاده عاطفی و انفعالی باشد مرتکب بعضی اعمال شود، این اوضاع و احوال را به حساب می‌آوریم، و باز نتیجه می‌گیریم که فرد یک فاعل مختاری که بتوان او را اخلاقاً مسئول دانست نبوده است. بدین‌سان، میان انواع جرایم و درجات تقصیر بنا بر آنکه عوامل تخفیف‌دهنده، که ممکن است در رفتار شخص هنگام ارتکاب آن اعمال مؤثر بوده، وجود داشته یا نه فرق می‌نهمیم.

دلایل و شواهد قابل توجه دربارهٔ آثار «شستشوی مغزی»^۱ و «قید و بندهای» روانی به‌طور کلی مسئلهٔ داوری در این امر را پیش می‌آورد که ما تا چه اندازه می‌توانیم کسی را به‌عنوان فاعل مختار برای آنچه کرده است مسئول بدانیم. وقتی می‌دانیم که روش‌هایی وجود دارد که بدان وسیله طرز تفکر و نظرگاه کسی می‌تواند دگرگون شود، به‌طوری که وی را می‌توان وادار کرد که «خواستار» اجرای بعضی اعمال که جامعه آنها را ناروا و جرم شناخته است بشود، آیا شخصی که این چنین مقید است واقعاً مسئول است؟ حتی اگر بعضی سربازان از روی عمد و اراده به دشمن کمک کرده‌اند، چنانچه ابتدا تابع تأثیراتی بوده‌اند که طرز تفکرشان را به سوی حوادث و انتخاب‌هایی که نموده‌اند رهبری می‌کرده و زیر سلطه داشته است آیا واقعاً فاعل‌های آزاد و مختار بوده‌اند؟ مسئلهٔ داوری دربارهٔ اینکه انتخاب‌ها و اعمال موسوم به ارادی ما واقعاً تا چه حد اختیاری یعنی کاملاً

۱. «مغزشویی» یا «شستشوی مغزی» اصطلاحی است که کمونیست‌ها برای زدودن آثار اندیشه‌های بورژوازی از مغزها در جامعهٔ کمونیستی، به‌کار برده‌اند.

آزادانه است، هنگامی که دلایل و شواهد بیشتری در خصوص روان‌شناسی انسانی مورد ملاحظه قرار گیرد تبیینش حتی دشوارتر می‌گردد. یافته‌های روانکاوی جدید ظاهراً دلالت دارد بر اینکه طرز تفکر ما و مقیاس‌ها و ملاک‌های داوری ما و حتی انتخاب‌های ما به وسیله دسته‌ای از جریانات و رویدادهای مقیدکننده معین شده است. والدین ما و گروه اجتماعی ما و معلمان ما و کارفرمایان ما، همه در ما مؤثرند، به طوری که وقتی ما به نحو ارادی عمل می‌کنیم، در واقع ممکن است انتخاب‌هایی کنیم که، به سبب تأثیر عواملی که بر پیشرفت ما مؤثر بوده است، باید بکنیم.

با پی‌گیری این‌گونه بحث، آدمی می‌تواند قلمروهای بیشتر و بیشتری کشف کند که در آنها بتوان نشان داد که سلوک و رفتار «ارادی» ما محصول تأثیرات گوناگون است. ولو آنکه ما بتوانیم اعمال خود را انتخاب کنیم، طرح و قالب این انتخاب، که تعیین می‌کند که کدامیک از شقوق و وجوه را برخواهیم گزید، ممکن است کاملاً و رای اختیار ما باشد. ممکن است ما مسئول این طرح و قالب نباشیم، و بنابراین، واقعاً فاعل‌های مختار نیستیم. آن طرح و قالب بوسیله همه‌گونه عوامل روانی و اجتماعی و زیستی و غیره به ما تحمیل شده است.

نظر به این همه، مسئله فلسفی آزادی اراده به نظر می‌رسد به تعیین این امر مربوط است که تا چه اندازه اعتقاد به آزادی و اختیار انسان با تجربه ما و شناسایی و نظریات ما درباره طبیعت انسان موافق و سازگار است. از یک‌سو، نظرگاهی هست که صاحبان آن اصرار می‌ورزند که برای انسان هیچ اختیاری عملاً وجود ندارد - این نظریه جبر نامیده شده است. در مقابل آن، این نظر نیز هست که به طریقی، و تا اندازه‌ای، در رفتار انسان آزادی و اختیار وجود دارد.

ادله جبر. هرچند بیشتر دلایل و شواهدی که برای تأیید نظریه جبر می‌شناسیم مبتنی بر یافته‌های علمی در باب سلوک و رفتار انسانی است، خیلی پیش از طلوع علم جدید هم ادله نیرومندی برای تأیید این نظریه اقامه شده بود. در واقع، عرصه‌ای که در آن شاید بزرگ‌ترین پیکارها بین جبری مذهبان و کسانی که معتقد به اختیار بودند درمی‌گرفت عرصه مباحثات و گفت‌وگوهای کلامی^۱ بود. در بسیاری از سنن دینی، صورتی از جبر و

تقدیر الهی مورد قبول و تأیید بود که بنابراین خدا تنها فاعل علی در جهان است و جمیع اعمال و امور انسانی و طبیعی را معین و مقدر می‌کند.

نظر دینی. در یکی از صورت‌های عقیده به جبر الهی چنین استدلال می‌شود که چون خدا قادر مطلق و عالم مطلق است، تمام آنچه واقع می‌شود باید در حیطه قدرت و اختیار و علم سابق او باشد. زیرا اگر کوچک‌ترین حادثه‌ای باشد که خدا قبلاً آن را نداند، در این صورت قدرت الهی محدود خواهد بود. از آنجا که (در این نظریه) چنین محدودیتی نامتصور است، خداوند باید پیش از خلق عالم همه آنچه را که در آینده اتفاق می‌افتد بداند. و چون چنین است، او باید به هر انتخابی که ما در جریان تاریخ انسانی کرده‌ایم عالم بوده باشد. بنابراین، تمام افعال و اعمال انسان را علم و اراده سابق خداوند از پیش مقدر و معین کرده است.

حال اگر کسی قائل باشد که خدا علت اصلی و نهایی تمام امور است و علم سابق او بر هر آنچه حادث می‌شود و رخ می‌دهد احاطه دارد، و مع‌هذا معتقد باشد که انسان در افعال خود آزاد و مختار است، جبریون کلامی، مانند کالوینی^۱ بزرگ آمریکایی، یوناتان ادواردس،^۲ چنین اعتقادی را پندار محض و چنین اختیاری را صورت کاذب و نادرست اختیار می‌دانند. ما ممکن است بپنداریم که آزادانه انتخاب می‌کنیم، اما انتخاب‌های ما در واقع پیشاپیش معین شده است، به طوری که عملاً نمی‌توانیم به صرافت طبع خود یک تصمیم بی‌سابقه بگیریم. ولو آنکه ظاهراً در مورد انتخابی که می‌کنیم قبلاً سنجش و غوررسی می‌نماییم، تصمیم نهایی ثابت و معین است، زیرا خداوند از پیش آن را می‌دانسته است. هر چند ما با میل و رضا انتخابی می‌کنیم که خداوند آن را می‌داند، میل ما صرفاً مورد دیگری است که در اختیار و فرمان خداوند است، و آن را پیش‌بینی و از قبل مقدر فرموده است.

مبنای مابعدالطبیعی. علاوه بر دلیل کلامی بر له جبر، در مابعدالطبیعه مبنایی برای این نظر وجود دارد که ناشی از این قاعده کلی است که «هر حادثی باید علتی داشته باشد». و اگر این اصل را بپذیریم، دیگر نه تنها حوادث جسمانی، بلکه حوادث نفسانی از جمله تصمیمات ما نیز باید عللی داشته باشند و بتوان آنها را با اصل علت تبیین کرد.

۱. Calvinist (کسی که معتقد است نجات انسان به خواست و فضل خدا است نه به اعمال).

2. Jonathan Edwards

زیرا مقرر دانستن این اصل درباره تمام امور و استتนา کردن امیال و خواهش های انسانی از شمول آن اصل به نظر می رسد که کاملاً ناموجه و خودسرانه است. اگر حس کنجکاوی ما راجع به حوادث عالم مادی موجب شده است که آن حوادث را به وسیله اصل علیت تبیین کنیم، یعنی هر امری را معلول علتی بدانیم و درصدد یافتن آن علت باشیم به هیچ وجه معقول نیست که افعال و اعمالی را که از انسان سر می زند و تصمیم هایی را که می گیرد به کلی بی جهت و بدون علت ببنداریم. اما همین که می پرسیم فلانی چرا چنین کرد و چنان نکرد و چرا این راه را در پیش گرفت و نه آن راه را یعنی اینکه علت این انتخاب چه بوده و چه موجب شده که چنین کند خود نشان این است که ما افعال و حرکات انسان را بدون علت و جهت نمی دانیم و به عبارت دیگر اصل علیت یا موجبیت را درباره انسان نیز معمول و مجرا می داریم. البته ممکن است گفته شود که محرک غالب اعمال هرکس حالات درونی و نفسانی او است. در اینجا نیز نوعی جهت و علت منظور شده یعنی اصل علیت و جبر به صورت پوشیده ای مورد تصدیق قرار گرفته است.

در بیان دیوید هیوم درباره علیت (که در فصل مربوط به نظریه شناسایی بحث شده است) همان نوع قواعد پیوستگی و اتصال دایم، یا تعاقب و توالی منظم، را نسبت به خواست ها و اراده های ما علاوه بر دیگر امور می توان یافت. این را که مردم چگونه انتخاب خواهند کرد، یا چه خواهند خواست، می توان با دقت قابل توجهی پیشگویی کرد. نه تنها دانشمندان ورزیده، مانند روان شناسان و روانکاوان، می توانند قوانین اراده و خواست آدمی را کشف کنند و جریان احتمالی امور انسانی را بر اساس پاره ای حوادث متقارن پیشگویی نمایند، بلکه حتی در عالم «عملی» تر مشاغل، به نظر می رسد که درباره اراده و خواست انسانی کلیدها و نشانه های قابل اطمینان موجود باشد. کارخانه داران و صاحبان صنایع می توانند دقیقاً، با توجه به برخی اسباب و انگیزه ها به صورت آگهی های تجارتي و غیره، پیشگویی کنند که چه تعدادی از مردم محصول و فرآورده آنان را خریداری خواهند کرد. اگر این گونه پیشگویی ممکن نباشد، از نظر اقتصادی برای آنها بسیار زیان آور خواهد بود که چیزی جز آنچه برای حفظ حیات انسانی ضروری است بسازند. بدین سان، حتی اگر ما نیرویی را که مردم را وادار به تصمیم گرفتن در اعمال خود می کند در نظر نگیریم (و، چنان که هیوم یادآور شده است، ما نیرویی را که اعمال

جسمانی را هم پدید می‌آورد در نظر نمی‌گیریم)، درمی‌یابیم که میان تصمیم‌های ارادی ما و دیگر حوادث قواعد پیوستگی و اتصال دایم وجود دارد، و این قواعد وسیله کافی و مناسب برای بیان پیدایش حدس‌های معقول یا محتمل درباره جریان آینده‌گزینش‌های انسانی، با دقتی محدود، به دست می‌دهد.

قطع نظر از دلایل کلامی و فلسفی آنچه امروزه بیشتر و قوی‌تر مؤید اطلاق اصل موجبیت درباره انسان است همان نتایج پژوهش‌های علمی است که روشن می‌سازند چه عواملی بر سلوک و رفتار انسان مؤثر است یا مسیر آن را معین می‌کند. چنین به نظر می‌آید که بسیاری از اکتشافاتی که در روان‌شناسی و علم وظایف‌الاعضاء و مبحث اعصاب و داروشناسی و غیره حاصل شده است تحقق رؤیای جبری مذهب‌ان را نزدیک می‌سازد تا آنجا که خواهیم توانست همه سلوک و رفتار انسان، یعنی نه فقط اعمالی که یک شخص می‌خواهد انجام دهد، بلکه همچنین افکار و احساسات او، را پیشگویی کنیم. ممکن است به‌زودی چنین شود که یک مطالعه کامل درباره خصوصیات زیستی و روانی یک کودک، دانشمندان را قادر سازد که زندگینامه او را از پیش بنویسند، هرچند شاید آنان باید با کلمات و عبارات شرطی بنویسند، مانند اینکه اگر فلان امور در دنیای پیرامون وی اتفاق افتد، آنگاه افکار و احساسات معینی خواهد داشت و تصمیم‌های معینی خواهد گرفت و اعمال معینی انجام خواهد داد. اغلب ما ترجیح می‌دهیم که فکر کنیم که این دورنمای ترسناک و ناخوشایند بیشتر آمیخته‌ای است از «افسانه و علم» تا علم.

با توجه به دلایل و شواهد علمی که درباره قوانین مربوط به انگیزه‌های انسان اکنون در دسترس است و طرق و وسایلی که می‌تواند بر حالات و طرز تفکر انسان مؤثر باشد، می‌توان گفت مذهب جبر ظاهراً مورد اعتنا است. امروزه هرکس بخواهد به رغم تمام شناسایی و دانشی که داریم استدلال کند که آدمیان واقعاً فاعل‌های مختارند، باید با روش علمی قلمروی از فعالیت انسان را کشف کند که در آن هیچ امری مؤثر در خواست‌ها و تصمیم‌های انسان نباشد.

ادله اختیار. صرف نظر از قوت ظاهری دلایل و شواهد بر له نظریه جبر، مخالفان این نظریه توانسته‌اند ادله‌ای شاید به همان اندازه نیرومند تنظیم کنند و نشان دهند که بعضی از تجارب و حالات انسان فقط در صورتی معنی خواهد داشت که انسان

موجودی آزاد و مختار باشد. از جمله دلایل برای اثبات مختار بودن انسان یکی این است که هرکس درباره آزادی و اختیار خود، آگاهی و وقوف دارد. چنانکه حتی اگر کسی بتواند پیش‌بینی کند که مثلاً من در فلان مورد چه تصمیمی خواهم گرفت باز من در موقع گرفتن تصمیم خود را مختار و آزاد احساس می‌کنم و با هیچ‌یک از اموری که جبری مذهب‌ان به‌عنوان دلیل مذهب خود می‌آورند نمی‌توان این اختیاری را که ما عملاً و به تجربه در خود احساس می‌کنیم و بدان آگاهی داریم تبیین کرد. (البته، جبریون می‌توانند بگویند که حتی اگر کسی مسلم بگیرد که ما این تجربه را داریم، این امر به هیچ‌وجه دلیل بر انکار این نیست که اراده و خواست ما باز هم معین و مقدر است).

اراده آزاد و علم. در سال‌های اخیر، اختیاری مذهب‌ان نیز کوشیده‌اند تا اکتشافی را که در فیزیک جدید به ظهور رسیده مؤید نظر خود به‌شمار آورند. این کشف همان «اصل عدم یقین» هایزنبرگ^۱ است که بنا بر آن در شناسایی ما درباره ذرات فیزیکی، اصل موجبیت (وجوب ترتب معلول بر علت) معتبر نیست. اگر وضع یک ذره در مکان و سرعت آن از راه تجربه و آزمایش معین شده باشد، چنین معلوم شده است که در تمام روش‌های تجربی تعیین دقیق وضع آن در مکان مستلزم خطا در تعیین سرعت آن است و برعکس تعیین دقیق سرعت نیز مستلزم خطا در تعیین وضع آن در مکان است. بدین قرار تعیین هر دو کیفیت با هم به نحو دقیق و متیقن ممکن نیست.

استفاده‌ای که از این قانون علمی در باب مسئله اختیار و آزادی اراده کرده شده این است که چون یک عنصر غیرحتمی^۲ و مستثنی از اصل موجبیت در طبیعت وجود دارد (یعنی در طبیعت، همه چیز موجب نیست) چنین می‌نماید که تا اندازه‌ای آزادی عمل در اساسی‌ترین سطح و مرتبه هستی فیزیکی وجود دارد، و می‌توان حدس زد که این آزادی در مراتب بالاتر، مثلاً مرتبه انسانی، نیز هست. لیکن اصل هایزنبرگ در واقع ربطی به نکات اساسی مندرج در استدلال بین اختیاری مذهب‌ان و جبری مذهب‌ان ندارد. البته با توجه به نظریه فیزیکی امروز، می‌توان ضابطه و قاعده معینی را درباره مذهب جبر مطلق غیرکافی دانست. اما از اینکه نمی‌توانیم همه موجبات و امور مؤثر را در عالم فیزیکی کشف کنیم، نمی‌توان نتیجه گرفت که اراده انسان آزاد است. اعتبار اصل هایزنبرگ در

1. Heisenberg Uncertainty Principle
2. Indeterminacy

عالم ذرات به هیچ‌وجه مستلزم تعمیم آن اصل به عالم بزرگ‌تر از ذرات نیست و محدودیت علم ما در خصوص بعضی از حوادث جهان ذره‌ای به هیچ‌گونه مجوز این نیست که علم مربوط به عالم مشهود را غیرقطعی و غیریقینی بپنداریم و در قلمرو آن عالم اصل موجبیت را فرمانروای مطلق ندانیم و قائل به وجود اختیار بشویم. عدم امکان شناسایی دقیق و پیش‌بینی وضع بعضی از ذرات در مکان و سرعت آنها در آن واحد بدین معنی نیست که در ذرات اراده و اختیاری هست. بنابراین، هیچ شباهت جدی و مهمی میان نتایج علم فیزیک جدید و اساس اراده انسانی به نظر نمی‌آید.

قایلان به وجود اختیار برای اثبات نظر خود دلیل دیگری آورده‌اند که تا اندازه‌ای قوی‌تر و پسندیده‌تر است و آن اینکه احکام اخلاقی و قوانین عرفی و اجتماعی و بسیاری از معتقدات دینی و فضایل معنوی مستلزم مختار و آزاد بودن انسان است و نفی اختیار به منزله کشیدن خط بطلان بر روی تمام این امور و سلب هرگونه معنی و جهت از آنها است. اطلاق اصل موجبیت (یعنی اصلی که در عالم مادی جاری است) درباره انسان جز تنزل و پایین آوردن مقام انسان تا مرتبه جمادات نتیجه دیگری ندارد.

نظر ویلیام جیمز درباره اختیار. ویلیام جیمز^۱ در مقاله خود راجع به «بن‌بست جبر»،^۲ اصرار می‌ورزید که دو صفت برجسته درباره تجربه اخلاقی ما وجود دارد که فقط اگر فرض کنیم که آدمیان فاعل‌های مختار هستند قابل درک و فهم است. نخست، رویداد پشیمانی است، به کزات مردم اظهار می‌کنند که متأسف‌اند که فلان کار را کرده‌اند یا به فلان امور معتقد بوده‌اند. و آرزو می‌کنند که کاش طور دیگر عمل می‌کردند یا معتقد بودند. اگر اعمال یا افکار انسان نمی‌توانست طور دیگر باشد، پس در افسوس نسبت به آنچه ممکن بود باشد چه مقصودی هست، به خصوص که امر دیگری نمی‌توانست واقع شود؟

علاوه بر اینکه اگر ما به نحوی آزاد و مختار نبودیم افسوس یا پشیمانی بی‌معنی می‌بود، جیمز گفته است که اگر ما همگی کاملاً مجبور باشیم مسئول دانستن آدمیان و مجازات و تنبیه آنان برای ارتکاب اعمال خلاف دیگر معنایی نخواهد داشت. ما اشیاء فیزیکی، مانند سنگ و اتومبیل و غیره، را برای بد کار کردنشان محکوم یا مجازات

1. William james

2. The Dilemma of Dcterminism

نمی‌کنیم، زیرا فکر نمی‌کنیم که آنها فاعل‌های مسئول و مختار و آزاد هستند. پس چرا مردم را اگر آنان نیز نمی‌توانند طور دیگر عمل کنند تنبیه و مجازات می‌کنیم؟ اگر آنها را مجازات می‌کنیم برای اینکه به سبب برخی عوامل، خود ما مجبوریم که به این شیوه رفتار کنیم، در آن صورت مجازات تمام معنی و اهمیت اخلاقی خود را از دست می‌دهد، و فقط بر عوامل مؤثری که مجازات‌کنندگان را مجبور می‌سازد دلالت می‌کند. اگر ما مردم را مجازات می‌کنیم تا عواملی را که لازمه رفتارشان است تغییر دهند، آیا ما قضات در رأی و تصمیم خود برای مجازات کردن آزادیم، یا صرفاً عوامل دیگر ما را مجبور می‌کنند؟ اگر مجبوریم، پس مجازات چیزی بیش از تحمیل ضوابط گروه قدرتمند بر اقلیت نیست، و هیچ معنی و اهمیت اخلاقی ندارد. اگر آزادیم، پس معتقد به اختیار با نشان دادن اینکه باید کسی را آزاد فرض کرد تا اخلاق معنی داشته باشد به مقصود خود رسیده است.

آخرین دلیلی که می‌توان له نظریه اراده آزاد ذکر نمود این است که مردم می‌توانند درباره اعمال آدمی آزادانه، بر طبق دلیل و بینة^۱ داوری کنند و تصمیم بگیرند. اگر نظریه جبری مذهب درست است، پس به جای طرح و پیشنهاد دلایل، وی بایستی در جست‌وجوی عواملی باشد که آراء فلسفی را پدید می‌آورند و به کار می‌برند. اما اینکه او استدلال و چون و چرا را ادامه می‌دهد چنین به خاطر می‌آورد که وی نیز گمان می‌کند که عنصری از آزادی در سلوک و رفتار انسان وجود دارد. همچنین، با قبول مذهب جبر، کسی که به اراده آزاد معتقد است مجبور است که آن نظریه را بپذیرد؛ پس بحث عقلی چه فایده و اثری می‌تواند داشته باشد؟

نتیجه. مسئله فلسفی اختیار و آزادی اراده، که طی قرن‌ها مورد بحث و گفت‌وگو بوده است، به‌طور واضح‌تری اهمیت تفکر فلسفی را معلوم می‌سازد. در کوششی که ما برای پیدا کردن یک بیان یا تبیین کلی درباره عناصر تجربه خود می‌کنیم، درمی‌یابیم که دلیل و بینة جدی و مقاومت‌ناپذیری هست که دلالت دارد بر اینکه آدمیان در آنچه می‌کنند و می‌اندیشند مجبورند. از سوی دیگر پاره‌ای از فرض‌های قبلی که در حیات اخلاقی خود به کار می‌بریم به نظر می‌رسد که مستلزم آن است که تا حدی فعل آزاد را در

سطح و افق انسانی بپذیریم. اختیاری مذهب ممکن است بتواند ثابت کند که مذهب جبر کامل با برخی از جنبه‌های تجربه و اعتقاد ما ناسازگار است، لیکن، وقتی می‌کوشد تا معین و مشخص کند که آزادی و اختیار ما شامل چیست، به نظر می‌رسد نتواند هیچ نوع رفتار انسانی بیابد که نتوان از طریق علمی آن را معلول علتی دانست. متفکر مابعدالطبیعه که با این دو قطب تبیین روبرو است، باید نظریه‌ای چنان کلی و جامع درباره طبیعت جهان بپروراند که بتواند دلایل و شواهد هر دو جنبه این مسئله را بیان نماید.

انواع نظام مابعدالطبیعه

با مطالعه‌ای که درباره نمونه‌هایی از انواع مسائلی که فلاسفه مورد بحث قرار می‌دهند نمودیم، اینک به بعضی از نظریات بزرگ مابعدالطبیعه که در تاریخ فلسفه اظهار و بیان شده است توجه می‌کنیم. چون شماره آنها بسیار است، فقط بعضی از نظریات اساسی را، ابتدا از عهد باستان و سپس درباره فلسفه متأخرتر یعنی از دوره تجدد علمی (رنسانس)، ملاحظه می‌نماییم. گفته شده است که همه انواع مابعدالطبیعه در واقع صرفاً تصرفات جزئی و پس و پیش کردن افکار و نظریات افلاطون و ارسطو است. از آنجا که تا حدی چنین است، مطالعه خود را با آنان آغاز می‌کنیم.

مابعدالطبیعه افلاطون. در بحثی که بعداً درباره شناسایی می‌آید خواهیم دید که چگونه بعضی از نظریات اساسی افلاطون در مابعدالطبیعه، از کوشش وی برای پیدا کردن تبیینی درباره معرفت حقیقی، و آنچه این معرفت به آن تعلق دارد، بسط و توسعه یافته است. اساساً، تصویر افلاطون درباره جهان آن است که قسمت واقعی و ثابت و پایدار همانا عالم مثل یا صور است. عالم تجربه عادی یک توالی و تعاقب وهمی و گذرا و نامعتبر حوادثی است که در عالم جسمانی، یعنی قلمرو پدیدار، نه قلمرو واقعیت، رخ می‌دهد.

رابطه میان عالم معقول مُثُل و عالم مریی و صرفاً ظاهری اشیاء مادی در محاوره افلاطون به نام «طیمانوس»^۱ مورد بحث قرار گرفته است. هر دو قلمرو چنان به وصف آمده که گویا ازلی و ابدی‌اند. لیکن نظم و ترتیبی که در این عالم مادی مشهود است از

پرتو عالم مثل است و این نه از طریق تأثیر و فعالیت مستقیم است زیرا که عالم مثل عالم ثبات و عدم تغییر است بلکه از آن جهت است که این عالم محسوس سایه و روگرفتی است از عالم معقول و نظام آن عالم است که در این عالم منعکس می‌شود.

از یک طرف عالم کمال وجود دارد، که قلمرو ثابت مثل است، و معانی یا تعاریف اشیاء را دربردارد. از طرف دیگر «چیزی» بی‌نظم و بی‌ربط هست که تا اندازه‌ای قابل دریافت اوصاف گوناگون صور است. لیکن، به منظور تبیین اینکه چگونه یکی از قلمروها با دیگری مرتبط می‌شود، افلاطون صانع^۱ را تصور کرده است که در سرحد میان این دو عالم قرار گرفته و صور گوناگون را بر عالم آشفته و بی‌انتظام مادی منطبع می‌سازد، تا گونه‌ای از نظم در عالم مری (عالم شهادت) پدید آید. اما، عالم مادی قادر به حفظ این مثل نامتغیر نیست، و بنابراین فقط می‌تواند برای دوره‌های محدود زمان از آنها بهره‌مند باشد. از این رو مقدر است که عالم محسوس که نظم موقت خود را از عالم مثل می‌گیرد همواره دستخوش تغییرات باشد.

افلاطونیان. افلاطونیان سپس‌تر در عهد باستان بیش از پیش نسبت به جنبه خلاقیت عالم صور اصرار ورزیدند و آن را از یک عالم ساکن کمال به منشأ و مبدأ تمام قدرت و واقعیت در جهان مبدل ساختند. در الهیات مسیحی که در ابتدا فلسفه افلاطون در آن جذب شده بود عالم مثال نه تنها موجب نظم موقت در جهان بلکه آفریدگار عالم طبیعت دانسته شد و بدین‌سان از افلوپین^۲ تا اگوستین^۳ متدرجاً مثل به صورت قدرت الهی، که عالم فیزیکی را از هیچ می‌آفریند و آن را بر طبق طرح و الگوی صور سازمان می‌دهد، درآمد.

روح - بدن - نفس. عالم انسانی، در مابعدالطبیعه افلاطونی، همچون یک خط مرزی، که تا اندازه‌ای مانند وضع صانع است، به تصور آمده است. انسان در اینکه بدن دارد جزو عالم جسمانی است و تأثرات حسی و مانند آن را دریافت می‌کند. لیکن در عین حال دارای روح (یا عقل) غیرمادی است که قابل و مستعد شناخت صور است. او همچنین یک فاعل راهنما و اداره‌کننده، یعنی نفس، دارد که همچون یک ارباب‌ران توصیف شده که هم راننده و رهبر است و هم به‌وسیله دو اسب، یعنی روح و بدن، رانده و رهبری

1. Demiurge

2. Plotinus (۲۷۰-۲۰۵)

3. St. Augustine (۴۳۰-۳۵۴)

می‌شود. اولی می‌خواهد به قلمرو آسمانی مُثل پرواز کند و به نظاره آنها پردازد. دومی می‌خواهد در امور حیات جسمانی منہمک و مستغرق گردد. نفس انسان میان این دو نیروی مخالف گرفتار شده، می‌کوشد در حالی که در زندان خویش، یعنی بدن، محبوس است پیش براند.

در این اوضاع و احوال، آنچه نفس می‌تواند در فراهم ساختن هماهنگی و تعادل ایفا کند بعدها - پس از آزادی و رهایی از حیات بدنی - به نحوی باقی می‌ماند. برحسب این تصویر فلسفی درباره طبیعت انسان، فرض شده است که ما قادریم خود را از جبر کامل حوایج بدنی رها و آزاد سازیم. اغلب مردم اکنون آزادی ندارند، زیرا حیات آنها را نیازمندی‌های جسمانی کاملاً فراگرفته است. اما نفس آدمی می‌تواند خود را از قید و بندگی آزاد سازد، و حیات انسانی خویش را هم بر حسب احوال جسمانی و هم در جهت آمال عقلانی رهبری و اداره نماید. پس، بعد از پایان هستی بدنی نفس می‌تواند به طرف بالا به ابدیت، یعنی عالم کامل مُثل، پرواز کند.

افاضة عرفان. این جنبه مابعدالطبیعه افلاطون، هر چند شاید اصلاً خود پایه‌گذار آن چنین مقصودی نداشته، به یک نظر اخروی و عرفانی رهنمون شده است، که معمولاً قسمتی است از آنچه به مذهب افلاطونی^۱ موسوم است. (درباره اصطلاح «مذهب افلاطونی» که در فلسفه به کار رفته، سؤالی جدی هست که آیا خود افلاطون افلاطونی بود یا نه) با تأکید بر این جنبه نظریه افلاطون (یعنی جنبه‌ای که میل و آرزوی نفس را برای رهایی از زندان خود در بدن مورد بحث قرار می‌دهد) بسیاری از افلاطونیان اصرار می‌ورزیدند که آنچه در جهان با ارزش است فقط در عالم مثالی (معقول و معنوی) یافت می‌شود، نه در عالم جسمانی. آنان در این عقیده پافشاری می‌کردند که ما فقط به وسیله طرد کامل همه علایق مادی و نظاره و تأمل در صفات و ویژگی‌های ازلی و ابدی عالم کامل صور می‌توانیم به قلمروهای عالی مابعدالطبیعه درآییم.

مذهب نوافلاطونی. در امتداد افکار افلاطون نظریه‌ای که به‌عنوان «مذهب نوافلاطونی»^۲ شناخته شده، یعنی نظریه‌ای مابعدالطبیعی که افلوطنین طرح و پیشنهاد کرد، نظرگاه غیردنیوی و وابسته به جهان دیگر را صریحاً نشان می‌دهد. نوافلاطونیان

معتقد بودند که، به بیان مابعدالطبیعه، شخص می تواند به افق عالمی که به آن علاقه دارد و آن را فهمیده است درآید. بدین سان، آدمی می تواند طبیعت اساسی خود را به وسیله کناره گیری و ترک علاقه از عالم جسمانی تغییر دهد، و به جای آن منحصرأ به عالم مثالی علاقمند باشد. اگر کسی سرانجام بدانجا رسید که توانست مثال مثل، یعنی واحد مطلق، را نظاره کند، اتحادی اسرارآمیز میان او و واحد اتفاق می افتد. گفته اند که افلوطین به این جنبه غیردنیوی و عرفانی مذهب افلاطونی چنان معتقد و ملتزم بود که می کوشید از نشان دادن حتی علاقه کافی در حیات جسمانی خویش به استحمام احتراز جوید، و به جای آن خود را وقف مطالعات و تفکر و تأملی می کرد که به اتحاد اسرارآمیز و عرفانی نایل گردد.

مابعدالطبیعه ارسطو. در مقابل طبیعت دوگانه جهان افلاطون، یعنی عالم مُثُل و عالم سایه و شایه اشیا جسمانی، شاگرد وی، ارسطو، یک نظام مابعدالطبیعه بنیاد نهاد که اصولاً به تبیین عالم طبیعی به عنوان عالم واقعی اختصاص داشت. ارسطو با این عقیده که عالم طبیعی را که ما در زندگی روزانه خود با آن آشناییم می توان بدون توسل به بعضی قلمروهای متافیزیکی که ورای تجربه انسانی است تبیین نمود، نظریه ای مطرح ساخت که مبتنی بود بر آنچه به عنوان خصوصیت اساسی طبیعت می نگرست. وی علاوه بر مفاهیمی که پیشتر بحث کردیم (ماده و صورت) مفهوم غایت را نیز اضافه کرد.

غایت انگاری.^۱ همه متعلقات تجربه ما شامل ماده صورت پذیرفته است که معمولاً در طرح و قالبی که با غایت و غرض همراه است حرکت یا تغییر می کنند، و به عبارت دیگر حرکات یا تغییرات برای رسیدن به غایتی رخ می دهند. به عنوان نشانه های این مطلب، ارسطو به طرح ها و قالب های ثابت رشد و تکامل اشاره نموده است. رشد هسته بلوط همیشه به درخت بلوط می انجامد، نه به چیزی دیگر. و کودک انسان در نتیجه رشد انسان بالغ می شود. سنگ ها همواره سقوط می کنند تا به حالت سکون در سطح زمین برسند. در همه این موارد حرکات یا تغییرات ظاهراً به سوی حصول و تحقق نتایج نوعیه، که به نظر می رسد برای تمام اعضاء گروه یا نوع یکسان یا تقریباً یکسان است، متوجه اند.

به علاوه، نمونه‌هایی که بتوان تصور کرد که تغییر یا حرکت آنها جهت معین و ثابتی ندارد تا نشانه وجود غایت و غرضی باشد، در واقع خود دلیل و مدرک است برای این رأی کلی‌تر، که همه امور طبیعی دارای غایتی است و سیر و جریان طبیعت به همین نحو تبیین می‌شود. در مواردی که تغییر یا حرکت اشیایی برای تحقق غایتی نیست، عاملی از خارج به آنها برخورد کرده است. هسته بلوطی که سنجابی آن را خورده و سنگی که به جای حرکت به طرف پایین به سوی بالا می‌رود و کودکی که از رشد کردن محروم و ناکام مانده، زیرا در نوجوانی کشته شده، موارد و نمونه‌های قسری و غیرطبیعی، یا به اصطلاح ارسطو، «برخورد غیرطبیعی» با شیء است (یعنی عاملی از خارج دخالت کرده است). لیکن، وقتی شیء را بگذارند از روی طبع پیشرفت نماید، متوجه می‌شویم که به جهت معینی برای رسیدن به نتیجه‌ای نهایی، که به نظر می‌رسد برای همه اعضاء نوع واحد یکسان است، تمایل دارد.

این هدفداری طبیعی یا غایت‌انگاری به واسطه صوری که اشیاء در جریان پیشرفت و تکامل خود مایل به اکتساب آنند نمودار می‌شود. هر شیبی در تاریخ طبیعی خود ظاهراً می‌کوشد تا صورت معینی را که مناسب و درخور آن است متحقق سازد یا به دست آورد، و همه اعمال آن متوجه این غایت است. مثلاً هسته بلوط، معمولاً مجموعه‌ای از سیر و پیشرفت‌ها را به انجام می‌رساند، و این امر به از دست دادن صورت اولی و اصلیش منجر می‌شود و در عوض صورت یک درخت بلوط را می‌گیرد، و در این هنگام به غایتی که تغییراتش به سوی آن متوجه بود رسیده است. همچنین سنگ وقتی به سطح زمین افتاد به نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از تغییرات را در نیل به صورت مورد تمایلش، یعنی مکانی که در آن ساکن شود، طی کرده است.

ماده و غایت. نظر ارسطو به‌طور کلی آن است که هر موجودی در این جهان، به استثنای خدا، مرکب است از صورتی از یک خمیرمایه اساسی موسوم به «ماده». ماده هر نوع شیء قابلیت کسب صورتی دارد که مناسب و درخور آن شیء است و آن صورت «غایت» یا «مقصد و هدف» آن نامیده می‌شود. امر تغییر یا حرکت فعلیت یافتن قابلیت شیء است. هر شیء را تمایل طبیعی یا غایتداری به تکاپوی نیل به مقصد و غایت طبیعی یا صورت نهایی آن می‌کشاند. دگرگونی‌هایی را که هر شیء متحمل می‌شود نمی‌توان فهمید مگر برحسب غایاتی که در آن نهفته است.

صور محض. برای هر شیء یک غایت نسبی هست، که صورت مناسب و مخصوص به نوع خود را تحقق می‌بخشد. همچنین برای هر شیء غایتی نهایی وجود دارد که حالت سکون کامل را که از آن مطلقاً غیرممکن است تغییر کند متحقق می‌سازد. لیکن هر چیز، از آنجا که مرکب از ماده است، همواره قابلیت دارد، یعنی استعدادی برای تغییر و حرکت یا استحاله و دگرگونی. از این رو، برای یک شیء فقط بدین وسیله که صورت محض و کاملاً عاری از ماده گردد ممکن خواهد بود که به این حالت نهایی برسد.

چون به اطراف و اکناف جهان بنگریم، مشاهده می‌کنیم که انواع گوناگون موجودات به درجات مختلف قابلند که به جنبه‌ای از ثبات یا تغییرناپذیری یا سکون برسند، و ارسطو فکر می‌کرد که اجرام سماوی به این حالت نزدیک‌ترین ستارگان و سیارات، به نظری، فقط در یک جهت متغیرند، یعنی فقط وضع آنها تغییر می‌کند. شکل و اندازه آنها همیشه ثابت می‌ماند؛ نه فساد و زوال دارند و نه رشد و نمو. تنها در حرکت دوری دایمی برگرد آسمان است که آنها ظاهراً در جست‌وجوی صورت نهایی خود هستند. اجرام آسمانی در حرکت خود همواره همان مدار و مسیر را تکرار می‌کنند، و این امر دال بر آن است که چنان به سکون کامل نزدیکند که همه آنچه آنها را از این غایت جدا می‌سازد حرکت منظم مستدیری است که در آن به جست‌وجوی بی‌پایان خود برای رسیدن به صورت محض درکارند.

اما، با مقایسه با حالت نزدیک به کامل اشیاء آسمانی، اشیایی که در روی زمین اند از رسیدن به غایت و مقصد نهایی بسیار دورند. تمام موجودات زنده به آن نزدیک می‌شوند فقط تا حدی که نوع همیشه همچنان باقی بماند، اگرچه افراد تغییر می‌کنند و سرانجام فاسد می‌شوند و می‌میرند. چون ارسطو یک تطوری مذهب^۱ نبود، صورت نوعیه را همواره ثابت می‌انگاشت. از اینجاست که قائل بود که به‌واسطه تولید مثل گروه است که جانداران از «ابدیت و الوهیت» بهره‌مندند. اما آدمیان می‌توانند بیش از هر موجود زنده دیگر به این حالت نهایی از طریق تفکر و تأمل صورت محض نزدیک شوند. تا آن اندازه که بتوانیم به این فکر خالص برسیم، عقول ما به اکتساب یا دریافت صورت تنها، یعنی تصور کامل، می‌پردازد.

محرک غیرمحرک. چون مقصد هر شیء در این عالم به نحوی رسیدن به حالت صورت محض است، پس باید یک موجود بالفعل که غایت هر تغیر یا حرکتی است وجود داشته باشد. این موجود «محرک ناممحرک» نامیده شده، زیرا هرچند خود متحمل هیچ تغیری نیست (چون اصلاً شامل هیچ ماده‌ای نیست و بنابراین هیچ قابلیت ندارد)، دلیل و علت حرکات هرچیز دیگر در جهان است. همه اشیاء - از سنگ‌های پست و کم‌ارزش تا آدمیان و موجودات سماوی - آن نوع پیشرفت و تکاملی را به انجام می‌رسانند که مقتضی تمایل طبیعی آنها برای شبیه شدن به محرک ناممحرک است. به این ترتیب، به واسطه عشق به کمال صورت محض است که عالم طبیعت به طور بی‌پایان به سیر و حرکت خود ادامه می‌دهد. در طرح مابعدالطبیعه ارسطو، وجود کامل، یعنی محرک ناممحرک، در فعالیت‌های عالم کاری و نقشی ندارد، بلکه فقط به واسطه آنکه غایت و مقصد آن است آن را به کار می‌اندازد. این جهان غایتدار، که در آن همه چیز بالطبع از روی قصد و هدف واقع می‌شود، و آنها را می‌توان برحسب غایات نسبی و نهایی آنها تبیین کرد، همچنین از جهتی محروم است. اگرچه همه اشیاء طبیعی، به جز محرک ناممحرک، برای فعلیت یافتن قابلیت‌های خود دگرگون می‌شوند، چون هرگز نمی‌توانند صورت محض گردند در وصول به غایت نهایی خود کامیاب نمی‌شوند. حتی اجرام سماوی، که این قدر در نیل به کمال و سکون نزدیکند، هرگز به آن نمی‌رسند، بلکه به جای آن تا ابد در مدارهای مدور خود سیر و گردش می‌کنند. بدین‌گونه ارسطو عالم را همچون سلسله‌ای ازلی و ابدی از جریان‌ها و فراشدهایی^۱ ملاحظه نموده، که همواره همان غایت را دنبال می‌کند و هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد.

مابعدالطبیعه اپیکوری. مقابل و مخالف شدید تصور ارسطویی جهان که تماماً برحسب فعل غایت‌دار تبیین می‌شد نظر ماده‌انگاری اپیکوروس^۲ است. این نظریه، که اصلاً به وسیله فیلسوف پیشین یونانی، دموکریتس، پیشنهاد شده بود، و به واسطه منظومه درباره طبیعت،^۳ اثر شاعر رومی، لوکرسیوس^۴ معروف است، جهانی را وصف می‌کند که شامل چیزی نیست به جز اتم‌هایی که به طور گوناگون شکل گرفته و در خلأ در حرکتند. تصور اتم تقسیم‌ناپذیر به عنوان وصف اساسی جهان، که دارای غایت و

1. Processes

2. Epicurus (حدود ۳۴۲-۲۷۰ ق.م.)

3. De Rerum Natura

4. Lucretius (حدود ۹۵-۵۵ ق.م.)

غرضی نیست، و کیفیاتی جز اندازه و شکل (و شاید وزن) ندارد بنا بر ادعای اپیکوریان برای تبیین همه آنچه درباره عالم می‌شناسیم کافی است.

نظریه فیزیکی. جنبه ثابت جهان، اتم جسمانی است که نامخلوق و تغییرناپذیر است. اپیکوریان اتم‌ها را به عنوان ذرات صلب که نمی‌توان آنها را به واحدهای کوچک‌تر تقسیم و تجزیه نمود و شماره نامحدودی از اندازه‌ها و اشکال دارند ملاحظه می‌کردند. اتم‌ها، بنابراین نظریه، به شکل‌های مکعب و هرم و سرکج و مدور و غیره‌اند. علاوه بر اشیاء بی‌جان از قبیل سنگ و فلز و غیره، موجودات جاندار، و حتی نفس آدمی، نیز از اتم ترکیب شده است. هر چند اتم‌ها ازلاً و ابداً عین خود و همانند که هستند، ترکیبات آنها دگرگون می‌شود، و بنا بر این اشیایی که ما تجربه می‌کنیم ممکن است تغییر کنند و از میان بروند، لیکن خود اتم‌ها هرگز تغییر و نابودی نمی‌پذیرند.

حرکت جلوه اساسی عالم است، که هرگز آغازی نداشته، بلکه همواره جریان داشته است. در نظریه اصلی دموکریتس، اتم‌ها با سرعت مختلف به طرف پایین سقوط می‌کنند، و به سبب سرعت‌های مختلف، اتم‌های سریع‌الحرکه به اتم‌هایی که آهسته‌تر حرکت می‌کنند بر می‌خورند. بواسطه اختلاف در شکل، اتم‌ها در جهات گوناگون روانه می‌گردند و همین امر باعث تصادف‌های دیگر می‌شود، و همین‌طور. در نتیجه، تمام اقسام ترکیبات اتمی صورت می‌گیرد و سپس اتم‌ها از هم پاشیده و متلاشی می‌شوند. این بیان مابعدالطبیعی نظریه اتمی کاملاً بر طبق مذهب جبر و وجوب ترتب معلول بر علت است، به این ترتیب که از وضع ابتدایی اتم‌ها در جهان، و از جهاتی که در آنها حرکت می‌کنند، ممکن است دقیقاً تمام سیر و جریان آینده حرکت همه اتم‌ها را پیش‌بینی کرد. بنابراین، هر حادثه‌ای در عالم، و همچنین افکار و میل و اراده و همه حوادث نفسانی، تنها به وسیله تعیین موقع و مکان و حرکت ذرات اصلی جسمانی کاملاً مقدر و حتمی است.

لاحتمیت (عدم قطعیت یا عدم یقین). اما برای اپیکوروس، به دلایل متعدد اخلاقی، فکر یک جهان تماماً ثابت گران و دشوار بود، و بنا بر این نظریه اتمی قدیم را با وارد کردن یک عنصر غیر قابل تعیین و تقدیر در عالم اتمی، تغییر داد و اصلاح نمود. بنا بر نظر وی، اتم‌ها علاوه بر حرکت مستقیم به طرف پایین و برخورد و تصادف، گه‌گاه «یک انحراف ملایم» دارند که مسیر آنها را تغییر می‌دهد. انحراف فرضی، بی‌هیچ دلیل کشف‌شدنی

رخ می‌دهد، لیکن، هرگاه واقع شود، خصوصیت معین و ثابت جهان اتمی را دگرگون می‌سازد، و ما را از پیشگویی دقیق آنچه در عالم اتفاق می‌افتد بازمی‌دارد.

هر دو بیان جبری و غیرجبری نظریه اتمی نمونه‌های یک مابعدالطبیعه کاملاً مادی است. بنابر نظر هم دموکریتس و هم اپیکوروس، همه امور را در تمامی جهان می‌توان تنها بر حسب مفاهیم ماده و حرکت تبیین کرد. همه اعمال فیزیکی را می‌توان بر حسب «تجمع تصادفی اتم‌ها» بیان نمود. ادعا شده است که حوادث روانی را نیز می‌توان به‌عنوان نتیجه تصادف‌های یک نوع بسیار عالی اتم مدور، موسوم به اتم نفسانی، توصیف کرد. موجودات زنده دارای این اتم‌ها و اشیاء بی‌جان فاقد آنها هستند. مردن موجودات زنده در نتیجه این است که اتم‌های نفسانی از این ترکیب خلص جدا و منفک می‌شوند.

نفی غایت. برخلاف نظریه ارسطویی درباره جهان، در مابعدالطبیعه اپیکوری عالم چنان وصف می‌شود که گویی کاملاً بی‌غایت و غرض است. در این مابعدالطبیعه حوادث طبیعی به وسیله غایت یا غرضی که به سوی آن متوجه و رهسپارند تبیین نمی‌شود؛ تبیین اینکه چرا چیزی اتفاق می‌افتد فقط بر حسب حوادث اولیه در عالم اتمی میسر تواند بود. در رویدادهای جهان جسمانی و در حوادث عالم نفسانی، هیچ چیز برای رسیدن به هیچ غایت و هدفی رخ نمی‌دهد، بلکه منحصراً پاره‌ای تصادف‌های اتمی واقع می‌شود. این عادت انسان که عالم را به گونه‌ای می‌نگرد که گویی برای او ساخته شده، و رویدادهای آن جزئی از نقشه‌ای است که او در آن نقش و سهم اساسی دارد، به‌عنوان یک نظرگاه خطا و نادرست رد شده است. آمال و امیال و افکار ما هیچ ربطی با جریان واقعی حوادث ندارند. آنچه واقع می‌شود به علت صورت‌ها و شکل‌هایی است که در عالم اتم‌ها موجود است، نه برای اینکه ما یا هرکس دیگر می‌خواهیم که واقع شود، و نه به واسطه فوایدی که ممکن است از وقوع آنها حاصل آید.

در این مابعدالطبیعه کاملاً مادی، افکار و آرمان‌های بشر نیز به این عنوان که مهم یا مربوط به امور عالم باشد رد و طرد می‌شود. اینها فقط نتایج رویدادهای اتمی در درون ما و صرفاً معلولات علل معین مادی است. نه دلایل راهنما برای شناخت طبیعت حوادث، یا پایه‌ها و اساس برای درک و فهم جهان. عوالم مثل افلاطونی و غایات و

اغراض ارسطویی چیزی نیستند جز تصورات موهومی که در مغز آدمی پدیدار می‌شوند و بنابراین شایستهٔ توجه جدی یا درخور به کار آمدن به عنوان بنیاد امیدهای بلند ما نیستند. دید و تصور اپیکوری دربارهٔ یک جهان بی‌غایت و غرض و مادی یکی از نظام‌های مهم مابعدالطبیعه است. این نظریه علی‌رغم رد صریح مقاصد و امیدهای روحی انسان به یک طرح و تصویر عام و کلی که راهی برای تبیین تجربهٔ ما می‌گشاید مدد رسانده است. آن نظریه در مقابل بعضی از نظام‌های بزرگ‌نما و پرآب و تاب مابعدالطبیعه به‌وسیلهٔ برگرداندن توجه آدمیان به مطالعهٔ عالم مادی برای فهم تجربه‌هایی که دارند سودمند بوده است. کاملاً قابل توجه است که چرا در طی دوران بزرگ دینی، یعنی قرون میانه، مسلک اپیکوری تقریباً به کلی فراموش گشت، اما در سرآغاز علم جدید، در قرن‌های شانزدهم و هفدهم، علاقه به مابعدالطبیعهٔ قدیم اتمی تجدید و احیا شد.

مابعدالطبیعهٔ رواقی. آخرین نظریهٔ بزرگ فلسفی در دورهٔ باستان که بررسی خواهیم نمود نظریهٔ مخالفان عمده و با نفوذ اپیکوریان، رواقیان^۱ است. رواقیان، مانند اپیکوریان، از عالم تصویری ماده‌انگاران^۲ داشتند. لیکن رواقیان همچنین عقیده داشتند که عالم مادی را یک نیروی پویا و توانمند^۳ فراگرفته است که نه به‌طور مکانیکی (ماشین‌وار) بلکه با قصد و غایت در کار است، و به این منظور به یک طرح عقلی عام و کلی در سراسر طبیعت معتقد بودند.

ماده و عقل. ارکان و عناصر اساسی جهان رواقی عبارت است از ماده و عقل که همه جا وجود دارند. ماده مجموعه‌ای از واحدهای اتمی نیست، بلکه خمیرمایه‌ای است بی‌نظم و بی‌شکل و متصل، که یک نیروی عقلی که صفات ویژهٔ خود را به آن می‌دهد بر آن احاطه دارد. اجسام، بنابر این نظریه، حالات گوناگون کشش و تمدد ماده را به سبب تأثیر نیروهای عقلی که در سراسر عالم جسمانی وجود دارند نشان می‌دهند. کیفیت توانمند این قوای عقلی موجب همهٔ تغییراتی است که رخ می‌دهد.

رکن عقل گاهی نفس جهان و گاهی بذره‌های عقلانی در درون آن و گاهی عقل کلی یا خدا نامیده شده است. عقل همچون یک قدرت جهانی تصور شده است که تمامی جهان را، نه از بیرون بلکه از درون، سازمان می‌دهد و بر آن حکومت می‌کند. به‌طور کلی،

1. Stoics

2. Materialistic

3. Dynamic

عقل مبدأ راهنمای عالم است، و اگر به‌طور فردی ملحوظ گردد بذریعۀ عنصر عقلی در درون هر شیء جداگانه‌ای است که بر آن حکومت دارد یا آن را هدایت می‌کند.

جبر رواقی. از آنجا که در مابعدالطبیعه رواقی آنچه اتفاق می‌افتد، به دلیلی اتفاق می‌افتد، و دلیل همان طرح و نقشه رکن عقلی جهان است، جبر کامل در طبیعت وجود دارد. اما این جبر نتیجه سیر قبلی در عالم جسمانی نیست؛ بلکه به سبب غایت و غرض جهان یعنی نتیجه نهایی‌ای است که عقل جهانی به سوی آن و برای آن در فعالیت است. هر چیز باید باشد زیرا وقوعش را عقل همه‌جا نافذ و منتشر بر طبق قصد و غرض معقول خود وضع و مقرر کرده است. به این ترتیب، هر رویدادی در این عالم کاملاً عقلانی معقول و ضروری است. برای اینکه چیزی غیر از آنچه رخ می‌دهد واقع شود باید دلیلی وجود داشته باشد. اما چنین چیزی نمی‌تواند موجود باشد، زیرا عقل جهانی آنچه را که اتفاق می‌افتد معین کرده است، و از این رو این امر باید تنها امکان عقلی باشد. **اعتقاد به سرنوشت و تقدیر^۱ و مذهب خوش‌گمانی^۲.** این نظریه مذهب رواقی به

اعتقاد به قسمت و سرنوشت و خوش‌بینی جهانی منجر می‌شود. نظر تقدیری نتیجه این عقیده است که آنچه اتفاق می‌افتد باید اتفاق افتد و ما نمی‌توانیم درباره آن کاری بکنیم. از آنجا که فعل علی و رای اختیار یا نفوذ و تأثیر ما است، به جای آنکه درباره سیر و جریان وقایع، یعنی گذشته و حال و آینده، به فکر فروروییم، بایستی حالت مستولی و شایع امور را بپذیریم - زیرا آنچه واقع می‌شود، باید واقع شود.

فقط در قلمرو فکر است که چیزی می‌تواند اتفاق افتد که ضروری نیست. آدمی می‌تواند جریان حوادث را در ذهن قبول یا رد کند. شخصی که قانون کلی و جهانی طبیعت و قانون عقل را می‌پذیرد، می‌تواند با عالم در صلح و سازش باشد. بالعکس، کسی که نتواند یا نخواهد این نظر تقدیری را بپذیرد ناراضی و بدبخت و با عالم در جنگ و ستیز است. وی زندگی خود را با آشفته‌گی و نگرانی نسبت به آنچه واقع می‌شود و او آرزو می‌کند که طور دیگری باشد به سر می‌برد. چون چنین نتواند بود، هر چه پیش آید برای او مایه بدبختی و ناکامی است، و حال آنکه سیر و جریان طبیعت همچنان یکسان ادامه خواهد یافت.

جنبه خوش‌بینانه طرح مابعدالطبیعه رواقی ناشی از برابر گرفتن ضرورت و معقولیت آنچه واقع می‌شود با خیر آن است. چون عقل کل فعالیت‌های عالم را رهبری و اداره می‌کند، این فعالیت‌ها باید چنان تنظیم و هدایت شوند تا به غایت و غرض جهانی برسند. این غایت، یگانه هدف راستین برای تمامی جهان خواهد بود. صرف‌نظر از آنچه اتفاق می‌افتد، آن غایت نتیجه اعمال ضروری است که عقل جهانی که در تمام طبیعت ساری و منتشر است رهبری و اداره می‌کند - پس این عالم باید از همه عوالم ممکن بهتر باشد.

نظر خوش‌بینانه به این عقیده رهنمون می‌شود که جهان را فقط به‌عنوان یک کل، و برحسب جهتی که در آن در حرکت است، می‌توان داوری کرد. ملاحظه قسمتی از جهان به‌عنوان بااهمیت و باارزش، از دست دادن این نکته اساسی است که غایت عقل کلی در سراسر جهان وجود دارد. بدین‌سان کسی که نمی‌تواند بفهمد که چگونه یک جهان اساساً نیکو می‌تواند شامل حوادث مخوفی مانند زلزله و قحط و غلا و طاعون و جنگ باشد در نمی‌یابد که تمام عالم مادی به هم پیوسته و وابسته است. حتی اجزاء کل که ما نمی‌پسندیم جنبه‌ای - ضروری - از تصویر عقلانی اشیاء را نشان می‌دهند. اگر اجزاء در زمینه وسیع‌تری دیده شوند، در آن صورت آدمی آنها را به‌عنوان جنبه‌ها و اوصاف لازم این عالم که بهتر از همه عوالم ممکن است، و نه به‌عنوان نواقص و عیوب، می‌پذیرد.

پس مابعدالطبیعه رواقی ترکیبی است از ماده‌انگاری خالص و نوعی غایت‌انگاری.^۱ طبیعت به صورت کاملاً جسمانی، که یک نیروی عقلی جهانی نیز آن را فراگرفته و در آن نفوذ و انتشار دارد، به تصور آمده است. در نتیجه، به جای نیل به یک تصویر جبری و بی‌غایت و غرض جهان، چنان‌که اپیکوریان پنداشتند، رواقیان جبر خود را نتیجه هدایت و رهبری روح کلی و جهانی دانستند؛ و بنابر نظر آنان حوادث و وقایعی که رخ می‌دهد ضروری و اجزای نیکوی یک عالم ضروری و نیکو است، که به سوی معقول‌ترین، و بنابراین بهترین، نتایج ممکن در حرکت است.

فلسفه دکارتیان، مابعدالطبیعه جدید. پس از مطالعه نظام‌های مابعدالطبیعه دوره باستان، که پایه و اساس نظام‌های بعدی است، نظریه‌های بعد از دوره تجدّد علمی^۲ را

بررسی خواهیم کرد. با پیدایش و ظهور علم جدید، و درک اینکه نظام‌های مقبول دیرینه فکر، به خصوص فلسفه ارسطویی عصر میانه، دیگر برای بیان و تبیین شناسایی جدید کافی نیست، فیلسوفان در جست‌وجوی نظریات جدیدی در مابعدالطبیعه برآمدند که نسبت به این وضع و حال جدید مناسب‌تر و مقتضی‌تر باشد.

فلسفه دکارت این نوع مابعدالطبیعه را آماده کرد. در «جدید» نامیدن آن، از این امر نباید غفلت نمود که قسمت مهمی از طرح اساسی دکارت مبتنی بر بعضی از نظریات راه و روش افلاطونی، مخصوصاً نظریات افلاطونی مسیحی بزرگ، آگوستینوس، بود. فلسفه دکارت مبدأ اغلب نظام‌های مابعدالطبیعه سه قرن اخیر است که در آنها بیشتر اصلاح نظریات وی، یا حل مشکلاتی که در نظام مسیحی به نظر می‌رسد، مورد توجه است.

سه جوهر. در مابعدالطبیعه دکارت، چنان‌که دیدیم،^۱ سه جوهر یا عنصر اساسی، در جهان وجود دارد - خدا و نفس و ماده. همه موجودات دیگر از اینها نشأت می‌گیرند. خدا جوهر خلاق است، که دو جوهر دیگر را آفریده است. صفت ذاتی جوهر نفسانی این است که فکر می‌کند، و حال آنکه صفت ذاتی ماده این است که ممتد (دارای بُعد) است. آنچه در یکی از دو قلمرو مادی یا نفسانی واقع می‌شود کاملاً وابسته به اراده خدا است، که آنها را نظم و انتظام می‌دهد و تحت نظارت و فرمان دارد.

عالم جسمانی همچون ماشین عظیمی تصور شده است که بر طبق قوانین دایمی که خداوند مقرر داشته در کار و حرکت است. خدا دائماً نظام جسمانی را که اجزای گوناگون ذی‌امتداد آن اجزای دیگر را به وسیله برخورد و تماس به حرکت درمی‌آورند، و بالنتیجه عالم منظمی که علم جدید توصیف می‌کند پدید می‌آید، تحت نظارت و مراقبت دارد. بنا بر نظر دکارت، هر چیزی که ممتد است جزء این ماشین است؛ عالم حیوانی نیز، که وی درباره آن همچون مجموعه‌ای از ماشین‌های کوچک‌تر می‌اندیشید کاملاً به وسیله اصول مکانیکی، اما شاید پیچیده‌تر از اشیاء بی‌جان، در کار است.

تنها جلوه عالم مخلوق که جزء ماشین جهانی نیست نفس است. نفس کاملاً غیرممتد (بدون بُعد) است، و از این رو با عالم مادی تماس ندارد. فعالیت‌های نفس،

۱. در همین فصل، در مسئله روان و تن.

تفکر و میل و اراده و مانند آن است. چنانکه پیشتر در همین فصل دیدیم، یکی از سخت‌ترین مشکلات در مابعدالطبیعهٔ دکارتیان تبیین رضایت‌بخش این مطلب است که چگونه عالم نفسانی و عالم جسمانی می‌توانند به نحوی مرتبط باشند و چگونه می‌توان گفت که خدا که خود جوهری است جداگانه در این دو تأثیر دارد.

نظریهٔ مکانیسم دکارت در انکار وجود غایت در عالم مادی، یک بنیاد رضایت‌بخش متافیزیکی برای نظریات فیزیکی دانشمندانی مانند گالیله^۱ فراهم کرد. لیکن، در عین حال، تقسیم صریح عالم مخلوق بین جوهر نفسانی و جسمانی بسی دشواری‌ها در ارائهٔ یک نظریهٔ منطقی دربارهٔ تمامی جهان به وجود آورد. همچنین، قول به قدرت و ارادهٔ مطلق خداوند به نظر می‌رسد که بیش از آنکه بنیادی برای شناسایی علمی آماده سازد، به سوی یک نوع عرفان متمایل است. اگر مبدأ هر قوت و قدرتی فقط در خدا است، پس هیچ جلوه‌ای از دنیای مخلوق - نفس یا ماده - نمی‌تواند هیچ خاصیت و اثر علی داشته باشد. هر بیانی از حوادث طبیعی در پایان به این گفتار برمی‌گردد که «آن واقعه اتفاق می‌افتد زیرا خدا چنین می‌خواهد». بنابراین به جای به‌کار گرفتن امور و مقتضیات نفسانی یا جسمانی، نتیجهٔ نهایی این خواهد بود که تمام مسائل را به اسرار الهی، که موجودات فانی آنها را هرگز نمی‌توانند فهمید، برگرداند.

به علت مشکلاتی که ظاهراً از قول دکارت دربارهٔ جدایی صریح عناصر اصلی جهان پیش آمد، فیلسوفان مختلف در جست‌وجوی ارائه و بیان نظریاتی برآمدند که تصور دکارتی را به وسیلهٔ ساده کردن مفاهیم اساسی آن اصلاح نماید. از طرفی، بعضی فیلسوفان احساس کردند که با حذف و طرد جوهر مادی از نظام مابعدالطبیعه، یک نظریهٔ خرسندکننده‌تر می‌توان پروراند. بعضی دیگر اصرار ورزیدند که راه‌حل این مشکل، انکار عناصر نفسانی یا روحانی عالم دکارتی، و پیدا کردن یک صورت پیشرفته‌تر مکانیسم است. به این ترتیب، از نظریهٔ اصلی مابعدالطبیعهٔ دکارت دو نوع مابعدالطبیعهٔ متباین به ظهور رسید، یکی اصالت روح، موسوم به ایدئالیسم (مذهب اصالت معانی)، و دیگری یک صورت جدید ماده‌انگاری (ماتریالیسم).

مذهب اصالت معانی.^۲ معنای ایدئالیسم در مابعدالطبیعه چندان ربطی با معنای

معمولی آن کلمه ندارد. این کلمه در استعمال فلسفی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که بنابر آن مهم‌ترین عنصر در ذات واقعیت، نفس یا روح است. پس از دکارت، بعضی از فیلسوفان نظام دکارتی را بدون مفهوم جوهر جسمانی بسط و توسعه دادند. وجه کاملاً شکوفای این نوع نظریه در افکار فلسفی فیلسوف ایرلندی، اسقف بارکلی،^۱ ظاهر می‌شود (که در فصل نظریه شناسایی با تفصیل بیشتر مورد بحث واقع شده است).

جرج بارکلی. عقیده بارکلی این است که موجودی به‌عنوان عالم جسمانی یا ماده، به معنای یک شیء مستقل، وجود ندارد. همه آنچه ما معمولاً اشیاء فیزیکی می‌نامیم در واقع مجموعه‌هایی است از تصورات و معانی^۲ در یک ذهن. یک میز مجموعه ادراکاتی است که من وقتی لمس می‌کنم و می‌بینم و غیره دارم. اما این بدان معنی نیست که اشیاء واقعاً غیر از آنند که پدیدارند. بارکلی اصرار داشت که همه آنچه ما می‌توانیم درباره اشیاء بشناسیم صرفاً تصوراتی است که از آنها داریم. پدیدارهایی که ما تجربه می‌کنیم همان اشیاء‌اند، و پدیدارها احساسات یا ادراکات یک موجود متفکرند.

روح و خدا. اما مجموعه‌های تصورات و معانی را چگونه باید تبیین کرد، و قواعد نظم و انتظام آنها چیست؟ بنابر نظر بارکلی، خود صور و معانی فقط معلوماتی منفعل و غیرفعال‌اند و نمی‌توانند صور و معانی دیگری ایجاد کنند. ما، مُدرکانی که از صور و معانی آگاهیم، تنها می‌توانیم بر عده بسیار کمی از تصوراتی که داریم تأثیر نماییم. اعم از اینکه بخواهیم یا نخواهیم، وقتی دیدگان خود را می‌گشاییم، صور معینی را ادراک می‌کنیم. وقتی به انگشت ما سوزنی فرورود، ولو آنکه خوشمان نیاید یا آن را نخواهیم، احساس دردناکی تجربه می‌کنیم، و هكذا. بنابراین، بارکلی قائل بود که نظم صور و معانی باید به سبب روحی غیر از روح و ذهن خود ما باشد، که دائماً کلیه صور را ادراک کند. در زمان‌های مختلف ما را وادار نماید که گروه خالص آنها را که تجربه ما را می‌سازد ادراک کنیم. این روح جهانی که همواره ادراک می‌کند خدا است.

به‌علاوه، بنابر نظریه بارکلی، روح فعال است، در حالی که صور فقط معلومات انفعالی و پذیرای فعالیت نفسانی هستند. در واقع، تنها قدرتی که می‌تواند چیزی ایجاد کند منحصراً در روح است، خواه در ارواح متناهی که خود ما هستیم، یا در روح

(علم) نامتناهی خدا. تمامی عالم عظیم طبیعت، با نظم و هماهنگی شگفت‌آور علمی‌اش چیزی جز یک ظهور و تجلی صورت در روح (علم) الهی نیست. چنان‌که وی اظهار عقیده نموده است، عالم طبیعی همچون نوعی زبان علامی برای تعبیر و تفسیر روح (علم) خدا به ما نشان داده شده است.

به این ترتیب، عالم در مابعدالطبیعه بارکلی شامل ارواح یا نفوس است که بعضی متناهی و یکی نامتناهی است و همگی فعال هستند. به علاوه، معلولات انفعالی و پذیرنده - تصورات - که درجه‌ای از ثبات دارند همچون ادراکات ثابت و دایم در علم خداوند وجود دارند. آنها همچنین، در زمان‌های مختلف، مورد تجربه انسان قرار می‌گیرند. بارکلی دعوی داشت که این اجزاء و عناصر، یعنی ذهن و تصورات، مبنایی کاملاً کافی برای تبیین تمام شناسایی ما درباره عالم فراهم می‌کند، در صورتی که نظام فلسفی‌ای که شامل عنصر مستقل دیگری - یعنی ماده - است همه‌گونه دشواری‌ها و مشکلات پدید می‌آورد.

خودانگاری^۱ (مذهب اصالت خود یا من، انانیت). نظریه بارکلی، که خود وی آن را مذهب نفی ماده^۲ (عالم متصور بدون ماده) نامیده، منشأ نظریات دیگری مانند مذهب معنوی اصالت فاعل ادراک^۳ و مذهب اصالت خود (یا من) گردید. نظر اخیر این است که جهان چیزی نیست جز خود من، یعنی روح و ذهن من و تصورات و افکار آن. این نظر از این استدلال بارکلی بسط یافته است که تنها اشیا بی که ما می‌دانیم وجود دارند همان‌ها است که تجربه می‌کنیم. این نظریه هر ذهن و روح دیگری غیر از ذهن و روح من و هر شیء دیگری جز تصورات و معانی را رد و طرد می‌کند، و جهان را چیزی جز تعاقب و توالی افکاری که در من رخ می‌دهد نمی‌داند.

فیثسته. علاوه بر ناموجه بودن خودانگاری، در این نظریه مشکلی درباره تبیین مبدأ یا علت صورت و معانی هست. به منظور یافتن نظریه رضایت‌بخش‌تری در خصوص مذهب اصالت معانی، فیلسوف آلمانی، یوهن گوتلوب فیثسته^۴ در پایان قرن هیجدهم نظریه خود را درباره اصالت فاعل ادراک (ایدئالیسم خودبنیادی) بیان نمود. این نظر به واسطه اصرار بر اینکه ذهن و روح یک موجود دائماً خلاق و متحول و متطور است،

1. Solipsism

2. Immaterialism

3. Subjective Idealism

4. Johann Gottlieb fichte

که تا اندازه‌ای اوصاف گوناگون عالمی را که ما می‌شناسیم ایجاد می‌کند، غیر از نظر بارکلی و نظر خودانگار^۱ است.

فیثته پیش از طرح نظریه خویش یادآور شد که در مابعدالطبیعه دو دیدگاه مهم وجود دارد: مذهب اصالت ماده - نظریه‌ای که بنا بر آن هر چیز برحسب علل مادی تبیین می‌شود؛ و مذهب اصالت معانی - نظریه‌ای که بنا بر آن، تبیین باید برحسب علل نفسانی باشد. هیچ‌یک از این دو نظریه را نمی‌توان اثبات یا رد کرد، و در هریک می‌توان دلایلی علیه دیگری اقامه نمود. فیلسوفی که می‌خواهد دربارهٔ مسائل مابعدالطبیعه بیندیشد ابتدا باید تعیین کند که چه نظرگاهی را می‌پذیرد، و سپس به بیان نظریات خود پردازد.

من و غیر من^۲ (خود و ناخود). فیثته که دیدگاه ایدئالیستی را برگزید جهان را فیضان‌های جوهر اساسی، موسوم به من، تلقی کرد. وی قائل بود که از این سرچشمه دو مظهر سر بر می‌آورد: من، که خود از آن آگاهم، و غیر من یعنی اشیا یی که من به‌عنوان غیر از خودم می‌نگرم. این هر دو (من و غیر من) به عامل خلاق که در ورای شعور و خودآگاهی نهفته است وابسته و برحسب همان عامل، معقول و مفهوم‌اند. بدین‌سان، هنگامی که آدمی هر آگاهی یا شعوری را دربارهٔ معنی یا طبیعت تجربهٔ خود بسط می‌دهد، به صورت عین^۳ (شیء یا جهان خارجی) و شخص^۴ (فاعل یا موضوع) است. ایدئالیست اصالت فاعل ادراک (یا خودبنیادی) این عالم دو جنبه‌ای را نسبت به مبدأ یا فاعل نفسانی که آن را آفریده است، یا کسی که اساس و بنیاد برای قابل فهم ساختن آن آماده می‌کند، می‌فهمد.

شخصی که تمایل ایدئالیستی دارد می‌کوشد تا در ورای صفات و اوصاف مستقیم و بی‌واسطهٔ عالم خویش تبیینی برای آنها بجوید. خصوصیات عالم موسوم به فیزیکی، چنان‌که ما آن را می‌شناسیم، و خصوصیات عوالم نفسانی فردی ما، چنان‌که ما از آنها آگاهیم، هر دو به‌عنوان معلولات یک چیز شناخته شده‌اند. موجودی که مبین هر دو جنبهٔ عینی و شخصی تجربهٔ ما تواند بود باید در ورای آن دو قرار داشته باشد. به این ترتیب، من مابعدالطبیعهٔ فیثته صرفاً ذهن و نفس خودانگار نیست، که به یک فاعل خلاق که تمامی جهان را ایجاد کرده است مبدل شود. بلکه به جای آن، من بیشتر غیرشخصی و

1. Solipsist

2. Ego and Non - Ego

3. Object

4. Subject

یک فعل خلاق است که از آن هر روح فردی نشأت گرفته است. هر شخص، و عالمی که وی از آن آگاه است، بیان و تعبیر امری است کلی‌تر، یعنی ظهور فعالیت خلاقه من. فیثسته در کوشش‌های خویش برای اجتناب از انتقاد اولیای دین رسمی، گاهی از اوقات نظریه خود را چنان بیان می‌کرد که تقریباً این اثر را داشت که وی درباره مفهوم خدا بیشتر بر طبق سنت و نقل سخن می‌گوید، تا از یک روح متعالی و فوق شخصی که منبع تمام جلوه‌ها و اوصاف جهان است.

هگل: ایدئالیسم عینی یا مطلق.^۱ شاید مشهورترین فیلسوف جدید بعد از فیثسته، گئورک فردریش ویلهلم هگل^۲ است، که افکار و نظریاتش بر فکر فلسفی در سراسر قرن نوزدهم سلطه و نفوذ داشت و در نظر غالب فلاسفه قرن بیستم تا اندازه‌ای شرارت‌آمیز نمودار گردید. غموض و پیچیدگی نوشته‌های هگل، وی را مورد شوخی و هزل ساخت، چنان‌که وقتی شخصی کتابی با عنوان راز فلسفه هگل نوشت منتقدی اظهار نمود که مصنف راز را خیلی خوب نگه داشته است. شاید ممکن نباشد که معنای کاملی از تمامی طرح‌های هگلی ارائه نماییم، و در این شرح مختصر، سعی نخواهیم کرد تا به تمام ساختمان پیچیده نظام هگلی وارد شویم، بلکه فقط به چند مطلب اساسی اشاره می‌کنیم.

عالم و مطلق. یکی از بحث‌ها و مجادلات عمده هگلی این است که هر چیز را در جهان فقط بر حسب یک روان عینی یا مطلق^۳ که در سراسر تاریخ عالم به سوی یک وجود متعالی و قائم به خود در حال تحول است می‌توان فهمید. چنان‌که در فصل مربوط به فلسفه سیاسی دیدیم (صفحه ۱۹۸) هر مرحله در پیشرفت و تکامل عالم ظهور و تجلی تلاش و کوشش درونی مطلق برای نیل به تحقق کامل خود است. او در جریان این تحول، به سوی مرحله کامل فهم و معقولیت در تلاش و تکاپو است.

هگل معتقد بود که مراحل پیشتر تاریخ «مطلق» نمی‌تواند حوادث طبیعت و تاریخ را تعیین یا بیان کند. هر کوششی برای ساختن نظامی که بیان کاملی از منشأ و ماهیت و معنای جهان ارائه نماید ثابت شده است که ناقص یا غیررضایت‌بخش است. (به قول هگل، هریک از این کوشش‌ها شامل تناقضات یا عناصر متناقض است). خود «مطلق»

1. Objective of absolute Idealism

2. George Friedrich Wilhelm Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱)

3. Objective or absolute Mind

برای غلبه بر این وضع و حال نامطلوب به وسیله معقول و منطقی ساختن خود، از طریق ظهور و تجلی خود، یعنی «عالم»، دائماً در تلاش و کوشش بوده است. از این رو، عالمی که در قلمرو تاریخی ظاهر شده است سلسله‌ای متوالی را نشان می‌دهد که در آن «مطلق» به سوی تحقق هدف خود که کامل و جامع و معقول ساختن خود به عنوان کل تجربه جهانی است نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود.

برای توضیح این مطلب، اینک تصویری را که هگل برحسب تحوّل عالم نموده ملاحظه می‌کنیم. جهان در آغاز مجموعه‌ای از اجزاء جدا و مجزا بوده است، که تبیینی درباره آنکه چگونه آن اجزاء به هم مربوط شدند و چرا در اینجا بودند و مانند آن، عرضه نشده است. هر کوششی برای توصیف این حالت تقریباً آشفته و بی‌انتظام جهان مواجه با مشکلات است، زیرا هر خصوصیتی که در عالم وجود داشته برای توصیف کل «جهان» ناتمام و غیرکافی خواهد بود. بنابراین، اگر کسی اظهار نماید که چارگوشی (مربعیت) وصف ممیز جهان است، این با سایر خصوصیات عالم متناقض خواهد بود. «مطلق»، برای آنکه خود را معقول‌تر سازد، اجزاء و عناصر را در یک طرح و قالب قابل توصیف - یعنی نظام فیزیکی جهان - ترکیب و تألیف کرد.

حتی این بیان فیزیکی برای تبیین اینکه چرا چنین واقع می‌شود، یا برای پاسخ به همه سؤالاتی که می‌توان پرسید، ناتمام و غیرکافی است. در کوششی که برای پیدا کردن یک تبیین کاملاً معقول جهان به عمل می‌آید باز هم می‌توان عناصر متناقض، یا لاقابل عناصر متعارض یا ظاهراً ناسازگار، یافت. بنابراین «مطلق» به یک مرحله بالاتر، یعنی مرحله شیمیایی، و سپس مرحله زیستی و سرانجام مرحله انسانی، متحوّل شد. این مراحل «سیر عقل در عالم»، یعنی تحقق ظهور کامل تر «مطلق» یا «روح عینی»، را نشان می‌دهد، و آن را می‌توان تبیین منطقی تر جهان تلقی کرد.

دیالکتیک^۱ (جدل یا جدال عقلی). در تصور هگل، این سیر و فراشد^۲ مطلق نوعی سیر و فراشد «منطقی» است، که در تجربه ما به سیر و فراشد تاریخی مبدل شده است. پیشرفت و تکامل «منطقی» همان دیالکتیک مشهور هگلی است، که در آن هر کوششی برای اظهار چیزی درباره جهان (یک وضع یا نهاد)^۳ متضاد و متناقض با اظهار دیگر

1. The Dialectic

2. Process

3. Thesis

است (یک وضع مقابل یا برابر نهاد)،^۱ و کشمکش بین آن دو در قضیه‌ای که تألیف حقیقت جزئی هر دو است منحل می‌شود (وضع مجامع یا با هم نهاد).^۲ آنچه غالباً به‌عنوان تعارض و تنازع وضع و وضع مقابل نشان داده شده در واقع نمونه‌ای است از دو بیان ناقصی که بعداً در یک صورت‌بندی کلی‌تر تألیف می‌یابد. بنابراین، تبیین رویدادهای فیزیکی از لحاظ کمی، در مقابل حوادث فیزیکی صرفاً کیفی است و مستلزم تبیینی است که هر دو را شامل می‌شود.

«مطلق» را هگل چنان توصیف کرده است که دائماً در تلاش است که بر دیالکتیک وضع و وضع مقابل به‌وسیلهٔ وضع مجامع‌های بالاتر و بالاتر مستولی شود یا آنها را در خود منحل کند، تا اینکه سرانجام به تحقق کامل خود در یک وضع مجامع عام، که شامل همهٔ حقایق جزئی در یک حقیقت وسیع است، نایل گردد. در اینجا کوشش و تلاش داخلی منطقی تمام خواهد بود، چنان‌که در مورد تاریخ عالم نیز چنین است. از آنجا که هر مرحلهٔ صعود دیالکتیک ظاهراً بر حسب مرحله‌ای در پیشرفت عالم تاریخی تعبیر می‌شود، وقتی مطلق به کمال رسید، جهان نیز چنین خواهد بود. جهان آنگاه یک هستی کاملاً پیوسته و مرتبطی خواهد بود که بتواند به تمامی فهمیده شود.

همچنان‌که تلاش دیالکتیکی ادامه دارد، و جهان رو به توسعه است، نیروی فهم ما دربارهٔ آن نیز پیشرفت و تکامل می‌یابد. تا هنگامی که عالم کاملاً معقول نگردیده فقط به‌طور محدود می‌توان ساختمان آن را فهمید، زیرا خود سیرها و پیشرفت‌ها هنوز هم کاملاً معقول نیستند. هوش و خرد هر فرد فقط هنگامی می‌تواند به فهم ارتباط منطقی برسد که «مطلق» ظاهر و متحقق شود. بنابراین ساختمان کامل جهان را فقط وقتی می‌توان در یک نظام مابعدالطبیعه بیان کرد که «مطلق» به تحقق کامل خود رسیده باشد. در آن مرحله فکر و وجود یکی خواهد شد، زیرا فهم کامل و وضع و حال کامل جهان یک چیز خواهد بود.

اوج هگلی. ایدئالیسم عینی هگل اوج نهایی تبدیل مابعدالطبیعهٔ دکارتی به نظریه‌ای است که در آن فقط روان واقعی است، و تنها افعال و آثار نفسانی می‌توانند اساسی برای تبیین عالم تجربهٔ ما باشند. با حرکت از عالم ساکن تصورات بارکلی، یعنی

معانی ثابت و پایدار در علم الهی، تا «من» خلأق فیشته، که موجد هم جنبه فاعلی^۱ و ذهنی و هم جنبه عینی و خارجی جهان است، هگل به فکر و روان کاملاً عینیت و خارجیت داد و آن را به صورت موجود مستقل اساسی، عاری از هرگونه شخصیت و خصوصیات ذهنی و فاعلی، در نظر گرفت. «روان مطلق» هگلی، جهان واقعی می‌گردد، که خود را در عالم خارج به‌عنوان تاریخ جهانی، و در عالم درونی به‌عنوان سیر دیالکتیک عقلی، که به سوی تحقق کامل خود پیش می‌رود، ظاهر و آشکار می‌سازد. می‌توان گفت که نظام مابعدالطبیعه، وقتی درست فهمیده شود، فقط شرح و توصیف جهان عینی و خارجی نیست، بلکه در واقع «مطلق» است که به نحو عقلی تعبیر و بیان شده است.

ماده‌انگاری (ماتریالیسم). در مقابل طرز تفکر ایدئالیست، ماده‌انگاران درصدد برآمدند که با تغییری در مذهب دکارتی آن را بسط و توسعه دهند، به این نحو که روح، و احتمالاً خدا، از طرح اساسی مابعدالطبیعه حذف گردد، و همه امور برحسب حوادث مادی تبیین شود. این نوع نظریه که با توماس هابز^۲ در قرن هفدهم آغاز می‌شود، و با ماده‌انگاران جنبش روشنفکری^۳ در فرانسه ادامه می‌یابد، اساساً فرقی با نظریات ماده‌انگاری یونانی جز در جزئیات ندارد.

تماس و برخورد علم. به جای به‌کار گرفتن اتمیسم سطحی و نظری دموکریتس^۴ و اپیکوروس^۵، ماده‌انگاران جدید کوشیدند با بیان ماهرانه‌تر، مبتنی بر اکتشافات و نظریات کلی علم فیزیک جدید، ثابت کنند که می‌توان یک بیان صرفاً ماده‌انگارانه درباره آنچه می‌شناسیم ارائه نمود. ماده‌انگاران ابتدا با استفاده از فیزیک دکارت و اتمیست معاصر وی گاساندی^۶، و سپس نظریات اسحاق نیوتون^۷، کوشیدند نشان دهند که همه حوادث جهان را می‌توان به‌عنوان نتایج حرکات جلوه‌های ممتد (دارای ابعاد) و صلب جهان که به نحو ریاضی قابل توصیف است تبیین کرد.

رشد سریع علوم فیزیک و ستاره‌شناسی، نخستین توسل و مراجعه به نظریه

1. Subjective
3. Enlightenment
5. Epicurus
7. Isaac Newton

2. Thomas Hobbes
4. Democritus
6. Gassendi

ماده‌انگاری را در اذهان بسیاری از متفکران پیش‌نگر، که دربارهٔ نظریات فلسفی پیشین فوق‌العاده شکاک شدند، پدید آورد. اما در یک ماده‌انگاری کامل اشکالاتی به نظر می‌رسید، که از تعمیم تبیین مادی اشیا فیزیکی دربارهٔ موجودات زنده و متفکر ناشی شده بود. لیکن آغاز پیدایش علوم اجتماعی در قرن هجدهم و پیشرفت شیمی جدید در قرن نوزدهم و ترقی شگرف در زیست‌شناسی و روان‌شناسی در زمان‌های متأخرتر همگی این اعتقاد ماده‌انگار را تقویت می‌نمود که تبیین همهٔ حوادث منحصرأ برحسب مفاهیم و قوانین فیزیکی به‌زودی ممکن خواهد بود، ولو آنکه هنوز انجام نیافته باشد.

اما از زمان دکارت، پاره‌ای مسائل و مشکلات در راه تعمیم ماده‌انگاری کامل پیش آمده بود. مابعدالطبیعهٔ دکارت شامل ماده‌انگاری دربارهٔ عالم طبیعت، هم بی‌جان و هم جاندار، بود؛ ولیکن وی تصدیق و اعتراف می‌کرد که این را نمی‌توان در مورد عالم نفسانی تعمیم داد. برای تعمیم آن نسبت به عالم موجودات زنده، دکارت قائل شده بود که حیوانات در واقع ماشین‌های کوچک «خودکار» هستند. از زمان دکارت، ماده‌انگاران کوشیدند این مدعا را ثابت کنند که همهٔ امور و رویدادهای موجود زنده، مانند هضم و رشد و نمو و تولید مثل، را می‌توان با طریقه و اسلوب صرف مکانیکی تبیین کرد، و برای حوادث حیات نفسانی نیز می‌توان تبیینی مشابه ارائه نمود.

زیست‌شناسی. در نتیجه، کشمکش بین دو گروه مخالف از زیست‌شناسان نظری، یعنی قایلان به اصالت حیات^۱ (زیست‌انگاران) و معتقدان به اصول ماشینی^۲ (مکانیست‌ها) درگرفت. ادعای گروه اخیر این بود که به تدریج نشان داده می‌شود که جریان‌ها و رویدادهای مختلف حیوانات و گیاهان را می‌توان با مقتضیات فیزیکی و شیمیایی تبیین کرد، و دلیلی برای این بدگمانی وجود ندارد که آن را سرانجام نتوان در مورد همهٔ مسائل زیست‌شناسی به‌کار برد. از سوی دیگر، مخالفان آنها مدعی‌اند که قضیه یا هم‌اکنون چنین است که باید مفاهیم صرف ماده‌انگاری را وا گذاشت و بعضی مفاهیم دیگر را، مانند «نیروی حیاتی» که قابل تحویل به مفاهیم فیزیکی یا شیمیایی نیست، مؤثر دانست، یا این امر بعداً اتفاق خواهد افتاد. زیست‌انگاران اصرار می‌ورزند که بدون چنین تصورات و مفاهیم غیرمادی ممکن نیست بیان رضایت‌بخشی دربارهٔ

آگاهی و اطلاعی که هم‌اکنون در مورد سلوک و رفتار موجودات زنده داریم بتوان ارائه نمود.

روان‌شناسی. همچنین، در نظریه روان‌شناسی بین کسانی که معتقدند نوعی علم ماده‌انگارانه درباره رفتار انسان وجود دارد یا می‌تواند پدید آید و رشد نماید، و کسانی که اصرار دارند که دلایل و شواهد دلالت می‌کند که چنین نیست، یا نمی‌تواند چنین باشد، نبردی روی داده و هنوز هم جریان دارد. در اینجا، مطالب و مسائل مورد بحث و گفت‌وگو فوق‌العاده پیچیده است، و مقدار زیادی از قدر و اعتبار هریک از این دو حالت مبتنی خواهد بود بر سیر و جریان آینده تحقیق تجربی در اثبات اینکه آیا تبیین رضایت‌بخشی درباره روان‌شناسی انسانی و حیوانی می‌تواند بر طبق روش ماده‌انگاری پیشرفت و توسعه یابد یا نه.

فیزیک. اما چون فیزیک جدید از مفاهیم مکانیکی ساده نظریه نیوتون دورتر شد، مابعدالطبیعه ماده‌انگارانه ابتدایی قسمتی از نیرو و مرجعیت خود را از دست داد. چون در فیزیک جدید برخلاف سابق دیگر فرض نشده است که ذرات ساده فیزیکی متحرک علت همه حوادث فیزیکی است نظریه‌ای هم که درباره خصوصیات اساسی واقعیت مبتنی بر چنین فرض متروکی باشد معتبر نخواهد بود. چون صاحب‌نظران علمی از این نظریه که علم بتواند بیان‌های دقیقی درباره رازهای درونی واقعیت فیزیکی آماده کند دورتر می‌شوند و به تصور تجربی‌تر علم به عنوان طرح فرضی آنچه عالم شبیه آن تواند بود (که برای پیش‌بینی سیر و جریان تجربه کافی است) نزدیک می‌گردند، ماده‌انگاری مبتنی بر پیشرفت‌های پژوهش علمی کمتر جذاب خواهد بود. کسانی که نظریات خود را درباره اوصاف سیاسی عالم بر تفسیری از شناسایی علمی بنیاد می‌نهند تمایل دارند که مذهب تحصلی^۱ یا مذهب صلاح عملی^۲، یا صورت کمتر مادی نظریه اصالت طبیعت^۳ را قبول و اقتباس کنند. نه صور متعارف مذهب اصالت ماده را.

ماده‌انگاری جدالی (ماتریالیسم دیالکتیکی). هرچند آن نوع ماده‌انگاری که کازل مارکس^۴ از آن حمایت می‌کرد، به تفصیل در فصل مربوط به فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گرفت، در اینجا مناسب است، پیش از آنکه این موضوع را رهاکنیم، چیزی درباره

1. Positivism (یا مذهب تحقیقی)

2. Pragmatism

3. Naturalism

4. Karl Marx

آن گفته شود. ماده‌انگاری مارکس، چنان‌که گاهی گفته شده است، مبتنی است بر «ایستادن هگل بر روی سر»، و تبدیل طرح ایدئالیستی هگل به نظریه‌ای دربارهٔ عالم طبیعی. در این نظریه به جای آنکه طرح دیالکتیکی به «روان مطلق یا عینی» نسبت داده شود، تنها در طبیعت است که تضادها و تناقضات مستولی رخ می‌نماید.

هر چیز در جهان به‌عنوان نتیجهٔ نیروهای فیزیکی در گردش و در عمل تعبیر و تفسیر شده است. لیکن این نیروها، پیش از آنکه صرفاً در یک طرح مکانیکی در گردش و در عمل باشند، با یک اسلوب دیالکتیکی پیش می‌روند، تا هر چه بیشتر به اوصافی که دارای ارتباط منطقی است برسند. تمام جریان‌ها و فرایندهای طبیعت را می‌توان به‌عنوان این نوع جریان‌های دیالکتیکی تبیین نمود، لیکن، چنان‌که دیدیم (صفحهٔ ۲۰۱)، مارکس بر جنبهٔ اقتصادی ماده‌انگاری جدالی خود اصرار می‌ورزید. عالم انسانی، که مورد علاقهٔ اصلی در آن نظریه است شامل نوعی وجود ماده‌انگارانه است، که عوامل مادی موجود در کوشش‌های انسان در جهت تحصیل کالای مادی برای ادامهٔ زندگی معین کرده است.

نظریهٔ اقتصادی. هر نوع اقتصادی که در تاریخ ظاهر شده و گسترش یافته است شامل عناصر متنازع یا متناقض است (یک وضع و یک وضع مقابل) که در یک وضع مجامع، یعنی یک نوع جدید اقتصاد، منحل شده که به نوبهٔ خود شامل عناصر متنازع و متعارض جدیدی بوده است، و هکذا. نزاع و کشمکش بین بنده و ارباب، برده و مالک، سرانجام نظام مادی کنونی تولید - سرمایه‌داری - را به وجود آورده است. در هر مرحله، تمامی فرهنگ، یعنی نیروهای عقلی و هنری، بیان و تعبیر اساس مادی موجود است که تعیین‌کننده و مبین جوامع انسانی است.

«وضع مجامع» کمونیسم. بنابر نظر مارکس، صورت کنونی حیات مادی، که مبتنی بر اقتصاد سرمایه‌داری است، شامل یک کشمکش نهایی است که باید از میان برود، یعنی نزاع بین تولیدکننده (کارگر) از یک طرف، و کارفرما (مالک ابزار تولید) از طرف دیگر. این وضع و حال سرانجام در اقتصادی که این جدایی بین کارگر و کارفرما ناپدید می‌گردد و همراه آن نزاع و کشمکش از میان می‌رود تألیف می‌شود. در اینجا، رؤیای

هگلی یعنی تحقق کامل مطلق در عالم طبیعی صورت واقع می‌گیرد، و همه تضادها و تناقضات محو می‌گردد.

مذهب اصالت طبیعت.^۱ آخرین نوع مابعدالطبیعه جدید که ملاحظه خواهیم کرد مذهب اصالت طبیعت (ناتورالیسم) است. در این نظریه، ادعا شده است که تمام اوصاف جهان را می‌توان در اوضاع و احوال و مقتضیات طبیعی یا تجربی تبیین کرد. ماده‌انگاری یک صورت محدود مذهب اصالت طبیعت است، که در آن چنین اندیشیده‌اند که فقط مفاهیم اساسی فیزیکی، یعنی ماده و حرکت، برای تبیین هر چیز لازم است. اما در نظریه اصالت طبیعت به کار گرفتن هر مفهومی که از مطالعه ما درباره طبیعت و تجربه حاصل می‌شود - نه صرفاً مفاهیم علم فیزیک - جایز شمرده می‌شود.

قایلان به اصالت طبیعت معتقدند که در فلسفه دکارت تقسیم تکلفی مفاهیم و تصورات ما درباره عالم همواره نتایج غیررضایت‌بخش به وجود آورده است. پس از آنکه دکارت روح و ماده را کاملاً از هم جدا دانست، فلاسفه بعد کوشیدند تا اشکال ناشی از این جدایی را به وسیله طرد و حذف روح یا ماده از میان بردارند، یا یک مقوله را به دیگری تبدیل و تحویل نمایند، و این کوشش‌ها با نتایج اسف‌انگیزی همراه بود. از سوی دیگر کسانی نیز قائل بودند که روح و ماده دو جنبه مختلف تجربه ما هستند، و با توجه به این وضع و حال باید در تبیین آنها کوشید.

تأثیر علم. بسیاری از انواع مختلف بیان مبتنی بر اصالت طبیعت درباره جهان وجود داشته که معمولاً برپایه مطالب و مایه علمی شایع و رایج زمان طرح‌ریزی و ساخته و پرداخته شده است. به‌طور کلی مفاهیم اساسی طبیعی یا تجربی از اکتشافات معتبر علمی، در فیزیک و زیست‌شناسی و غیره، گرفته شده بود. در قرن‌های نوزدهم و بیستم، متداول‌ترین کوشش‌های قایلان به اصالت طبیعت متوجه پیدا کردن بیان‌های منطقی بود در مورد تمام شناسایی ما درباره عالم برحسب مطالب زیست‌شناسی و روان‌شناسی، به خصوص در پرتو جنبه تطوری عالم طبیعی و انسانی که در قرن نوزدهم در زمین‌شناسی و زیست‌شناسی و تاریخ و روان‌شناسی و غیره مطرح شده بود. فیلسوفانی مانند هانری

برگشتن^۱ و فردریک نیچه^۲ و ویلیام جیمز^۳ و جان دیوئی^۴ و دیگران سعی نمودند که نظریاتی کلی دربارهٔ ذات و ماهیت و واقعیت بر طبق مذهب اصالت طبیعت پیشنهاد کنند، و دیدها و بینش‌هایی را که این علوم فراهم کرده‌اند نسبت به نظریات مابعدالطبیعی تعمیم دهند.

تجربه. در متداول‌ترین بیان‌های مبتنی بر اصالت طبیعت، خود تجربه به‌عنوان مقولهٔ اساسی در نظر گرفته شده، و برای آن دو جنبه تشخیص داده شده است، عینی و ذهنی. اینها موجودات جدا از یکدیگر (عالم خارجی از یک سو و ذهن از سوی دیگر) نیستند، بلکه طرق مختلف نگرش یا ملاحظهٔ روابط یا فراشدهایی^۵ هستند که در تجربه رخ می‌نمایند. بر اساس این جنبه‌ها، شناخت‌ها و تشخیص‌ها یا گزینش‌هایی صورت پذیرفته که جنبه‌های دیگر را بر حسب طرح‌های سازمان‌یافتهٔ علمی و ارزش‌ها و غایات انسانی دربرمی‌گیرد.

خصوصیت متحول و متکامل تجربه اساس می‌شود برای آنکه عالم، که هم به نحو عینی و هم به‌طور ذهنی وصف کردنی و فهمیدنی است، تا حدی نامتعین و غیرموجب^۶ ملاحظه شود. امکانات آینده برای کشف خواص و آثار بیشتر طبیعت، و نظام‌ها و گرایش‌هایی که ممکن است پیدا شود، باز و گشوده است، به این معنی که هر کوششی برای تبیین عالم همواره ما را به شناخت خصوصیات جهان نزدیک می‌کند، نه اینکه یک بیان و توصیف ثابت و نهایی وجود داشته باشد، که الزاماً برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها درست و معتبر باشد.

بعضی از نظریه‌های مبتنی بر اصالت طبیعت برخی از پیشنهاد‌های مابعدالطبیعهٔ رواقی را دربارهٔ تصور نظم طبیعی و تجربی - به این عنوان که دارای یک جنبهٔ پویا و توانمند (دینامیک) است و باعث پیدایش دیدهای نوینی در طبیعت در طی زمان می‌گردد - بسط و توسعه می‌دهد. قایلان به اصالت طبیعت معتقدند که یک چنین دینامیسم طبیعی مبین صفت تطوُّری شناسایی ما دربارهٔ طبیعت است، بدون آنکه مستلزم توسل به هیچ فعل فوق طبیعی باشد. همچنین این دینامیسم، اساسی برای اعتقاد

1. Henri Bergson
3. William James
5. Processes

2. Friedrich Nietzsche
4. John Dewey
6. Indeterminate

ما هم به باز بودن راه تحولات و پیشرفت‌های طبیعی، و غیرحتمی بودن آنها در هر زمان خاص، و هم به نیاز برای تجدیدنظر در نظریه‌های مربوط به طبیعت اساسی جهان آماده می‌کند.

انتقادهایی دربارهٔ مابعدالطبیعه

در هریک از نظریات مابعدالطبیعی سعی می‌شود تا نظامی عام و کلی نشان داده شود که مبین خصوصیات گوناگون عالم و شناسایی ما دربارهٔ آن، و اعتقادات و آرزوها و اشتیاقات و دیگر جنبه‌های طبیعت انسانی ما باشد. در طی دو هزار سال، اهل مابعدالطبیعه دربارهٔ اینکه کدام‌یک از این نظریات رضایت‌بخش‌تر و موجه‌تر است به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. پس از گذشت این مدت، هر چند بسیاری از این نظام‌ها ممکن است به‌عنوان تفکرات نظری جالب توجه نمودار شود، هیچ موافقت عمومی در میان فیلسوفان دربارهٔ اینکه کدام یک از آنها درست و حقیقی، یا لااقل درست‌تر از نظریات دیگر، است به نظر نمی‌رسد. به‌علاوه، هریک از حوزه‌های فلسفی شاید بتواند نشان دهد که در نظریات دیگران چه مشکلات جدی وجود دارد، اما به نظر نمی‌رسد که قادر باشد توجیه رضایت‌بخشی دربارهٔ نظریات خود ارائه نماید.

به علت این تشنّت آراء و اختلاف‌نظرها، بعضی از فیلسوفان فکر کرده‌اند که مسئلهٔ اساسی این است که در اساس مباحث مابعدالطبیعه باید امری نادرست و خطا وجود داشته باشد. و در این صورت مسئله این نیست که بیابیم کدام‌یک از نظریات قرین حقیقت یا موجه است، بلکه بیشتر این است که آن امر خطا و نادرست در استدلال‌های مابعدالطبیعه چیست، که موجب نتایج غیررضایت‌بخش می‌شود؟ ما پاسخ‌های دو تن از مشهورترین منتقدان مابعدالطبیعه، یعنی دیوید هیوم^۱ و امانوئل کانت^۲، را به این سؤال ملاحظه خواهیم کرد. این هر دو منتقد قائل بودند که محدودیت‌های اساسی را که مانع هر راه‌حلی موفقیت‌آمیز برای مسئلهٔ مابعدالطبیعه است کشف نموده‌اند.^۳

1. David Hume

2. Immanuel Kant

۳. پس از انتقادهای هیوم و کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه. برخی از پاسخ‌هایی را که در جواب منتقدان این علم می‌توان آورد از کتاب فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه (تألیف پل فولکیه، ترجمهٔ آقای دکتر یحیی مهدوی) نقل می‌کنیم.

انتقاد هیوم از مابعدالطبیعه. انتقاد هیوم از مابعدالطبیعه ناشی از نظرگاه تجربی و شکاکانه او است، و در آخرین عبارت مشهور کتاب وی به نام تحقیق درباره فاهمه انسانی^۱ خلاصه شده است. در آنجا پرسیده است:

وقتی کتابخانه‌های خود را در جست‌وجوی این اصول (یعنی اصول تجربی) مرور می‌کنیم چه چیز را باید دور بیندازیم؟ اگر کتابی را که مثلاً مربوط به الهیات یا مابعدالطبیعه مَدَرسِی است به دست گیریم، می‌پرسیم که آیا آن کتاب شامل استدلالی انتزاعی درباره کمیت یا عدد است؟ نه. آیا شامل استدلالی تجربی درباره امور واقعی و موجودات است؟ نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپارید. زیرا که آن کتاب نمی‌تواند چیزی جز سفسطه و توهم باشد.^۲

بنیای این بحث و مجادله هیوم این است که تنها کلمات یا تصورات معنی‌دار، یا تأثرات حسی^۳ (منطبعات یا صورت‌های ارتسامی) هستند یا مفاهیم ریاضی. تأثرات حسی معنی دارند زیرا که می‌توان آنها را به وسیله تجربه و مشاهده مورد آزمایش قرار داد؛ مفاهیم ریاضی معنی‌دار هستند زیرا روابط میان تصوراتی^۴ را که می‌توانیم به‌طور شهودی ببینیم که حقیقی و یقینی‌اند بیان می‌کنند. هیچ مفهوم دیگری نمی‌تواند با معنی باشد زیرا هیچ راهی برای آزمودن اعتبار آن نداریم. از این‌رو، مفاهیم اساسی مابعدالطبیعه مثل «جوهر» و «واقعیت» و «روح» و «ماده» - در واقع خالی از معنی است زیرا که نمی‌توانیم آنها را برحسب آنچه درباره آنها می‌دانیم تعریف کنیم. بنابراین، قضایایی که در مابعدالطبیعه طرح می‌شود ممکن است ظاهراً به نظر مؤثر آید، لیکن معنایی ندارند.^۵

1. Enquiry Concerning Human Understanding.

۲. درباره کتاب و نوشته‌های خود هیوم (و از جمله همین نوشته) نیز می‌پرسیم: آیا شامل مطالب علوم ریاضی یا استدلال تجربی درباره امور و موجودات واقعی است؟ مسلماً نه. پس بنابر قول خود هیوم باید آن را به شعله‌های آتش بسپاریم! اما ما چنین نمی‌کنیم، بلکه آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم. م.

3. Impressions

4. Ideas

۵. همان‌گونه که نویسنده در ابتدای انتقاد هیوم از مابعدالطبیعه یادآور شده است، انتقادهای وی ناشی از دیدگاه تجربی و شکاکانه او است (و آشکار است که خود مذهب اصالت تجربه در معرض چون و چرا و مورد انتقاد عقلی مذهبیان است). این ادعا که مفاهیم اهل مابعدالطبیعه - مانند جوهر و واقعیت و روح و ماده - بی‌معنی‌اند مبتنی بر این فرض است که تنها تصورات و

معنی و تجربه. به علاوه، سؤالاتی که در مابعدالطبیعه مطرح می‌شود نیز مانند مفاهیمی که در پاسخ آنها به کار می‌رود بی‌معنی است. در مابعدالطبیعه مسائلی از این قبیل مطرح می‌شود که ماهیت واقعیت چیست، علت خصوصیات عالم چیست، اراده انسانی چه حدی از آزادی و اختیار دارد، و تأثیر خدا در امور طبیعی و افعال انسان چیست، و امثال این مسائل.^۱ لیکن، برحسب اقسام رابطه‌ای که ما قادر به درک و تشخیص آن در تجربه خود، و در ریاضیات، هستیم هیچ‌یک از اینها را نمی‌توان به جد گرفت. ما حتی نمی‌دانیم که این پرسش‌ها درباره چیست، چگونه باید برای یافتن پاسخ آنها کوشید و جواب صحیح باید چگونه باشد.

هیوم مکرر در نوشته‌های فلسفی خود به توضیح مسائل گوناگون مابعدالطبیعه پرداخته و خواسته است ثابت کند که این مسائل پس از تحلیل برحسب ملاک‌های تجربی معلوم می‌شود که بی‌معنی‌اند. اگر شناسایی ما درباره عالم محدود است به آنچه تجربه می‌کنیم - علاوه بر نتایجی که به‌عنوان روابط دایمی حوادث می‌گیریم، و نیز عادت خود ما که منتظریم آینده شبیه گذشته باشد - چگونه می‌توانیم احتمالاً بگوییم که ساختمان ثابت و پایداری برای واقعیت در ورای آنچه از آن آگاهیم وجود دارد؟ در تجربه ما چیزی که دلالت نماید که تأثرات^۲ (انطباعات) ما متعلق به شیئی ورای عالم تجربه است، یا آنها را می‌توان برحسب چنین شیئی تبیین کرد، وجود ندارد.

انتقاد از مفهوم «جوهر». اصل اساسی تبیین مابعدالطبیعه، یعنی مفهوم «جوهر»، اعم

→ مفاهیم معنی‌دار یا تأثرات حسی هستند یا مفاهیم ریاضی؛ و این خود محل تأمل و جای بحث و گفت‌وگو است و مسلم گرفتن آن مصادره بر مطلوب است. هیوم گمان می‌کند که هر چه را که حس و تجربه درنیافت نمی‌تواند وجود یا معنی داشته باشد. و حال آنکه بحث در همین است که آیا اثبات وجود جوهر در خارج (حتی وجود جسم) وظیفه و کار حس است یا غیر حس و ما چگونه می‌توانیم وجود جوهر جسمانی را در خارج تصدیق کنیم. در جواب هیوم می‌توان گفت مگر تعاقب و توالی را، که خود وی درباره آن بسیار اصرار دارد و می‌خواهد بسیاری از امور مانند رابطه علیت را با آن توجیه کند، می‌توان با حس دریافت؟ ما فقط حوادث را با حس درمی‌یابیم نه تعاقب آنها را.م.

۱. ممکن است کسی بگوید که اهل مابعدالطبیعه جواب‌های قانع‌کننده و رضایت‌بخش برای سؤال‌های خود نیافته‌اند اما نمی‌توان گفت پرسش‌هایی مانند اینکه ماهیت واقعیت چیست، اراده انسانی تا چه حد آزاد و مختار است، و اثر و شأن خدا در امور طبیعت و تجربه انسانی چیست و مانند اینها، بی‌معنی است. هرکسی می‌تواند معانی این پرسش‌ها را، وقتی الفاظ آنها را فهمید، دریابد.م.

2. Impressions

از نفسانی یا جسمانی یا الهی، به نظر هیوم کاملاً نامعقول است. اگر تصورات (صور ذهنی) ما ناشی از احساس‌های^۱ ما یا ادراکات درونی^۲ (افکار) ما است، مفهوم جوهر از کجا آمده است؟

اگر به وسیلهٔ حواس به ما منتقل شده است، می‌پرسیم به وسیلهٔ کدامیک از آنها؛ و به چه طریق؟ اگر باصره آن را دریافته، باید یک رنگ باشد؛ و اگر به وسیلهٔ سامعه دریافت شده، باید یک صوت باشد، و اگر به وسیلهٔ ذائقه ادراک شده باید یک مزه باشد؛ و همین‌طور دربارهٔ دیگر حواس. لیکن من معتقدم که هیچ‌کس مدعی نیست که جوهر یک رنگ یا صوت یا یک طعم است. بنابراین تصور یک جوهر اگر واقعاً موجود است باید مأخوذ از یک تأثیر یا ادراک درونی (تفکر، حس باطن، رویت) باشد. اما تأثیرات ادراک درونی، خود به انفعالات و امیال و عواطف ما تجزیه و تحلیل می‌شوند؛ و احتمال نمی‌رود که هیچ‌یک از اینها بتواند یک جوهر را بشناساند. بنابراین از جوهر ما هیچ تصویری، متمایز از تصور مجموعه‌ای از کیفیات خاص، و هیچ معنای دیگری وقتی دربارهٔ آن سخن می‌گوییم یا استدلال می‌کنیم نداریم.

ما نه تنها تأثیر یا تصویری از این شیء موسوم به «جوهر» که می‌گویند عنصر اصلی جهان است نداریم، بلکه وقتی به آنچه اهل مابعدالطبیعه دربارهٔ آن می‌گویند توجه می‌کنیم، از پیشرفت هم بازمی‌مانیم. آنان می‌گویند که یک جوهر چیزی است که می‌تواند بنفسه وجود داشته باشد، یعنی چیزی که بتوان آن را جدا از هر چیز دیگر تصور نمود، و برای تبیین آن به هیچ چیز دیگر نیاز نیست. اما به نظر هیوم اگر این گفته معنایی داشته باشد، در مورد همهٔ ادراکات ما نیز صادق است. زیرا هر تصویری در ذهن ما می‌تواند جداگانه به اندیشه درآید و از هر تصور دیگری متمایز باشد. وقتی ما دربارهٔ یک تصور جدا از تصورات دیگر می‌اندیشیم، به نظر می‌رسد که با معنای «جوهر» اهل مابعدالطبیعه روبه‌رو می‌شویم.

لیکن، فیلسوفان مابعدالطبیعه ممکن است بگویند که هیوم تمام مطالب اصلی آنچه را که تبیینات مابعدالطبیعه راجع به آن است نادیده گرفته است. یک جوهر چیزی است کاملاً غیر از یک ادراک، و چیزی است که روشن می‌کند که چرا ادراک دارای

خصوصیاتی است که دارد، و چیزی است که ادراک به آن متعلق یا ذاتی آن است. هیوم با توجه به این رأی چنین اظهار نظر نمود: «چون ما از هیچ چیز جز از یک ادراک تصور کاملی نداریم و جوهر هم کاملاً غیر از یک ادراک است پس ما تصویری دربارهٔ جوهر نداریم».

در خصوص مطلب دوم، که گفته‌اند وجود جوهر برای تبیین وجود یا ماهیت تصورات یا ادراکات ما ضروری است، هیوم باز مخالفت می‌کرد و می‌گفت، وقتی ما دارای ادراکات هستیم که تأثرات داشته باشیم، و به نظر نمی‌رسد که برای تبیین یا تأیید وجود آنها به چیزی نیاز باشد. آنچه دربارهٔ آنها می‌توانیم بگوئیم این است که آنها فقط هستند، و هر سؤالی دربارهٔ اینکه چرا هستند، و چرا آنچه هستند هستند، به نظر می‌رسد هم غیر ضروری و هم واقعاً نامعقول باشد. بنابراین هیوم چنین نتیجه گرفت: «اعم از اینکه ادراکات، لازم ذاتی یک جوهر مادی یا غیرمادی باشد، وقتی ما معنای سؤال را نمی‌فهمیم پس چگونه ممکن است که به آن سؤال جواب گوئیم؟»

به نظر هیوم بررسی بیشتر این مسائل بیهوده است. مفهوم ماده و عالم جسمانی را، که در واقع از خمیرمایهٔ جسمانی «ممتد» در حرکت ترکیب شده است، هیوم، مانند بارکلی، نامعقول و غیرقابل فهم یافت. هیوم اصرار می‌ورزید که اگر کیفیات تجربه مستقیم ما - مثلاً رنگ و صوت و طعم - خارج از اوصاف عالم مادی که بنا به فرض مستقل از ما موجود است باشند، پس امکان ندارد که تصور کنیم که این ماده شبیه به چیست. همهٔ کیفیات اولیه‌ای که در مابعدالطبیعه به ماده نسبت می‌دهند - امتداد و حرکت و جسمیت - چنان‌که بارکلی هم قائل بود ثابت می‌شود که مانند کیفیات دیگر ذهنی‌اند. اما، همین که «نتیجه گرفتیم که رنگ و صوت و طعم و بو وجود مداوم و مستقلی ندارند»، و «موجودیت بالاستقلال کیفیات محسوس را رد کردیم»، دیگر «هیچ چیز در جهان باقی نمی‌ماند که چنین وجودی داشته باشد».

انتقاد از ایدئالیسم. هرگاه مشکلات ماده‌انگاران را کنار گذاریم، و دعاوی اصحاب اصالت معانی را، که همهٔ امور را به وسیلهٔ ذهن و روح تبیین می‌کنند، مورد مطالعه قرار دهیم همان دشواری‌ها رخ می‌نماید. مفهوم روح هم به همان اندازه مبهم و ناروشن است که مفهوم ماده چنین است. اگر در جست‌وجوی تأثری که چنین تصویری را به وجود می‌آورد برآئیم، درخواهیم یافت که هیچ تأثری وجود ندارد. ما از موجودی که

همه افکار ما به آن متعلق باشند آگاه نیستیم؛ بلکه فقط با توالی و تعاقب تصورات خود آشنا هستیم. از این رو، ما هیچ جوهر روحانی نمی‌شناسیم، و نه راهی می‌یابیم که ادراکات یا افکار ما بتوانند به آن جوهر متعلق باشند.

مسئله روان و تن. وقتی برخی از مسائلی که اهل مابعدالطبیعه با آن سرو کار دارند مطالعه شود، چنین می‌نماید که مفاهیم آنان افاده معنی نمی‌کند، و همه مشکلات ساخته خودشان است. مثلاً، مسئله «روح و جسم» را، که در مدت صد سال فاصله بین دکارت و هیوم آن قدر مورد بحث و گفت‌وگو بوده است، ملاحظه کنید. این سؤال که چگونه یک حادثه نفسانی می‌تواند به یک حادثه جسمانی مربوط باشد، و برعکس، فقط وقتی پیش می‌آید که کسی قبلاً وجود این دو جوهر مادی و نفسانی را تصدیق کند، و سپس بپرسد که میان این دو جوهر کاملاً مختلف چگونه ممکن است ارتباطی ضروری موجود باشد و یکی در دیگری تأثیر کند؟ اما اگر مفاهیم بی‌معنای دو جوهر، و تصور نامعقول ارتباط ضروری میان حوادث، طرد شود، دیگر سؤال و مشکلی باقی نمی‌ماند. فقط این سؤال باقی می‌ماند که آیا ممکن است پاره‌ای از حوادثی که ما نفسانی می‌نامیم، مانند طعم‌ها و بوها، همواره با حوادث دیگری که جسمانی می‌نامیم، مانند حرکات اشیاء ممتد، مرتبط باشند یا نه؟ هیوم پاسخ مثبت می‌داد زیرا ما این‌گونه ارتباط را همه وقت میان مثلاً طعم یک گلابی و شکل آن، و میان صدای پرده معین و ضربه کید معینی روی پیانو، به تجربه درمی‌یابیم.

اگر گفته شود که صرف وقوع این پیوستگی‌های دایمی تبیین نمی‌کند که چرا حادثه جسمانی حادثه نفسانی را پدید می‌آورد، یا بالعکس، هیوم می‌گوید: «چنین باشد»، اما به هیچ وجه نمی‌توان کشف کرد که دو حادثه متوالی اعم از جسمانی یا نفسانی چگونه یکی دیگری را تولید می‌کند. آنچه ما ادراک می‌کنیم تعاقب و توالی دو امر است که یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیم والا هیچ‌گونه ادراکی از رابطه علیت حتی در عالم مادی نداریم.^۱ بنابراین، پیوستگی میان حوادث نفسانی و جسمانی هیچ مشکل تازه‌ای را پدید نمی‌آورد، مگر آنکه به وسیله پاره‌ای مفاهیم بی‌معنی یا نامعقول مابعدالطبیعه پیچیده و بفرنج شود.

۱. رجوع شود به فصل شناسایی، تحلیل هیوم از علیت.

اختیار و ضرورت. همچنین، به عقیده هیوم اگر کسی بحث و مجادله اراده آزاد (اختیار) را مطالعه کند، باز هم درخواست یافت که هیچ مشکل واقعی وجود ندارد. مشکلات تماماً ناشی از مفاهیمی است که فلاسفه به عنوان مابعدالطبیعه از آنها بحث می‌کنند نه ناشی از پیچیدگی مفاهیم آزادی (اختیار) و ضرورت. بدین سان، هیوم مدعی بود:

اگر چندان اشتباه نکنم، خواهیم یافت که جمیع بشر، هم آموختگان و هم عامیان، همواره درباره این موضوع به یک عقیده بوده‌اند، و چند تعریف معقول و مفهوم بی‌درنگ به تمام این مجادله پایان خواهد داد.

همه آنچه کسی از ضرورت، یا ارتباط ضروری، در نظر دارد این است که دو حادثه همواره به هم پیوسته بوده‌اند، و وقتی ما یکی از آنها را می‌بینیم، به خودی خود وقوع دیگری را انتظار داریم یا پیشگویی می‌کنیم. به این معنی، در اعمال انسانی به همان اندازه ضرورت وجود دارد که در هر جلوه دیگر جهان. هرکس همواره آگاه بوده است که یک پیوستگی و اتصال دایمی میان محرکات و اعمال ارادی ما موجود است. اگر ما سلوک و رفتار انسان را هم در زمان کنونی و هم در تاریخ گذشته مطالعه و بررسی کنیم، می‌یابیم که درباره محرک معینی که فعل معینی را به دنبال داشته، تعاقب و توالی منظمی که بارها تکرار شده موجود بوده است. به این ترتیب، هیوم استدلال می‌کرد که در کردار انسان ضرورتی به معنای معمولی و متداول ضرورت وجود دارد.

آزادی (اختیار). از سوی دیگر، اگر کسی آنچه را که مردم از «آزادی» در نظر دارند تحلیل کند، خواهد یافت که این توافق وجود دارد، و همیشه وجود داشته، که در افعال انسانی آزادی و اختیار هست.

زیرا منظور از آزادی و اختیار، وقتی درباره افعال ارادی به کار می‌رود، چیست؟ مطمئناً منظور ما این نتواند بود که ارتباط افعال با محرکات و تمایلات و اوضاع و احوال چنان کم باشد که یکی به طور یکنواخت دنبال دیگری نیاید، و یکی هیچ نتیجه‌ای به دست ندهد که بدان وسیله بتوانیم وجود دیگری را استنباط کنیم. زیرا اینها اموری واضح و شناخته شده است. پس مقصود ما از آزادی و اختیار فقط قدرت عمل کردن یا عمل نکردن، بر طبق تصمیم اراده، تواند بود؛ یعنی اگر انتخاب کنیم که در سکون بمانیم، می‌توانیم و اگر انتخاب کنیم که حرکت

نماییم، نیز می‌توانیم. به‌طور کلی پذیرفته شده است که این آزادی شرطی متعلق به هر کسی است که زندانی و در قید و بند نباشد.

اما، در این معنای عام و مشترک «آزادی»، بین این گفته که افعال انسانی ضروری است (در اینکه منظمأ با محرک‌های معین پیوسته و مربوط است) و این گفته که انسان مادام که مجبور نباشد آزادی و اختیار دارد (در اینکه می‌تواند آن طور که می‌خواهد عمل کند) تعارضی وجود ندارد. آرزوهایی که مردم دارند هم ممکن است صرفاً آمال و امیال آنها باشد، و هم اینکه با موجبات و امور دیگری پیوستگی داشته باشد.

اما فیلسوفان درصدد اثبات این مطلب برآمدند که هر حادثه‌ای، و از جمله اراده انسان، علتی دارد، به این معنی که بالضروره وقوع حادثه را ایجاب می‌کند. لیکن چون ما هرگز از طریق تجربه خود نمی‌توانیم بگوییم که حوادث ضرورتاً به وسیله حوادث دیگر پدید می‌آیند، و در عین حال هر حادثه‌ای نوعی رابطه پیوستگی و اتصال داریم با برخی رویدادهای دیگر دارد، واقعاً هیچ مشکلی چنان‌که اهل مابعدالطبیعه مطرح کرده‌اند وجود ندارد. به این ترتیب، هرکس می‌تواند موافقت کند که، به معنای معمولی، آدمیان هم فاعل‌های مختارند، یعنی وقتی مجبور نباشند می‌توانند چنان‌که می‌خواهند عمل کنند، و هم در عین حال افعال آنان ضروری است، یعنی کردار و رفتار انسانی قوانینی دارد.

این مطالعات درباره مسائل مابعدالطبیعه هیوم را به این نتیجه کشانید که در پاسخ دادن به آن پرسش‌ها مطلبی وجود نداشته است. بدین‌گونه، وی درصدد برآمد نشان دهد که چرا اینها صرفاً عبارت‌پردازی است و چرا مردمی که فرزانه و خردمند تصور شده‌اند با چنین طول و تفصیلی آنها را مورد بحث قرار داده‌اند. در نظر هیوم مطالعه مابعدالطبیعه مطالعه درباره اهل مابعدالطبیعه است. این‌گونه تحقیق، پژوهشی است درباره علل این نوع گمراهی که در بسیاری از فیلسوفان از دوره یونان باستان تا قرن هجدهم پدید آمده است. بیشتر نظریات و تفسیرهای هیوم درباره مابعدالطبیعه در واقع (از دیدگاه وی) پژوهشی است درباره ذهن اهل مابعدالطبیعه. مدعای هیوم این است که به مدد تبیینات روان‌شناسی می‌توان کشف کرد که چرا بعضی از مردم در جست‌وجوی راه‌حل‌هایی برای مسائل مابعدالطبیعه برآمده‌اند. در بررسی و مطالعه‌ای که وی درباره فیلسوف

ارسطویی نمود، ابتدا نشان داد که تخیل چنین شخصی مفاهیمی را که در خصوص آنها به بحث و جدال می‌پردازد می‌آفریند. سپس، به علت نوعی طرز تفکر متافیزیکی گمراه و سرگردان می‌شود.^۱

متفکر مابعدالطبیعه، مانند هر فیلسوف شایسته‌ای، توجه می‌کند که مردم میان اشیایی که همواره به هم پیوسته‌اند ارتباطی تصور می‌کنند. اما وی هوشمندانه توجه می‌کند که امر صرفاً چنین نیست - هر شیء تماماً متمایز و جدا است، و تصور مردم درباره آن ارتباط فقط نتیجه عادت تداعی معانی است. اهل مابعدالطبیعه، که این امر را تصدیق کرده که ما ارتباطی ضروری میان حوادث نمی‌بینیم، و نه نیرویی که آنها را ایجاد کند، پس بیهوده در جست‌وجوی این علت در ورای رویدادها و حوادث است، و درصدد یافتن تبیینی برای تجربه عادی و معمولی ما برمی‌آید.

«آنان (اهل مابعدالطبیعه) نیروی کافی نبوغ و قریحه برای استخلاص خود از خطای عامیانه، که یک ارتباط طبیعی و قابل درک میان کیفیات متعدد محسوس و اعمال و حرکات ماده وجود دارد، دارند؛ اما نیروی کافی برای خودداری از جست‌وجوی این ارتباط علی در اشیاء ندارند.»

اگر اهل مابعدالطبیعه دارای فکر بهنجار می‌بود، این کشف خود را به درستی می‌پذیرفت. وی درمی‌یابد که مردم معمولی برخطا هستند، اما این زیاد مهم نیست. کسی می‌تواند به‌طور عادی با این شناخت نظری زندگی کند که ما می‌توانیم فقط حوادث جزئی را در تجربه خود بشناسیم، و نیز دریابد که در عمل طبیعتاً ما به مرتبط ساختن حوادث دائماً به هم پیوسته رهبری می‌شویم. اهل مابعدالطبیعه با اصرار بر اینکه اگر نظر معمولی در خصوص علل حوادث نادرست است، پاسخ دیگری باید درست باشد سرگردان می‌شود و همواره در جست‌وجوی پاسخ خود در زحمت است. «زیرا چه چیز رنج‌آورتر از جست‌وجوی مشتاقانه آنچه همواره از ما می‌گریزد می‌توان تصور نمود؛ و جست‌وجوی آن در جایی که غیرممکن است بتواند در آنجا اصلاً وجود داشته باشد؟»

۱. خلاصه مدعی هیوم این است که اگر از ساحت مابعدالطبیعه و عرشیات به عالم طبیعت فرود آییم و امور را چنان‌که هست به نحو ساده و طبیعی در نظر آوریم نه فقط این‌گونه مشکلات حل می‌شود بلکه اصلاً مشکلی پیش نخواهد آمد و مسئله‌ای مطرح نخواهد شد زیرا همه این مشکلات و مسائل را فلاسفه ایجاد کرده‌اند که با وضع و بکار بردن اصطلاحات پرطمطراق خالی از معنی امور ساده را به این صورت پیچیده و غامض درآورده‌اند و سپس درباره آن به قلم‌فرسایی و عبارت‌پردازی و استدلال‌های گیج‌کننده پرداخته‌اند.

اما، هیوم چنین اظهار نظر می‌کند که برای اهل مابعدالطبیعه این تسلی و دلداری رخ می‌نماید که پس از آنکه اصطلاحات خود را اختراع کرد، و آن را مدتی مدید به کار برد، فکر می‌کند که دربارهٔ چیزی سخن می‌گوید. کلمات و اصطلاحاتی که اهل مابعدالطبیعه استعمال می‌کنند «خالی از معنی و نامفهوم‌اند»، لیکن وی را به علت آنکه آنها را همیشه به کار می‌برد خرسند و راضی می‌گردانند. (هیوم به اینکه این اشخص تصور می‌کنند که الفاظی که به کار می‌برند دارای معنای نهانی است که با تفکر عمیق مکشوف تواند شد بدگمان بود). هیوم مدعی بود که اهل مابعدالطبیعه صرفاً به وسیلهٔ تکلم با یکدیگر و با خودشان، فکر می‌کنند که دربارهٔ امور واقعی سخن می‌گویند و پاسخ جست‌وجوی خود را یافته‌اند.

«بدین وسیله این فیلسوفان سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسند که مردم با کُندذهنی خود و فلاسفهٔ حقیقی با شکاکیت معتدل خویش به آن نایل می‌گردند. تنها چیزی که می‌گویند این است که آنچه آنان را به حیرت می‌اندازد باید ناشی از نیرو یا کیفیتی غیبی و نهانی باشد، و به این ترتیب هرگونه بحث و پرسشی را دربارهٔ آن مسئله خاتمه می‌دهند».

به نظر هیوم آن‌گونه تخیل اختراعی که اهل مابعدالطبیعه نشان می‌دهند، در باورهای کودکان و اختراعات و خیالات شاعران نیز یافت می‌شود. اما، هیوم از مطالعهٔ خود دربارهٔ اهل مابعدالطبیعه نتیجه گرفت که «ما باید کودکان را ببخشاییم، به دلیل سَنَشان؛ و شاعران را، زیرا اعتراف می‌کنند که به‌طور ضمنی از القانات وهم و خیال خویش پیروی می‌کنند: لیکن چه عذری برای فلاسفه در توجیه یک چنین ضعف و ناتوانی آشکار خواهیم یافت؟»^۱

انتقاد کانت از فلسفهٔ اولی (علم مابعدالطبیعه). فیلسوف بزرگ آلمانی، امانوئل کانت^۲ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تحقیق دربارهٔ مابعدالطبیعه را جدی‌تر گرفت تا هیوم. کانت دریافت که آنچه در این کار مهم عقلی نادرست و خطا بوده عیب و نقصی از لحاظ

۱. واضح است که مدعای هیوم با این بدگمانی‌ها و بدگویی‌ها اثبات نمی‌شود. پاسخ وی در انتقادی که از علم مابعدالطبیعه کرده است و نیز مفاهیم و راه‌حل‌های آن را باید در کتب مربوط جست. زیرا که حدود این کتاب گنجایش تفصیل این مباحث را ندارد. در مورد رابطهٔ علیت که مسئله مهم فلسفی و مبنای هیوم در این انتقادات و اعتراض‌هاست در فصل شناسایی به وی پاسخ داده خواهد شد. م.

روان‌شناسی در بعضی از فیلسوفان نبوده، بلکه مشکل اساسی در ماهیت و طبیعت آنچه انسان می‌تواند بداند بوده است. به این ترتیب، کانت فکر می‌کرد که با تحقیق و پژوهش بنیادی، کشف شناسایی یقینی که می‌توانیم به آن نایل شویم ممکن خواهد بود، و بدان وسیله محدودیت‌هایی که مانع آشکار شدن حقایق مابعدالطبیعه است نیز کشف خواهد شد.^۱

استعدادهای ذهنی. کانت در سرآغاز مطالعه خود درباره شناسایی انسان در کتاب *نقدی عقل محض*^۲ با ادعای تجربی مذهب‌ان که شناسایی ما با تجربه شروع می‌شود موافقت نمود. اما، چنان‌که در همان ابتدا اظهار داشت، «هرچند تمام شناسایی ما با تجربه آغاز می‌کند، از اینجا نتیجه نمی‌شود که آن، از تجربه برمی‌خیزد». کانت همچنین قایل بود که آنچه ما می‌دانیم محصول استعداد تفکر خود ما است. تماس و برخورد ما با عالم

۱. موضع کانت در انتقاد از علم مابعدالطبیعه غیر از موضع هیوم شکاک و تجربی مذهب است. در فهمیدن افکار و آراء هر فیلسوف نکته اساسی و مهم این است که مقصود و هدف وی را دریابند، و قصد و غرض کانت برانداختن متافیزیک یا بی‌معنی شمردن مفاهیم اساسی آن نیست. هیچ شک نیست که علاقه اصلی و عمده کانت متافیزیک بود. این نکته از ظهور فراوان این کلمه در آثار او کاملاً آشکار است. وی تا پایان عمر رسماً استاد فیزیک بود و هر خواننده آثار کانت قبول می‌کند که انکار مطلق متافیزیک نه قصد و نیت کانت بود و نه نتیجه فلسفه وی می‌تواند باشد. کار کانت، به‌عنوان یک فیلسوف، در واقع نقادی و بازسازی متافیزیک است. البته درباره فلسفه کانت دو تفسیر متضاد وجود دارد، که در یکی فلسفه وی به‌عنوان اساس و بنیاد علم طبیعی و شامل رد و انکار متافیزیک در نظر گرفته می‌شود و در دیگری به‌عنوان نخستین گام به سوی اثبات یک متافیزیک جدید شناخته می‌شود. کسانی که تحت تأثیر مذهب تحضلی قرن نوزدهم بودند به تفسیر اول گرایش داشتند و بعضی دیگر مانند وونت (M. Wundt) و هایدگر و غیره به تفسیر دوم معتقد بودند. بر طبق تفسیر اول هدف نقادی شناسایی، انتقاد مابعدالطبیعه خواهد بود و بنابر تفسیر دوم مقدمه‌ای است تمهیدی برای ساختن متافیزیک جدید، متافیزیکی که خود کانت آن را طرح ریخته و تکمیل آن را به آیندگان واگذاشته است.

نکته دیگری که در سیر تحول اندیشه متافیزیک در افکار کانت می‌توان یادداشت کرد این است که در ابتدای دهه ۱۷۴۰ نظریه علمی نیوتون به آلمان وارد شد و علاقه به متافیزیک را که محدود به توضیح و تبیین مفاهیم بود کاهش داد. در این وضع و حال، مأموریت کانت نجات دادن متافیزیک متعارف آلمان از اضمحلال کلی و فراهم ساختن شرایطی بود که با علم طبیعی که به تازگی از خارج وارد شده بود سازگار باشد.

به هر حال، چنان‌که در یادداشت‌های ضمیمه شده به فصل شناسایی خواهیم دید، در نظر کانت وجود معقول اساس دنیای محسوس است و این قول نه انکار متافیزیک بلکه اثبات آن است. م.

2. Critique of Pure Reason

تجربی محتوای^۱ شناسایی ما را فراهم می‌کند. ولیکن استعدادهای ما (یعنی قوای شناسنده انسان) صورتی^۲ را که در آن، عالم تجربی را می‌شناسیم آماده می‌سازد.

شناسایی اولی^۳ (مانتقدم یا قبلی). آنچه کانت اساساً به آن علاقه داشت کشف این نبود که ما از تجربه چه معرفتی اقتباس می‌کنیم، بلکه این بود که انسان چه شناسایی اولی، یعنی معرفتی که کلی و عام و ضروری و مستقل از تجربه است، می‌تواند داشته باشد. وی معتقد بود که هم در ریاضیات و هم در مطالعه طبیعت (فیزیک) - در نتیجه فعالیت و سهم مؤثر ذهن - چنین معرفتی حاصل می‌شود و تجربه هم اعتبار آن را معلوم می‌سازد. اما، او می‌خواست کشف کند که آیا در مبحث مابعدالطبیعه نیز شناسایی ضروری و کلی، ممکن تواند بود یا نه.

شناسایی تحلیلی و تألیفی. کانت معتقد بود که انواع شناسایی اولی تحت دو گروه درمی‌آیند: تحلیلی^۴ و تألیفی.^۵ شناسایی تحلیلی شامل قضایا یا احکامی است که حقیقت آنها بدون مراجعه به تجربه، و منحصرأ بر اساس الفاظی که به کار می‌رود معین می‌شود. مثلاً، قضیه‌های «یک گل سرخ سرخ است» و «همه اجسام ممتدند» بنابر نظر کانت بالضرورة حقیقی اند، فقط به دلیل تعاریف کلمات مندرج در آنها. این همان مطلبی است که هیوم درباره مفاهیم ریاضی مطرح ساخت. چنین قضیه‌ای حقیقی و صادق است زیرا که آنچه به موضوع حمل شده است قبلاً در تعریف موضوع مندرج بوده است. برای کشف اینکه این احکام، حقایق تحلیلی اولی است فقط اصول منطقی لازم است.

لیکن، در مورد یک حکم تألیفی، محمول قضیه باید شامل اطلاعی باشد که در موضوع مندرج نیست. حکم باید نتیجه ترکیب و تألیف دو مفهوم کاملاً جدا و مستقل باشد، یکی موضوع که دیگری، یعنی محمول، درباره آن چیزی اظهار نماید. بدین‌گونه، تحلیل مفاهیمی که حکم در بردارد برای کشف اینکه آن حکم حقیقی است یا نه کافی نیست. اما کانت پس از مطالعه فلسفه هیوم آگاهی تجربی معمولی ما را پذیرفت؛ مثلاً این حکم که «این تکه کاغذ سفید است» اگرچه تألیفی است، زیرا که محمول شامل مفهومی

1. Content (متعلق یا ماده شناسایی)

2. Form

3. a priori

4. Analytic

5. Synthetic

است که در موضوع مندرج نیست، اولی نیست، یعنی کلی یا ضروری یا مستقل از تجربه نیست. برای آنکه یک حکم تألیفی در عین حال یک حکم اولی باشد باید از طرفی شامل اطلاعی باشد نه صرفاً منطقی، و از سوی دیگر برای صدق خود وابسته به آگاهی تجربی یا آزمایشی نباشد.

کانت فکر می‌کرد که هم در ریاضیات و هم در فیزیک احکامی وجود دارد که دقیقاً دارای این خصوصیت است. وی اصرار داشت که حتی این قضیه ابتدایی که $۷+۵=۱۲$ حقیقی است که صرفاً به دلیل تعاریف کلمات مندرج در آن صادق نیست بلکه حقیقی است که شامل آگاهی بیشتری در محمول است تا آنچه مفاهیم محض «۷» و «۵» دربردارند در ترکیب این دو مفهوم به مفهوم دیگری که مجموع آنهاست، نوعی شهود باید واقع شود که مطلب جدیدی را در نتیجه ارائه دهد.

«اینکه ۵ باید به ۷ اضافه شود بدون تردید در تصور من از جمع $۷+۵$ وجود دارد، اما نه اینکه آن حاصل جمع باید مساوی ۱۲ باشد. بنابراین یک قضیه علم حساب همواره تألیفی است، و این نکته با در نظر گرفتن اعداد بزرگ‌تر باز هم آسان‌تر درک می‌شود، زیرا ما به وضوح درمی‌یابیم که با گرداندن و پیچ و تاب دادن تصورات خود هرگز نمی‌توانیم، صرفاً به وسیله تحلیل مفاهیم خویش و بدون کمک شهود، به حاصل جمع مطلوب برسیم.»

همچنین، در مورد حقایق هندسی کانت معتقد بود که همان‌گونه عنصر تألیفی می‌توان یافت، چنان‌که مثلاً در قضیه «یک خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است»، که مفهوم «خط مستقیم» شامل مفهوم اقصر بودن آن نیست، و مع هذا این قول یک حقیقت ضروری و کلی است. و در فیزیک نیز معتقد بود که قضایایی وجود دارد، مانند «هر حادثه‌ای علتی دارد»، که تألیفی و اولی (قبلی) است.

شهود^۱ (یا بینش یا علم حضوری). مسئله کلی قوه فاعله^۲ که ما چه چیز را می‌توانیم بشناسیم، مخصوصاً چه چیز را می‌توانیم بشناسیم که بالضروره حقیقی است، مستلزم پاسخ دادن به این سؤال است که «احکام تألیفی اولی چگونه ممکن است؟» (کانت این را مسلم فرض می‌کند که چنین قضایایی وجود دارند.) نخستین پایه تبیین

وی این است که نظم یا صورت تجربه ما یک صفت اولی و قبلی دارد، که از ذهن ناشی می‌شود نه از عالم خارجی. برای آنکه تجربه‌ای شناخته‌شدنی و قابل بحث داشته باشیم، آن تجربه ضرورتاً باید در یک طرح و قالب ریخته شود. مثلاً ما درمی‌یابیم که درباره هیچ تجربه ممکن نمی‌توانیم تصویری داشته باشیم مگر با الفاظ و حدود مکانی و زمانی. به این ترتیب، آشکار است که برای هر چیزی که از آن آگاهی باید یک صفت صوری موجود باشد، و، با توجه به دلایل هیوم، خود تجربه نمی‌تواند هیچ دلیل و جهت ضروری برای اوصافی که دارد فراهم کند. بنابراین، کانت قایل بود که درباره هر تجربه ممکن باید صورت‌ها و قالب‌هایی، که خود وی آنها را صور شهود نامیده، وجود داشته باشد که ما به هر چیزی که با آن در تماس هستیم می‌دهیم. ما می‌توانیم مطمئن باشیم که پیشاپیش هر تجربه دو گونه صفت اولی در هر آگاهی‌ای که می‌توانیم داشته باشیم وجود دارد، یعنی آن تجربه اوصاف زمانی و هندسی (مکانی) خواهد داشت، و حقایق ریاضی در مورد آنچه درباره عالم تجربه کشف می‌کنیم به کار خواهد رفت.

کانت معتقد بود که علاوه بر صور شهود باید اصول یا مفاهیمی نیز موجود باشد که بدان وسیله ما محتوای کلی هر تجربه ممکن را سازمان دهیم. در غیر این صورت، ما صرفاً آگاهی داریم بدون آنکه هیچ وسیله بحث یا توصیف داشته باشیم. از این رو، بنابر نظریه کانت، چون ما قابل و مستعد نیل به آگاهی منظم و معقول و مفهومی درباره جهان هستیم، باید در درون خود اصول تنظیم‌کننده و سازمان‌دهنده داشته باشیم. ذهن ما مشاهدات حواس ما را ترکیب و تفسیر می‌کند. (متعلقات تجربه ما نمی‌توانند این عوامل را داشته باشند، و یکبار دیگر می‌گوییم، اگر هیوم برحق است، هیچ اوصاف ضروری در خود تجربه‌های ما وجود ندارد).

مقولات. ما برای ساختن احکام، به این شرایط اضافی که بر معلومات حسی ما تحمیل شده است نیازمندیم. هر حکمی عبارتست از تألیف دو مفهوم و تبدیل آنها به یک قضیه مرتبط. این امر مستلزم آن است که ذهن دستگاه صوری معینی را برای به هم پیوستن آنچه از آن آگاه است به کارگیرد. دستگاهی که احکام آن باید کمیّت معینی (که درباره «همه» یا «بعضی» یا «هیچ‌یک» از چیزی باشند) و نیز کیفیتی (ایجابی یا سلبی) داشته باشند. به علاوه، باید یک طرح صوری کلی نیز موجود باشد که بدان وسیله انواع موارد جزئی که با آنها آشنا هستیم به نظم و ارتباط درآیند. این طرح و قالب عقلی

عبارت است از آنچه مقولات^۱ نامیده شده، که کانت در چهار گروه سه‌تایی در آورده و شامل مفاهیمی مانند علیت، جوهر و عرض، امکان و غیره است. اینها «مفاهیم محض اصلی در تألیف هستند، که به نحو اولی^۲ به قوه فاهمه متعلق‌اند، زیرا تنها به وسیله این مفاهیم است که قوه فاهمه می‌تواند چیزی را به‌طور شهودی بفهمد».

به این ترتیب، نظریه کانت این است که عالم تجربه ما، موسوم به عالم پدیدار،^۳ هم محصول چیزی است که به ما عرضه شده، و هم محصول صورت‌های اولی و قبلی ذهن است. ذهن همچون یک صفحه بزرگ سفید و نانوخته است که انواع پاسخ‌هایی را که می‌توان داد تعیین می‌کند، اما نه مضمون و محتوای خاصی را، که این را فقط تجربه می‌تواند معین کند. صور شهود و عملکردهای منطقی حکم و مقولات، شرایط ضروری هم تجربه و هم شناسایی را معین می‌کنند، اما محتوای واقعی فقط از چیزی مستقل از ما ناشی می‌شود.

تحقیقات استعلایی. این نظریه خیلی شبیه است به این قول که ما به هر چیز با یک دستگاه پیچیده عینک رنگین که نمی‌توانیم از خود دور و جدا کنیم می‌نگریم. ما عالم پدیدار را ادراک می‌کنیم. لیکن آنچه تجربه می‌کنیم دو قسمت دارد. صورت عالم پدیدار را عینک معین کرده و از این‌رو، «ضروری و کلی» است. از سوی دیگر، محتوای عالم پدیدار را عینک به هیچ‌وجه معین نکرده است. عینک فقط طریقی است که ما بدان وسیله می‌بینیم و تفسیر می‌کنیم. ما می‌توانیم هم محتوی و هم صورت را مورد تحقیق قرار دهیم. علم محتوی را مطالعه می‌کند، و آنچه کانت «فلسفه انتقادی» نامیده می‌تواند صورت را به وسیله پژوهش‌های استعلایی^۴ بررسی نماید، یعنی تحقیقاتی که در جست‌وجوی یافتن اوصاف ضروری تجربه ما و احکام ما (که در همه موارد باید موجود باشد) است.

انتقاد از علم مابعدالطبیعه. کانت با نشان دادن اینکه چگونه ما می‌توانیم به شناسایی ضروری درباره عالم نایل شویم معتقد بود که از هیوم فراتر رفته است، لیکن سپس با سلف خود موافقت می‌کند که نیل به شناسایی مابعدالطبیعه درباره خصوصیات کلی واقعیت غیرممکن است. وقتی می‌کوشیم شناسایی درونی یا بیرونی خود را بسط و

1. Categories

2. a priori

3. Phenomenal World

4. Transcendental

توسعه دهیم به بن‌بست کامل می‌رسیم. اگر ما در درون خود به جست‌وجوی آنچه علت یا اساس دستگاه ذهنی و روحی صور و مقولات است بپردازیم، قادر به کشف چیزی نخواهیم بود. همچنین، وقتی می‌کوشیم به ورای عالم پدیدار، به قلمرو اشیاء فی‌نفسه (عالم نفس‌الامری)، برویم، باز هم قادر به پیشرفت نیستیم.

اشکالی که ما را از بسط و توسعه شناسایی مابعدالطبیعه بازمی‌دارد آن است که ما هیچ راهی نداریم که تعیین کند که دستگاه ذهنی ما در مورد چیزی ورای عالم تجربه ممکن، یعنی عالم پدیدار، قابل اعمال است. ما نه مفاهیم و نه صور شهود و نه طرح منطقی^۱ داریم تا دلیلی برای این اعتقاد داشته باشیم که آنها در مورد خود (من، نفس) یا اشیاء فی‌نفسه، یعنی اشیاء واقعی‌ای که ورای عالم پدیدار موجودند، به کار می‌روند. شرایط اولی و ماتقدمی که می‌توانیم کشف کنیم منحصراً شرایط و مقتضیات یک عالم تجربه‌شدنی است نه شرایط و خصوصیات عالمی که در قلمرو دیگری ممکن است وجود داشته باشد.

صور شهود ما، قبل از هر چیز، ما را به آنچه در مکان و زمان می‌توان تجربه کرد، یعنی اشیاء و امور تجربی، محدود می‌کند. صور منطقی و مقولات ما اصول سازمان‌دهنده در این زمینه هستند. آنها مجموعه‌ای از قواعد ضروری برای تفکر دربارهٔ موارد جزئی عالم پدیدار، و تا آنجا که ما می‌دانیم فقط در ظرف عالم پدیدار، تشکیل می‌دهند. از این‌رو، شرایط ضروری اکتساب شناسایی اولی دربارهٔ عالم پدیدار، نمی‌تواند دربارهٔ یک عالم فوق تجربی تعمیم یابد، مگر آنکه بتوانیم وسیله‌ای کشف کنیم که تعیین کند که آیا دربارهٔ قلمرو مابعدالطبیعه می‌توان و باید به همان طریق عالم پدیدار فکر کرد یا نه.

اهل مابعدالطبیعه که می‌کوشند تا پلی بسازند که از آنچه می‌دانیم که دربارهٔ عالم پدیدار صادق و حقیقی است به آنچه باید دربارهٔ عالم ذات معقول^۲ (یعنی غیر تجربی) صادق و حقیقی باشد بگذرند، همواره به زحمت می‌افتند. هیچ اساسی برای استنباط از محتوای تجربه، یا از شرایط ضروری آن، به هیچ نتیجه‌ای در مسائل مابعدالطبیعه هرگز وجود ندارد. کانت برای اثبات مطلب خویش آنچه را به‌عنوان پایهٔ دعاوی اهل

مابعدالطبیعه می‌نگریست مورد بررسی و مطالعه قرار داد، و کوشید نشان دهد که آنان در رسیدن به نتایج خود یا مرتکب مغالطه شده‌اند، یا به نتایج کاملاً متناقض رسیده‌اند.

تعارض احکام^۱ (مسائل جدلی‌الطرفین). همین که فیلسوف شرایط و حالات اولی و ماتقدم فکر محض را به عنوان شرایط و حالات عینی جهان در نظر گرفت، همه‌گونه خطا یعنی از بعضی ملاحظات منطقی محض به برخی از دعاوی راجع به واقعیت عینی برسند، ناگزیر ناصواب و اشتباه‌آمیز است. اقامه دلیل برای اثبات طبیعت عالم ذات معقول، یعنی عالم واقعی اشیاء فی‌نفسه، به آنچه کانت «تعارض احکام» نامیده است منجر می‌شود، یعنی به نتایجی می‌رسد که می‌توان آنها را هم اثبات و هم رد کرد. بدین‌گونه، استدلالاتی که مفاد آنها اثبات این است که عالم متناهی است، یعنی آغاز زمانی دارد، و مانند آن، مواجه با این اعتراض است که دلیلی به همان اندازه معتبر در رد و انکار این مجادلات می‌توان اقامه کرد. از این رو، ما هیچ راهی نداریم که بگوییم کدام‌یک از این دو نظر متناقض دربارهٔ این مسائل مابعدالطبیعه بیشتر احتمال دارد که درست، و حتی موجه، باشد.

در خصوص بنیاد مابعدالطبیعی تجربه، کانت قایل بود که تمام دلایل و شواهدی که مطرح شده و به کار رفته است در واقع به هیچ‌وجه چیزی را ثابت نکرده است. اگرچه انتقادهای کانت را دربارهٔ دلایل وجود خدا بعداً ملاحظه خواهیم کرد، در اینجا می‌توان گفت که کانت اصرار داشت که براهین اینکه باید وجود مطلق موجود باشد که ذات او مبین اوصاف اساسی جهان است، با بررسی دقیق معلوم می‌شود که غیرمنطقی و بی‌نتیجه است. یکبار دیگر تکرار می‌کنیم، اهل مابعدالطبیعه که می‌کوشد به ورای تجربه خود، و طرح تصویری خویش، استدلال کند در نتیجه به هیچ چیز نایل نمی‌شود.

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 گردد که موجب حصول شناسایی ما دربارهٔ عالم پدیدار است. لیکن هر کوششی برای رفتن به ورای این عالم، و به‌کاربردن اوصاف ضروری احکام ما دربارهٔ تجربه برای کشف عناصر عالم واقعی، همواره به شکست و بدفرجامی منتهی می‌شود. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم که عالم ذات معقول مکانی و

زمانی است، بلکه فقط این را می‌توانیم بگوییم که عالم پدیدار باید چنین باشد. ما هرگز نمی‌توانیم بگوییم که عالم ذات معقول شامل جواهر و حوادثی است که به نحو علی با هم مرتبطند، بلکه فقط این را می‌توانیم بگوییم که عالم حس باید این‌گونه تفسیر شود. بنابراین، هر کوششی برای بحث و استدلال درباره قلمرو «خود» (نفس) یا شیء فی‌نفسه (جهان) یا خدا، در نظر کانت فقط یک توهم جدلی اسفانگیز است. اهل مابعدالطبیعه که این را در نمی‌یابند صرفاً وقت خود را تلف می‌کنند و گرداگرد ساختمان خویش می‌گردند و به همه‌گونه نتایج عجیب و غریب و ناسازگار می‌رسند.

نتیجه. در نتیجه انتقادی که دیوید هیوم و امانوئل کانت در قرن هجدهم از علم مابعدالطبیعه مطرح کردند، و امروزه به گونه‌های بسیار تجدید و احیا شده است، بسیاری از فیلسوفان این حکم و داوری را پذیرفته‌اند که آن‌گونه شناسایی که اهل مابعدالطبیعه جویای آن بوده‌اند غیر قابل حصول و به دست نیامدنی است. آنان یا انتقاد هیوم را به صورت جدید مذهب تحصلی^۱ بسط و توسعه داده‌اند،^۲ که قابل بود فلسفه‌أولی مرضی است که باید معالجه شود، نه رشته منتظمی که باید مورد تحقیق و پژوهش قرار گیرد، یا از کانت پیروی کرده و معتقدند که شناسایی ما نمی‌تواند از مقولاتی که ما در تفکر درباره تجربه خود به کار می‌بریم فراتر رود. بنابراین، بعضی از متفکران اخیر پیشنهاد کرده‌اند (چنان‌که کانت در «انتقاد عقل محض» کرده است) که باید این فحص و تحقیق متداول را رها کرد و پژوهش درباره مسائل مابعدالطبیعه را به «تحلیل مطلق و غیر مشروط»^۳ یعنی به مطالعه شرایط ضروری که لازمه شناخت هر چیز است، مبدل ساخت.

برخی دیگر ترک جست‌وجوی حقایق مابعدالطبیعه، برای آگاهی درباره «طبیعت واقعی» اشیاء، را نپذیرفتند. بعضی از اهل مابعدالطبیعه در حالی که راه‌حل‌های نوینی برای مسائل دیرین مابعدالطبیعه پیشنهاد می‌نمایند انتقادهایی را که به این‌گونه تفکر شده است رد می‌کنند. (شاید مشهورترین این فیلسوفان در قرن بیستم آلفرد نورث وایتهد^۴ است.) اما، به‌طور کلی، علایق در زمینه مابعدالطبیعه در فکر معاصر کم‌شده، و تنها علایم اندکی از تجدید و احیای آن در عالم انگلیسی زبان به جلوه کردن آغاز نموده است.



1. Positivism

۲. رجوع شود به فصل «فلسفه معاصر»، مذهب اصالت تحصیل منطقی.

3. Categorical analysis

4. Alfred North Whitehead

اکنون بجاست که پس از ایراد انتقادهایی به علم مابعدالطبیعه مختصری دربارهٔ حقانیت و امکان این علم نیز گفته آید.

حقانیت و امکان مابعدالطبیعه

دشواری مسائل مابعدالطبیعه و عدم امکان رسیدگی تجربی به تعارض‌های میان مقالات و مذاهب مختلف فلسفی باعث شده است که بعضی متفکران (مانند هیوم و کانت و اصحاب مذهب تحصیل) به رد و انکار این‌گونه مباحث برخیزند. و حال آنکه این حقیقت را می‌توان به آسانی ثابت کرد که طرح مسائل مابعدالطبیعه امری است قهری و الزامی و از اموری نیست که از آنها بتوان صرف‌نظر کرد. بنابراین رواست که رشته خاصی از پژوهش علمی برای حل آنها اختصاص یابد.

«شک نیست که از مسائل مابعدالطبیعه که در زندگی عملی و اخلاقی و حتی در پژوهش علمی پیش می‌آید می‌توان به نحوی صرف‌نظر کرد. یک نفر بناً یا یک نفر قفل‌ساز را نیازی به داشتن نظریه‌ای دربارهٔ ماده نیست، و یک نفر پزشک می‌تواند به مداوای بیماران و صدور گواهی‌نامه برای درگذشتگان پردازد بی‌آنکه احتیاجی به مسئله وجود نفس و خلود آن داشته باشد، و همچنین یک نفر ستاره‌شناس می‌تواند به ترصد آسمان‌ها همت گمارد بی‌آنکه برای او لازم باشد که درصدد بیان اصل و منشأ این عوالم نیز برآید.

لیکن برای هر انسان و مخصوصاً برای انسان عالم دشوار است که بتواند یک‌سره فکر خود را از توجه به امور مابعدالطبیعه منصرف و خاطر خود را از اشتغال بدان‌ها فارغ گرداند. این خود به صرافت طبع کنجکاو آدمی است که مسائل مابعدالطبیعه برای وی نظراً طرح می‌شود، هم به صرافت طبع کنجکاو که همواره در پی یافتن چرایی اشیاء و امور می‌باشد، و هم غالباً به انگیزهٔ تناقض‌های آشکاری که میان تصورات ما در مورد اشیاء و امور وجود دارد مانند تصویری که در یک حال از تناهی و عدم تناهی ابعاد مکانی می‌توانیم داشت.

از نظر عمل اخلاقی نیز به طرح مسائل مابعدالطبیعه ناگزیریم. زیرا اعمال اخلاقی ما بستگی به مابعدالطبیعه دارد و با اختلاف رأی و نظر ما نسبت به مسائل مابعدالطبیعه نحوهٔ حیات اخلاقی ما نیز اختلاف حاصل می‌کند. برای اینکه به حیات خود نظم و

سامان مطلوب بتوانیم بخشید باید بدانیم که چه هستیم و سرنوشت جهان چیست، و این خود از مسائلی است که مابعدالطبیعه باید به آنها جواب بدهد. مابعدالطبیعه را در بیان ملاک اخلاقی ما چندان ضرورت و مدخلیت است که می‌بینیم کانت پس از اعلام امتناع حل مسائل مابعدالطبیعه با عقل نظری، حقانیت عده‌ای از مبادی اساسی مابعدالطبیعه را، به این عنوان که اذعان بدان‌ها از مقتضیات عقل عملی ما یعنی عقلی است که مصدر اعمال اخلاقی ما می‌باشد، دوباره مسلم و مقرر می‌دارد.

و نیز بر فرض اینکه ما بخواهیم نسبت به مسائل مابعدالطبیعه بی‌علاقه باشیم و زندگی خود را هر طور که پیش آید و با عدم مبالغت نسبت به نظم عقلی آن به سر بریم باز محیط اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم ما را ملزم می‌گرداند به اینکه از این لاقیدی خود به در شویم. زیرا در هیئت اجتماع «ایدئولوژی‌های» متضاد از هر سو ما را احاطه کرده است و ایدئولوژی، به معنی جدید این لفظ، خود جز مابعدالطبیعه‌ای نیست. البته مابعدالطبیعه گاه پوشیده با کسوت‌هایی نامأنوس و فاقد رابطه با زندگی واقعی در برابر ما نمود می‌کند، ولی هرگاه بکوشیم تا از صور و قوالب مصطلحات مابعدالطبیعه به مواد و معانی مشتمل بر آنها نیز درست راه یابیم، درخواست یافت که مال و مرجع مابعدالطبیعه جز به سیر فکری عمیق‌تری در آفاق و انفس نیست و اعراض از آن نیز جز اعراض از تفکر نباشد.^۱

«در مابعدالطبیعه با شروع به معلومات مستفاد از تجربه، یعنی از آنچه به حس ظاهر، و به وجدان (حس باطن) به ما افاده شده است درباره این معلومات استدلال می‌شود و با اتکای به اصل هویت، برای تعیین ماهیت واقعی که منشأ حصول مشهودات است، به پژوهش پرداخته می‌شود و از راه اصل علیت به تعیین مبدأ این واقعیت، و به وسیله اصل علت غایی به کشف جهت و مقصد سیر اشیاء و مال و سرنوشت جهان مبادرت می‌گردد.

به این ترتیب در مابعدالطبیعه با نیل به شناخت ماهیت و آغاز و انجام اشیاء به برنامه اصلی فلسفه نظری صورت وقوع بخشیده می‌شود و آن عبارت است از معرفت اشیاء به وسیله علل نهایی.

۱. کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه (تألیف پل فولکیه ترجمه فارسی ص ۱۵-۱۷). و برای اثبات اینکه مابعدالطبیعه علم مستقلی است رجوع شود به ص ۱۷-۲۰ همین کتاب).

ولی باید دانست که مقصد نهایی زندگی ما در صرف شناختن نیست بلکه نخست باید زندگی کرد و عمل مقدم بر نظر است. از این جهت نیز مابعدالطبیعه اهمیت و تأثیر به سزایی دارد؛ زیرا که در آن بنای فلسفه عملی، که منظور از آن هدایت انسان در زندگی است، پی افکنده می‌شود.

مابعدالطبیعه نسبت به ذات آدمی و آغاز و انجام او معرفتی عمیق افاده می‌کند؛ و همچنین ما را در راه وصول به شناسایی خداوند عالم، که اساس هرگونه فکر منضبط و مرتبط و هرگونه هستی و هرگونه اخلاق است، اعانت می‌نماید.

حاصل آنکه کسی که مسائل مابعدالطبیعه را مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌دهد نه تنها به خود و یا به اشیاء بهتر آگاه می‌شود، بلکه برای خود وسایل سیر و سلوک به سوی خیر و سعادت را فراهم می‌آورد. از اینجاست که پاسکال گفته است: «تمام فضیلت ما در فکر است، بکوشیم تا خوب فکر کنیم و این است اصل اخلاق».^۱

فصل چهارم فلسفه دین

آن شاخه فلسفه که به فلسفه دین موسوم است بالضرورة ربطی به توجیه یا انکار قدر و ارزش دعاوی ویژه هر دین خاصی ندارد. بلکه، آنچه مورد توجه در این قسمت از فلسفه است مطالعه مسائل عقلی‌ای است که در بررسی نظریات دینی مطرح می‌شود. این مسائل معمولاً یا مسائل خاصی است که با نظریه شناسایی که در مورد شناسایی دینی به کار می‌رود مرتبط است، یا مسائل مابعدالطبیعه است که ادیان گوناگون برای تبیین رضایت‌بخش و منطقی بعضی از مفاهیم به کار برده‌اند.

فلسفه و دین. علاقه دیرین بشر به مسائل دینی، که تاریخ بسیاری از آنها پیش از آغاز پیدایش فلسفه است، متفکران را به تحقیق درباره معنای دعاوی ادیان مختلف و دلایل و شواهدی که این دعاوی بر آنها مبتنی است، و موازین و مقیاسی که می‌توان در تعیین قدر و ارزش آنها به کار گرفت، و اینکه آیا این دعاوی را می‌توان قسمتی از یک نظریه کلی و عام درباره طبیعت جهان شناخت یا نه، رهنمون شده است. بعضی از فیلسوفانی که این مسائل را مطرح کرده‌اند به نشان دادن موجهیت یا معقولیت پاره‌ای از نظریات دینی علاقه‌مند بوده‌اند. برخی دیگر درصدد رد یا تشکیک در بعضی از افکار و آراء دینی برآمدند. بعضی از آنها مسائل مربوطه را بی‌طرفانه در نظر گرفته و صرفاً کوشیده‌اند که تحقیق و تعیین کنند که آیا نوع خاصی از شناسایی و مفاهیم در مسائل و امور دینی موجود است یا نه، و آیا به کار گرفتن موازین و ملاک‌های خاصی مورد نیاز است یا نه. به این ترتیب، در نظر بعضی از فلاسفه، فلسفه دین متضمن کوششی است

برای یافتن توجیه یا تبیین عقلی ادیان خودشان، و در نظر بعضی کوششی بوده است برای توجیه اساس بی‌اعتقادیشان و در نظر برخی دیگر صرفاً کوششی است برای مطالعه و بررسی قلمرو دیگری از علاقه و تجربه انسانی.

در این بخش، ما به تحقیق و جست‌وجوی بعضی از مسائل فلسفه دین یا برخی از نظریات مهمی که در این باب پیشنهاد شده خواهیم پرداخت؛ و ضمناً به پاره‌ای از نظریه‌هایی که برای توجیه یا تبیین بعضی از مهم‌ترین عقاید دینی در سنت یهودی - مسیحی بیان شده، و به برخی از آرای که در الحاد و انکار خدا، اظهار شده است، اشاره خواهیم کرد.

مسئله شناخت دینی

صاحبان ادیان گوناگون می‌خواهند چنین بفهمانند که دارای شناخت مهم ویژه و معتبری درباره طبیعت عالم و سهم انسان در آن هستند. لیکن در میان ادیان مختلف و اشخاص دینی درباره اینکه این آگاهی چیست، و چه اطمینانی داریم که آن آگاهی درست و حقیقی است اختلاف زیادی وجود دارد. اگر کسی آن نوع آگاهی را که شناسایی دینی شامل آن است و نوع دلیل و مدرک آن را مطالعه و بررسی کند، مسائلی رخ می‌نماید که دلالت دارد بر اینکه شناخت دینی اساساً نوع دیگری است غیر از آنچه در سایر قلمروهای تجربه انسانی، مخصوصاً در قلمروهای گوناگون تحقیق و پژوهش علمی، می‌یابیم.

مسئله وحی. در بسیاری از ادیان، آن‌گونه آگاهی که قطعی شده است عبارت است از وحی‌های گزارش شده از کلام خداوند. اگر کسی درصدد برآید که بدانند چگونه بعضی از افراد انسان این معرفت را کشف کرده‌اند، و چه تضمینی دارند که آن معرفت درست و حقیقی است، اختلافات قابل توجهی بین شناخت مبتنی بر وحی و شناسایی معمولی ما می‌یابد. در خصوص شناسایی مسائل تاریخی و مسائلی علمی و مانند آن، می‌توانیم پاسخ‌هایی به این جست‌وجوها بدهیم، که اگرچه ممکن است معروض مشکلات جدی باشد، اساسی برای موافقت کلی وجود دارد، و حال آنکه به نظر نمی‌رسد در مورد شناسایی دینی چنین موافقتی وجود داشته باشد. شخص، قطع نظر از اینکه به کدام نظریه شناسایی معتقد باشد، معمولاً موافق است که لااقل به احتمال بسیار

قوی آب مرکب است از هیدروژن و اکسیژن، و اینکه جولیوس سزار^۱ کشته شده است. لیکن این‌گونه توافق برای آگاهی دینی میسر نیست.

پس اختلاف در چیست؟ در آگاهی علمی و تاریخی، ولو آنکه نتوان دربارهٔ اساس نهایی آن و یا در خصوص موازن و معیارها برای ارزشیابی حقیقت اساسی آن، وحدت‌نظر داشت لااقل به‌طور کلی هیچ مخالفت جدی دربارهٔ دلیل و مدرک احتمالی وجود ندارد. توسل و مراجعه به معلومات آزمایشی و به یادداشت‌ها و گزارش‌ها و به تجربهٔ عامه، برای اثبات آنچه «امور واقع» می‌نامیم کافی است. این امر مطالب حل و فصل نشده در شناخت‌شناسی^۲ را روشن نمی‌سازد، لیکن، جز در موارد مخصوص، برای از میان بردن هر مخالفتی در قلمروهای شناسایی علمی و تاریخی کافی خواهد بود.

اما وقتی به مسائل و امور دینی توجه می‌کنیم، این روش‌ها دیگر مؤثر و مفید به نظر نمی‌رسد. اگر کسی بپرسد آیا کتاب مقدس حاوی آگاهی دینی است یا نه، این دیگر یک سؤال علمی یا تاریخی نیست. البته در این باره، مسائلی تاریخی وجود دارد که چه وقت کتب متعدد کتاب مقدس نوشته شده و چه کسی آنها را نوشته است، و مانند آن، ولیکن اینها غیر از این مسئله است که آیا کتاب مقدس منبع شناخت دینی هست یا نه. مسائل تاریخی را می‌توان به‌وسیلهٔ فنون پذیرفته شدهٔ مورخان مورد تحقیق قرار داد، و تا حدودی می‌توان پاسخ‌های بالنسبه کافی و روشن احتمالی داد. اما، آن مسئلهٔ دیگر را چگونه می‌توان حل کرد؟

تحقیق تاریخ فلسطین در دو سه هزار سال پیش ممکن است نشان دهد که روایات گوناگون در کتاب مقدس، که از وقایع تاریخی خبر می‌دهد، مانند محل و توصیف قصر سلیمان، با توجه به شناسایی تاریخی امروزه، به نظر راست می‌آید. لیکن، ولو آنکه هر واقعهٔ تاریخی در تورات (عهد عتیق) و انجیل (عهد جدید) به‌وسیلهٔ مطالعه و بررسی دقیق اسناد و مدارک قدیم و یافته‌های باستان‌شناسی و غیره مورد تأیید باشد، این سؤال باز هم باقی است که چگونه می‌توانیم بگوییم که کتاب مقدس حاوی آگاهی دینی است؟

شناسایی علمی و دینی. بعضی از مردم ممکن است اظهار کنند که این یک سؤال

1. Julius Caesar

2. Epistemology (دانش‌شناسی یا علم‌العلم)

بی معنی و سخیف است، زیرا در کتاب مقدس تصریح شده است که آن صرفاً خیر و گزارش پاره‌ای از وقایع در ادوار گذشته تاریخی نیست، بلکه همچنین، و خیلی مهم‌تر، بیان کلام خداوند است. بنابراین جواب آن سؤال این است که کتاب مقدس را بخواند. اما هرکس می‌تواند کتابی بنویسد و در متن آن یادداشت کند که این کتاب حاوی آگاهی دینی است. سؤال قطعی این خواهد بود که آیا این ادعا راست است یا نه. و این را صرفاً به وسیله خواندن کتاب نمی‌توان محقق ساخت. این را می‌توان ثابت نمود که کتاب حاوی جمله‌ای است مُشعر بر اینکه شامل شناخت دینی است؛ لیکن ارزش و حقیقت آن جمله، یعنی مسئله مورد بحث، را نمی‌توان محقق ساخت. هیچ تحقیق تاریخی نمی‌تواند ثابت کند که شخص خاصی آگاهی دینی داشته، یا کتابی حاوی آن بوده است. همه آنچه با پژوهش تاریخی می‌توان روشن ساخت این است که اشخاص معین این ادعا را کرده‌اند که دارای شناخت دینی هستند. ما ممکن است عقلاً و با دلیل مطمئن گردیم که شخص برجسته تاریخی مثلاً موسی، در زمان معینی می‌زیسته، و اعمال خاصی را که در کتاب مقدس یادداشت شده انجام داده، و ادعا نموده که برخی حقایق مهم دینی را از جانب خداوند دریافت کرده است. اما اینکه آیا موسی در دعوی خود صادق و برحق بوده سؤالی نیست که بتوان با تحقیق تاریخی جواب داد.

اگر کسی بپرسد چه چیز کتاب مقدس را از دیگر گزارش‌ها و یادداشت‌های تاریخی قدیم، مانند نوشته‌های هرودت، مورخ یونانی، متمایز می‌سازد، این سؤالی درباره واقعیت تاریخی نیست، بلکه بیشتر این است که یکی از این اسناد و مدارک فرض شده است که منبع آگاهی دینی است، در حالی که دیگری چنین نیست. اما نکته این بحث آن است که این اختلاف به امر خاصی درباره آگاهی دینی دلالت می‌کند. موازینی که برای تعیین آگاهی تاریخی و آگاهی علمی به کار می‌بریم به ما برای تعیین اینکه آیا کتاب خاصی یا شخص معینی دارای آگاهی دینی هست یا نه کمک نمی‌کند. بلکه به جای آن در مورد شناسایی دینی آنچه به نظر می‌رسد که در برداشته باشد عنصری از اعتقاد و ایمان یا تجربه دینی است.

معرفت دینی به نظر نمی‌رسد که نوعی شناسایی تجربی معمولی ما باشد، به این معنی که نمی‌توانیم آن را با همان روش مطالعه و ارزشیابی کنیم. دعای مربوط به زندگی گیاهی در ستاره مریخ یا معالجات سرطان یا هر چیز دیگری را که درباره حوادث داخل

دنیای تجربه ما باشد، می‌توان به وسیله موازین معینی که ما علمی می‌نامیم مورد بحث و مطالعه و بررسی قرار داد. اما ارزش و اعتبار مطالب گوناگون نقل شده دینی را فقط برحسب اعتقادات معین، ایمان، یا تجربه دینی می‌توان بحث و بررسی کرد.

برای روشن شدن این مطلب، می‌توانیم یک مثال فرضی را ملاحظه کنیم. اگر کوهنوردانی که از کوه اورست^۱ بالا رفته‌اند سند و مدرکی کشف کرده باشند که در آن ذکر شده که حاوی کلام خدا است، چگونه بیازماییم که آیا آن اثر در واقع حاوی آگاهی دینی بوده یا نه؟ مطالعه‌ای درباره کوهنوردان و کوه و سند، همگی مستلزم آزمون‌ها و موازین معینی خواهد بود، و به ما آگاهی موثق معقولی درباره اشخاص مورد بحث و محل کشف و ماهیت آن سند ارائه خواهد نمود. لیکن چنین مطالعه‌ای تعیین نخواهد کرد که آیا آن سند کلام خدا است یا نه، زیرا این یک وصف یا کیفیت سند نیست که بتوان آن را از لحاظ شیمیایی یا از حیث تاریخی یا به هر طریقه دیگر تجربی مورد آزمایش قرار داد.

کسانی که این سند فرضی را به عنوان بیان یک آگاهی مهم دینی پذیرفته‌اند دلایل نظر خود را چنین ارائه می‌دهند که بعضی اوصاف فوق‌العاده درباره آن اثر وجود داشته که آنان را به این نتیجه رهنمون شده است، و پاره‌ای علایم نظری معجزات موجب شده است که این سند را متمایز از اسناد و مدارک عادی بدانند. در این حال، آنان مدعی خواهند بود که فوق آگاهی علمی، آگاهی خاصی وجود دارد که شخص را قادر می‌سازد که دریابد یا اعتراف نماید که این سند را معنی و اهمیت خاصی است.

برخی دیگر ممکن است ادعا کنند که بعضی نظریات کلی درباره طبیعت جهان وجود دارد که آدمی را به این نتیجه می‌رساند که افکار و اندیشه‌هایی که در سند فرضی پدیدار است حاوی آگاهی معتبر دینی است. تکرار می‌کنیم، اساس این داوری که آن آگاهی، دینی است از اموری نخواهد بود که قابل مشاهده یا به‌طور علمی قابل آزمایش باشد، بلکه بیشتر نظریاتی مابعدالطبیعی یا اخلاقی است که کسی مستقل از سند به آنها رسیده است.

بالاخره، کسی ممکن است اظهار نظر کند که بعضی از اعتقادات، یا تجارب شخصی،

آدمی را به منشأ دینی آن سند معتقد و ملزم می‌سازد. لیکن هیچ وسیله‌ای برای دست‌یابی به شرایط یا نشانه‌های خلص عینی و خارجی، یا به هیچ استدلال کلی، وجود ندارد که بتوان برای دیگران روشن کرد. بلکه اساس قبول آن به‌عنوان یک سند دینی، این اعتقاد و ایمان شخصی یا تجربه دینی خواهد بود که آن سند حاوی کلام وحی شده خداوند است.

دین طبیعی و دین وحی‌ای (وحی شده یا مُنزل). آراء مختلف و متنوعی که درباره اساس ادیان اظهار شده غالباً حاکی از نظریاتی است که بنیاد شناخت دینی و تصدیق به آن را روشن‌تر تبیین و یا توجیه می‌کند. مبنای این نظریات قول به تمایز میان دین طبیعی و دین وحی شده است. نظر کسانی که می‌کوشند اساس طبیعی برای شناسایی دینی فراهم سازند این است که حوادث و واقعیت‌های خلص یا دلایل دیگری وجود دارد که شالوده‌ای برای عقیده محکم دینی آماده می‌کند. بالعکس، عقیده صاحبان ادیان مبتنی بر وحی این است که ما حقایق اساسی دینی را فقط به‌وسیله وحی یا ایمان یا تجربه شخصی می‌شناسیم. این فرق و تمایز ضرورتاً از تقابل بین دو نوع شناخت دینی مبتنی بر وحی و طبیعی حکایت نمی‌کند. در واقع، بسیاری از اهل کلام بر این عقیده بوده‌اند که بصیرت دینی را می‌توان از طرق طبیعی کسب کرد - مثلاً، به‌واسطه درک و دریافت نشانه‌های معین یا به‌واسطه استدلال - اما حقیقت دین وحی شده را فقط به‌وسیله ایمان یا وحی می‌توان به دست آورد. به عقیده آنان این دو نوع شناخت دینی یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

از آنجا که دعاوی راجع به شناخت دینی طبیعی غالباً شامل ارائه دلیل درباره ذات و هستی یک موجود الهی است، قسمت مهمی از فلسفه دین به مطالعه و بررسی و تعیین قدر و اعتبار این‌گونه معرفت، و دلایلی که له آن اقامه شده، مربوط است. بنابراین، ما این دعاوی، مخصوصاً آنها را که به‌عنوان دلایل و شواهد طبیعی برای وجود خدا پیشنهاد شده است، مطالعه و بررسی می‌کنیم.

دین طبیعی: دلیل مستفاد از طرح و نظم.^۱ در سراسر قرون و اعصار، کسانی که معتقد بودند که کشف شناخت دینی به‌وسیله راه و روش‌های طبیعی میسر بوده است

۱. The Argument from Design (دلیل نظم یا «نظام غایی» یا برهان «اتقان صنع» که دلیل غایت‌انگاری: The Teleological Argument نیز گفته می‌شود).

کوشیده‌اند با اقامه دلایل گوناگون برای وجود خدا، نشان دهند که اساسی‌ترین شناسایی دینی را - که یک موجود الهی وجود دارد - می‌توان به وسیله ادله قابل قبول برهانی کرد. در میان این دلایل یکی موسوم است به دلیل یا برهان نظم (وجود غایت برای جهان) که شاید تقریباً هرکس به نحوی با آن آشناست. مقدمات این برهان از طریق مطالعه و استنتاج استقرایی از امور این جهان به دست آمده است. در واقع از آغاز علم جدید کوشش شده است که با استفاده از آخرین نتایج علوم فیزیکی و زیستی وجود خدا را به وسیله برهان مبتنی بر نظم ثابت کنند.

بیان هیوم. یکی از بیان‌های متعارف برهان نظم در کتاب دیوید هیوم به نام *محاورات درباره دین طبیعی*^۱ نمایان می‌شود. یکی از اشخاص، به نام کلئانتس،^۲ چنین اظهار نظر می‌کند: «به اطراف جهان بنگرید، در کل و هر جزء آن سیر و نظاره کنید: خواهید یافت که جهان چیزی جز یک ماشین عظیم نیست که به یک عده نامتناهی ماشین‌های کوچک‌تر تقسیم شده، و باز هم قبول تقسیم می‌کند تا حدی که حواس و قوای انسانی دیگر نتواند پی‌جویی و تبیین کند. تمام این ماشین‌های گوناگون، و حتی کوچک‌ترین اجزاء آن، با چنان دقتی با یکدیگر متعادل و هماهنگ است که تحسین و شگفت همه آدمیان را که درباره آنها می‌اندیشند برمی‌انگیزد و آنان را شیفته و مجذوب می‌سازد. سازگاری شگفت‌انگیز و وسایل نسبت به غایات، در سراسر طبیعت، دقیقاً، هرچند خیلی عظیم‌تر، به محصولات اختراع انسانی و فرآورده‌های طرح و فکر و هوش و خرد انسانی شباهت دارد. بنابراین از شباهت میان آثار طبیعی و مصنوعات انسانی ما از راه قیاس به شباهت میان علل آنها حکم می‌کنیم و سازنده طبیعت را نظیر روح انسان می‌دانیم، هرچند که به تناسب عظمت دستگاه طبیعت سازنده آن دارای قوایی عظیم‌تر است. تنها به وسیله این دلیل غیراولی^۳ (متأخر بر تجربه) است که ما بی‌درنگ وجود خدا و همانندی او را به روح و عقل انسانی اثبات می‌کنیم.»

مطلب اصلی برهان مبتنی بر وجود نظم در جهان این است که مطالعات ما درباره طبیعت، کاشف وجود نظم و ترتیب و طرح و تدبیر در امور فیزیکی و شیمیایی و زیستی عالم است. هرچه طبیعت بیشتر مورد مطالعه قرار گیرد، آدمی بیشتر تحت تأثیر هم

1. Dialogues on Natural Religion

2. Cleanthes

3. a posteriori

روابط پیچیده در درون اجزاء آن و هم طرح کلی جهان واقع می‌شود. نظم و طرح طبیعت بسیار شبیه است به نظم و طرح مصنوعات انسانی، از قبیل خانه و ساعت، که در آنها هر جزء با هر جزء دیگر برای رسیدن به غرض یا غایات کل آن شیء مطابقت دارد. چون آثار و معلولاتی که در عالم طبیعت کشف می‌کنیم این اندازه همانند آثار و معلولات طرح‌ریزی انسانی است، می‌توانیم استنباط کنیم که عللی که معلولات را ایجاد می‌کنند در هر دو مورد مانند همنند. علت کارهای انسانی، همان فکر و خردمندی و عقل و هوش است. بنابراین، باید نوعی عقل الهی موجود باشد که سازنده یا علت معلولات در جهان است. چون اندازه نظم و به هم پیوستگی آن در عالم طبیعی بسیار بالاتر از درجه هوشمندی انسان است، علت آن نیز باید دارای فرزاندگی و حکمت و الاثر باشد.

حتی در زمان‌های قدیم هم، با آگاهی بسیار محدودی که درباره انواع کثیر نظم‌ها و طرح‌ها در عالم طبیعی در دسترس بود، بسیاری از متفکران وجود نظم در امور عالم را برهان قاطعی برای وجود خدا می‌دانستند. اما پس از شروع انقلاب علمی در قرن‌های شانزدهم و هفدهم، توسل و مراجعه استادانه‌تری به یافته‌های علمی به‌عنوان اساس برای این استنتاج دیده می‌شود که باید وجود یا قدرتی الهی موجود باشد که نظم پیچیده طبیعت را سازمان دهد و هدایت و رهبری کند. در روزگار خود ما، کوشش‌های گوناگونی شده تا نشان داده شود که اکتشاف حیرت‌آور رازهای طبیعت به‌وسیله دانشمندان معاصر این دلیل را تقویت کرده است که نوعی هدایت آگاهانه و حاکی از عقل برای طرح و نقشه جهانی وجود دارد. لکن داونوئی^۱ در کتابی که با عنوان سرنوشت بشر^۲ منتشر کرد اظهار نمود که روابط پیچیده‌ای که در «شیمی آلی»^۳ راجع به ظهور و نشو و نمای موجودات زنده، و تاریخ تطوّر نباتات و حیوانات، یافته شده است حاکی از طرح و نقشه‌ای است که نمی‌تواند تصادفاً رخ داده باشد، بلکه به جای آن باید جهت و مسیر معین و هادی و مدبری داشته باشد که مبین نظم و ترتیب آن باشد.

علی‌رغم قاطعیت ظاهر و آشکار برهان نظم، برحسب شناسایی فزاینده ما درباره

1. Le Comte de Nouy

۲. *Human Destiny* (این کتاب به همین نام توسط آقای عبدالله انظام به فارسی ترجمه شده است. کتاب دیگری در این زمینه راز آفرینش انسان تألیف کرسی مورسین ترجمه آقای محمد سعیدی است).

3. Biochemistry

عالم طبیعی، متفکران مختلف مشکلاتی در این نوع استدلال یافته‌اند که اگر دقیقاً مورد بررسی قرار گیرد ممکن است قوت آشکار و نمایان آن دلیل را از میان ببرد. شاید بهترین ارائه این مشکلات در همان اثر هیوم، به نام *محوارات درباره دین طبیعی*، به نظر رسد.^۱

انتقادهای هیوم درباره برهان نظم. دیوید هیوم در تمام عمر خویش با بحث درباره ارزش و اعتبار ادله گوناگونی که مفاد آنها اثبات هستی یک موجود الهی است سروکار داشت. در نخستین یادداشت‌ها و نامه‌های خود، دائماً این مسئله را عرضه می‌کرد و عیوب یا نقایصی را که در دلایل نویسندگان مختلف دینی می‌یافت ذکر می‌نمود. هیوم در آثار متنوع خود، استدلالی را که بعضی از فیلسوفان دینی به کار برده بودند مورد انتقاد شدید قرار داد، و این امر شاید به علت شیوع و رواج برهان نظم در آن ایام بوده است. وی در این باره در حدود بیست و پنج سال متناوباً کار کرد و کتاب مشهور خود *محوارات درباره دین طبیعی* را به انجام رسانید. بعضی از دوستانش اصرار داشتند که او را از تألیف این کتاب منصرف سازند و وادارند که آنچه را نوشته از میان ببرد، زیرا می‌اندیشیدند که انتشار آن موجب اتهام او به بی‌دینی شود. هیوم مدتی دراز آن را کنار گذاشت. سپس، هنگامی که دانست مرگش نزدیک است، آن نوشته‌ها را تکمیل کرد و ترتیبی برای انتشار آنها بعد از مرگ خود داد. ابتدا سعی کرد دوست خوب خود، آدام اسمیت^۲ اقتصاددان، را وادار کند که آن را پس از درگذشت وی به چاپ رساند، لیکن اسمیت به این امر مایل نبود، زیرا یا از نتایج آن برای خویشتن باک داشت و یا درست در نمی‌یافت که با انتشار چنین مطالب فتنه‌انگیزی چه به دست خواهد آمد. همچنین، مدیر چاپخانه‌ای که نیز دوست دیرین هیوم بود، انتشار آن کتاب را نپذیرفت. سرانجام برادرزاده فیلسوف اسکاتلندی، که ظاهراً چیزی نداشت که از دست بدهد، آن اثر را سه سال پس از مرگ هیوم به‌طور بی‌نام منتشر کرد. انتشار *محوارات* در ۱۷۷۹ یکی از مهم‌ترین اسناد و کتب را در فلسفه دین پدیدار ساخت، و این اثر از آن وقت تا کنون مورد مطالعه و بحث و گفت‌وگو بوده است.

۱. برای خواننده روشن است که انتقادهای هیوم به دین طبیعی، یعنی اثبات وجود خدا بنابراین عقل طبیعی (در برابر ایمان و وحی)، است.م.

در محاورات، برهان نظم تقریباً از هر جنبه‌ای مورد بررسی و موشکافی قرار گرفته است. هیوم تعرض خود را با انتقاد از مقایسه و تشبیه آثار طبیعت با مصنوعات انسان آغاز نمود و سعی کرد نشان بدهد که افعال انسان و آثار طبیعت به قدر کافی شبیه به یکدیگر نیست تا بتوان به نحو قطعی نتیجه گرفت که علل آنها نیز شبیه به یکدیگر است. هیوم در رساله محاورات از زبان فیلون^۱ شکاک چنین می‌گوید:

اگر ما خانه‌ای ببینیم، کلنانتس^۲، با بزرگ‌ترین یقین و اطمینان نتیجه می‌گیریم که آن خانه معمار یا بنایی داشته زیرا این دقیقاً آن نوع معلول است که تجربه کرده‌ایم که از آن نوع علت ناشی و صادر می‌شود. اما مطمئناً تصدیق نخواهیم کرد که جهان چنین شباهتی به یک خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان یک علت مشابه استنباط کنیم، یا بگوییم شباهت در اینجا تمام و کامل است. این عدم شباهت طوری روشن است که بیشترین ادعایی که می‌توانی بکنی فقط یک حدس و ظن و فرض درباره یک علت مشابه است.

انتقاد از تمثیل^۳ و مقایسه. ما رابطه میان طرح و نقشه انسانی و کارهایی را که از این طرح‌ریزی نتیجه می‌شود تجربه کرده‌ایم. اما در مورد طبیعت، ما تجربه‌ای درباره علت آن نداریم، بلکه فقط درباره معلول تجربه داریم. آثار و معلولات طبیعی طوری شبیه آثار و معلولات ساخته انسان نیست که بتوانیم مطمئن باشیم که انواع عوامل علی مشابه باید در هر دو مؤثر باشد. ممکن است برای هماهنگی و نظامی که ما در طبیعت مشاهده می‌کنیم علل دیگری غیر از وجود یک فکر و عقل کل موجود باشد.

«ممکن است ماده، علاوه بر روح، در اصل شامل منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد؛ و تصور اینکه چندین عنصر، به واسطه یک علت درونی ناشناخته، ممکن است به عالی‌ترین نظم و ترتیب درآید، از تصور اینکه صور و معانی آنها، در روح بزرگ جهانی، به واسطه یک علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب درآید مشکل‌تر نیست.»

در واقع، از غرور و خودبینی انسان است که شتابزده و بی‌پروا نتیجه بگیرد که چون در قسمت کوچکی از جهان که انسان اشغال کرده همان عواملی که برای کارهای

1. Philo

2. Cleanthes

3. Analogy

طرح‌ریزی شده انسان رخ می‌نماید به نحو مشابه برای معلومات طبیعی پیرامون ما نیز پدیدار می‌شود، پس این عوامل همان اصول مستولی و حکمفرما بر تمامی جهان است که درباره بیشتر آن ما اصلاً هیچ آگاهی و اطلاعی نداریم.

هیوم این نخستین انتقاد کلی درباره استدلال تمثیلی مندرج در برهان نظم را از زبان شکاک چنین به پایان می‌رساند:

آیا کسی جدأً به من خواهد گفت که یک جهان منظم باید ناشی از فکر و صنعتی انسانی وار باشد زیرا که ما آن را تجربه کرده‌ایم؟ برای محقق ساختن این استدلال لازم است که درباره مبدأ جهان‌ها تجربه داشته باشیم؛ و مطمئناً این کافی نیست که دیده باشیم که کشتی‌ها و شهرها ناشی از صنعت و اختراع انسانی است...

... آیا می‌توانی ادعا کنی که چنین شباهتی را میان ساخت یک خانه و پیدایش یک جهان نشان دهی؟ آیا هرگز طبیعت را در چنان وضعی همانند نخستین نظم و ترتیب عناصر دیده‌ای؟ آیا جهان‌ها زیر چشم تو صورت پذیرفته‌اند و آیا فرصت و مجال این را داشته‌ای که تمام پیشرفت پدیدار^۱ را از نخستین ظهور نظم تا کمال نهایی آن مشاهده کنی؟ اگر داشته‌ای، پس تجربه خود را ذکر کن و نظریه خویش را ارائه ده.

خلاصه، انتقاد هیوم از برهان مبتنی بر نظم این است که وجود شباهت میان آثار طبیعی و مصنوعات انسان که اساس این برهان است مسلم نیست تا اینکه نتیجه بگیریم که علت آثار طبیعی هم مانند مصنوعات انسان فکر و عقل است زیرا ما از تجربه آموخته‌ایم که معلومات انسانی از طرح و نقشه نتیجه می‌شوند، لیکن در مورد معلومات طبیعی و اینکه چگونه رخ می‌دهند چنین تجربه‌ای نداریم. کلانتس، مدافع دلیل نظم در رساله محاورات، جواب می‌دهد «که به هیچ‌وجه ضروری نیست که خداشناسان شباهت آثار طبیعت را به آثار صنعت اثبات کنند زیرا این شباهت بدیهی و انکارکردنی است». هیوم موقتاً این ادعا را می‌پذیرد، به این منظور که نشان دهد که حتی اگر شباهتی قوی میان مصنوعات انسان و آثار طبیعی باشد باز هم آن برهان برای هستی یک موجود الهی خالی از نقص و ضعف نیست.^۲

1. Phenomenon

۲. قسمت‌های فرو رفته و در پرانتز افزوده مترجم است.

در ذیل این بخش از کتاب، گفتاری کوتاه در باب اثبات فلسفی وجود خدا خواهیم آورد. لیکن چون اصولاً غالب دلایلی که به عنوان دلایل وجود خدا در این بخش آمده به نحو ناقص و غیرکافی بیان شده و باید مورد بررسی و نقادی قرار گیرد، عجلتاً در برخی از این موارد نکاتی را توضیح می‌دهیم.

دربارهٔ برهان نظم، باید گفت این برهان، با این نحوهٔ بیان که در اینجا آمده نادرست و غیرقابل قبول می‌نماید. دلیل نظم را غالباً متکلمان به عنوان دلیل وجود خدا آورده‌اند ولی فلاسفه - مخصوصاً فلاسفهٔ اسلامی - در اثبات وجود خدا از آن کمتر استفاده کرده‌اند. حکماء هنگام بحث در افعال باری تعالی مسئلهٔ «عنایت» و «حکمت بالغه» و «نظم» را ذکر می‌کنند بدون اینکه آن را به عنوان دلیل مستقلی برای وجود خدا بیاورند. زیرا به نظر فلاسفه آن را نمی‌توان در عرض سایر برهان‌ها قرار داد به طوری که بی‌نیاز کننده از آن برهان‌ها باشد. در اثبات وجود واجب ما می‌خواهیم واجب‌الوجود را ثابت کنیم نه مابعدالطبیعه را، یعنی بر فرض که ثابت کنیم که یک نیروی مابعدالطبیعه وجود دارد که تدبیر امور می‌کند این مطلب اثبات وجود خدا نخواهد بود. در این برهان حداکثر ثابت می‌شود که طبیعت تحت تسخیر یک نیروی دیگری است ولی ثابت نمی‌شود که آن نیرو خدا است. بلی، وقتی آدمی فهمید که طبیعت به خود واگذار نیست فطرت وی می‌تواند او را به خدا رهبری کند و در این حال او این برهان را می‌پذیرد، و فقط ذهن فیلسوف است که طرح مشکلات می‌کند. ذهن غیر فیلسوف اصلاً به آن اشکالات نمی‌رسد. اما این برهان در اینجا از طرفی به صورت عامیانه طرح شده و از طرف دیگر اشکالات فیلسوفانه بر آن وارد شده است.

بنابراین، نخست باید به بیان صحیح این برهان توجه کنیم وگرنه این برهان به صورت عامیانه‌اش البته مواجه با مشکلاتی است. نویسندهٔ کتاب، برهان را به این صورت در آورده که همان‌گونه که مصنوعات آدمی از روی طرح و نقشه و قصد صورت می‌گیرد و متضمن نظم و غایت است، پس در طبیعت هم باید یک طراحی یعنی کسی که از روی قصد و غایت عمل می‌کند وجود داشته باشد. اما در بحث از واجب‌الوجود این نکته از مسلمات فلسفه (یعنی در فلسفه

اسلامی) است که واجب الوجود «فاعل بالقصد» نمی تواند باشد. او فاعل بالاراده است. فاعل بالقصد کسی است که فعل او معلول غایتی است یعنی برای رسیدن به آن غایت این فعل را انجام می دهد. چنانکه ما آدیان فاعل بالقصدیم، انگیزه‌ای در ما پیدا می شود و چیزی را به صورت هدف و غایت در ذهن خود در نظر می گیریم و کاری انجام می دهیم که به آن برسیم. شک نیست که این گونه فاعل، فاعل بالقوه است و انگیزه‌ای می خواهد تا فاعل بالفعل شود و این انگیزه همان غایت است.

میان فعل و غایت آن رابطه‌ای هست. در سرشت وجود ما نیروی هست که ما را به سوی غایتی که در ذهن داریم هدایت می کند. پس ما به وسیله فعل خود مستکمل هستیم یعنی در واقع می خواهیم از خود رفع نقص کنیم. ما در طبیعت خود، فاعل بالقوه هستیم و انگیزه‌ای در ما پیدا می شود و ما را وادار به نوعی حرکت می کند. چنانکه اگر بخواهیم درس بخوانیم و هدفی از آن داریم تلاش می کنیم که به هدف خود برسیم یعنی با فعل خودمان خود را استکمال می کنیم؛ مثلاً به دانشگاه می رویم و در کلاس درس به استماع می پردازیم. اما درباره خدا نمی توان چنین گفت یعنی نمی شود گفت که چیزی بر او حاکم است. زیرا در این صورت او معلول خواهد بود، یعنی مانند موجودی بالقوه که انگیزه‌ای در او پیدا می شود و برای رسیدن به آن غایت عالم را خلق می کند؛ و این محال است. علت غایی، علت فاعلی است و معلوم است که فقط در ممکن الوجود چنین چیزی می تواند باشد زیرا که در ممکن الوجود غایت زاید بر ذات است و محال است که واجب الوجود غایت زاید بر ذات داشته باشد یعنی غایت او به صورت انگیزه باشد. این نظام غایی مربوط به طبیعت است و به این دلیل می گویند خدا فاعل بالقصد^۱ نیست، بلکه فاعل بالاراده است (همه حکما فاعلیت بالقصد را نسبت به خدا نفی می کنند، منتهی بعضی مانند ابن سینا می گویند: «فاعل بالعنايه» و بعضی مثل شیخ اشراق می گویند: «فاعل بالرضا» و بعضی مانند ملاصدرا می گویند: «فاعل بالتجلی» که همه نزدیک به هم است و

۱. قصد آن نوع اراده‌ای است که منبعث از غایت زاید بر ذات باشد، یعنی بخواهد به غایتی که خارج از وجود خود است برسد.

چون طرز تصویر فرق می‌کند اسم‌ها نیز فرق می‌کند). به همین جهت حکما گفته‌اند: «العالی لایلتفت الی السافل»، هدف عالی در کار خود نمی‌تواند پایین‌تر از خود باشد (البته نه به این معنی که به پایین‌تر علم ندارد).

اصلاً کلمه طرح و طرز دربارۀ خدا، که گویی اشیاء بر اساس طرح قبلی به وجود می‌آیند، مفاهیمی نادرست و نارسا و بی‌معنی است. در این نظریه فرض شده است که یک قدرتی هست که طبیعت را به منزله ابزار و موادی که در آن عمل می‌کند به کار می‌گیرد و او که در این ماده کار می‌کند و به آن شکل می‌دهد غایتی و قهراً یک فکر و نقشه و طرح قبلی دارد. این عیناً همان صنع بشری است. در صنع بشری طبیعت همان ماده قابل است و بشر با نقشه قبلی که در ذهن خود ترسیم می‌کند به ماده برای غایتی که خودش دارد شکل می‌دهد (مثلاً قالی‌باف پشم‌ها و نخ‌ها را که وجود داشته و در طبیعت آنها اقتضایی برای قالی شدن نیست و فقط قابلیت دارند، به صورت قالی درمی‌آورد). پس در این نظریه خدا مانند صانع انسانی فرض شده و صنع الهی را قیاس کرده‌اند به صنع بشری، به این نحو که در خود اجزاء طبیعت اقتضا و حرکت به سوی غایتی نیست و خدا به اینها غایت و شکل می‌دهد و غایت هم در او وجود دارد؛ طرح می‌ریزد و بر اساس آن طرح می‌سازد. این همان تصور عامیانه در مورد غایت است (مثلاً در مورد جنین شاید چنین فکر کنند که فرشته‌ای می‌آید و مانند یک کوزه‌گر آن جنین را می‌سازد) ولی تصور فیلسوفانی که قابل به اصل غایت هستند این‌گونه نیست. تصور آنها درباره غایت این است که در خود طبیعت نوعی شعور و توجه به غایت وجود دارد یعنی فاعل مستقیم، خود طبیعت است، و ماوراء طبیعت فاعل فاعل است.

پس اولاً ضرورتی ندارد که قابل به طرح قبلی بشویم، زیرا که طرح، حالت ذهن را نشان می‌دهد و ثانیاً نباید بگوییم که فاعل این فعل‌ها غیر از خود طبیعت است بلکه خود طبیعت را باید فاعل بشناسیم؛ و غایت را باید در خود طبیعت جست‌وجو کرد. فاعل ماورایی نمی‌تواند غایت داشته باشد زیرا غایت داشتن از نقص است؛ یعنی فاعلی که غایتی دارد می‌خواهد خودش را از قوه به فعلیت و از نقص به کمال برساند. بنابراین، خدا فاعل طبیعت است و طبیعت که فعل

خداوند است خودش فعل است و اگر کسی بگوید چه نیازی هست که به فاعل قایل شویم، می‌گوییم آیا طبیعت می‌تواند مستقل باشد یعنی طبیعت آیا ممکن است یا واجب؟ و به عبارت دیگر در طبیعت نشانه‌های واجب هست یا ممکن؟ اگر طبیعت، واجب‌بالذات و قایم بالذات بود، چه خصایصی باید می‌داشت و اکنون چه خصایصی دارد. این خصوصیات (مانند تغیر، از قوه به فعل رسیدن، یعنی چیزی که بالذات برایش حاصل نیست و بعد حاصل می‌شود، تحت تأثیر علت‌ها قرار گرفتن، کثرت و غیره) امکان ذاتی طبیعت را نشان می‌دهد و امکان همان قیام به غیر است (در پایان این بخش درباره این برهان به تفصیل سخن خواهیم گفت).

با این وصف حکما مسئله عنایت و حکمت بالغه را قبول دارند و آنچه قبول دارند صورت مسئله را عوض می‌کند. اگر این مسئله را به همان صورت بشری طرح و فرض کنند آن اشکال‌ها پدید می‌آید، اما اگر به این صورت که غایت، غایت فعل است نه غایت فاعل، یعنی غایت در نهاد خود طبیعت و جهان آفرینش است و خود شیء ذی‌غایت خلق می‌شود، دیگر آن را به مصنوعات بشری قیاس نمی‌کنیم و آن اشکال‌ها هم مطرح نمی‌شود. نجار اگر چوب را به میز تبدیل می‌کند این غایت از پیش در ذهن او تصویر می‌شود و سپس یک نیروی خارجی چوب را قسراً به این صورت درمی‌آورد. یا خانه‌ای که بنا می‌سازد هیچ جزئی از آن بر حسب غایت طبیعی به سوی خانه شدن حرکت نمی‌کند بلکه یک نیروی خارجی آن را به صورت خانه درمی‌آورد (اما در خود یک هسته زردآلو سیر به سوی درخت شدن و بار دادن هست). مصنوعات بشری به این صورت است که اجزاء و مواد طبیعت بر حسب غایتی که آدمی دارد، نه غایتی که آن شیء دارد، منظم و مرتب شده است. ما هرگز نمی‌توانیم خدا را نسبت به طبیعت چنین فرض کنیم، که گویی خدا به عالم، علی‌رغم طبیعت عالم، یک نظم مصنوعی داده است. این‌گونه صنع را فلسفه رد می‌کند و دون شأن و مقام الوهیت می‌داند، که او را صانع از قبیل صانع‌های بالقوه نظیر بنا و ساختمان، خیاط و جامه، نویسنده و کتاب... فرض کنیم. خلاصه آنکه طبیعت در ذات خود دارای غایت است یعنی طبیعت چنان

آفریده شده که ذاتاً به سوی غایت خود در حرکت است؛ و این حرکت به سوی کمال است. طبیعت در حکم عاشقی است نسبت به معشوق، یعنی تحریک وجود کامل نسبت به طبیعت مانند تحریک معشوق است نسبت به عاشق. توجه به معشوق عاشق را به حرکت درمی‌آورد. پس طبیعت با غایت خود یکجا فعل خداوند است، یعنی این فعل فی حد ذاته غایت‌دار است و غایت زاید بر فعل نیست.

بنابراین، با آنکه وجود غایت در امور طبیعی دلیل بر این است که این امور باید ناظم عاقلی داشته باشد که قادر هم باشد و وجود غایت حاکی از وجود عقل است، و این ناظم عاقل قادر همان خدا است، لیکن از آنجا که معنی و مفهوم نظم و نحوه بیان برهان نظم در فلسفه به غیر از صورتی که در این فصل به شرح آمده، اشکالاتی که ذکر شده (مثل قیاس کردن فعل خدا به مصنوعات بشری و سپس انتقاد و اعتراض به قیاس تمثیلی و مذهب تشبیه) دیگر مورد ندارد).

علت و معلول. اصل اساسی‌ای که معتقدان برهان نظم به کار برده‌اند این است که همانندی معلولات همانندی علل را اثبات می‌کند. هرچه معلولات بیشتر شبیه باشند، علل بیشتر شبیه‌اند. لیکن حتی اگر فرض کنیم که واقعاً شباهتی دقیق میان معلولات طبیعی و انسانی هست، به نظر هیوم باز هم ما هیچ پایه و اساسی برای رسیدن به دین سستی، یا نتایج کلامی دربارهٔ صفات خدا، نداریم:

ثانیاً، تو، بنابر نظریهٔ خودت، دلیلی نداری برای اسناد کمال به خدا، یا برای این فرض که او از هر خطا و اشتباه یا بی‌نظمی در افعال خود منزّه و میزراست... لاقلاً، باید اعتراف کنی که برای ما غیرممکن است که با افکار و انظار محدود خود بگوییم که آیا این نظام اگر با سایر نظام‌های ممکن و حتی واقعی مقایسه شود، شامل اشتباهات و خطاهای بزرگ است یا شایستهٔ تحسین و تقدیری شگرف. آیا یک روستایی، اگر انبند^۱ (شعر حماسی ویرژیل) برای او خوانده شود، می‌تواند اظهار نظر کند که آن شعر مطلقاً بی‌عیب است، یا مقام شایستهٔ آن را در میان محصولات هوش انسانی تعیین کند، در حالی که وی هیچ محصول دیگری هرگز ندیده است؟

۱. *Aeneid* (یکی از بزرگ‌ترین آثار ادبی روم کهن اثر ویرژیل، شاعر بزرگ لاتین).

اما اگر این عالم محصول کاملی باشد باز هم نامعلوم و مشکوک است که همه خوبی‌های آن اثر را بتوان به حق به سازنده آن نسبت داد. اگر یک کشتی را بررسی کنیم، البته اندیشه عالی و بلندی درباره هوشمندی سازنده چنین ماشین پیچیده و سودمند و زیبایی پیدا خواهیم کرد. اما وقتی دانستیم که آن مکانیک‌دان کودنی است که به دیگران تاسی کرده و از صنعتی تقلید نموده که طی ادوار و اعصار متوالی، پس از بسی آزمایش‌ها و اشتباهات و تصحیحات و سنجش‌ها و گفت‌وگوها، تدریجاً اصلاح شده و پیشرفت کرده است آیا باز نسبت به او همان احساس را خواهیم داشت؟ پیش از آنکه نظام موجود رقم زده شود ممکن است عوالم بسیار در سراسر ازل سرهم‌بندی شده باشد؛ و پیشرفت و بهبود آهسته اما مداوم در طی ادوار و اعصار نامتناهی صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد. در چنین مسائلی، چه کسی می‌تواند تعیین کند که حقیقت چیست، و حتی که می‌تواند حدس بزند که در میان بسی فرض‌ها که ممکن است پیشنهاد یا تصور شود، فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد کدام است؟

مذهب تشبیهی^۱ اگر کسی شباهت میان معلومات انسانی و طبیعی، و این اصل را که معلومات مشابه علل مشابه دارند، قطعی بگیرد، در آن صورت نتیجه این خواهد بود که سازنده یا سازندگان طبیعت (زیرا بنابر آن برهان، دلیلی برای محدود کردن علت طبیعت به یک فاعل وجود ندارد) بسیار شبیه انسانند. هرچه بیشتر کسی نسبت به شباهت میان مصنوعات انسان و آثار طبیعت اصرار ورزد، بیشتر خداوند را شبیه به انسان می‌انگارد، تا آنجا که خدایی را تصور می‌کند کاملاً مغایر با جمیع سنن دینی. از سوی دیگر، اگر کسی انکار کند که علل - یعنی خدا و انسان - واقعاً شبیه‌اند، آنگاه اساسی برای نتیجه‌گیری درباره ذات و صفات موجودی الهی بوسیله برهان نظم ندارد.

منتهی، هیوم اصرار داشت که با وجود اینکه دلایل و شواهد نظم و طرح در طبیعت، شخص را مُجاز می‌سازد «که اظهار کند یا حدس بزند که جهان گاهی از چیزی شبیه طرح و نقشه ناشی شده است؛ لیکن ورای این قضیه نمی‌تواند بعداً برای اثبات هر مطلبی درباره خداشناسی خود عنان وهم و فرض را آزاد بگذارد...».

هرکس می‌تواند به اختراع تبیینات و توجیهاتی بر وفق مطلب اساسی برهان نظم،

یعنی اینکه شباهتی میان نظم در طبیعت و نظم در محصولات انسان وجود دارد، ادامه دهد. اما اگر کسی برهان نظم را به عنوان دلیلی معتبر برای اثبات وجود نوعی طراح (ناظم) یا طراحان جهان بپذیرد، هرگونه تبیینی و هرگونه فرضیه یا نظریه‌ای خیالی هم که توجیه کننده درجه‌ای از نظم طبیعت باشد همچنان خرسندکننده است.

سایر تمثیل‌های ممکن. هیوم که می‌خواست نشان دهد که تمثیل موجود در برهان نظم واقعاً یک تمثیل درست نیست، و اگر هم درست می‌بود، آدمی یا به این نتیجه کشانده می‌شد که خدا عیناً مانند یک موجود انسانی است، یا به این نتیجه که بسیاری فرضیات دیگر نیز موجه است، انتقاد دیگری به برهان نظم کرد. وی استدلال نمود که با همان دلایل و شواهد نظم در طبیعت نیز می‌توان اثبات کرد که سایر اقسام تمثیل نتیجه‌های دیگری می‌دهد. نه تنها بعضی از جنبه‌های عالم طبیعی شبیه معلولات فعالیت‌های انسانی است، بلکه برخی نیز شبیه معلولات فعالیت‌های زیستی حیوانات و گیاهان است. آدمی بسی شباهت‌ها میان رشد و تکامل موجودات آلی (جانداران) و حوادث طبیعی می‌یابد. روابط عضوی و وظایف اعضایی در عالم زیستی را در دیگر جلوه‌های طبیعت نیز می‌توان یافت. کسی که برهان نظم را می‌پذیرد مدعی است که عالم «شبهه کار و اثر اختراع انسانی است؛ بنابراین علت آن نیز باید شبیه علت دیگری باشد. در اینجا می‌توانیم اشاره کنیم که عمل یک جزء بسیار کوچک طبیعت، یعنی انسان، بر جزء بسیار کوچک دیگر، یعنی آن ماده بی‌جان که در دسترس او قرار دارد، قاعده‌ای است که بدان وسیله کلثانتس دربارهٔ مبدأ کل داوری می‌کند؛ و امور و اشیاء را، به‌طور نامتناسب، به وسیله همان مقیاس فردی می‌سنجد، اما صرف‌نظر از اعتراضاتی که در این بحث مطرح شد، من تصدیق می‌کنم که جهان را اجزاء دیگری هست (علاوه بر ماشین‌های اختراع انسان) که شباهت زیادی به ساختمان عالم دارد، و بنابراین حدس بهتری دربارهٔ مبدأ جهانی این نظام عرضه می‌کند. این اجزاء، حیوانات و نباتات‌اند. آشکار است که عالم به یک حیوان یا یک گیاه بیشتر شبیه است تا به یک ساعت یا یک ماشین بافندگی. بنابراین علتش به احتمال بیشتر، به علت اولی شبیه است. پس می‌توانیم استنباط کنیم که علت عالم چیزی شبیه یا نظیر زاد و ولد حیوانی یا رشد و نمو نباتی است.»

تمامی عالم طبیعت، مانند عالم نباتی یا عالم حیوانی، ممکن است دارای بعضی

اصول درونی رشد و توسعه و نظم باشد. در میان موجودات زیستی شباهت‌های کافی وجود دارد که درباره علت نظم طبیعی مؤید نظریه دیگری است غیر از اینکه طبیعت باید یک طراح عاقل و هوشمند داشته باشد. مثلاً، ممکن است صرفاً نوعی رشد و نمو و خودتنظیمی درونی وجود داشته باشد، چنان‌که در تخم‌های هویج دیده می‌شود، که جهت رشد و نمو آنها را منظم می‌کند.^۱

(هیوم تصور کرده است که این فرض، ضد نظریه الهیون است؛ در صورتی که نظریه الهیون، الهیونی که می‌فهمند چه می‌گویند، همین است. شاید نارسایی الهیات غربی و مسیحی باعث شده که هیوم این بیان را مخالف اعتقاد به خدا بداند، و حال آنکه این همان اصالت نیروی حیات است، نیرویی که خود را تنظیم می‌کند و هدفدار است (ممکن است گمان رود که سخن هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) به نظریه تطوّر لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹) و داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) شبیه است؛ اما هیوم از آنها پیشتر است و به آن نظریه توجه ندارد. مع‌هذا در نظریه لامارک و داروین هم اگر درست دقت شود، و به خصوص اگر نظریه جهش، که جز با غایت داشتن طبیعت قابل تبیین نیست، به آن اضافه گردد باز هم مسئله هدف داشتن یعنی انطباق با محیط و پیدا کردن شایستگی برای بقا مطرح است و این همان توجه به سوی کمال است). در موجودات جاندار هدایت به سوی غایت یعنی توجه و پویا به سوی هدف هست و این هدایت از خارج تحمیل نمی‌شود. یک‌وقت ممکن است فرض شود که در طبیعت جانداران هیچگونه توجهی به غایت و به تکامل نیست: یک سلسله تغییرات تصادفی پیش می‌آید که در آنها هر تغییری که اتفاقاً مناسب باشد با شرایط زیستی محیط، قهراً سبب می‌شود که این موجود قابل بقا باشد و هر تغییر تصادفی که با محیط متناسب نباشد موجب فنا می‌شود. با این بیان همه چیز تغییرات تصادفی است که ضرورتی ندارد که یک طبیعت فعال و متوجه به غایت را در نظر بگیریم. اما ممکن است این‌گونه تصور کنیم که خود طبیعت از درون خود این تعادل و تکامل را حفظ می‌کند. یعنی یک

۱. قسمت‌های فرو رفته و در پرانتز افزوده مترجم است.

دستگاه خودکار در درون خود دارد که کمبودها را جبران می‌کند. مثلاً موجود زنده برای اینکه زنده بماند باید تعادل گلبول‌ها را حفظ کند. حالا اگر محیطش عوض شود چنانچه موجودی صرفاً متأثر باشد، مانند ماشین که یک‌سره تابع محیط خود است، عکس‌العملی در جهت بقا و تکامل خود نمی‌کند؛ چنان‌که اگر ماشین را در یک محیط مرطوب بگذارند زنگ می‌زند، یعنی طبیعت ماشین فعلیتی نمی‌کند که در مقابل زنگ‌زدگی مقاومت کند. ولی موجود زنده همین‌قدر که در محیطی قرار گرفت که آسیب دید شروع می‌کند به مقاومت و تقویت خود. مثلاً هنگامی که به جای مرتفع رفت گلبول‌های قرمز خود را زیاد می‌کند تا اکسیژن به مقدار کافی به بدن برسد و وقتی مورد هجوم بیماری عفونی قرار گرفت شروع می‌کند به ساختن گلبول‌های سفید تا بدن بتواند دفاع کند یا اگر در مقابل نور شدید آفتاب قرار گرفت پرده‌ای روی پوست بدن پیدا می‌شود تا مانع نفوذ اشعه آفتاب به زیر پوست و از میان رفتن سلول‌ها و بافت‌ها شود. یا اگر سروکار دست با آهن‌آلات باشد پوست دست ضخیم می‌شود و بسیاری مثال‌های دیگر. اینها را با تغییرات تصادفی نمی‌توان توجیه کرد. بلکه باید بگوییم یک نیروی فعال در درون این موجود هست و این نیرو به صورت خودکار در جهت بقا و رسیدن به هدف تنظیم شده است.

اکنون اگر مسئله نظم را بدان‌گونه که هیوم و بسیاری از متفکران غربی تصور کرده‌اند یعنی همچون عامل بیرونی تلقی کنیم و معنای حکمت بالغه خداوند را این بدانیم که خدا کارها را چنان تنظیم می‌کند تا خود به مقصدی برسد، البته آن اشکال‌ها رخ می‌نمایند. اما اگر بگوییم معنای حکمت خداوندی رساندن اشیاء است به غایات خود آنها نه رسیدن خودش به غایت خود، دیگر اشکالی پدید نمی‌آید. فرق صنعت خالق با صنعت مخلوق این است که مصنوع انسان چیزی است که آدمی برای رسیدن به مقصود خود طرح و تنظیم می‌کند ولی صنعت خداوند این است که شیء را چنان نظام می‌دهد که آن شیء به مقصد و غایت خود برسد (از مقتضی الحکمة و العنایه، ایصال کل ممکن لغایه منظومه سبزواری) یعنی این شیء را مدد می‌کند تا به غایتش برسد (لذا سرّیان عشق که معمولاً به دنبال بحث عنایت می‌آورند، به‌عنوان اصلی در همه موجودات تلقی

می‌شود که هر موجودی به سوی غایت خود در حرکت است یعنی نیرویی در درون اشیاء هست که آنها را به سوی غایاتشان می‌برد و به عبارت دیگر جاذبه کمال آنها را به سوی خود می‌کشاند. پس تأثیر ماوراء طبیعت در طبیعت همان نیرویی است که نیروهای طبیعت را به آن سو می‌کشاند: اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، سوره طه (۵۰).

این «به سوی کمال رفتن» را دو نوع می‌توان بیان کرد. یکی اینکه مثلاً خسی روی آب ازین سو و آن سو می‌رود تا به دریا برسد. و دیگر اینکه شیء به طبیعت خود تلاش می‌کند که به آنجا برسد، یعنی میل طبیعی‌اش به سوی آن است. اما این میل از وجود او جدا نیست (عنوان «سریان عشق» در موجودات در مقام تمثیل است نه مانند اینکه آب را به گل سریان می‌دهند عشق را سریان داده‌اند. عشق یک امر زاید بر وجود نیست). فرض کنیم یک ماهی در آب حرکت می‌کند. ممکن است حرکت او را این طور تصور کرد که فقط برای این است که حرکتی بکند. در این صورت، اگر سر ماهی را برگردانیم او هم باید از این طرف برود، چنان‌که آبی که مسیرش را عوض کنند دوباره به راه اول برنمی‌گردد. اما وقتی تجربه طور دیگری نشان می‌دهد، یعنی ماهی را که از آن طرف کردید وقتی رها شد دوباره برمی‌گردد در مسیر اصلی خودش، و اگر صدمبار مسیر او را عوض کنید باز برمی‌گردد به مسیر اصلی، در آن صورت نمی‌توان گفت این یک تصادف است. یک موجود مرده و یک ماشین خودش مسیرش را عوض نمی‌کند، و خود را جبران و ترمیم نمی‌کند. ولی یک موجود زنده در جهت بقا و کمال خود مسیر خود را دائماً تصحیح می‌کند. این نشان می‌دهد که در درونش توجه به غایت هست (گویی در درون خود قطب‌نمای وجودی دارد). تجربه نشان می‌دهد که موجود زنده در میان راه‌های متعدد یکی را انتخاب می‌کند. حتی اگر از آن راه به راهی دیگر برگردانده شود، او به راه خود برمی‌گردد.

اگر کسی بگوید این امر ممکن است بر اثر علل مکانیکی به طور تصادفی باشد، می‌گوییم این احتمال آن قدر بعید و ضعیف است که ذهن آدمی آن را نمی‌پذیرد مانند اینکه بپنداریم که سعدی آدمی بوده به کلی فاقد هوش و آگاهی و تصادفاً

بدون فهم و انتخاب نوشته‌هایش زیبا درآمده است. یا کسی که با ما سخن می‌گوید یک احتمال این است که او اصلاً یک ماشین بی‌شعور است (چنان‌که دکارت حیوانات را ماشین تصور کرده، در مورد انسان هم می‌توان چنین تصور کرد). ما چه برهانی داریم که این موجود، خودآگاه و ذی‌شعور است، شاید ماشین است و عکس‌العمل ماشینی دارد. اگر بدنش حرارت دارد ماشین هم دارد، اگر صدا می‌کند ماشین هم صدا دارد، اگر حرکت می‌کند ماشین هم حرکت می‌کند. اگر بگویند این چگونه ماشینی است که تا گرسنه می‌شود فلان عکس‌العمل را می‌کند؟ جواب این است که این ماشین این‌طور ساخته شده. در حالی که یقین داریم که حقیقت چنین نیست؛ ولی دلیل قطعی هم علیه آن نداریم.

بنابراین در باب برهان نظم، با آنکه یقینی بودنش قطعی نیست (چون یک احتمال این است که از روی تصادف باشد، و لذا گفتیم که این برهان از نظر فلسفی یقینی و قطعی تلقی نمی‌شود) مع‌ذلک یقینی بودنش از هر برهان یقینی بیشتر است (چنان‌که یقینی که از طریق برهان نظم حاصل می‌شود بیشتر از یقین حاصل از برهان قطعی و معتبر فلسفی است که در پایان این فصل خواهیم آورد). اینکه از اینجا تا کره‌ماه در جلوی یک عدد، صفر بگذاریم و یک احتمالش خلاف باشد، ذهن این احتمال را هیچ می‌انگارد و کمترین باوری نسبت به آن ندارد. از این رو، در ادیان که برای مردم حصول یقین را می‌خواهند بر برهان نظم بیشتر تکیه شده است.

اگر کسی بگوید که هیچ دلیل و مدرکی برای تأیید چنین تبیینی وجود ندارد، هیوم کاملاً مایل بود که موافقت کند، لیکن وی همچنین معتقد بود که به همان دلیل، هیچ شاهد و مدرکی برای برهان نظم وجود ندارد. همه آنچه ما می‌دانیم دلایل و شواهدی است راجع به طرح‌ها یا نظم‌های مقرر در طبیعت. آنچه ما در اطراف خود می‌بینیم تا اندازه‌ای شبیه است به آثار و محصولات انسانی، اما به آثار و محصولات سازمان‌زستی شبیه‌تر است. نکته قطعی این است که «ما هیچ

معلوماتی برای اظهارنظر درباره چگونگی تکوین جهان^۱ (نظریه‌ای درباره مبادی جهان) نداریم. تجربه ما، که خود هم از جهت قلمرو و هم از حیث دوام و استمرار این قدر ناقص و محدود است، نمی‌تواند هیچ فرضیه‌ای درباره کل اشیاء به ما تلقین کند. اما اگر ما ناگزیر و لزوماً باید فرضیه‌ای برگزینیم، برحسب چه قاعده‌ای بایستی انتخاب خود را معین کنیم؟ آیا قاعده دیگری غیر از بیشتر بودن شباهت میان اشیاء مورد مقایسه وجود دارد؟ و آیا یک گیاه یا یک حیوان، که با رویش و زایش به وجود می‌آید، بیش از یک ماشین مصنوعی که از عقل و تدبیر ناشی می‌شود، شباهت قوی‌تری به عالم ندارد؟.

فرضیه‌های ماده‌انگار.^۲ در واقع، اگر معلوماتی که اساس و مبنای قضاوت‌های ما است فقط همان خصوصیات حوادثی باشد که می‌بینیم، می‌توانیم جریان امور عالم را ماشین‌وار (مکانیکی) دانسته، طبیعت را مطابق مذهب اصالت ماده تبیین کنیم. می‌توان فرضیه‌ای مانند فرضیه فیلسوف یونان باستان، اپیکوروس، پیشنهاد کرد دایر بر اینکه علت حوادث طبیعی چیزی جز حرکات کورکورانه و بی‌اراده اتم‌های صلب و مادی نیست که در فضا در حرکتند و تصادفاً بدون طرح و نقشه یا دلیلی به یکدیگر برخورد می‌کنند. بخش کوچکی از جهان را که ما می‌توانیم مشاهده کنیم دارای اوصاف آشکار نظم یا سازمان است؛ لیکن، ما اساس و مبنایی برای این فرض نداریم که علت این نظم شبیه علت نظم در یک کشتی یا یک ساعت، یا یک مورچه یا یک پیاز، و حتی نظم مربوط به تصادف محض، است. اگر کسی چندین هزار قطعه کوچک آهن را به هوا پرتاب کند، اینها در سقوط خود نوعی شکل یا طرح را نشان می‌دهند که ما نمی‌گوییم مربوط به اصل نظم‌دهنده‌ای است، بلکه آن را بیشتر وابسته به اتفاق یا تصادف می‌دانیم. به عقیده هیوم ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جهانی که به جهان سازمان‌یافته موسوم است، نتیجه اتفاق و حادثه‌ای کورکورانه و بی‌اراده در عالم نباشد. ما حتی نمی‌توانیم مطمئن باشیم که فاعلی هست که عهده‌دار نظم در عالم است؛ و از این رو، یقیناً نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن فاعل فاعلی هوشمند و آگاه است.^۳

(اشکال اینجاست که معنی و مفهوم نظم در این فرضیه روشن نیست، و تا

1. Cosmogony

2. Materialist

۳. قسمت فرو رفته و در برانتز افزوده مترجم است.

معنای چیزی روشن نباشد نمی‌توان درباره آن بحث کرد. تعریف نظم این است که اگر ما مجموعی از اشیاء داشته باشیم که برای آنها مجال شدن‌ها و امکانات متعدد وجود داشته باشد، یعنی بر حسب ذات آنها شدن‌ها و امکانات علی‌السویه باشد، چنانچه ببینیم که در امکانات فوق‌العاده متعدد امکانی تحقق دارد که با غایت و هدف خاصی رابطه دارد یعنی تحقق‌بخش غایت و هدفی است، آنجا نظم وجود دارد. با آنکه از نظر فلسفی، چنان‌که گفتیم، برهان نظم قطعی نیست اما احتمال صحت و حقیقت آن آن‌قدر زیاد است که تصور خلاف آن (یعنی تصادف) قابل قبول نیست. مثلاً، انسان از آن جهت که اراده دارد وقتی قلم را به دست گرفته حرکت می‌دهد امکانات متعدد وجود دارد که اگر فلان‌طور حرکت بدهد الف می‌شود و اگر فلان‌طور دیگر حرکت بدهد ب می‌شود و همین‌طور. اما اگر فرض کنیم که کسی قلم را به دست گرفته و به‌طور تصادفی آن را حرکت بدهد و بعد به صورت یک مقاله علمی یا یک قصیده یا کتاب گلستان سعدی درآید این احتمال آن‌قدر ضعیف است که هرگز ذهن انسان آن را قبول نمی‌کند. پس باید یک نیروی آگاه و متوجه به هدف در کار باشد و راه‌هایی برای رسیدن به هدف انتخاب شود. اینکه در عبارت متن آمده است که اگر هزاران قطعه آهن را به هوا پرتاب کنیم اینها در سقوط خود نوعی طرح یا نظم را نشان می‌دهند، این را نظم نمی‌گویند: نظم، پیدا کردن شکل خاصی است از میان شکل‌های غیرمتناهی که با اثر و نتیجه معین ارتباط دارد و آن شکل معین برای رسیدن به آن هدف انتخاب شده است. پس هر شکلی نظم نیست؛ شکلی نظم است که با غایت و هدف خلص ارتباط داشته باشد.

بنابراین درباره این گفته هیوم که «ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جهانی که جهان سازمان‌یافته موسوم است نتیجه اتفاق کورکورانه نباشد»، می‌گوییم شاید از لحاظ فلسفی نتوانیم مطمئن باشیم، اما این احتمال که جهان و امور آن از روی اتفاق و تصادف کورکورانه باشد به قدری ضعیف است که ذهن هیچ انسان صاحب عقلی آن را نمی‌پذیرد. به همین جهت با آنکه برهان نظم از لحاظ فلسفی محصل یقین قطعی نیست، اطمینانی که از آن حاصل می‌شود بسا بیشتر از اطمینانی است که یک برهان ایجاد می‌کند (چنان‌که در مورد «تواتر» ما

دلیل قاطعی برای قبول آن نداریم، اما جای هیچ شک و تردیدی هم نیست. مثلاً آیا لندن وجود دارد؟ یقیناً؛ اگرچه خود ما نرفته باشیم و فقط شنیده‌ایم. اما در هر خبری که هر انسانی می‌دهد احتمال صدق و کذب هست، هر چند بسی اشخاص گفته باشند. پس چرا وقتی به حدی رسید دیگر امکان خلاف داده نمی‌شود. یعنی کسانی هم که به لندن نرفته‌اند یقینشان نسبت به وجود آنجا کمتر از کسانی نیست که رفته‌اند. همین امر در مورد تجربه صادق است که در تجربه گویی یک «طبع» کشف می‌شود - که امکان دخالت علت خارجی نفی و طرد می‌شود - و به استناد آن یقین حاصل می‌گردد و به همین جهت آن را تعمیم می‌دهیم).

همچنین در مورد فرضیه ماده‌انگار (ماتریالیست) که علت حوادث طبیعی چیزی جز حرکات کورکورانه اتم‌های مادی نیست، می‌توان گفت ماده امری است که در ذات خود با اندیشه و آگاهی و نظم سنخیت ندارد و طبیعت ماده به خودی خود اقتضای تدبیر نمی‌کند (چنان‌که کلمه «تسخیر»، که در قرآن آمده، به همین معنی است. اگر اشیاء به خود واگذاشته باشند عمل آنها این نظام را پدید نمی‌آورد، ولی وقتی «مسخر» باشند شکل نظام به خود می‌گیرند).

نقادی سنت‌گرایی^۱ دینی. هیوم در آخرین قسمت انتقاد خود از برهان نظم، یادآور شد که استدلال تمثیلی که در آن برهان به کار رفته است به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند به هیچ‌وجه مُشعر بر صفات پسندیده‌ای که به آن ناظم نسبت می‌دهند نیست. تصور خداوندی نیکوکار و عادل و مهربان از مقایسه آثار طبیعی با اعمال انسان نتیجه نمی‌شود. اگر آن ناظم فرض شود که مانند انسان است، دیگر دلیلی نداریم برای این فرض که صفت اخلاقی خاصی وجود دارد که متعلق به خالق طبیعت است. وقتی کسی محصول - یعنی طبیعت - را مطالعه کند و همه اوصاف ناخوشایند آن، یعنی طوفان‌ها و زلزله‌ها و منازعات یک قسمت طبیعت با قسمت دیگر، را مشاهده کند، آیا می‌تواند نتیجه بگیرد که آن طرح‌ریزی از یک عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟^۲

(یکی از اشکالاتی که در مورد برهان نظم و دلیل غایت‌انگاری برای اثبات

1. Traditionalism

۲. قسمت فرو رفته و در پراوتر افزوده مترجم است.

وجود یک طراح خیر ایراد شده است مسئله وجود شرور، مانند طوفانها و زلزلهها و سیلها و بیماریها و دردها و بدبختیها، است. طرح این اشکال در زمانهای قدیم به اپیکوروس نسبت داده شده و هیوم آن را به صورت یک قیاس دوحدی درآورده است: «اگر شر در عالم ناشی از اراده خداوند است، پس او خیر نیست. اگر شر در عالم ضد خواست او است، پس او قادر مطلق نیست. بنابراین خدا یا خیر نیست یا قادر مطلق نیست».

روشن است که این مشکل وقتی رخ می‌نماید که فرض این باشد که طراح هم قادر مطلق و هم خیر (مبدأ خیر) است. اگر او قادر مطلق نباشد، در آن صورت می‌توان گفت که او شر را نمی‌خواهد اما قادر به جلوگیری از آن نیست. اگر او خیر نباشد، پس می‌توان گفت که شر از اینجا برمی‌خیزد که او قادر به منع آن هست اما نمی‌خواهد از آن جلوگیری کند. همین مشکل موجب پیدایش مذاهب ثنوی شده است. «ثنویت» از اینجا پدید آمده است که چون دو نوع هستی وجود دارد، هستی‌های خیر و هستی‌های شر، و مبدأ عالم نمی‌تواند هم خیرخواه باشد و هم بدخواه، پس باید به دو مبدأ برای هستی قایل شد.

در جواب این اشکال پاسخ‌های چندی داده شده و ما اینجا فقط به یک پاسخ اکتفا می‌کنیم: نخست باید ماهیت خیر و شر را از راه تحلیل آنها شناخت. با تحلیل معلوم می‌شود که شر امر عدمی است (این نظریه را معمولاً به افلاطون و پس از وی به آگوستینوس نسبت می‌دهند و نظریه «خیر کثیر و شرّ قلیل» یا غلبه خیر بر شر را از ارسطو می‌دانند، و این دو نظر با هم منافات ندارد). البته منظور این نیست که در عالم شرّی نیست. مسلماً در عالم شرور وجود دارد. منتهی فرق است بین اینکه شرّی نیست و شر نیستی یا امر عدمی است. اینکه زلزله و طوفان و بیماری و مرگ و جنگ و جهل و فقر و نابینایی وجود ندارد یک مطلب است و اینکه اینها نیستی است مطلبی دیگر است. اینکه فقر وجود ندارد، غیر از این است که فقر نیستی است. زید فقیر است، ولی ملاک فقیر بودنش دارا بودن او چیزی را به نام فقر نیست بلکه فقیر بودن او دارا نبودن چیزی به نام ثروت است؛ ولی به هر حال او فقیر است. پس فقر وجود دارد. اینکه بگوییم نابینایی عدمی است و نابینایی وجود ندارد دو مطلب است. در

دنیا نابینا خیلی هست. اما وقتی می‌گوییم نابینایی امر عدمی است یعنی نداشتن چشم و بینایی.

پس شرفی حد ذاته امری عدمی است. اما در قسمت‌بندی امور عدمی باید توجه کرد که بعضی چیزها که شأنیت کمالی را ندارند یعنی امکان این کمال برای آنها نیست در اینجا نمی‌گوییم شر. دیوار چشم و عقل و علم ندارد، ولی ما نمی‌گوییم شری در اینجا هست. از هر شیء می‌توان اعدام نامتناهی را سلب کرد: از عقل نفس را و از نفس عقل را و از جسم هر دو را و به همین قیاس؛ اینها را نمی‌گویند شر. به عدمی که شأنیت و استعداد کمالی را داشته باشد و ندارد می‌گویند شر. بعد از این شرط، شرور را باید بر دو قسم کرد: یک شیء شر است از آن جهت که خودش عدمی است و یک شیء شرّ بالعرض است. شرّ بالذات همان عدم است. شرّ بالعرض آن است که منشأ یک امر عدمی می‌شود نه از آن جهت که خودش بالذات عدم است (یعنی یک امر وجودی که منشأ یک امر عدمی می‌شود) بلکه به اعتبار منشأ بودنش برای این امر عدمی شر است. مثلاً وقتی جنگ را می‌گوییم «شر»، نمی‌گوییم جنگ امر عدمی است. جنگ یا زلزله یا سیل و تگرگ امر وجودی است و شریّت آنها از این جهت است که منشأ یک امر عدمی می‌شوند، یعنی جنگ چون منشأ کشتن و سلب حیات می‌شود از آن جهت بد است. (نه از این جهت که مثلاً تمدن را پیش می‌برد). کارد از آن جهت که فلز یا صیقلی یا تیز است شر نیست، ولی اگر سر یک نفر را ببرد شر می‌شود؛ و خود اراده ما شر نیست؛ شریّت از اینجا پیدا می‌شود که دستی حرکت کند و رشته حیات کسی را قطع کند، یعنی منشأ عدم شود.

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که شرّ بالعرض نسبی است یعنی اموری که منشأ شرّند هم شرّ بالعرض اند هم شرّ نسبی، یعنی برای یک چیز شر است و برای چیزی دیگر شر نیست. چنان‌که جنگ شرّ نسبی است، برای کسی که از بین برود شر است ولی ممکن است منشأ خیرات هم باشد. ارسطو به همین نکته توجه کرده و می‌گوید: «آنچه خیرش بر شرّش غلبه دارد». پس این نوع شر را هم از این جهت که منشأ عدم شده است می‌گوییم «شر». اگر طوفان و سیل و

زلزله و تگرگ هیچ شری از آنها پدید نیاید یعنی منشأ اعدام نشود آنها را شر نمی‌گوییم.

این بود تحلیل مفهوم شر، که هر جا ما شری می‌یابیم می‌بینیم ریشه آن نقصان و عدم و نیستی است. بنابراین شرور به منزله یک سلسله خلأها در عالم است. پس مسئله ثنویت دیگر منتفی است. زیرا با تحلیل مفهوم شر این فکر هم از میان می‌رود که باید به دو مبدأ قایل باشیم. اما این سؤال هنوز هم باقی است که درست است که یک مبدأ وجود دارد و این شرها به منزله خلأهاست، اما چرا به جای این عدم‌ها (فقر و جهل و عمی و ...) وجود نیست؟ چرا این خلأها پُر نیست؟

جواب این سؤال، همان نظام کلی عالم و وجود ماده و امکان است. معنای این سخن آن نیست که ماده شر است. ماده خیر است زیرا اگر ماده نباشد امکان فعلیتی در عالم نیست. لیکن لازمه این امر که در نظام عالم این قوه و استعداد و حالت پذیرندگی هست این است که بالطبع این شرور هم پیدا می‌شود. در مسئله نظام عالم بحث بر سر این نیست که آیا خدا قدرت دارد یا ندارد، خیرخواه است یا خیرخواه نیست. البته او قدرت دارد و قدرتش نامتناهی است؛ و او خیر و فیاض علی‌الاطلاق است. یعنی هیچ بخل و امساک و امتناعی نیست. اما بحث بر سر پذیرنده است، یعنی هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست امکان پذیرفتن فیض را در حدی دارد و امکان بیشتر از آن را ندارد. پس جواب قیاس دو حدی هیوم که می‌گوید: «خدا یا قادر است و خیر نیست و یا خیر است و قادر نیست» این است که مسئله، مسئله اشیاء و مراتب هستی است. هر موجودی ظرفیت و امکان حدی از وجود را دارد و آنچه را ندارد امکان پذیرش آن نیست (این مطلب در قرآن با ذکر مثلی بیان شده است: انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها (رعد ۱۷): از آسمان آبی فرود آورد و هر رودخانه‌ای به اندازه ظرفیت خود جریان یافت).

در نظام علی و معلولی هر چیز با حد معینی یک امکان و استعداد کمالی دارد. با در نظر گرفتن خصوصیات و شرایط وجودی هر چیز امکان تخلف از آنها نیست. وقتی می‌گوییم خیر از شر جدا شدنی نیست به همین معنی است.

یک موجودی عقل است یکی نفس یکی جسم. آیا امکان این هست که جسم مجرد باشد و مجرد مادی شود. ممکن است بگویند چرا این به جای آن و آن به جای این نیست. جواب این است که آیا ممکن است این خودش باشد و به جای آن باشد؟ این محال است. خود بودن با چنین بودن و در اینجا بودن و در اوضاع و احوال خلص بودن یکی است. چنانکه در مراتب اعداد نمی توان گفت عدد پنج همان پنج باشد ولی به جای اینکه میان چهار و شش باشد میان شش و هشت باشد. بنابراین مرتبه وجود هر چیزی عین وجودش یعنی مقوم وجودش است نه عارض بر وجودش. پس امکان اینکه غیر از آنچه هست باشد نبوده، نه اینکه او قادر نیست یا خیر نیست. او قادر مطلق و فیاض علی الاطلاق است؛ این موجوداتند که هر کدام در مرتبه معین هستند و حد معینی از فیض را می گیرند، یعنی حد معینی از فیض هستند. پس آنچه امکان دارد همان است که هست و آنچه نیست امکان هم نداشته. انسان وقتی به دیده جزئی نگاه کند ممکن است در وهم و خیال خود آرزو کند که امور جهان طور دیگری می بود. اما وقتی از نظر کلی نگاه کند، درمی یابد که آنچه شده همان است که ممکن بود بشود و آنچه نشده ممکن نیست و محال بوده است (این همان نظر کلی پیر است که حافظ می گوید: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت).

مسئله درد و رنج و بدبختی نیز به همین گونه است. منشأ درد هم یک عدم است، یعنی درد آگاهی و اعلام یک نقص و نیستی و اختلال و به اصطلاح «اعلام تفرق اتصال» است (که از این جهت یک خیر است، مانند درد دندان که آگاهی و اختطاری برای جلوگیری از خرابی و فساد دندان است)؛ و احساس اختلال، خیر و کمال است. به هر حال خود درد ادراک است و از آن جهت که ادراک است شر نیست، از آن جهت که عدم است شر است (یعنی مثلاً نبودن درمان شر است).

یا در مورد افراد ناقص الخلقه که چرا باید یک عمر رنج ببرند، جواب این است که وقتی در نطفه پدر و مادر خللی بوده ماده نمی توانسته صورت دیگری بپذیرد. پس امکان اینکه کامل الخلقه باشد وجود نداشته. قدرت و عدم قدرت در مورد یک امر «ممکن» است. اگر امری فی حد ذاته ممکن باشد و نیرو به قدر

کافی وجود نداشته باشد می‌گوییم عجز است. اما در مورد امری که فی حد ذاته محال است، قدرت هم غیرمتناهی باشد او پذیرا نیست نه اینکه اگر قدرت بیشتر بود آن امر امکان داشت. فرض کنیم اگر ما قدرت بی‌نهایت می‌داشتیم آیا می‌توانستیم میان نقیضین جمع کنیم. پس این امر اصلاً به قدرت مربوط نیست. بنابراین می‌توان گفت که لازمه وجود همه نقص‌ها و شرها تفاوت در مراتب است و اگر این تفاوت‌ها نباشد هیچ چیز اصلاً نباید وجود داشته باشد. نظام عالم یک نظام قراردادی نیست بلکه یک نظام ذاتی است، و چنان‌که گفته شد مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است. چنین نیست که وجود یک چیز از مرتبه آن جدا باشد: نظام موجودات و وجود آنها یکی است؛ یعنی چنین نیست که اراده خداوند با یک اراده چیزی را آفریده و با اراده‌های دیگر به آن نظام داده است (چنان‌که در قرآن آمده است: انا کل شیء خلقناه بقدر، و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر (قمر - ۴۹-۵۰): ما هر چیز را به اندازه معین آفریده‌ایم و کار ما جز یکی نیست، همچون یک چشم برهم زدن). و چون اراده خدا به وجود هر شیء از راه اراده به وجود سبب آن چیز تحقق می‌یابد و وجود آن سبب به سببی دیگر تا می‌رسد به سببی که مستقیماً اراده خداوند به آن تعلق می‌گیرد، پس اراده او به وجود چیزی همان اراده او به وجود همه نظامات علی و معلولی و اسباب و مسببات است.

از همین جا وجود مراتب و تفاوت‌ها پدیدار می‌گردد، یعنی تفاوت موجودات ذاتی آنها و لازمه نظام علت و معلول است، و این نظام حتمی و غیرقابل تبدیل است. یعنی جهان بر طبق قانون علت و معلول جریان دارد و وجودیافتن هر معلولی از علت خود ضروری است و هیچ معلولی ممکن نیست از غیر علت خودش به وجود آید (در بیان قرآن این نظام به سنت الهی تعبیر شده است: فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً (فاطر ۴۳): هرگز در سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز در سنت خدا تغییری نمی‌یابی). (برای توضیح بیشتر درباره این مطالب و رفع اشکالاتی که در این زمینه به ذهن می‌رسد رجوع کنید به کتاب عدل الهی نوشته آقای مرتضی مطهری)

بنابراین اشکالاتی که در متن درباره برهان نظم و غایت‌انگاری و وجود شرور ایراد شده است ناشی از دیدگاه مذاهب حسی و مادی و قیاس به وضع و حال بشری و غالباً سطحی و عامیانه است. با تعمق فلسفی و پی بردن به مسئله ایجاد موجودات و قانون علت و معلول، و از افق بالا و به نحو کلی دیدن، مشکل ناگشوده‌ای باقی نمی‌ماند. (در بحثی که در پایان این بخش خواهد آمد، درباره نحوه ایجاد و مسئله علیت تفصیل بیشتری داده خواهد شد).

پس از گردآوری دلایل و شواهد اوصاف ناخوشایند طبیعت، هیوم انتقاد خود را به صورت یک تمثیل در آورد تا نشان دهد که اگر کسی صرفاً خصوصیت موضوعی را که به ما عرضه شده است مورد تفکر و تأمل قرار دهد، به سختی می‌تواند معتقد باشد که آن را یک طرز اح بسیار فرزانة یا بسیار خوب و مهربان طرح‌ریزی کرده است.

«اگر به شما خانه یا کاخی نشان دهم که در آنجا یک ساختمان راحت و دلپذیر نباشد و پنجره‌ها و درها و بخاری‌ها و راهروها و پلکان‌ها، و کل آن عمارت منبع سروصدا و آشفستگی و رنج و تاریکی و فوق‌العاده گرم و سرد باشد، شما یقیناً بدون مطالعه و بررسی بیشتر شیوه طرح‌ریزی آن را نکوهش می‌کنید. معمار بیهوده می‌خواهد دقت زیاد خود را نمایش دهد، و برای شما ثابت کند که، اگر این دریا آن پنجره دگرگونه بود، در نتیجه زیان‌ها و خرابی‌های بزرگ‌تری رخ می‌نمود. آنچه وی می‌گوید ممکن است دقیقاً درست و صواب باشد؛ تغییر یک جزء، در حالی که اجزای دیگر عمارت باقی بماند، ممکن است فقط بر ناراحتی‌ها بیفزاید. اما مع‌هذا شما خواهید گفت که، اگر معمار مهارت و نیت خوب می‌داشت، ممکن بود چنان نقشه‌ای از کل بریزد و اجزای را با چنان روشی تنظیم و تطبیق کند که همه یا بیشتر این ناراحتی‌ها را علاج کرده باشد. جهل او، و حتی جهل خود شما از چنین نقشه‌ای، هرگز شما را قانع نمی‌کند که آن غیرممکن است. اگر شما ناراحتی‌ها و نواقصی در ساختمان پیدا کنید، همیشه، بدون اینکه به تفصیل وارد جزئیات شوید، معمار را محکوم می‌کنید.»

وقتی این نکته در بررسی عالمی که ما می‌شناسیم به کار رود، می‌توان پرسید: آیا این عالم، اگر به‌طور کلی و چنان‌که برای ما در این زندگی پدیدار است ملحوظ گردد، غیر از آن چیزی است که آدمی یا یک چنین موجود محدودی، از پیش، از یک خدای قادر و حکیم و رحیم انتظار دارد؟

اظهار خلاف آن تعصبی شگفت‌آور است. از اینجا من نتیجه می‌گیرم که، هر چند عالم ممکن است سازگار و استوار باشد، با اینکه بعضی فرض‌ها و حدس‌ها با تصور چنین خدایی روا است، هیچ‌گاه استنباطی دربارهٔ وجود او برای ما حاصل نمی‌شود.

(در این مورد نیز مانند آنچه دربارهٔ مفهوم نظم و نحوهٔ بیان برهان نظم گفتیم نخست باید معنای حکمت و رحمت را روشن کرد تا ببینیم از یک خدای حکیم و رحیم چه انتظار می‌توان داشت. و همچنین باید رابطهٔ فعل حکیمانه را با فعل رحیمانه بسنجیم. آیا همیشه فعل حکیمانه رحیمانه است و فعل رحیمانه حکیمانه؟ یعنی بین آنها، آیا تساوی است یا تباین یا عموم و خصوص مطلق یا من وجه؟ البته کسی احتمال تباین را نمی‌دهد، پس سه فرض دیگر باقی می‌ماند. چنان‌که از عبارات متن استنباط می‌شود فرض هیوم این است که رابطهٔ فعل حکیمانه و فعل رحیمانه باید تساوی باشد. در صورتی که این تصور درست نیست یعنی فعل حکیمانه و فعل رحیمانه همیشه مساوی نیست.

فعل رحیمانه امری است که با احساسات و عواطف انسان ارتباط دارد یعنی اگر احساسات در کار نباشد «رحیمانه» معنی ندارد. انسان موجودی است که در مواقع خاصی تأثر مهرآمیز و همراه با عاطفه پیدا می‌کند (کلمهٔ عاطفه یعنی عطف‌دهنده، که نوعی انعطاف ایجاد می‌کند برای رساندن خیر و کمک) شک نیست که در نظام کلی، خود رحمت جزو برنامهٔ حکمت است یعنی وجود همین عواطف جزو حکمت است (مثلاً اگر مهر مادری نباشد بچه تلف می‌شود). پس رحمت اسباب و افزاری است برای به انجام رسیدن کارها.

اما حکمت با احساسات سرو کار ندارد، انسان از آن جهت حکیم است که کار خود را بر اساس عقل و خرد انجام می‌دهد نه عواطف. در کارها انسان با عقل خود محاسبه می‌کند و مجموع آثار و عکس‌العمل‌های یک کار را می‌سنجد. بسا هست که از دو کار خیر یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد یا وقتی خود را در میان دو شر می‌بیند، یکی شر کمتر و دیگری شر بیشتر، شر کمتر را انتخاب می‌کند، این فعل حکیمانه است (مثلاً آدم مریضی که باید یک عضو قطع شود تا زنده بماند). همین جا است که گاهی میان فعل حکیمانه و

فعل رحیمانه تضاد پیدا می‌شود. زیرا عاطفه دوراندیش نیست، برای زمان حال است و مانند ابزار است برای کار حاضر. گاهی فعلی رحیمانه ولی ضدحکیمانه است. مثلاً عاطفهٔ مادر رنج فعلی بچه‌اش را اجازه نمی‌دهد و حال آنکه همین رنج فعلی حکیمانه است. یک جنایتکار را قتلش کردن برخلاف رحمت است ولی بر وفق حکمت است. (به همین دلیل عاطفه برای قاضی بد است، زیرا کار قاضی بر اساس جامعه است و او که با مناظر هیجان‌انگیزی روبه‌رو است باید قانون را، که حکیمانه وضع شده باشد، رعایت کند). نیچه دربارهٔ عاطفه بحثی طرح کرده که اصولاً آیا عاطفه برای انسان کمال است یا نقص و ضعف است؟ وی می‌گوید از نقص و ضعف است. انسان هرچه کمتر عاطفه داشته باشد بهتر است. «ابرمرد» آن است که از عاطفه به کلی خالی باشد. قسمتی از این نظریه درست است زیرا عاطفه، انفعال و تأثیرپذیری است. عاطفه از جهت اینکه خیر می‌رساند کمال است اما از جهت تأثیرپذیری نقص است. منتهی انسان موجودی است که باید دچار ضعف شود تا آن کمال از او ناشی گردد. عاطفه اگر در خدمت حکمت قرار بگیرد کمال است، یعنی احسان و رحمت تابع حکمت باشد نه تابع عاطفه. و فعل اخلاقی هم همین است که عاطفه تابع عقل باشد، یک جابه آن اجازهٔ عمل بدهد و در جای دیگر آن را کنار بزند. پس در انسان کامل و حکیم، عاطفه و احساسات تابع عقل و خرد او است.

اینک ببینیم اطلاق لفظ رحیم به خدا به چه معنی است؟ رحمت خدا به اعتبار غایت است نه به اعتبار منشأ. کلمهٔ رحیم ابتدا برای انسان وضع شده، یعنی انسان از دیدن بعضی از امور متأثر می‌شود و آن تأثیر باعث رساندن خیر می‌گردد. در مورد خدا آن قسمت اول صدق نمی‌کند، قسمت دوم صدق می‌کند. در برابر نیازها و امکانات، از او فیض و خیر می‌رسد بدون آنکه متأثر شود. زیرا تأثیر و دل سوختن، همان‌طور که نیچه در مورد انسان نقص و ضعف دانسته، در مورد خدا به طریق اولی چنین است.

اما اطلاق لفظ حکمت، آیا دربارهٔ خدا صدق می‌کند یا نه؟ عمل حکیمانه یا خردمندانه از نظر ما آدمیان این است که برای رسیدن به هدف از بهترین وسیله

استفاده کنیم. بدین سان، یک پایه حکمت نیاز است یعنی استفاده از وسیله برای رسیدن به هدف. این معنی در مورد آدمیان که در قدرت و امکانات محدودند درست است. اگر قدرت ما نامحدود بود هدف را بدون وسیله ایجاد می‌کردیم. پس برای خدا کار حکیمانه به این معنی صدق نمی‌کند. اما چنین هم نیست که چون قدرت خدا نامحدود است پیدایش مسببات از سبب‌های خود ضروری نیست. قدرت او نامحدود است، اما نظام هستی نظام ضروری است، و اشیاء جز از طریق آن که به وجود می‌آیند و جز از راه اسباب و علل از طریق دیگر امکان وجود ندارند.

بنابراین، از خدای حکیم و رحیم نباید حکمت و رحمت انسانی را انتظار داشته باشیم. باید دید که برحسب نظام کلی خلقت آیا موردی هست که امکان و نیاز باشد و خیر و رحمت نرسیده باشد. چنین موردی نمی‌توان یافت. اما اینکه زلزله و سیل آبادی‌ها و آدم‌ها را از میان می‌برد، و اگر خدایی هست باید دلش بسوزد و یک کاری بکند که این آدم‌ها نجات پیداکنند، اینها به قیاس به حالات و صفات بشری است. این همان مساوی گرفتن فعل رحیمانه با فعل حکیمانه است؛ و لذا وقتی می‌خواهند به نظام حکیمانه اعتراض کنند از راه رحیمانه وارد می‌شوند. رحمت خداوند همان حکمت او است، و این نظام چنان ضروری است که هرچه نشده محال بوده یعنی امکان آن نبوده است (به قول غزالی، لیس فی الامکان ابداع مما کان: نه تنها این عالم بهترین عالم ممکن است، بلکه تنها عالم ممکن است). وقتی ما دانستیم که نظام جهان نظام علی و معلولی و نظام ضرورت است، یعنی هر چیزی به حکم ضرورت علتش واقع می‌شود (الشیء ما لم یجب لم یوجد)، می‌فهمیم که غیر از آنچه وجود پیدا کرده امکان نداشته که وجود پیدا کند. پس حکیم و رحیم بودن خدا را باید از شائبه حالات و صفات انسانی مبرا و منزّه دانست، همچنانکه در دیگر صفات الهی چنین است).

بدین‌گونه، به سبب حوادث اسف‌انگیز و ناخوشایند و نامطلوبی که مشهود هرکس است نمی‌توان نتیجه گرفت که طرح و نقشه جهان خوب یا عادلانه و از روی رحمت است. این جمله به معنی انکار این نیست که اگر ما ماهیت علت نظم جهان را می‌دانستیم ممکن

بود بتوانیم به نحو رضایت‌بخش این بدی‌ها و عیوب آشکار را تبیین کنیم. اما فرضاً اگر هم تمام شناسایی ما نسبت به این علت، نتیجه استقراء یا استنباط از مشاهدات می‌بود، به عقیده هیوم باز ما نمی‌توانستیم قایل بشویم که جریان امور طبیعت برحسب اصول و موازین اخلاقی انجام می‌گیرد. در واقع، هیوم ادعا می‌کرد که بعضی فرضیه‌های دیگر موجه‌تر است، مانند اینکه نیرو یا فاعل اداره‌کننده و رهبر عالم خصوصیات اخلاقی یا غیر اخلاقی ندارد، یا اینکه ممکن است دو نیروی رهبری‌کننده مختلف در جهان وجود داشته باشد، یکی خیر و دیگری شر. (این نظریه اخیر غالباً نظر مانوی نامیده شده است).

نتایج. احتجاج هیوم این است که برهان نظم مبتنی بر یک تمثیل نادرست است و، اگر درست هم باشد، به این نتیجه منجر می‌شود که خدا شبیه انسان است؛ و نیز قوت دلایل به اندازه‌ای نیست که ما را مجاز سازد که استنباط کنیم که گرداننده چرخ عالم، نامتناهی و کامل و حتی دریند اصول اخلاقی است. هیوم سرانجام انتقادهای خود را با قبول این مطلب به پایان رسانید که برهان نظم، اگرچه برهان معتبری نیست، تا اندازه‌ای قانع‌کننده است. نظم مشهود در طبیعت، علی‌رغم آنچه گفته شد، اگر دلیل کافی نیست لاقلاً قرینه است بر اینکه «علت یا علل نظم در جهان احتمالاً شباهتی به عقل و خرد انسانی دارد». اما ورای این، ما زاهی برای بسط و تعمیم این دلیل به منظور اثبات خصوصیات این علت یا این علل نداریم.

بدین‌گونه، هیوم با تجزیه و تحلیل برهان نظم نشان داد که کوشش برای اثبات وجود و صفات یک موجود الهی غیرطبیعی و مجمل و ناتمام است، و آن دلیل به اثبات وجود نوعی فاعل یا هدایت الهی چنان‌که سیرت‌ها و سنت‌های گوناگون دینی تعلیم داده‌اند چندان مددی نمی‌رساند. به علاوه، اگر شناسایی دینی ما مأخوذ از شناسایی علمی باشد، توانایی ما در پیدا کردن آنچه ما رابه این نتیجه رهنمون می‌شود که الوهیتی وجود دارد که بر جهان حکومت می‌کند، و در حکومت خود به نفع ما یا به غایات و مقاصد ما علاقه‌مند است، کم یا هیچ خواهد بود.

اگر تحلیل هیوم از برهان نظم درست و معتبر باشد، چنان‌که بسیاری از متفکران از آن زمان به بعد آن را چنین یافته‌اند، در آن صورت کسانی که می‌کوشند نوعی دلیل طبیعی کشف کنند که شناسایی دینی را بر آن مبتنا کنند، باید به جای دیگر رو کنند. بنابراین، سایر فلاسفه دو نوع دلیل دیگر اقامه کرده‌اند تا وجود یک موجود الهی را اثبات

کنند، یکی برهان مبتنی بر جهان‌شناسی،^۱ یا برهان علی، و دیگری برهان مبتنی بر وجودشناسی^۲ (علم‌الوجود یا معرفة‌الوجود).

برهان جهان‌شناسی (یا علی). این برهان، مانند برهان نظم، با واقعیات و امور تجربه‌ما و آنچه مشاهده می‌کنیم آغاز می‌شود. ما می‌بینیم که اشیاء حرکت و تغییر می‌کنند و دگرگون می‌شوند و غیره. برای اینکه این حوادث روی دهد، باید یک علت خواه به معنای حادثه‌مقدم یا جهت و دلیلی برای وقوع آن حادثه وجود داشته باشد. چون ما در سلسله علت و معلول بخواهیم از معلول‌ها به علل آنها برویم، یا باید این سیر را تا بی‌نهایت ادامه بدهیم، یا اینکه به یک علت نهایی برسیم که آن دیگر علت است و معلول نیست. این علت نهایی همان است که ما خدا می‌نامیم. برای رد و ابطال شق دیگر یعنی تسلسل و تعاقب نامحدود علل، اظهار شده است که اگر سلسله علل در جهت قهقرا تا بی‌نهایت کشیده شده بود، دیگر سلسله علل آغازی نمی‌داشت. و اگر واقعاً آغازی وجود نمی‌داشت، توالی و تعاقبی هم نمی‌توانست موجود باشد، زیرا هر علت باید به دنبال علت پیشین خود بیاید. و اگر هیچ عنصر اولی برای سلسله علل وجود نداشته باشد، در آن صورت دومی و سومی و غیره نمی‌توانست به وجود آید. پس برای حوادث باید یک علت اولی وجود داشته باشد، و این علت اولی خدا نامیده شده است. بدین‌سان، از تجربه‌ای که درباره حوادث معلوله داریم می‌توانیم وجود یک موجود متعالی^۳ یا یک علت اولی^۴ را اثبات کنیم.

ارسطو و توماس آکوئینی.^۵ این برهان، که غالباً به برهان جهان‌شناسی برای اثبات وجود خدا موسوم بوده است، زمانی دراز توسط فیلسوفان و متکلمان به کار رفته است. این برهان به هریک از دو صورت خود در عداد دلایلی است که ارسطو و توماس آکوئینی و بسیاری دیگر ارائه نموده‌اند. گاهی این برهان برای اثبات اینکه باید یک علت نخستین در تاریخ جهان وجود داشته باشد، یعنی نخستین واقعه‌ای که از آن تمام وقایع دیگر به دنبال آن آمده‌اند، به کار رفته است. بعضی دیگر، از آن دلیل برای اثبات این نظر استفاده کرده‌اند که باید یک تبیین نهایی برای حوادث جهان وجود داشته باشد، خواه

1. Cosmology

2. Ontology

3. Supreme Being

4. First Cause

5. St. Thomas Aquinas

جهان آغازی داشته یا ازلی بوده است. دعوی آنان این بوده است که رویدادهای عالم را باید به وسیله امری تبیین کرد، و باز آن امر را به وسیله امری دیگر، و همین طور. حال اگر سرانجام امری نباشد که خود دیگر احتیاج به تبیین نداشته باشد هیچ تبیینی امکان نخواهد داشت و هیچ امری را نمی توان تبیین کرد زیرا که تبیین هر امری تا بی نهایت منوط به تبیین امر دیگری خواهد بود^۱ (بطلان تسلسل).

اگرچه این برهان در معرض انتقاد جدی بوده است بسیاری از فلاسفه دین آن را به عنوان معتبر و قطعی پذیرفته اند. برهان جهان شناسی به صورتی که در مجموعه الهیات^۲ توماس آکوئینی دیده می شود، برای اثبات وجود یک موجود متعال از طرف کلیسای کاتولیک رُم به عنوان دلیل قاطعی تلقی شده است. اما به نظر می رسد که نزد متفکران غیر کاتولیک بنیاد این برهان از زمانی که دیوید هیوم و امانوئل کانت آن را انتقاد کرده اند سست شده است.

انتقاداتی درباره برهان جهان شناسی. اگر کسی با دلایل هیوم درباره نظریه شناسایی (فصل پنجم این کتاب را نگاه کنید) موافق باشد، در آن صورت مقدمه کبری و نتیجه برهان جهان شناسی بی اعتبار خواهند بود. هیوم معتقد بود که اگر دعاوی او درباره آنچه ما نمی توانیم بشناسیم درست و صواب باشد، ما نمی توانیم اثبات کنیم که هیچ موجود خاصی، خواه خدا یا هر امر دیگر، بالضرورة باید وجود داشته باشد.

«من با ملاحظه این مطلب آغاز می کنم که در ادعای اثبات یک امر واقع به وسیله دلایل اولی^۳ (قبلی، ماتقدم)، سخافتی آشکار وجود دارد. هیچ چیز قابل اثبات نیست مگر اینکه ضدش مستلزم تناقض باشد. هرچه را ما به عنوان موجود تصور کنیم، نیز می توانیم به عنوان لا موجود تصور کنیم. بنابراین هیچ موجودی وجود ندارد که عدمش مستلزم تناقض باشد. در نتیجه هیچ موجودی وجود ندارد که وجودش قابل اثبات باشد.»

بدین سان، بنابر نظر هیوم، هیچ دلیل معتبری نمی تواند وجود یک موجود اعلی، یا وجود هر چیز دیگر، را اثبات کند. از آنجا که ما همواره می توانیم هر چیز قابل توصیف

۱. این صورت برهان را در پایان این فصل به نحو مقبول تر به عنوان دلیل قطعی و معتبر عرضه خواهیم کرد. م.

2. Summa Theologica

3. a priori (قبل از تجربه، یا عقلی صرف)

را تصور کنیم که وجود دارد (یعنی قسمتی از عالم زمانی و مکانی است) یا وجود ندارد، پس هیچ برهانی که موجود خاصی باید وجود داشته باشد نمی‌تواند قطعی باشد. انکار نتیجه آن برهان را نمی‌توان رد کرد، و از این رو هیچ چیز واقعاً به وسیله هیچ استدلالی به اثبات نمی‌رسد که مفاد آن، اثبات این مطلب باشد که باید موجود خاصی وجود داشته باشد.

نقادی علیّت. علاوه بر این، هیوم اظهار داشت که ما نمی‌توانیم مقدمه‌اساسی دلیل جهان‌شناسی را که هر حادثی باید علتی داشته باشد، اثبات کنیم. اگر منظور از یک علت چیزی است که حادثه‌ای را پدید می‌آورد، یا چیزی که حادثه‌ای را تبیین می‌کند، در آن صورت ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که آیا چیزی حوادث را به وجود آورده یا نه، یا بدان وسیله حوادث را می‌توان تبیین کرد یا نه. ما فقط می‌توانیم معین کنیم که چه حوادثی در توالی و تعاقب منظم با دیگر حوادث در تجربه ما رخ می‌دهند.^۱

(اینکه «هر حادثی علتی دارد»، همان قانون علیت عمومی است که در فصل شناسایی در انتقاد از نظریه هیوم درباره آن سخن خواهیم گفت، و به جای خود امری است ثابت و محقق. منتهی در اثبات واجب‌الوجود، حکما در این استدلال فرقی با متکلمین دارند که هیوم به آن توجه نکرده است. به‌طور کلی، در این بخش بیشتر دلایلی که برای اثبات وجود خدا آورده شده دلایلی است که از طرف متکلمین اقامه شده و غالباً به‌طور ناقص و نارسا بیان شده است. فرق و اختلاف متکلمین با فلاسفه در این مورد این است که بنابر فرض متکلمین هر حادثی از آن جهت که در یک زمان نبوده و در زمان بعد به وجود آمده احتیاج به علت دارد و حکما می‌گویند حادث از آن جهت که حادث است محتاج به علت نیست بلکه ملاک نیازمندی به علت، فقر یا خلأ ذاتی شیء حادث است. شیء بر حسب ذات خود، یا موجودیت عین ذاتش است و بنابراین بی‌نیاز از علت است و یا در مرتبه ذات طوری است که ممکن است موجود شود و ممکن است موجود نشود، یعنی بر حسب ذات و ماهیت نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم.

۱. قسمت‌های تو رفته و در پرانتز افزوده مترجم است.

در استدلالِ متکلمین ملاک بی‌نیازی از علت، قِدَم است و ملاک نیازمندی حدوث است. اما این بیان برای اثبات وجود کافی نیست مگر آنکه ابتدا ثابت کنیم که عالم حادث است، و حادث نیازمند به علت است. تازه این هم کافی نیست، زیرا این سؤال پیش می‌آید که آن علت آیا حادث است یا قدیم؟ اگر آن علت خودش حادث باشد باز باید علتی برای آن ثابت کنیم و سرانجام محتاج به «ابطال تسلسل» می‌شویم. پس اینکه هر حادثی نیازمند به علت است یک رکن برهان است و رکن دیگر این است که عالم حادث است. اما اگر قبول کنیم که عالم حادث است در واقع به حدوث زمانی عالم قایل شده‌ایم، و به عبارت دیگر اگر برگردیم به عقب می‌رسیم به عدم مطلق، یعنی اینکه عالم از هیچ شروع شده است. اما فلاسفه این را از لحاظ ادله فلسفه الهی محال می‌دانند. زیرا می‌گویند ذات حق از جمیع جهات واجب‌الوجود است یعنی از جهت علم و قدرت و فیض و افاضه واجب‌الوجود است و امکان ندارد که فیاضیت او انقطاع داشته باشد.

چنانچه ملاحظه می‌شود بنابر قول فلاسفه، عالم ابتدای زمانی ندارد و فرض علت اولی به معنی زمانی اصولاً نادرست و غیرموجه است. بنابراین، ایراد و اعتراض هیوم و کانت (که پس از این خواهد آمد) خارج از موضوع و غیروارد است.

فلاسفه (برخلاف متکلمین) برهان حدوث را ناقص می‌دانند. همین برهان علیت که در بیان متکلمین به حدوث زمانی تعبیر شده در بیان فلاسفه به جای حدوث «امکان» آمده و آن این است که ملاک نیاز به علت، حدوث زمانی نیست بلکه هر چیزی از آن جهت نیازمند به علت است که در ذات خود فاقد هستی است یعنی هستی عین ذاتش نیست. ملاک نیازمندی به علت، امکان ذاتی است نه حدوث زمانی. پس در بیان فلاسفه، موجود نه از آن جهت که موجود است نیازمند به علت است و نه از آن جهت که حادث زمانی است نیازمند به علت است بلکه از آن جهت که ممکن‌الوجود است نیازمند به علت است. بدین بیان همان‌گونه که حدوث ملاک نیاز نیست قِدَم هم ملاک بی‌نیازی نیست. معلول بودن به ذات شیء بستگی دارد نه اینکه زمانی بوده و زمانی

نبوده. مثلاً شعاع خورشید برحسب ذات خود وابسته به خورشید است. اگر فرض کنیم که خورشید از ازل وجود داشته و شعاع هم از ازل وجود داشته، شعاع از آن جهت که شعاع است وابسته به خورشید است. بنابراین، وجود چیزی اگر مکتسب از چیز دیگر باشد ملاک معلولیت آن این نیست که قبلاً نبوده، بلکه اگر ازلی هم باشد، چون وجودش وابسته به اوست، باز معلول اوست.

گاهی کلمه «حادث» را تعمیم می‌دهند به حادث اعم از ذاتی و زمانی، که در این صورت حادث با ممکن‌الوجود یکی است، آنگاه می‌گویند هر حادثی، از آن جهت که در مرتبه‌ای (یعنی در مرتبه ذات) نبوده و در مرتبه‌ای دیگر پیدا شده نیازمند به علت است. در این حال، «هر حادثی علتی دارد» بخشی است از اینکه «هر ممکنی علت دارد».

اما، بنابر تحلیل هیوم، آیا دلیلی برای این استنتاج هست که سلسله حوادثی که پیوستگی داریم دارند باید یک حدّ اول داشته باشد، یا اینکه تمام سلسله باید تبیینی نهایی داشته باشد؟ ما می‌توانیم تعاقب حوادث را به‌طور نامحدود دنبال کنیم، اما چرا باید نتیجه بگیریم که آن را آغازی بوده است.

«در چنین سلسله یا تعاقب موارد، هر جزء معلول چیزی است که پیش از آن است، و علت چیزی است که بعد از آن است. پس اشکال در کجاست؟ اما شما می‌گویید که کل نیازمند یک علت است. من جواب می‌دهم که متحد ساختن این اجزاء در یک کل، مانند متحد کردن چندین کشور متمایز در یک قلمرو، یا چندین عضو در یک بدن، صرفاً یک فعل ارادی و تحکمی ذهن است، و تأثیری بر ذات و ماهیت اشیاء ندارد»^۱.

۱. نه متکلمین و نه فلاسفه، این‌گونه استدلال نکرده‌اند که مجموع عالم از این جهت که کلّ مجموعی است علت می‌خواهد. کلّ مجموعی وجود حقیقی ندارد؛ وجود آن اعتباری است. یعنی اگر ما بیست شیء داشته باشیم که هر یک علت خاصی دارد، مجموع دیگر علت نمی‌خواهد. بلی، این نظریه در باب وحدت عالم اظهار شده که عالم مجموع پراکنده‌ای نیست بلکه کلّ به هم پیوسته و مرتبطی است. مانند یک موجود زنده یا یک اندام. این کل را هم به دوگونه می‌توان تصور کرد: یکی مانند ساعت و ماشین (مکانیسم) و دیگر مانند اجزاء یک موجود زنده (ارگانیسم). در این نظریه، تمام اجزاء عالم مانند اعضاء یک پیکر زنده به هم متصل و مرتبط‌اند. سلولی که در یک عضو است ظاهراً پیوند و ارتباطی با سلول عضو دیگر ←

بدین‌گونه، ادعای هیوم این است که تعاقب قابل مشاهده حوادث که ما آنها را علل و معلولات ملاحظه می‌کنیم، مستلزم هیچ آغاز نهایی نیست، زیرا آن را می‌توان همچون سلسله پیوسته نامحدودی، به جلو یا عقب، تصور نمود. تمام سلسله علی مستلزم هیچ تبیینی نیست؛ این را که می‌بینیم حوادث، به جای اینکه کاملاً به‌طور درهم و برهم اتفاق افتند، به سبک و اسلوبی منظم رخ می‌نمایند می‌توانیم به‌عنوان یک امر دلخواه تجربه‌مان، یا یک فعل اختیاری ذهن که آن تجربه را می‌سازد، تلقی کنیم.

بالاخره هیوم اظهار داشت که حتی اگر دلیل جهان‌شناسی معتبر باشد، باز آنچه را که حامیان آن ادعا می‌کنند اثبات نخواهد کرد. اگر یک علت نخستین باید وجود داشته باشد، چرا این علت، عالم مادی و جسمانی نباشد نه خدا؟ اگر کسی پاسخ دهد که باید تبیین کرد که عالم از کجا ناشی شده است یا چرا صفاتی دارد که دارد، هیوم می‌گوید که همین امر درباره خدا نیز صادق است. اگر کسی به‌عنوان تبیین نهایی جهان قبول کند که خدا نخستین علت آن است، پس این تبیین که عالم مادی علت خودش است باید همچنان رضایت‌بخش باشد.

انتقاد کانت درباره برهان جهان‌شناسی. فیلسوف بزرگ آلمانی، امانوئل کانت،^۱ با اینکه خود قایل به وجود خدا بود و او را از طریق دیگری ثابت می‌کرد با توجه به آراء هیوم درباره شناسایی و اطلاق آنها در مورد وجود یک موجود متعالی، یک سلسله انتقادات درباره دلایل وجود خدا در کتاب خود به نام *نقدای عقل محض*^۲ ایراد کرد. در خصوص برهان جهان‌شناسی، به نظر کانت آن برهان شامل فرض‌های نامعتبری است که چیزی را اثبات نمی‌کند.

کانت نوشته است که فرض نخست این است که ما از حوادث ممکن می‌توانیم استنباط کنیم که باید یک علت ضروری برای وجود آنها موجود باشد. اصل علیت، که هر

→ ندارد اما در واقع یک حیات واحد بر همه اینها حکومت می‌کند و همه یک وحدت واقعی را تشکیل می‌دهند. اگر این نظریه را بپذیریم، جهان یک مجموع یا توده‌ای از اشیاء نیست بلکه یک واحد حقیقی و واقعی است (در روایات اسلامی از این وحدت به «اتصال تدبیر» تعبیر شده است، یعنی اشیاء با هم با یک تدبیر به هم پیوند زده و متصل شده‌اند). در این صورت دیگر اعتراض هیوم وارد نیست، یعنی اگر اینها به هم مرتبط باشند (خصوصاً پیوند و ارتباطی مانند ارتباط اعضاء یک موجود زنده) این ارتباط واقعی است نه اعتباری ذهن.

حادثی باید علتی داشته باشد، تا آنجا که ما می‌توانیم بگوییم، فقط در مورد دنیای تجربه حسی معتبر است. اما، در برهان جهان‌شناسی، دامنه اعتبار این اصل به ماورای عالم تجربه حسی و به امری که فرض شده برتر از آن است کشیده شده است. کانت اصرار داشت که این تعمیم و اطلاق ناموجه و نادرست و باطل است. ما اساسی برای این فرض نداریم که اصولی که در تحلیل تجربه خود به کار می‌بریم، می‌تواند نسبت به ماورای تجربه به کار رود.

اعتراض به «علت اولی». علاوه بر این، کانت می‌گوید که ما توجیهی برای این استنتاج که باید یک علت اولی وجود داشته باشد نداریم. اصولی که ما در استعمال عقل از آنها پیروی می‌کنیم دلیل مورد بحث را تأیید نمی‌کنند، زیرا ما هیچ طریقه عقلانی برای نیل به غایت جست‌وجوی خود درباره علل و تبیینات نداریم، و نه وسیله‌ای داریم که تعیین کنیم چه وقت سلسله علل و تبیینات کامل می‌شود. بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم در این ادعا که علت اولی را یافته‌ایم موجه باشیم.

اساساً، آنچه کانت در برهان جهان‌شناسی برای وجود یک موجود متعالی، ناتمام و اشتباه‌آمیز می‌انگاشت این است که در آن برهان درباره ماورای آنچه قابل تجربه است و بیرون از حدودی است که قوای عقلی ما قابل اعتماد است استدلال می‌شود. با بسط و تعمیم نادرست و نابه جای اصولی که به کار بردن آنها فقط در قلمرو تجربه واقعی جایز است، درباره مسائلی که از تمام تجربه ممکن ما برتر است، این دلایل ساخته شده و نتایجی در خصوص وجود ضروری بعضی از مفاهیم ما گرفته شده است. البته هرگاه حدود کاربرد عقل مراعات نشود آوردن همه‌گونه دلیل و اثبات امور مختلف آسان می‌گردد، و همه‌گونه اقوال متعارض^۱ و قیاس‌های دوحدی^۲ هم پدید می‌آید. در این قلمرو، ما هیچ ملاک و میزانی درباره اینکه استدلال معتبر چیست نداریم، و بنابراین وسیله‌ای برای تعیین اینکه چه وقت با موفقیت چیزی را اصلاً ثابت کرده‌ایم نداریم. آنچه می‌توانیم بکنیم اعتراف به این است که هر دلیلی که برتر از تجربه ممکن باشد، خواه درباره خدا یا هر چیز دیگر، صرفاً نظری و بی‌ثمر است. و هیچ امری را که درباره آن بتوانیم مطمئن باشیم ثابت نمی‌کند.

انتقادهایی که هیوم و کانت علیه برهان جهان‌شناسی ایراد کرده‌اند مأخوذ از نظریات آنان دربارهٔ شناسایی است. فیلسوفان بعد هم که به اقوال هیوم و فلسفه کانت توجه داشته‌اند برهان مبتنی بر جهان‌شناسی را برای اثبات وجود متعالی معتبر و کافی ندانسته‌اند.

برهان مبتنی بر وجودشناسی.^۱ دلیل دیگری که برای اثبات وجود خدا آورده شده است برهان هستی‌شناسی (یا برهان از ذات به ذات) است. در این برهان به اثبات این مطلب کوشیده می‌شود که تنها از تعریف یک وجود اعلی^۲ و کامل نتیجه می‌شود که آن موجود باید بالضروره موجود باشد. این برهان مورد توجه بسیاری از بزرگان اهل مابعدالطبیعه، نظیر آنسلم^۳ و دکارت و اسپینوزا بوده است. ظاهراً آنان این دلیل را بر همه دلایل اثبات وجود خدا ترجیح می‌دادند. هیچ شناسایی و دانشی دربارهٔ عالم برای اقامه این دلیل لازم نیست، و از این رو، به‌عنوان یک برهان صرفاً قبلی و اولی^۴ ملاحظه شده است. به همین جهت اغلب اشخاص غیرمتماثل به مابعدالطبیعه ممکن است آن را آشکارترین نقص آن دلیل به نظر آورند، یعنی اینکه آن دلیل با تجربهٔ ما ارتباطی ندارد، بلکه فقط به مفهوم یا تصور یک موجود متعالی مربوط است.

آنسلم. صورت متعارف برهان وجودی در نوشته‌های آنسلم، متفکر شهیر قرون میانه، ظاهر می‌شود. وی معتقد بود که هرکس که بفهمد منظور از الفاظ «خدا» یا «موجود متعال» چیست، درخواهد یافت که چنین وجودی باید موجود باشد. خدا آن وجودی است که بزرگ‌تر از او نمی‌توان تصور کرد. چون من می‌توانم این تعریف را بفهمم، می‌توانم خدا را تصور کنم. به‌علاوه، خدا را چنان می‌توانم تصور کنم که نه تنها به‌عنوان یک مفهوم در ذهن من، بلکه به‌عنوان موجود در واقعیت نیز یعنی مستقل از تصور و اندیشهٔ من، وجود دارد. از آنجا که وجود داشتن هم به‌عنوان یک تصور و هم به‌عنوان یک شیء واقعی، بزرگ‌تر است از وجود داشتن صرفاً به‌عنوان یک تصور، خدا باید هم در واقع و هم به‌عنوان یک تصور وجود داشته باشد. برحسب تعریف، خدا آن است که بزرگ‌تر از او نتوان تصور کرد. بنابراین خدا باید در واقعیت وجود داشته باشد، وگرنه چیزی بزرگ‌تر از خدا می‌توان تصور کرد (یعنی موجودی که علاوه بر همهٔ صفات خدا

1. Ontology
3. St. Anselm

2. Supreme Being
4. a priori

هستی واقعی نیز داشته باشد؛ و این، به واسطه همان تعریف خدا یا وجود اعلی و کامل، غیر ممکن است.

اسپینوزا، معرفی مختصرتر و شاید کمتر قانع کننده برهان وجودشناسی در کتاب اخلاق^۱ باروخ اسپینوزا^۲ دیده می شود. یادآوری این نکته بی فایده نیست که معنایی که اسپینوزا به «خدا» می دهد، چنان که دیدیم، با معنای عادی آن بسیار متفاوت است. در یازدهمین قضیه کتاب اول می خوانیم: «خدا، یا جوهری که دارای صفات نامتناهی ای است که هر کدام ذات ازلی و نامتناهی را بیان می کند، بالضروره وجود دارد». برهان این قضیه به طور اجمال این است که: انکار این قضیه، یعنی تصور موجود نبودن خدا، به منزله انکار این است که ذات او مستلزم وجود اوست، و این باطل و خلاف تعریف خدا است. بنابراین خدا بالضروره وجود دارد.

دکارت. برهان مبتنی بر بحث هستی شناسی را دکارت به صورت تازه ای بیان کرده که خلاصه آن این است که: ما در فکر خود تصویری^۳ داریم از کمال مطلق یعنی کاملی که دارای جمیع کمالات است و کامل تر از آن هیچ نیست. حال اگر به ازای این تصور کمال مطلق موجودی در خارج از ذهن من وجود نداشته باشد آن کاملی که در خارج وجود دارد چون وجود دارد، و وجود یکی از کمالات است، از آن کمال مطلق کامل تر خواهد بود و این تناقض است. به عبارت دیگر چون وجود داشتن یکی از کمالات است کمال مطلق باید وجود هم داشته باشد - به علاوه، من در فکر خود تصور کمال مطلق را دارم و این تصور نه از خود من که ناقص و نه از دنیای خارج که آن نیز ناقص است نمی تواند ناشی شده باشد. بنابراین باعث وجود آن در من باید یک وجود کاملی باشد که آن خدا است.^۴ دکارت خود در کتاب تأملات^۵ چنین می گوید:

اما اکنون، اگر از اینکه من می توانم از فکر خود تصور هر چیزی را بیرون بکشم نتیجه شود که تمام آنچه روشن و متمایز درمی یابم که به این شیء مربوط است واقعاً به آن مربوط باشد، آیا از اینجا نمی توانم

1. Ethics

2. Ethics

3. Idea (مفهوم یا صورت ذهنی)

۴. برای مطالعه مشروح تر براهین وجود خدا در فلسفه دکارت، رجوع کنید به سیر حکمت در اروپا (جلد اول).

5. Meditations

دلیل یا برهان وجود خدا را نتیجه بگیریم؟ یقین است که من در خودم تصور راجع به او را، یعنی وجودی که به حد اعلیٰ کامل است، کمتر نمی‌یابم تا تصور هر شکل یا تصور هر عدد را؛ و این را که ذات او دارای وجود واقعی و ازلی است کمتر روشن و متمایز نمی‌دانم تا آنچه می‌توانم دربارهٔ هر شکل یا هر عدد اثبات کنم که به‌راستی به ذات آن شکل یا آن عدد متعلق است: و بنابراین، هرچند تمام آنچه در تأملات پیشین استنتاج کردم ممکن است ثابت نشود که حقیقی است، وجود خدا در ذهن من لااقل باید به همان اندازه یقینی باشد که تاکنون حقایق ریاضی را، که فقط در مورد اعداد و اشکال معتبر است، یقینی تلقی کرده‌ام، اگرچه ممکن است ابتدا کاملاً بدیهی و روشن به نظر نرسد، بلکه دارای ظاهری سفسطه‌آمیز بنماید. زیرا از آنجا که عادت ما این است که در تمام چیزهای دیگر میان وجود و ماهیت فرق و تمایز قابل شویم، فرض کردم که ممکن است وجود خدا از ماهیت (ذات) او جدا باشد، و بدین‌سان ممکن است خدا چنان به تصور آید که واقعاً موجود نیست. لیکن، وقتی با دقت بیشتر اندیشیدم، دریافتم که وجود را از ذات خدا نمی‌توان جدا کرد همچنان‌که نمی‌توان ذات یک مثلث را از تساوی سه زاویهٔ آن با دو زاویهٔ قائمه، یا تصور یک کوه را از تصور یک درّه، جدا کرد؛ به‌طوری که تصور خدایی که به اعلیٰ درجه دارای کمال ولی فاقد وجود است، یعنی فاقد هر کمالی است، کمتر متناقض نخواهد بود تا تصور کوهی که درّه‌ای نداشته باشد.

ذات و وجود. در هریک از این بیان‌ها، مطلب اساسی واحدی دیده می‌شود. از مطالعه و بررسی مفهومی که دربارهٔ خدا به‌عنوان یک موجود کامل، یا موجودی که بزرگ‌تر از او نتوان تصور کرد، داریم می‌توانیم دریابیم که یکی از عناصر این کمال، یعنی یکی از اجزاء تعریف حقیقی خدا، باید وجود او باشد. از این‌رو، برخلاف هر مفهوم دیگر، که تعریف آن متضمن این نیست که باید وجود داشته باشد، یا وجود داشتن یکی از صفات آن نیست، مفهوم خدا شامل این است که خدا یک موجود واقعی است. بدین‌گونه، صرفاً از تصور خدا، می‌توانیم بگوییم که او باید بالضروره وجود داشته باشد، همچنان‌که از تعریف یک مثلث می‌توانیم بگوییم که مجموع زوایای داخلی مساوی ۱۸۰ درجه است.

پیش از ملاحظهٔ برخی از انتقاداتی که علیه این برهان مابعدالطبیعی برای وجود خدا

ایراد شده است، باید به یاد داشت که بعضی از فلاسفه‌ای که از این دلیل استفاده کرده‌اند آن را نه به‌عنوان وسیله‌ای برای اثبات اینکه خدا وجود دارد، بلکه بیشتر برای توضیح ذات و صفات موجود الهی، به‌کار برده‌اند. مثلاً دکارت برهان وجودشناسی را به‌عنوان ردّ انکار وجود خدا^۱ پیشنهاد نمی‌کند، بلکه آن را فقط پس از آنکه معتقد شد که قبلاً وجود خدا را به‌وسیله‌ای دیگر، یعنی به‌وسیله‌ی دلیلی از سنخ برهان علیّ، اثبات کرده است، ارائه نمود. پس، اگر کسی قبلاً این را پذیرفته باشد که خدا وجود دارد، ارزش برهان وجودشناسی این است که روشن می‌سازد که خدا، که از همه موجودات دیگر مشخص و ممتاز است، چگونه وجودی است. از همه آنچه ما می‌شناسیم فقط خدا چنان است که مفهوم یا تصور او شامل تصور وجود ضروری او است، در صورتی که هیچ‌چیز دیگر که از آن می‌توانیم تصور داشته باشیم خود، یا تعریف آن، شامل وجود ضروری نیست. این امر نشان می‌دهد که در نظر فیلسوفانی مانند دکارت و اسپینوزا فقط خدا است که علت خود یعنی موجود قائم به ذات است.

انتقادهای برهان وجودشناسی. از زمان نخستین بیان ابتکاری برهان هستی‌شناسی توسط آنسلم در قرون میانه، فلاسفه کوشیده‌اند نشان دهند که در این استدلال امری نادرست هست. نخستین نقادی را یک معاصر آنسلم، به نام گونیلون،^۲ راهب مارموتیر،^۳ برای او فرستاد، با نوشته‌ای در دفاع از «ساده‌لوح و ابله» که بنابر قول آنسلم وی می‌تواند به زبان بگوید که خدا وجود ندارد، اما نمی‌تواند به این گفته معتقد باشد، زیرا همین که فهمید مفهوم خدا چیست، درخواست یافت که از تعریف خدا نتیجه می‌شود که او وجود دارد. گونیلون برای اینکه نشان دهد که نادرستی دلیل وجودشناسی چیست اظهار داشت که اگر این‌گونه استدلال روا باشد، کسی نیز می‌تواند ثابت کند که تمام انواع امور غیرواقعی یا تخیلی نیز وجود دارد. مثلاً، اگر کسی بتواند تصور کند که یک جزیره کامل در جایی که کسی کشف نکرده وجود دارد، نتیجه این می‌شود که اگر آن جزیره کامل است، یا جزیره‌ای است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد، در این صورت بنابر دلیل آنسلم، آن جزیره نیز باید وجود داشته باشد. اگر وجود نداشته باشد، پس کامل نخواهد بود یا جزیره‌ای نخواهد بود که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد. اما چون برحسب

1. Atheism

2. Gaunilon

3. Marmoutier

تعریف، کامل است و جزیره‌ای بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد، پس تنها از آن مفهوم می‌توانیم مطمئن باشیم که آن جزیره باید واقعاً موجود باشد. گونیلون با اشاره به اینکه می‌توان همه‌گونه دلایل وجودشناسی درباره همه‌گونه تصورات پروراند، می‌خواست نشان دهد که آن دلیل شامل عناصری بی‌معنی و متناقض است. (آنسلم، در دفاع خود اظهار نمود که برهان وجودشناسی فقط درباره خدا به کار می‌رود، زیرا هیچ تصور و مفهوم دیگری نمی‌تواند تصور و مفهوم یک شیء کامل باشد).

توماس آکوئینی. نوع دیگری از انتقاد بر آنسلم را توماس آکوئینی کرده که قائل بود خطای برهان وجودشناسی این است که مبتنی بر این فرض است که ما می‌توانیم صفات خدا را، که او موجودی کامل است، پیش از آنکه بدانیم او وجود دارد، بشناسیم. در واقع، صفات خدا را فقط پس از آنکه کسی وجود او را شناخت می‌تواند بیاموزد. نه برعکس. بنابراین نظر توماس، شناسایی نهایی خدا، یعنی آخرین حد فهمی که ما می‌توانیم به آن برسیم، تعریف خدا است بدان‌گونه که در برهان وجودشناسی به تصور آمده است. از این رو، ما اول باید وجود او را به وسیله‌ای دیگر اثبات کنیم، سپس صفات او را مطالعه و تحقیق نماییم، و در پایان این پژوهش، ممکن است به‌طور کافی تعریف خدا را بدانیم، یعنی بتوانیم برهان آنسلم را به کار ببریم. تا آن موقع، بنابراین نظر توماس، دلیل وجودشناسی فقط یک اظهار نظر فرضی است که اگر خدا یک موجود کامل (یعنی یک موجود واجب) است، پس باید ضرورتاً وجود داشته باشد.

کانت. شاید معروف‌ترین انتقاد بر برهان وجودشناسی از امانوئل کانت باشد که خود معتقد به وجود خدا بود. کانت قائل بود که وجود، آن نوع صفتی نیست که بتواند جزء تعریف یک مفهوم باشد. تصویری که ما از چیزی داریم مستلزم مجموعه‌ای از صفات یا محمولات است (مانند اینکه آن چیز مربع و سبز و سنگین است). اما آیا وجود، یک چنین محمولی است؟ اگر ما چیزی را تصور کنیم، و سپس آن را به‌عنوان موجود تصور کنیم، آیا تصور ما فرق و تفاوت می‌کند؟ کانت در مثال معروف خود اظهار نمود که تصور ۱۰۰ لیره^۱ و ۱۰۰ لیره واقعی شامل اجزاء پولی واحدی است. تصویری که من در ذهن خود دارم چیزی است که آن را می‌توان به یکصد اسکناس یک پوندی، و به

۱. کانت لیره نگفته بلکه طالر (پول قدیمی آلمان) گفته است.

مسکوکات، تقسیم و تبدیل کرد. ارزش اقتصادی آن یکی است، خواه من صرفاً درباره آن بیندیشم، یا آن پول را در جیب خود داشته باشم. مفهومی که در آن مندرج است تغییر نمی‌کند اعم از اینکه کسی صرفاً آن را تصور کند، یا درباره آن به‌عنوان موجود بیندیشد. در مورد دلیل وجود خدا، نیروی مفهوم یا تصور خدا یا یک موجود کامل با تفکر درباره آن به‌عنوان موجود، یا صرفاً درباره آن اندیشیدن، افزایش نمی‌یابد. از این رو، هیچ پلی میان تصور یک موجود کامل و وجود واقعی چنین موجودی نمی‌توان ساخت. به‌وسیله برهان وجودشناسی ما می‌توانیم چیز غیرقابل توجه و کم‌اهمیتی را اثبات کنیم یا اصلاً هیچ چیز را نمی‌توانیم اثبات کنیم. آن دلیل یا ثابت می‌کند که ما می‌توانیم کلمه «خدا» را چنان تعریف کنیم که قضیه «خدا بالضروره وجود دارد» بتواند از آن تعریف استنتاج شود (که این تعریف جالب توجه است اما از لحاظ مابعدالطبیعه اهمیتی ندارد، و معلوم نمی‌کند که چه چیزهایی ممکن است یا ممکن نیست در جهان وجود داشته باشد) یا هیچ چیز را ثابت نمی‌کند، زیرا تصور موجودی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد عین این است که درباره این شیء به‌عنوان چیزی که در ذهن خود داریم بیندیشیم، یا درباره آن به‌عنوان یک شیء مستقل واقعی فکر کنیم.

نتیجه. اگرچه بسیاری از متفکران معتقدند که وجود خدا را می‌توان به‌وسیله دلیل عقلی یا طبیعی اثبات کرد، برخی دیگر از فلاسفه برآنند که هیچ دلیل عقلی خرسندکننده‌ای نمی‌توان برای اثبات وجود خدا اقامه نمود. بعضی از گروه معتقدند که هیچ دلیل رضایت‌بخشی ممکن نیست زیرا شیء مورد بحث وجود ندارد. برخی دیگر نتیجه می‌گیرند که دشواری‌هایی که در تمام دلایل وجود دارد به‌واسطه ذات و ماهیت موضوع است، که شاید ورای استعدادهای عقلی ما باشد. به نظر این متفکران مشکلاتی که در پیدا کردن دلیل عقلی یا طبیعی در اثبات وجود خدا هست ممکن است دلالت داشته باشد بر اینکه باید به کلی در جست‌وجوی نوع دیگری از دلیل برآمد و از تحقیق به‌وسیله عقل دست کشید.

الحاد.^۱ اگر دلایل معتبری برای اثبات وجود خدا نیست، پس سه نتیجه کاملاً مختلف به نظر ممکن می‌آید. اول انکار آشکار وجود موجودی الهی است. البته این نتیجه

الحاد آمیز نتیجه منطقی رضایت بخش نبودن آن دلایل نیست. این امر که نتوان دلیل و مدرک کافی عقلی برای اثبات اینکه چیزی وجود دارد یافت، نه نشان می دهد که آن چیز وجود دارد و نه اینکه وجود ندارد. در واقع بیشتر انتقادهایی که علیه دلایل اثبات وجود خدا ایراد شده است همان اندازه نیرومند و قانع کننده است که هنگام به کار بردن دلایل مشابه برای اثبات عدم وجود خدا ایراد شود. بنابراین ملحد و منکر خدا در انتقاداتی که به دلایل وجود خدا کرده است، اگر ادعا کند که از اینجا ثابت می شود که خدا وجود ندارد خیلی زیاد و بیش از اندازه ادعا کرده است.

مذهب لادری^۱ (توقف، تعطیل). نتیجه ای که ممکن است بیشتر مبتنی بر توقیف دلیل باشد نتیجه ای است که «لادری»^۲ (متوقف، معطل) می گیرد و مدعی است که دلیل و مدرک عقلی کافی برای اثبات وجود یا عدم یک موجود متعالی وجود ندارد. بنابراین، وی همین قدر اعلام می کند که نمی داند (معنای لفظ «لادری») و از عقیده داشتن خودداری خواهد کرد تا زمانی که دلیل و بینة قطعی تر یک طرف یا طرف دیگر را تأیید کند.

طریقه ایمان^۳ علاوه بر این نتایج بی دینی یا غیردینی، یک نتیجه دینی نیز وجود دارد و آن عدم کفایت دلایل عقلی برای اثبات وجود خدا است. این طریقه موسوم است به طریقه ایمان، یعنی اینکه شناسایی دینی ما مبتنی بر آگاهی عقلی یا طبیعی نیست، و نایستی هم باشد، بلکه فقط بر ایمان مبتنی است. ادعای کلی اهل ایمان معمولاً این بوده است که معرفت دینی ورای حدود استعداد های عقلی و قوه فاعله بشر است. از این رو، آنچه آدمیان به منظور به دست آوردن شناسایی دینی باید بکنند نخست اعتراف به نومییدی به انجام آن به وسیله عقل و سپس جست و جوی شناسایی خدا فقط به وسیله ایمان است.

طریقه ایمان ترکیب و تألیفی است از شکاکیت کامل درباره امکان شناسایی انسانی، لااقل در قلمرو شناخت دینی، و توسل به شناسایی از طریق ایمان، که به وسیله دلیل

1. Agnosticism (انکار امکان معرفت)

۲. Agnostic (لادری دینی منکر است که وجود خدا را بتوان اثبات یا رد کرد: لادری علمی منکر آن است که علم، شناسایی واقعیت نهایی را فراهم می کند).

3. Fideism

عقلی تأیید نشده است. در واقع، اهل ایمان کوشش‌هایی را که آدمیان برای فهمیدن خدا به وسیله عقل و آگاهی حسی خود کرده‌اند همچون یک نمونه بی‌دینی و خطرناک غرور و خودبینی انسانی توصیف نموده‌اند. به نظر آنان چنین کوششی سنجیدن عالم الهی به وسیله موازن ضعیف تخیل و قوه فاهمه و تجربه انسان است. اهل ایمان این اتهام را وارد می‌کنند که فساد عقیده و بدعت‌ها ناشی از این بی‌پروایی و گستاخی انسانی است، یعنی اصرار و پافشاری انسان به اینکه مفاهیم ذهنی خود درباره جهان را مقیاس تمام حقایق قرار دهد. برای پرهیز از این امر ناروا، آدمی باید دریابد، چنان‌که هیوم گفته است (شاید به زبان حال، زیرا وی بیشتر به یک لادری شبیه است تا به اهل ایمان) که «یک شکاک فلسفی بودن نخستین و اساسی‌ترین گام به سوی این است که یک مسیحی درست اعتقاد باشد».

تقریباً در همه سیرت‌ها و سنت‌های مهم و بزرگ دینی در عالم غربی، نظریه اهل ایمان وجود داشته و معمولاً متفکران دینی یا عرفانی، که کوشش برای درک و فهم شناسایی دینی به وسیله عقل را خطرناک‌ترین روش دانسته‌اند، آن را اظهار کرده‌اند. از سوی دیگر، بعضی از کسانی که نظرها اهل ایمان را بهترین حالت تشخیص داده‌اند بی‌اعتقادان بوده‌اند، که احساس کردند که این آسان‌ترین یا سالم‌ترین طریق برای بیان شک و تردیدهاشان است. این رد و انکار دلایل عقلی برای شناسایی دینی نزد بعضی از متفکران دینی نظیر پاسکال^۱ و کی‌یرکگارد^۲ و بعضی از متفکران غیرمتدین مانند هیوم و ولتر^۳ نمایان است. هر دو گروه، هم متفکران دینی و هم غیردینی، که غیرعقلانی بودن اعتقاد دینی را ادعا کرده‌اند دلایل بسیار مشابه اظهار نموده‌اند.

آنچه این امر ظاهراً بر آن دلالت می‌کند این است که طریقه ایمان مبتنی است بر نظریه شکاکانه شناسایی که یا به یک نتیجه دینی یا به یک نتیجه لادری منجر می‌شود، و هر دو نتیجه با دلایل فلسفی‌ای که به کار گرفته شده سازگار است. اگر کسی معتقد باشد که درباره وجود یا صفات خدا ما هیچ دلیل و بینة عقلی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم، در آن صورت چه نتیجه‌ای به دنبال می‌آید؟ اهل ایمان ادعا می‌کنند که به سبب فقد دلیل، آدمی بایستی فقط از طریق ایمان معتقد باشد. اما کسی همچنان می‌تواند به این نتیجه

1. Pascal
3. Voltaire

2. Kierkegaard

برسد که به علت فقد دلیل، آدمی بایستی حکم و داوری را معلق گذارد و اصلاً نتیجه‌ای نگیرد. پس آن دلایل نه دلالت دارند بر اینکه نتیجه اهل ایمان درست است و نه نتیجه لادری. آن دلیل با هریک از آن دو نتیجه سازگار و موافق خواهد بود.

پاسکال. شاید این مطلب را دانشمند بزرگ و متفکر دینی قرن هفدهم فرانسه، بلز پاسکال،^۱ در قطعه‌ای روشن ساخته است. پاسکال پس از کسب شهرت به‌عنوان یک اعجوبه علمی، ناگهان از امور دنیوی دست کشید و در دژ یک گروه فوق‌العاده متعصب دینی، یعنی جانسنی‌ها،^۲ در دیر پرت‌رویال^۳ گوشه گرفت. در کتابی ناتمام، یعنی اندیشه‌ها،^۴ وی استدلالی که او را به نظرگاه دینی‌اش رهنمون شد یادداشت نمود. این اثر، چنان‌که اکنون در دست ما است، مجموعه‌ای است از قطعاتی درباره مطالب دینی مربوط به انسان و نیروی فهم و سرنوشت او. در یکی از درازترین قطعات، پاسکال، رابطه میان شکاکیت^۵ و اعتقاد دینی را مورد بحث قرار داده است. این قطعه چنین آغاز می‌شود:

دلایل عمده شکاکان... این است که ما یقین و اطمینانی درباره هیچ اصلی صرف‌نظر از ایمان و وحی نداریم، مگر تا آنجا که این اصول را طبیعتاً در درون خود بیابیم. اما این شهود و بینش طبیعی دلیل مُقنع حقیقت آنها نیست؛ زیرا ما قطع‌نظر از ایمان، یقین نداریم که آیا انسان را خدایی مهربان آفریده است یا شیطانی شریر، یا تصادف، و این اصول بسته به اصل مورد قبول ما صواب یا خطا یا غیریقینی‌اند. هیچ شخصی صرف‌نظر از ایمان مطمئن نیست که بیدار یا خواب است... (و بنابراین، شکاکان نشان داده‌اند که هرچه ما می‌دانیم غیریقینی است. اما، از سوی دیگر، ما خود را طبعاً چنان می‌یابیم که همه‌گونه امور را باور داریم. ما میان شکاکیت عقلی که به هر چیز با دیده شک و تردید می‌نگرد و جزم و یقین طبیعی که ما را به اعتقاد به بسیاری چیزها متمایل می‌سازد تجزیه شده‌ایم).^۶

پس انسان در این وضع و حال چه کند؟ آیا باید به هر چیز شک کند؟ آیا اگر بیدار است، یا اگر در فشار است یا در حال سوختن است

1. Blaise Pascal

2. Jansenists

3. Port-Royal

4. Les Pensées

5. Scepticism

۶. آنچه که میان دو پراتنز است از نویسنده این مقاله، ریچارد پاکین، است نه از پاسکال.

باید در اینها شک کند؟ آیا باید شک کند که در حال شک کردن است؟ آیا باید در وجود خویش شک کند؟ ما نمی‌توانیم تا این اندازه دور رویم، و در واقع هرگز یک شکاک کامل و مطلق وجود نداشته است. طبیعت عقل ضعیف ما را یاری و تقویت می‌کند، و مانع از یاوه‌گویی آن تا این اندازه است.

پس آیا باید ادعا کند که به حقیقت پی برده - همان کسی که اگر به پیش براندش، نمی‌تواند هیچ عنوانی ابراز نماید و مجبور است تسلیم شود.

انسان چه موجود خیالی و افسانه‌ای است! چه چیز بدیعی! چه مخلوق شگفت‌انگیزی. چه امر آشفته‌ای، چه موضوع تناقضی، چه اعجوبه‌ای! داور همه چیز، کرم خاکی بی‌شعور، گنجور حقیقت، گنداب شک و خطا؛ عزت و ذلت جهان!

کیست که این موجود درهم و برهم را باز و آشکار کند؟ طبیعت، شکاک را انکار می‌کند، و عقل جزمیون را. ای آدمیان که با عقل طبیعی خودتان به کشف حقیقت می‌کوشید، وضع و حال راستین شما چیست؟...

پس ای انسان مغرور بدان که گرفتار چه بن‌بستی هستی. عقل ضعیف، خود را حقیر و ناتوان بینگار؛ موجود کودن، ساکت باش؛ بیاموز که انسان بی‌نهایت برتر از انسان است، و از خداوند^۱ خویش بیاموز که وضع و حال راستین تو، که از آن غافل، چیست. خدا^۲ را بشنو».

این قطعه نیرومند و مؤثر از پاسکال مؤید شک و تردید و عدم قابلیت کامل ما برای فهم هر چیز است. لیکن پاسکال اصرار می‌ورزد که ما نمی‌توانیم در شکاکیت یا مذهب لادری باقی بمانیم، بلکه خود را به معتقد بودن ناگزیر می‌یابیم. از آنجا که ما نمی‌توانیم عقاید خود را توجیه عقلانی کنیم، بنابراین مجبوریم از جست‌وجوی غیررضایت‌بخش شناسایی به وسیله دلیل عقلی، به شناسایی مبتنی بر ایمان تغییر جهت دهیم. شکاک یا لادری در رد تمام شناسایی که مبتنی بر اصول طبیعی یا عقلی است با پاسکال شریک است، لیکن گام بعدی، یعنی مرحله اعتقاد محض، را که وی پیشنهاد می‌کند نمی‌پیماید.

شکاک یا لادری عقیده‌ای ندارد، یا حکم و داوری را درباره کلیه مسائلی که برای آنها دلیل رضایت‌بخش نمی‌توان یافت معلق می‌گذارد. هیچ دلیل یا مدرکی را برای تعیین اینکه کدام راه، طریق اهل ایمان یا طریق لادری، بهتر یا حقیقی است نمی‌توان نشان داد، بلکه هر دو از شالوده شکاکانه آغاز می‌کنند. نظریه هیوم در اینکه شکاکیت برای مسیحیت راستین خاستگاه (مبدأ و مَطَّلَع) است از دیدگاه اهل ایمان ممکن است درست باشد، اما آن نظر برای دیدگاه بی‌دینی یا لادری هیوم و ولتر نیز خاستگاه بوده است.

وحی نتیجه دیگری که غالباً از انتقادات بر دلایل وجود خدا گرفته شده است، صرف‌نظر از نظریه اهل ایمان، آن است که شناسایی دینی نمی‌تواند مبتنی بر دلیل طبیعی باشد، بلکه مبتنی بر وحی است. اینجا مجادله بر سر این است که فلاسفه‌ای که در قدر و اعتبار دلایل عقلی شک نموده‌اند، به این نکته توجه نکرده‌اند که یک منبع دیگر شناسایی هست که بنیاد شناسایی دینی ما است، و اگر کسی این منبع را بپذیرد، علاقه‌ای نخواهد داشت به اینکه آیا دلیل خاصی که توسط یک فیلسوف یا یک متکلم اقامه شده معتبر است یا نه.

کسانی که از این نتیجه طرفداری می‌کنند معمولاً اصرار دارند که شناسایی دینی دارای نظمی غیر از شناسایی طبیعی است، و فلاسفه دین غالباً در این تشخیص و تمییز موفق نشده‌اند. از این رو، فلاسفه دین فقط با دین طبیعی، که ممکن است چنان‌که هیوم و کانت فکر می‌کردند غیررضایت‌بخش باشد، سروکار داشته‌اند. اما دین، یعنی دین وحی شده، را قلمرو دیگری است که تحت تأثیر انتقاداتی که بر ضد دین طبیعی ایراد شده است نیست.

وحی یا در اسناد و مدارک معینی که به‌عنوان کلام خدا قبول شده یافته می‌شود، یا در تجارب معینی که به‌عنوان ارتباط و اتصال با موجود الهی تلقی شده است. فیلسوف دین ممکن است مسائل گوناگونی در این باره مطرح کند که چگونه کسی درمی‌یابد که شناسایی معینی از طریق وحی است یا چگونه کسی تجارب فریبنده و موهوم شخصی را از تجاربی که معتبر و موثوق دانسته شده تشخیص می‌دهد. معتقد به دین وحی شده می‌تواند پاسخ دهد که وی درباره خصوصیت وحی و الهامی این شناسایی به همان اندازه مطمئن است که درباره خود شناسایی. حتی اگر نتواند با وسیله عقلی ثابت کند که آگاهی معینی وحی مؤثوث است (که در دین طبیعی مشکلی خواهد بود)، به شناسایی و

یقین و اطمینان خاصی دسترسی دارد که این مسائل را تا آنجا که مورد علاقه او است حل و فصل می‌کند.

صفات خدا

مسئله دیگری که فلاسفه دین با آن سروکار داشته‌اند راجع به صفات خدا است. به طور کلی در این مسئله مابعدالطبیعه کوشیده می‌شود تا نظریه‌ای پروراند که یا با آگاهی عمومی ما که از بعضی سنن دینی به دست آمده است سازگار باشد، یا با شناسایی علمی ما دربارهٔ عالم یا با قوهٔ فاهمه و عاقلهٔ ما دربارهٔ خصوصیت اوصاف گوناگون تجربهٔ ما. نظریات مربوط به صفات خدا به صورت‌های مختلف درمی‌آید، یعنی از صور الحاد علمی، که بنابر آن خدا ساختهٔ تخیل انسانی است که به دلایل گوناگون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصادی و غیره اختراع و جعل شده است، تا نظریات بسیار استادانهٔ مابعدالطبیعی که مفاد آنها بیان خصوصیات ارادهٔ الهی و علم الهی و مانند آن است، اختلاف پیدا می‌کند.

الحاد^۱ (بی‌خدایی)، الحاد و انکار خدا این نظریه است که یا خدا وجود ندارد، یا اگر وجود دارد، نمی‌تواند به هیچ طریقی بر هستی انسان تأثیر کند. برای تأیید این ادعا، دلایل و شواهدی که آورده شده عبارت است از شناسایی عالم جسمانی و سلوک و رفتار انسانی، یا نوعی مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر اصالت ماده یا اصالت طبیعت، یا مشکلات لاینحلی که رویاروی کسانی است که به وجود خدا معتقدند.

در عصر جدید، درک و فهم روزافزون آثار و اعمال عالم طبیعی و انسانی بسیاری از متفکران را به این ادعا رهنمون شده است که تمام مشکلات را می‌توان به وسیلهٔ مفاهیم طبیعی، بیش از مفاهیم فوق طبیعی، حل کرد و خود مفاهیم طبیعی را می‌توان با اوضاع و احوال طبیعی تبیین نمود. شاید این نظریه خلاصهٔ طرز تلقی لاپلاس ریاضی‌دان است که وقتی نظریهٔ خود را که چگونه جهان نجومی به وجود آمد برای ناپلئون توضیح می‌داد، از او پرسیده شد خدا کجا طرح و نقشهٔ خود را آماده کرد. وی پاسخ داد «من نیازی به چنین فرضیه‌ای ندارم.» ادعای ملحدانه آن است که به مسائلی که قبلاً بر حسب عقیده به خدا پاسخ داده می‌شد اکنون می‌توان بر حسب شناسایی علمی پاسخ داد.

به علاوه، ملحدان و منکران خدا مدعی اند که ما اکنون آگاهی داریم که تبیین می‌کند که چرا مردم دارای عقاید دینی هستند، و این آگاهی، اگر ثابت نکند پیشنهاد می‌کند که سهمی که عقیده دینی در تاریخ انسان داشته است ربطی به وجود خدا ندارد. بنابر نظریات روان‌شناسانه‌ای که نیچه^۱ و فروید^۲ و دیگران اظهار کرده‌اند عقاید دینی به دلیل پاره‌ای نیازهای انسانی و میل انسان برای احساس ایمنی در جهانی چنین پهناور، و مانند آن، حاصل شده است. تامس پین^۳ و کارل مارکس^۴ و دیگران به سهم و اثری که عقیده دینی در ایجاد و ابقاء پاره‌ای نهادها و حفظ طبقات در نیروی اجتماعی و سیاسی داشته است توجه کرده‌اند. بعضی روان‌شناسان مانند لوبا^۵ و فروید کوشیده‌اند ارتباطی میان مسائل جنسی و عقاید دینی اثبات کنند. به این طریق، ملحدان ادعا کرده‌اند که خدا به‌عنوان موجودی واقعی وجود ندارد، بلکه فقط ساخته ذهن انسان است که برای رفع پاره‌ای نیازها اختراع شده است.

بنیاد فلسفی الحاد. یک بنیاد فلسفی تر الحاد به وسیله این نظریه مابعدالطبیعی آماده شده است که درک و فهم عقلانی آنچه درباره جهان می‌شناسیم از طریق یک نظام فکری، که شامل مفاهیم فوق طبیعی نباشد، میسر است. مابعدالطبیعه مبتنی بر اصالت ماده یا اصالت طبیعت، که به بیان شناسایی و تجربه ما در جهانی که شامل چیزی جز اشیاء مادی یا طبیعی نیست می‌پردازد، همچون یک توجیه عقلی الحاد تلقی شده است. اگر کسی بتواند به نحو رضایت‌بخش هر چیز را بدون احتیاج به مفهوم موجودی الهی تبیین کند، در آن صورت منکر خدا می‌پرسد، چرا ما باید به چنین موجودی نیازمند یا معتقد باشیم؟

به‌عنوان قسمتی از توجیه فلسفی الحاد، بعضی از فلاسفه اظهار داشته‌اند که هیچ نظریه منطقی یا رضایت‌بخشی درباره صفات خدا روشن نمی‌کند که چگونه یک موجود الهی می‌تواند صفاتی که معمولاً به الوهیت نسبت داده می‌شود داشته باشد و حال آنکه آن صفات مربوط به عالم انسانی است. از زمان‌های قدیم، در نظریات اپیکوروس، تا بعضی از متفکران امروزی نظیر برتراند راسل، فلاسفه اظهار داشته‌اند که در مفهوم یک

1. Nietzsche
3. Thomas Paine
5. Leuba

2. Freud
4. Karl Marx

خدای قادر مطلق و در مفهوم خدایی عادل که بر جهانی غیر عادلانه حکومت می‌کند و در مفهوم خدایی ازلی و ابدی و لایتغیر که جهان را می‌آفریند و مؤثر در آن است و مانند آنها، تعارضات و تناقضاتی هست.

همه خدایی.^۱ نظریه دیگر درباره صفات خدا، که مخالفان آن، آن را صرفاً صورت دیگری از الحاد تلقی کرده‌اند، «مذهب همه خدایی» (یا وحدت وجود) است. بنابراین نظریه خدا موجودی جدا از عالم نیست، بلکه یا کل نظام طبیعی است یا جنبه‌ای از کل نظام طبیعی. یا جهان به‌طور کلی خدا است. یا قوه و قدرتی که در تمامی جهان انتشار و نفوذ دارد خدا است. خدا همه جا هست. و همه چیز یا در همه چیز است.

اسپینوزا. شاید مشهورترین عرضه‌داشت مذهب همه خدایی، نظام مابعدالطبیعه اسپینوزا است. چنان‌که در فصل پیش دیدیم (صفحه ۲۴۰)، وی درصدد اثبات این مطلب بود که خدا و طبیعت یک جوهر یگانه است. و هر چیزی که در عالم وجود دارد یا اتفاق می‌افتد جنبه‌ای یا وجهی و شانی یا صفتی از خدا است و هر چیز را می‌توان به‌وسیله نشان دادن طریقه نشأت آن از خدا یا طبیعت بیان و تبیین کرد. هر حادثه جسمانی یا نفسانی، در نظام مابعدالطبیعه اسپینوزا، به منزله حالت یا جلوه‌ای از یکی از دو صفت شناخته شده خدا یا طبیعت یعنی فکر و امتداد است.

بنابر نظر اسپینوزا، خدا صفات شخصی ندارد، زیرا او موجودی مستقل یا جدا از جهان نیست. کسانی که موجود الهی را چنان توصیف می‌کنند که صفاتی همانند صفات موجودات انسانی دارد صرفاً به تشبیه و تمثیل دست می‌زنند و با ذات و طبیعت حقوقی اشیاء کاری ندارند. طرز تلقی شایسته‌ای را که درخور طبیعت کلی الهی است اسپینوزا «عشق عقلانی به خدا» نامیده، یعنی درک صفت الهی هر چیز به‌واسطه فهم طبیعت واقعیت. بدین‌سان، از طریق فهم ساختمان جهان، به‌وسیله درک نظام علمی عظیمی که حوادث گوناگون جهان را معین می‌کند، آدمی عشق عقلانی به خدا را ظاهر می‌سازد، و صفت همه خدایی عالم را درمی‌یابد.

۱. Pantheism (همه خدا و خدا همه است؛ جهان به تمامی و کلاً خدا است، یا همه جا خدا هست).

خداانگاری^۱ (اعتقاد به خدا بدون قبول دین). این نظریه درباره صفات خدا بر آن است که یک موجود الهی یا یک مشیت الهی که جدا از عالم جسمانی وجود دارد، جهان را آفریده یا به حرکت درآورده، ولیکن این موجود یا قدرت الهی نیرو یا تأثیر مستقیم بر حوادثی که در داخل جهان چنانکه اکنون موجود است ندارد. با پیشرفت نظام‌های نجومی و فیزیکی جدید در قرن هفدهم، بسیاری از متفکران دریافته‌اند که در این نظریات علمی جهان همچون یک ماشین همه چیز سر خود، مانند یک ساعت، تصویر شده است که هر وضع و حال بعدی امور را می‌توان کاملاً برحسب وضع و حال قبلی آن ماشین تبیین نمود. آنان تصویری درباره صفات خدا عرضه نمودند موسوم به «خداانگاری» تا روابط خدا را با این جهان مکانیکی بیان کنند. خدا همچون «ساعت‌ساز کامل» تصویر شده است که این مکانیسم را برحسب بهترین اصول عقلی آفریده و منظم کرده، و سپس این ماشین را به حرکت درآورده و دیگر در امور عالم طبیعی تأثیری ندارد.

نظریه خداانگاری جایی برای وجود روابطی که میان انسان و خدا در اغلب سنن دینی مورد اعتقاد است نمی‌یابد. از آنجا که خدا هیچ سهم فعالی در امور عالم ندارد، دیگر محلی برای دعا و نماز یا عرض نیاز نیست. در واقع، با قبول حکمت بالغه خداوند، بعضی از خداانگاران معتقدند که این عالم باید از همه عوالم ممکن بهتر باشد، و دعاها برای درخواست دگرگونی‌هایی در این عالم عملاً صورتی از کفر و جسارت و گستاخی بر ضد نظام کاملاً معین و مقدر و منظم جهان است.

خداپرستی^۲ (اعتقاد به خدا با قبول دین). نظریه راجع به صفات خدا که بیشتر بر وفق سنن دینی در عالم غربی است به مذهب خداپرستی موسوم است. بنابراین نظریه خدایی وجود دارد، یا خدایانی وجود دارند، که نوعی رابطه مستقیم یا شخصی با

۱. Deism (نظریه‌ای که وجود خدا را اثبات می‌کند، اما منکر وحی و معجزات و جزئیات سنت یهودیت و مسیحیت است. این نظریه بیشتر در قرن هجدهم مورد اعتنا بوده است).
 ۲. Theism (بنابراین نظریه، خدا جدا از عالم وجود دارد، هرچند در آن نیز حضور دارد. او خود را به بشر می‌نمایاند. بشر می‌تواند با او در نماز رابطه داشته باشد. او جهان را آفریده است. به‌طور کلی، مفهوم خدا در یهودیت و مسیحیت و اسلام در مقابل خداانگاری (Deism) و همه خداانگاری (Pantheism) و انکار خدا و مذهب لاادری و غیره است).

موجودات انسانی دارند. تصور خداپرستانه الوهیت یا به صورت اعتقاد به خدایان کثیر است، مانند خداپرستی اسطوره‌ای یونانی، یا به صورت توحید یعنی اعتقاد به خدای واحد، چنان‌که در سنت یهودی - مسیحی. اما در هر دو مورد، خواه در تصور مشرکانه یا موخداانه خداوند، مسائل متعددی دربارهٔ صفات خدا وجود دارد که باید حل شود.

صفات خدا. یکی از مسائل این است که آیا خدا یا خدایان در قدرت و علم و دیگر صفات متناهی‌اند یا نامتناهی. در شرک (تعدد خدایان) قدیم یونان، هریک از خدایان در فعل خود محدود بود. در تصور و مفهوم خدا در سنت یهودی - مسیحی، خدا معمولاً چنان توصیف شده است که قدرت مطلق و نامحدود دارد. اما حتی در داخل این سنت، فلاسفهٔ چندی بوده‌اند که فکر می‌کردند که تنها راه سازش تصور صفات الهی با شروری که در این عالم رخ می‌نماید این است که خدا را چنان توصیف کنند که فاقد قدرت یا علم کامل و مطلق است.

مسئلهٔ اخلاقی. مسئلهٔ دیگری که خداپرستان بسیار مورد بحث قرار داده‌اند رابطهٔ میان صفات الهی و مقیاس‌های نیکی و عدالت و اخلاق و مانند آنها است. این مسئله را افلاطون خیلی پیش مطرح کرده بود که آیا چیزی حق است زیرا خدایان آن را می‌خواهند، یا آنها آن را می‌خواهند چون حق است؟ مسئلهٔ مورد بحث این است که آیا ملاک و مقیاس مطلق ارزش‌های معنوی و اخلاقی از قبیل حق و حقیقت و جمال و کمال و امثال آنها آن است که صرفاً ارادهٔ مختار و مطلق و مشیت بی‌چون و چرای خداوند به آن تعلق بگیرد یا اینکه بعضی موازین و معیارهای ارزشی ازلاً و ابداً وجود دارد که خداوند نیز رعایت آنها را در انشای امور می‌فرماید. به عبارت دیگر بعضی از فلاسفهٔ خداپرست، مانند دکارت که قایل به ارادهٔ جزافی برای خداوند بود یعنی اراده و قدرت خداوند را مانند سایر اوصاف او مطلق و غیرمقید به هیچ قید و شرط و بی‌حد و بی‌نهایت می‌دانست، معتقدند که خداوند خالق ارزش‌ها نیز هست و آنچه ما نیکو و به حق و درست و حقیقت می‌دانیم برای این است که خداوند چنین خواسته است و اگر به نحو دیگری خواسته بود ما نیز این اوصاف را به نحو دیگری به امور نسبت می‌دادیم. چنین نظریه‌ای را معمولاً «مذهب اصالت اراده»^۱ می‌نامند. بعضی دیگر قایل به وجود

حقایق ازلی هستند و اراده خداوند را در فوق این حقایق نمی‌دانند. جمع میان این دو رأی برحسب نظر بعضی از حکما و فلاسفه این است که خداوند در عین اینکه قادر مطلق و مرید و مختار است عقل کل و ذاتاً حکیم و سرچشمه زوال‌ناپذیر خیر و لطف و حق و حقیقت است. بنابراین اراده و مشیت او به امری تعلق می‌گیرد که مقتضای علم و حکمت بالغه اوست و خداوند انسان را، چون به صورت خود آفریده است، در او شمه‌ای از بعضی از اوصاف خود من جمله اراده و اختیار و عقل و قوه تمییز میان حق و باطل و خیر و شر و زشت و زیبا نیز نهاده است.

چنانکه آشکار است، سلسله نظریات ممکن خداپرستانه بسیار وسیع است. تصورات مربوط به تعداد یا صفات موجود الهی برحسب سازگاری و پیوستگی آنها با فهم عمومی و کلی ما درباره عالم می‌تواند مورد داوری قرار گیرد. بیشتر نظریات خداپرستان با سنن معین دینی، که مبتنی بر شناسایی یقینی درباره خدا و رابطه او با جهان است، توافق دارد. بنابراین کار و کوشش فلاسفه خداپرست را می‌توان برحسب عقایدی که درباره خدا در این سنن وجود دارد، ارزشیابی کرد.

در تاریخ طولانی سیرت و سنت یهودی - مسیحی (از زمان کتاب ایوب، رسالات سن پل،^۱ فلسفه فیلون یهودی،^۲ و دیگر آثار) کوشش‌هایی شده است تا یک نظرگاه خداپرستانه در هماهنگی با تصویر صفات الهی، چنان‌که به وحی در کتاب مقدس آمده است، عرضه شود. کسانی که به یافتن تصویری معقول درباره خدا که با شناسایی ما درباره عالم سازگار باشد علاقه‌مندند، و نیز کسانی که به یهودیت یا مسیحیت معتقدند، کوشیده‌اند صوری از خداپرستی پیدا کنند که از لحاظ فلسفی قابل قبول باشد. افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان درباره صفات خدا، یا خدایان، مورد مطالعه و تحقیق و اصلاح و تألیف قرار گرفته است تا بیانی درباره عقیده خداپرستی عرضه شود که از لحاظ عقلی رضایت‌بخش و با نظر یهودی - مسیحی درباره ذات و صفات خدا نیز سازگار باشد. فلاسفه و متکلمان سعی کرده‌اند تبیینات عقلی قابل قبولی درباره آفرینش، و درباره تثلیث، و درباره خلود و فناپذیری نفس و سایر عقاید بیابند.

انتقاد طریقه خداپرستی استدلالی. در کنار تاریخچه کوشش‌هایی که برای بیان یک

الهیات عقلی و استدلالی، مبتنی بر مذهب خداپرستی، شده است، مخالفت‌های بدگمانان و انتقادات و اعتراض‌هایی که از طرف بعضی از عرفا^۱ و اهل ایمان^۲ نسبت به این نظریات فلسفی درباره‌ی الهیات شده است نیز تاریخچه‌ای دراز دارد از جمله اینکه بعضی معتقدند که نظریه‌ی پیشنهاد شده نیازهای یک فکر منطقی را برنمی‌آورد. و بعضی از متفکران دین‌دار نیز اصرار دارند بر اینکه به وسیله‌ی عقل و استدلال اصلاً ما نمی‌توانیم درباره‌ی ذات و صفات خدا معرفتی حاصل کنیم. (بعضی از افراطی‌ترین عرفا و پیروان طریقه‌ی ایمان نظریه‌ی موسوم به «الهیات تنزیهی»^۳ را پیشنهاد کرده‌اند، که بنابر آن خداوند منزّه و متعالی از تمام صفاتی است که بشر با فهم ناقص خود می‌تواند به او نسبت دهد. آنچه درخور عقل بشر است همان صفات سلبیه‌ی خداوند است مثلاً اینکه خدا ظالم نیست و خدا جسم نیست و مرکب نیست و خدا بی‌شریک و بی‌محل است و امثال اینها).

تصور خداپرستانه‌ی خداوند، از آنجا که بیشتر با سنن وحی شده‌ی ادیان مختلف مطابقت دارد، البته بسیار مورد توجه فلاسفه‌ی دین بوده است. هر یک از اَمت‌های یهودی و مسیحی و مسلمان سعی کرده‌اند از خداپرستی نظریه‌ای بیان کنند که با مفهومی که آنان از خدا دارند وفق بدهد. در این نظریه‌ها هر یک از این اَمت‌ها خواسته‌اند از دین خود به نحوی که مقبول طبع مردم صاحب خرد باشد دفاع کنند.

نتیجه. با توجه به علاقه‌ی دیرین بشر به مسائل دینی، این حوزه از تجربه‌ی انسان موضوعی برای تجزیه و تحلیل فلسفی است. فیلسوف - در بررسی و مطالعه‌ی مسائل شناسایی دینی و نظریات مابعدالطبیعه درباره‌ی ذات و صفات خدا - بالضروره علاقه‌مند به استدلال له یا علیه نظریه یا عقیده‌ی خاص دینی نیست. بلکه علاقه‌ی او بیشتر تحلیل آن و طرح مسائل مربوط به آن به منظور فهم عقلانی آن است.

اگرچه مقدار زیادی از فلسفه‌پردازی‌ها درباره‌ی مسائل دینی دارای خصوصیت دفاعی است، یعنی غرض از آن این است که عقاید مختلف دینی برای عقل قابل قبول

۱. Mystics (بنابر طریقه‌ی عرفان، Mysticism، شناسایی خدا یا واقعیت نهایی از طریق بینش شهود یا وحی و الهام یا روشی دیگر که فوق عقلی باشد امکان دارد).

2. Fideists

3. Negative Theology

گردد، به همین سان احتمال هم می‌رود که مطالعه عقلی دقیق در خصوص آن مسائل منتهی شود به شک و تردید درباره امکان یک نظریه مستدل و منطقی درباره آنها. فلسفه دین نه متعهد پروراندن دلیل و مدرک برای الحاد است و نه برای عقیده دینی. بلکه منظور اساسی و اصلی آن مطالعه و بررسی نظریات در باب معرفت خاصی است که در این زمینه ابراز شده است، و می‌خواهد دریابد که آیا موازینی وجود دارد که با آنها بتوان آن نظریات را توجیه نمود و به وسیله عقل و منطق ارزشیابی و شرح و تفسیر کرد یا نه. ممکن است بهترین نتیجه‌ای که کسی بتواند به آن برسد نتیجه‌ای باشد که اهل ایمان یا اهل شک به آن رسیده‌اند - یعنی اینکه در طریق معرفت دینی کُمت عقل و منطق لنگ و پای استدلالیان چوبین است و هیچ تفسیر یا تبیین عقلی رضایت‌بخشی نمی‌توان ارائه نمود.



اثبات وجود خدا از راه استدلال فلسفی.^۱ در سرآغاز کتاب و نیز در همین فصل ضمن برهان جهان‌شناسی (علّی) و عده دادیم که دلیلی مستقل در اثبات وجود خدا به عنوان برهان معتبر و قطعی ارائه دهیم؛ اینک آن برهان را می‌آوریم:

«در اثبات وجود خدا براهین متعددی اقامه شده است که برخی از آنها مانند «دلیل دل» یا راه فطرت از نظر قبول شخصی، و «دلیل حس» یا راه مطالعه در خلقت از نظر روشنی و سادگی و عمومی، شاید بهترین راه‌هاست. بعضی از این دلایل در این بخش کتاب ذکر شده، لیکن با بیانی که کافی و وافی نیست؛ از جمله این دلایل یکی برهان جهان‌شناسی یا برهان علّی است که به دو صورت بیان شده است و ذیلاً صورت دوم آن که تبیین حوادث جهان است و ما آن را «برهان امکان» می‌نامیم مورد بحث قرار می‌گیرد:

منظور از تبیین همان جست‌وجوی علت حقیقی و واقعی چیزی یا حادثه‌ای است. پس تبیین آن است که در جواب «چرا؟» (لِمَ) می‌آید. یعنی اگر گفتیم چرا چیزی وجود دارد، جواب آن همان تبیین آن است. بنابراین، تبیین همان تعیین علت (فاعلی یا غایی) است. اینکه ما می‌پرسیم این شیء چرا به

وجود آمده است؟، دلالت دارد بر اینکه سؤال ما دربارهٔ چیزی است که امکان اینکه وجود نداشته باشد هست. مثلاً اگر پرسیم این قطعه آهن چرا منبسط شد؟ از این جهت است که می‌توانیم تصور کنیم که ممکن بود منبسط نشود و الاً اگر منبسط نشدن آهن برای آن محال بود چنین سؤالی پیش نمی‌آمد. چنان‌که در احکام ضروری نمی‌پرسیم مثلاً چرا کل بزرگ‌تر از جزء خود است، یا چرا چند مقدار که با یک مقدار مساوی باشند خود با یکدیگر مساوی‌اند یا چرا یک چیز نمی‌تواند در آن واحد و در مکان واحد هم باشد و هم نباشد. زیرا اینها ضرورت دارد و «چرا» ندارد. پس وقتی می‌گوییم «چرا؟» این پرسش متضمن این معنی است که ممکن است چنین باشد و ممکن است چنین نباشد، به عبارت دیگر می‌توان گفت این شیء یا این حادثه در ذات خود نه وجودش ضروری است و نه عدمش. اما اگر موجود شد عقل حکم می‌کند که این به وجود آمدن را باید موجب و علت و جهتی باشد. بیان علت و جهت عقلی امری را معمولاً تبیین آن امر می‌نامند و غرض از علم هم یافتن رابطهٔ علیت میان امور و وقایع و تبیین صحیح و درست آنها است. میان علت و معلول رابطهٔ علیت ضروری است یعنی هرگاه علت موجود شد معلول هم موجود است و بالعکس، مثلاً میان حرارت و انبساط فلز رابطهٔ علیت وجود دارد و ممکن نیست آهن در اوضاع و احوال مقتضی در مجاورت حرارت کافی قرار بگیرد و منبسط نشود.

ممکن است تجربی مذهب بگوید که این امر ضرورت ندارد و دانشمند تجربی بدون قبول این ضرورت به تحقیقات خود می‌پردازد و قوانین علوم را به دست می‌آورد؛ می‌گوییم همین‌که عالم وابستگی دو حادثهٔ قبل و بعد را قبول دارد و آن را اتفاقی و تصادفی نمی‌داند در واقع درک‌کنه ضمیر خود به این ضرورت معتقد است و اگر معتقد نباشد جست‌وجوی قوانین کار لغو و بی‌معنایی است. منتهی عالم این مسئله را طرح نمی‌کند و فیلسوف آن را طرح می‌کند. این وابستگی میان دو حادثه که عالم بدان اعتقاد دارد و در جست‌وجوی آن است، ملازم با ضرورت است مثلاً آنجا که دانشمند وابستگی دو حادثهٔ الف

و ب را جست و جو می کند در واقع باید گفت که: اگر الف هست ب هست و اگر الف نباشد ب هم نیست. پس قول به علیت و وابستگی، قول به ضرورت نیز هست. و در واقع «امکان» برمی گردد به علیت، یعنی این شیء که در ذات خود می تواند موجود باشد و می تواند موجود نباشد به واسطه شیء دیگر موجود شده. شیء دیگر است که به این شیء وجود داده و اگر آن نبود این هم نبود. پس وجود این وابسته به وجود آن است.

اکنون فرض کنیم که ب را تبیین کردیم به الف، که چون الف وجود دارد ب وجود دارد، و ج را به ب، که چون ب وجود دارد ج وجود دارد، اگر این تبیین را از سوی الف و نیز از سوی ج به همین ترتیب ادامه دهیم می توان فهمید که وقتی خواهد رسید که عقل ما تمام اشیاء عالم را در نظر می گیرد و ملاحظه می کند که هرگاه تبیین هر شیء به شیء دیگر باشد و تبیین آن شیء نیز به شیء دیگر ما به یک تبیین بالذات نمی رسیم، یعنی به امری نمی رسیم که دیگر لازم نباشد که امری آن را تبیین کند.

(در مورد علیت میان فلاسفه اسلامی و فلاسفه غربی تفاوت نظر وجود دارد. تصور اغلب فلاسفه غربی از علیت آن گونه است که در طبیعیات منظور است. اما فلاسفه الهی تصورشان از علیت، تحلیلی است، نه به نحو دیگر. و گاهی هم خود می گویند علت الهی و علت طبیعی، یعنی علت در اصطلاح علم طبیعی و علت در علم الهی. علت در اصطلاح طبیعیات و فیزیک همان حوادث و اموری است که با یکدیگر روابط زمانی دارند. مانند اینکه بگویم پدر و مادر علت به وجود آمدن فرزند و باران علت رونیدن گیاه و تابش خورشید بر دریا علت پدید آمدن ابر است و بر همین قیاس. اما حکمای الهی این علت را علل اعدادی و به منزله مَجْرَم می دانند نه علت. به نظر حکمای الهی این علل مُعَدَّه تنها امکان ظهور معلول را فراهم می کنند و چنین نیست که وجود آنها برای آنکه معلول بالضرورة موجود شود کافی باشد. بدین سان اینان علیت را از راه تحلیل عقلی درمی یابند نه از طریق حواس، زیرا حس نمی تواند علیت را به ما نشان دهد - درباره این مطلب در فصل شناسایی، در انتقاد از نظریه هیوم، بحث شده است).

حال گوییم وجود موجودات از این دو شق نمی‌تواند خارج باشد که یا وابسته به غیر نیست و از ذات خود است. اگر قبول کنیم که وجود موجودات وابسته به غیر نیست در آن صورت واجب‌الوجود را پذیرفته‌ایم و گفته‌ایم که موجود مساوی است با واجب‌الوجود، یعنی همه چیز در عالم واجب‌الوجود است. اما باید دانست که لازمهٔ وجوب وجود چیست؟ آیا واجب‌الوجود خواص و احکامی ندارد؟ آیا از احکام و آثار چیزی می‌توانیم بفهمیم که این شیء واجب‌الوجود است یا واجب‌الوجود نیست؟ مثلاً، اگر ثابت کردیم که شیئی واجب‌الوجود است باید بدانیم که در آن صورت دیگر کثرت نمی‌پذیرد زیرا کثرت از خصوصیات ممکن‌الوجود است و وحدت از خصوصیات واجب. پس محال است که آنچه واجب‌الوجود است در عین حال متعدد و متکثر باشد. همچنین ثابت می‌شود که آنچه متغیر و متحول و تحت تأثیر علل است نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. اینها خواص ممکن است نه خواص واجب، و آنچه در عالم می‌بینیم متغیر و متکثر و بنابراین ممکن است. پس این شق درست نیست و عالم نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد.

شق دیگر این است که فرض کنیم که آنچه در عالم وجود دارد همه ممکن‌الوجودند یعنی هیچ موجودی وجودش از خودش نیست و از غیر است. اینجاست که چون احتیاج به تبیین داریم باید بالضرورة نیاز عالم را به علت قبول کنیم. زیرا شیء وقتی ممکن‌الوجود بود ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد و حالا که وجود دارد وجودش ناگزیر جهت و علتی دارد که در خود آن شیء نیست و در غیر آن است یعنی قائم به غیر است و الا واجب‌الوجود می‌بود و این خلاف فرض است.

اکنون مسئلهٔ جدیدی برای ما مطرح می‌شود و آن این است که آیا در سلسلهٔ ممکنات تبیین هر شیء می‌تواند به‌طور نامتناهی به وسیلهٔ شیء دیگر مانند خود - که آن هم ممکن بالذات باشد - صورت بگیرد؟ اگر سلسلهٔ ممکنات نرسد به وجودی که تبیین آن به ذات خودش باشد لازم می‌آید که هیچ‌یک از اجزاء این سلسله تبیین نداشته باشد. چرا؟ برای اینکه اگر من بپرسم: چرا من وجود دارم؟ می‌گویید به دلیل آن علتی که وجود داشته. می‌گویم چرا علت من معدوم نیست

(که علت من و من هردو وجود نداشته باشیم)؟ می‌گویید علت توهم نمی‌توانست معدوم باشد چون یک علتی پشت‌سر او ایستاده. باز می‌رویم سراغ آن علت و همین‌طور... آنگاه یکباره می‌گوییم چرا من معدوم نیستم از این جهت که تمام عللی که قبل از من بوده همه معدوم بوده باشند و اصلاً عالم هیچ در هیچ باشد؟ آیا راه نیستی بر این مجموعه علل نامتناهی بسته است؟ مسلماً نه. زیرا اگر هریک از افراد سلسله و یا مجموع سلسله را در نظر بگیریم درمی‌یابیم که ضرورت و وجوبی برای وجود آن در کار نیست. و هیچ موجودی از آن جهت که ممکن بالذات است موجد یا ایجاب‌کننده خود نیست و راه عدم بر آن بسته نیست. حال اگر هریک از این معلول‌ها (علت این معلول و علت آن علت تا بی‌نهایت) را در نظر بگیریم فرض عدم برای آن از طریق عدم جمیع علل قبلی باز است. یعنی فرض اینکه عالم «نیست مطلق» باشد محال نیست. مگر اینکه در سلسله ذاتی باشد که عدم برای او محال باشد و الا تا این سلسله از اشیایی تشکیل شده که عدم بر آنها محال نیست راه عدم بر این سلسله (از طریق اینکه تمام اجزاء سلسله معدوم باشد) بسته نیست. پس توضیح و تبیین همه اشیاء (پاسخ چرا) در نهایت امر منوط به واجب‌الوجود است. زیرا تمام سلسله در مرتبه امکان است نه در مرتبه وجوب و حال آنکه تا به مرتبه وجوب نرسد وجود پیدا نمی‌کند. و چون عالم موجود است پس وجوبی در کار بوده است و باید واجب‌الوجودی باشد تا از ذات او وجوب و وجود (تحقق و وقوع) به ممکنات برسد.

(برای توضیح بیشتر، به‌عنوان مثال، تابلوی طنزآمیز بعضی مغازه‌ها را، برای فرار از شر مشتریان نسیه‌بر، یادآور می‌شویم که می‌نوشتند «امروز نقد، فردا نسیه» و چون مشتری خام‌اندیش، فردا برای نسیه بردن مراجعه می‌کرد باز خود را با همان شرط «فردا» مواجه می‌دید یعنی عملاً نسیه بردن محال و ممتنع بود و هیچ‌گاه تحقق پیدا نمی‌کرد. وقتی فرض بر این است که موجودات یک سلسله نامتناهی هستند و تبیین هر وجودی تنها با فرض وجود علت آن امکان دارد همین سخن را نیز باید درباره علت آن طرح کرد و معلوم می‌شود که در این مجموعه هیچ تکیه‌گاهی برای وجود اجزاء سلسله وجود ندارد. پس در یک

مجموعه بالفعل موجود که وجود هر جزئی قائم به وجود جزئی دیگر است بالاخره این رشته باید به جایی ختم شود که آن دیگر وجودش قائم به چیزی نباشد. در غیر این صورت، هیچ چیز در عالم وجود نمی‌داشت زیرا وجود برای هیچ‌یک از اشیاء ممکن بالذات ضروری نیست و تا چیزی ضرورت و وجوب نیابد وجود پیدا نمی‌کند؛ پس باید واجب‌الوجودی باشد که ضرورت وجود از او باشد).

خلاصه آنکه «ممکن» برای وجود یافتن احتیاج به جهت و علت دارد. یعنی اگر می‌توانست نباشد و حالا هست پس به موجب وجود علت اوست که وجود او به عنوان معلول ضروری شده است (طرح ضرورت علی و معلولی در آغاز سخن به همین منظور بود). پس برای تبیین اشیایی که در عالم طبیعت می‌بینیم می‌گوییم این اشیاء یا قائم به ذات‌اند یا قائم به غیر. اگر قائم به ذات باشند خود عالم طبیعت واجب‌الوجود است. و چون به احکام واجب‌الوجود نظر می‌افکنیم می‌بینیم طبیعت متغیر متحول متکثر که اجزاء دارد و آن اجزاء تحت تأثیر هزاران علت است خود نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. زیرا که تغیر و تکثر و داشتن اجزاء همه از اوصاف ممکن‌الوجود است. پس وقتی طبیعت ممکن‌الوجود بود می‌رویم سراغ علت آن. علت آن یا از سنخ خودش، یعنی ممکن‌الوجود، است یا از سنخ خودش نیست و چون وجود یافتن و وجود نیافتن «ممکن» برایش مساوی است، یعنی ذات ممکن مستلزم وجود نیست، باید واجب‌الوجودی باشد که وجود را او اضافه کند. و چون نظام هستی و عالم طبیعت اکنون موجود و متحقق است پس واجب‌الوجودی هست.

برهان «امکان» همان برهانی است که ابن‌سینا آن را برهان «وجود» گفته و صدرالمتألهین آن را «برهان صدیقین» نامیده است. ابن‌سینا آن را برهانی متقن می‌داند و از اینکه توانسته است بیانی جدید و بدیع از این برهان به دست دهد خود را ستوده است. وی در نمط چهارم از کتاب اشارات چنین می‌گوید: آنچه فی‌نفسه شأن او امکان است از ذات خود موجود نمی‌گردد زیرا از این حیث که «ممکن» است وجودش اولی از عدمش نیست. پس اگر یکی از این دو (یعنی وجود و عدم) اولی و ارجح گشت، به سبب حضور یا غیبت شینی دیگر است.

بنابراین وجود هر ممکن الوجودی از غیر او است.^۱ (به عبارت ساده، وجود ممکن فرع وجود واجب است؛ ممکن وجود دارد، پس واجب وجود دارد).

بدین گونه ابن سینا بر وجود واجب، از خود وجود یعنی از این حیث که وجود است - صرف نظر از مشاهده واقع - استدلال می کند و قائل است به اینکه صرف تصور وجود به شناسایی «واجب الوجود بذاته» رهنمون می شود^۲ و در وصول به این شناسایی نیازی به مشاهده واقع - طریق متکلمان - نیست، چون عقل می تواند از طریق نظری محض به وجود او پی ببرد، چنان که خود می گوید: «بنگر که چگونه بیان ما برای اثبات مبدأ اول و یگانگی او و منزّه بودن او از نقص ها و عیب ها به تفکر و تأملی جز خود وجود احتیاج ندارد و به در نظر گرفتن آفرینش و فعل او نیاز نیست، هر چند آفرینش نیز گواه آن است؛ لیکن این طریق معتبرتر و موثق تر و شریف تر است که حال وجود را در نظر بگیریم و وجود را از این حیث که وجود است شاهد آوریم و او خود پس از آن بر دیگر چیزها گواهی خواهد داد...» (اشارات، ج ۳، ص ۶۶).

بدین گونه، ابن سینا برتری دلیل وجود یا امکان را بر دلیل حدوث عالم (دلیل متکلمان) در استدلال بر وجود خدا پذیرفت و از راه تقسیم وجود به دو نوع واجب و ممکن و اینکه میان این دو تلازم عقلی هست (یعنی تصور «ممکن» مستلزم تصور «واجب» است) به مطلوب دست یافت. اما صدرالمتألهین برهان صدیقین را از طریق اصالت وجود و وحدت وجود تقریر کرد.

معنای ایجاد یا افاضه وجود. در این بحث گفتیم که وجود معلول وابسته به وجود علت است و اینک باید به معنای این وابستگی معلول به علت یا افاضه وجود از طرف علت، که همان رابطه علیت است، توجه و دقت کرد. با آنکه در فصل شناسایی مسئله علیت را با تفصیل بیشتری مورد ملاحظه قرار می دهیم، لازم است در اینجا در استدلالی که بر وجود واجب کردیم برای رفع اشکال و

۱. اشارات، ج ۳ ص ۱۹ چاپ تهران.

۲. بنابراین، ابن سینا پیش از آنسلم و دکارت از تحلیل مفهوم وجود به اثبات واجب الوجود (خدا) رسیده است.

اشتباهی که در این مورد، به خصوص در فلسفه غربی، پیش آمده، نحوهٔ ایجاد و اعطای وجود و رابطهٔ علی و معلولی وجودی را به اختصار بیان کنیم:

چنانکه گفتیم فلاسفهٔ غربی غالباً رابطهٔ علیت را بدانگونه تصور کرده‌اند که در مورد پدیدارها مشاهده می‌کنیم و به عبارت دیگر تصور آنان از علیت تصور ناشی از تقدّم و تأخر زمانی است،^۱ مثلاً فرزند معلول پدرش و پدرش معلول پدر خود است و همین‌طور تا جایی که آن دیگر معلول نباشد، یعنی خدا؛ و گرنه تسلسل لازم می‌آید. آنگاه این اشکال را مطرح می‌کنند که حوادث و پدیدارها چگونه ممکن است به جایی منتهی شود (چنانکه کانت می‌گوید در مسئلهٔ اثبات واجب، ذهن از درک این مسئله عاجز است). از اینجا آشکار می‌شود که تصور این فلاسفه از علیت تصویری است که مستلزم تصور تقدّم و تأخر زمانی است. اما فلاسفهٔ اسلامی در مفهوم علیت به معنای فلسفی آن، زمان را دخالت نمی‌دهند (متکلم علل را زماناً منتهای می‌داند). وابستگی وجودی بدین معنی است که خود معلول عین ایجاد و عین فعل است. وجود ممکن وجودی است که حقیقت آن، فعل (یا «فیض»، به تعبیر ملاصدرا) است یعنی هستی آن همان فعل (هستی بخشیدن) دیگری است. در مقام تمثیل می‌توان شعاع یک جسم نورانی را یاد کرد، که در آن فاصله و انفکاک زمانی ضرورت ندارد. شعاع خورشید معلول و وابسته به خورشید است یعنی در ذات خود به کانونی که آن را پخش می‌کند وابسته و نیازمند است و وابستگی و نیاز شعاع به خورشید برای این نیست که یک وقت نبوده و بعد پیدا شده، اگر ما فرض کنیم که خورشید بوده و شعاع هم همیشه بوده باز وجود شعاع وابسته به خورشید است. شعاع وجودی است که عین ایجاد است و ماهیتش ماهیت فعل است.

در موارد معمولی و روابط مادی وقتی می‌گوییم شینی چیزی را به شینی

۱. اگر در علیت تقارن نیز وجود داشته باشد و فلاسفهٔ تجربی دو امر زماناً مقارن را نیز علت و معلول بدانند می‌پرسیم از کجا دانسته‌اید که یکی از آن دو علت است و دیگری معلول. چه ملاکی دارید که به موجب آن از دو امر مقارن که هیچ دلیل تجربی بر تفاوت یکی از دیگری وجود ندارد، یکی را معلول و دیگری را علت می‌دانید.

دیر می‌دهد، در تعبیر ما کثرتی هست. در این موارد پنج عامل وجود دارد: دهنده، داده شده، گیرنده، دادن، گرفتن. اما در مورد وجود اگر بگوییم الف به ب وجود داد آیا ب یک شیء است و «وجود» که به ب داده می‌شود شیء دیگر است یعنی داده شده و گیرنده دو چیز است و دو هویت دارد؟ اگر چنین باشد باید ب قبل از اینکه وجود به او داده شود وجود داشته باشد، زیرا هویت بدون وجود داشتن محال است. پس مسلم است که داده شده و گیرنده دو چیز نیستند و این تکثیر، تعبیر ذهن ما است؛ وقتی می‌گوییم الف به ب وجود داد یا ب را به وجود آورد، وجود و موجود، در خارج دو حقیقت نیستند بلکه یکی هستند. همچنین باید پرسید که آیا «دادن» وجود غیر از «داده شده» است؟ یعنی آیا قبل از دادن وجود، وجود داده شده، در خارج وجود دارد؟ اینکه معنی ندارد. تحقق وجود داده شده عین ایجاد است نه اینکه از پیش تحقق دارد. این کثرت را نیز ذهن ما می‌سازد و دادن وجود عین «وجود داده شده» است. پس ایجاد و وجود و موجود هر سه با هم متحدند.

وقتی «داده شده» و «گیرنده» و «دادن» یک امر بود به طریق اولی گرفتن هم چیز جدا نیست. گرفتن یا قبول، کثرتی است که ذهن ما اعتبار می‌کند. پس هر چهار یکی است، و نقطه مقابل، دهنده است. پس ما دو چیز داریم: مُعطی و اعطاء. بنابراین علیت این است که یک چیز، مُعطی وجود است و دیگری عین اعطاء و ایجاد. یعنی یک شیء نسبت به دیگری وجودی است مستقل و وجود دیگری فعل او است. در حقیقت کثرتی که از آن در وجود با عناوین مختلف و ظاهراً جدا از هم (علت و معلول و رابطه علیت و...) صحبت می‌کنیم چون نیک نگریسته شود معلوم می‌گردد چیزی جز یک وجود نیست که در حال فیضان است، آنچه او افاضه می‌کند هرگز از او جدا نمی‌شود؛ وجود معلول عبارت است از فیضان وجود از سوی علت.

از اینجا به یکی از قوانین منشعب از قانون علیت عمومی پی می‌بریم و آن این است که «معلول همان‌گونه که در حدوث نیازمند به علت است^۱ در بقاء نیز

۱. خواننده توجه دارد که ما وقتی سلسله معلولات را قدیم زمانی فرض کردیم، یعنی برای آنها اول زمانی قائل نشدیم، معنای این سخن این نیست که هیچ چیز حادث نیست، یا حادث

نیازمند به آن است». تصور ابتدایی و عمومی این است که معلول در بقاء خویش از علت بی‌نیاز است زیرا همین که علت معلول را ایجاد کرد، معلول می‌تواند بعد از آنکه وجود یافت به وجود خود ادامه دهد مگر آنکه مانعی برای ادامه وجود آن پیدا شود و آن را فانی کند، و برای این مثال‌هایی ذکر کرده‌اند مانند بقاء فرزند بعد از پدر و بقاء ساعت بعد از ساعت‌ساز و بقاء خانه بعد از بنا. این همان اشتباهی است که حتی بعضی از فلاسفه مشهور اروپا نیز مانند لایب‌نیتس - نظریه هم‌هنگی پیشین بنیاد - مرتکب شده‌اند و پنداشته‌اند که دادن وجود غیر از وجود داده شده است (اعطاء غیر از معطی است). خیال کرده‌اند که وجود دادن مانند پول دادن یا اهداء کتاب یا گل است، که پس از اعطاء گیرنده می‌تواند آن را داشته باشد بدون آنکه احتیاجی به معطی داشته باشد. و حال آنکه آنجا که تصور می‌رود که علت می‌میرد یا کنار می‌رود و معلول باقی می‌ماند، علیت در کار نیست. اینکه پدر می‌میرد و فرزند باقی می‌ماند ناشی از آن است که رابطه پدر و فرزند به معنای فلسفی رابطه علیت نیست، یعنی یکی وجوددهنده و دیگری وجود داده شده نیست. (پدر و ساعت‌ساز و بنا علت حرکاتی هستند که انجام می‌دهند نه علت فرزند و ساعت و ساختمان که مجموعه‌ای از مواد با خواص معینی‌اند. بقای فرزند و ساعت و ساختمان منوط به موادی است که با خواص معین در آنها به کار رفته و پدر و ساعت‌ساز و بنا هیچ‌گونه علیتی نسبت به آن مواد و خواص آن مواد ندارند و علیت آنها فقط مربوط به حرکاتی است که از آنها سرزده و با نبودن آنان آن حرکات نیز نابود شده است. به همین جهت اینها در واقع شرایط یا معدّات و مجاری هستند، و برای بقای فرزند و ساعت و ساختمان وجود یک وجوددهنده دائم و باقی لازم است).

اگر فرزند فعل پدر می‌بود محال بود که اینها از یکدیگر منفک شوند. فکر بقاء معلول بعد از کنار رفتن علت از همین جاست که خیال کرده‌اند ایجاد غیر از وجود است، یعنی علت که ایجاد وجود می‌کند عملی انجام می‌دهد که وجود از

→ نیازمند به علت نیست. بلکه مقصود این است که ما برای اثبات واجب‌الوجود به دلیل حدوث متوسل نشدیم و تنها وابستگی وجودی و امکان ذاتی معلول را برای اثبات واجب‌الوجود برهان کافی دانستیم.

او جدا می‌شود و بیرون می‌آید و رابطه‌اش با او قطع می‌شود.^۱ این علیت نیست. در علیت، ایجاد، عین وجود معلول است یعنی بقاء معلول مستلزم بقا و استمرار ایجاد است، محال است که ایجاد قطع شود و معلول همچنان وجود داشته باشد، آنچه اصل است همان ایجاد است و موجود به‌عنوان مفهومی مستقل از ایجاد ساخته ذهن ما است. عالم، اکنون هم ایجاد خداوند است؛ هویتش هویت ایجاد و مفاض از حق است، یعنی مفاضی است که عین افاضه و فیض است (به تعبیر ملاصدرا، عالم، وجودی است تعلقی و استنادی الوجود و استنادی الهویت). اگر می‌گوییم مخلوق است یعنی عین خلق و آفرینش است؛ و این کثرت‌های مفهومی فقط به اعتبار ذهن است و نباید منشأ اشتباه گردد.

۱. ممکن است این تصور نیز به ذهن آید که اگر افاضه شده زائل و معدوم شود، با بقای فیاض و فیض که ذاتی فیاض است، چه صورت پیدا می‌کند. جواب این است که، چنان‌که در فلسفه اسلامی ثابت شده است، موجود (افاضه شده) هیچ‌گاه معدوم نمی‌شود و هستی قابل زوال و انعدام نیست. معنی این سخن این نیست که چیزی که زمانی موجود شد دیگر معدوم نمی‌شود بلکه مقصود این است که چیزی که در اوضاع و احوال و با شرایط معینی واقعیت و هستی یافت دیگر به آن اوضاع و احوال و با حفظ آن شرایط محال است نیست شود و عدم جای آن را بگیرد. مثلاً حوادثی را که در گذشته اتفاق افتاده نمی‌توان از جای خود خالی و از شرایط خود منفک کرد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تحقق عدم نسبی است. یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که مثلاً «فلان شیء که دیروز بود دیروز نبود» ولیکن می‌توانیم بگوییم «فلان شیء که دیروز بود امروز نیست» یا «فلان شخص که در این اطاق است در اطاق دیگر نیست».

فصل پنجم نظریه شناسایی

یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه «شناخت‌شناسی»^۱ (یا نظریه‌های مربوط به شناسایی)^۲ است. فیلسوفان کوشیده‌اند وسیله کسب معرفت و حدود و وسعت شناسایی و مقیاس‌ها یا ملاک‌هایی را که بدان وسیله می‌توان با اطمینان درباره حقیقت یا خطای شناسایی داوری کرد کشف کنند.

تمایل ما این است که به آنچه درباره جهان به تصور خود می‌دانیم خرسند و قانع باشیم. ولی از خود نمی‌پرسیم که چگونه به این شناسایی دست یافته‌ایم و اعتماد و وثوق ما به آن از کجاست. گاه‌گاه از اینکه نخست به چیزی اعتقاد جازم داشته باشیم و سپس معلوم شده که مشکوک یا خطا و کذب است نگران می‌شویم. اگر این حالت مکرر اتفاق افتد ممکن است درباره تمام آنچه یقینی و قطعی می‌پنداریم شک و بدگمانی پیدا کنیم. مثلاً، اگر کسی که به او اعتماد داریم به ما بگوید که بیشتر آنچه می‌شنویم و غالب اخبار روزنامه‌ها دروغ است ممکن است نسبت به همه دوستان خود یا روزنامه‌ها یا عقاید خودمان در شک و تردید افتیم. از این‌رو برای بیرون آمدن از شک و تردید و یافتن حقیقت درصدد تحقیق و جست‌وجوی دلیل و مدرکی برمی‌آییم تا بتوانیم صدق و کذب امور را تشخیص بدهیم. فلاسفه هم چون متوجه شده‌اند که انسان کم و بیش خطا می‌کند و حتی گاهی درباره محسوسات خود در اشتباه می‌افتد و به‌علاوه در

1. Epistemology

۲. Knowledge (شناسایی، علم، معرفت، دانش).

خصوص حقیقت امور عالم نیز آراء مختلف و متضادی اظهار شده است درصدد برآمدند که درباره چگونگی حصول شناسایی و علم مطالعه و پژوهش کنند تا بتوانند میزان و ملاکی بیابند که به وسیله آن صواب از خطأ و صحیح از غلط امتیاز داده شود.

شاید مهم‌ترین منبع برای پیشرفت و توسعه شناسایی، تاریخ عقاید انسانی بوده است. هیچ نظریه یا عقیده‌ای تا این اندازه بی معنی و نامعقول نبوده است که هیچ‌کس به آن معتقد نبوده و برای آن استدلال نکرده باشد. تاریخ علم پُر است از نظریاتی که کاملاً مورد اعتقاد فرزندان و خردمندان بوده و سپس تماماً بی اعتبار شده است.

مردم مکرر کوشیده‌اند عقاید خود را به دیگران تحمیل کنند و مخالفان و منکران را کیفر دهند. اناکساگوراس،^۱ فیلسوف یونان باستان، به سبب این گفتار که ماه یک قطعه سنگ است از آتن تبعید شد. در قرن بیستم معلمی در تنسی^۲ به سبب تعلیم نظریه تطور داروین^۳ به مجازات رسید. در این بیست و پنج سال اخیر بسا شهیدان راه عقیده بوده‌اند که «جرم و گناه» آنان این بود که «حکمت خطاناپذیر» حاکمان جامعه خود را مورد اعتراض و انتقاد قرار داده‌اند.

فیلسوفان در مقام آنند که شالوده و بنیاد همه دعای مربوط به شناسایی و مقیاس‌ها و موازینی را که برای داوری درباره این دعای دریاست است معین کنند. اگر در مورد آنچه به عنوان امر یقینی به نظر آمده این قدر خطا یا شک راه یافته است، پس اصولاً چگونه می‌توانیم یقین حاصل کنیم؟

دکارت: طرح مسئله

رنه دکارت^۴ (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ فرانسوی، این مسئله را به صورت بسیار قابل توجهی مطرح کرده است. دکارت در جهانی می‌زیست که به سرعت در حال تحول و دگرگونی بود، جهانی که نمودار نزاع و کشمکش دینی تقریباً مداوم بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌های فرانسوی، و نیز مشاجره و جدال شدید میان طرفداران نظریات ارسطو درباره طبیعت و ماهیت عالم جسمانی و کسانی که از نظریات جدید کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳) و کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) و گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) حمایت

1. Anaxagoras

2. Tenneasec

3. Darwin

4. René Dscartes

می‌کردند، بود. ظهور نظریه‌های جدید حاکی از آن بود که در جست‌وجوی معرفت روش‌های دیگری وجود دارد غیر از آنچه یونانیان و دیگران از آن زمان به بعد به کار بسته بودند. همین امر، به فلاسفه دلیری و جرأت داد تا در ماهیت این روش‌ها و ارزش و اعتبار معرفتی که از آنها نتیجه می‌شد به تحقیق پردازند. دکارت که با فلسفه ارسطویی پرورش یافته بود، خود به مطالعه جهان آغاز نمود. وی پس از آنکه دامنه پژوهش را بسط و توسعه داد درباره همه نظریات پذیرفته شده - که ارزش و اعتبار آنها صرفاً به دلیل قدمت و مقبولیت آنها بود - شک کرد. هنگامی که در ۱۶۲۸ به پاریس بازگشت چنین یافت که مستقل‌ترین متفکران هم‌عصر او همانند وی به سبب کشاکش میان افکار قدیم - که احساس می‌کردند دیگر مورد قبول نیست - و نظریات جدید، آشفتگی و نگرانی شده‌اند. اغلب آنان از یافتن یقین ناامید شدند و کارشان به شکاکیت^۱ کشید - یعنی شک در اینکه آیا هر یک از عقاید ما را دلیل و مدرک کافی و معتبر تأیید می‌کند یا نه. اما دکارت به شکاکیت تسلیم نشد. میل و شوق شدیدی به تحصیل یقین داشت، چنان یقینی که هیچ کشف تازه نتواند عقاید او را دوباره متزلزل سازد. پاریس را نومیدانه در جست‌وجوی یقین ترک نمود. وی می‌گوید در انزوای خود در هلند در مقام تحقیق در خصوص هر آنچه می‌شناخته برآمد تا ببیند چه چیز را می‌تواند به‌عنوان شناسایی قابل اطمینان بپذیرد (اگر چنین امری موجود باشد).

دکارت احساس کرد که فقط درباره امری می‌تواند یقین حاصل کند که خطا یا شک هرگز در آن راه نیابد. وی فکر می‌کرد که غالب آنچه ما می‌پذیریم - علی‌رغم یقین و اطمینانمان - نمی‌تواند با این مقیاس، معتبر شناخته شود؛ پس تصمیم گرفت که معرفتی را که تاکنون مانند هر کس دیگر معمولاً می‌پذیرفته - یعنی معرفتی که مأخوذ از تجربه حسی ما است - مورد امتحان و آزمایش قرار دهد. نتایج آزمون وی (اگر برحق باشد) چنان شگفت‌آور بود که فلاسفه از آن پس ناگزیر شدند که درباره اساس و بنیاد شناسایی بیشتر تحقیق و پژوهش کنند.

آزمایش دکارت. پیش از مطالعه پاره‌ای از نظریات فلاسفه، ابتدا باید آزمایش دکارت

را مورد توجه و ملاحظه قرار دهیم. وی کتاب خود به نام تأملات درباره فلسفه اولی^۱ (۱۶۴۰) را با این جملات آغاز می‌کند:

اینک چندی است که متوجه شده‌ام که از همان سال‌های اول عمر آراء غلطی را به‌عنوان حقایق پذیرفته‌ام و آنچه پس از آن بر این اصول نامطمئن بنا کرده‌ام مشکوک و نامتین است؛ و لازم است یک‌بار در عمر خود جداً خویشتن را از تمام آرای که تا آن وقت پذیرفته‌ام رهایی بخشم و اگر بخواهم امر استوار و پایداری در علوم مقرر دارم باید همه چیز را از نو و بنیاد شروع کنم....

اکنون برای این منظور لازم نیست که نشان دهم که همه این عقاید خطا و نادرست است - شاید هیچ‌گاه به این مقصود نایل نشوم. اما همین که عقل مرا متقاعد می‌سازد که از قبول آنچه کاملاً یقینی و غیرقابل تردید نیست به همان اندازه خودداری کنم که از تصدیق اموری که آشکارا خطا است ابا می‌ورزم، بنابراین اگر کمترین جای شکی در آنها بیابم کافی است که مرا به طرد همه آنها وادارد. برای این منظور ضروری نیست که هریک را به خصوص مطالعه کنم، که این کاری است بی‌پایان؛ اما چون ویران شدن پای‌بست و بنیاد به ناگزیر سقوط همه بنا را با خود همراه می‌آورد، ابتدا متعرض آن اصولی خواهم بود که جمیع عقاید پیشین من بر آن مبتنی شده است.

یعنی، دکارت احساس می‌کند که نیازی به آزمایش و بررسی تمام عقایدی که قبلاً بدان معتقد بوده نیست - که این کاری است بی‌پایان - بلکه به جای آن انواع کلی عقیده را مورد بررسی و ملاحظه قرار خواهد داد. اگر دلیلی برای شک وجود داشته باشد، پس تمام آن دسته از امور را بایستی به‌عنوان امور مشکوک و غیرقابل اعتماد تلقی نمود. نخستین طبقه‌ای از امور که باید مورد بحث قرار گیرد عقایدی است که ما از تجربه حسی اتخاذ می‌کنیم.

همه آنچه تاکنون به‌عنوان حقیقی و یقینی پذیرفته، یا از حواس فراگرفته‌ام یا به وساطت حواس؛ لیکن گاهی برای من ثابت شده است که این حواس فریبکارند و شرط احتیاط این است که به آنچه ما را یک‌بار فریفته است هرگز کاملاً اعتماد و اطمینان نکنیم.

۱. *Meditations on the first Philosophy* - دکارت در رساله‌گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه مرحوم فروغی، نیز روش خود را در شک و وصول به یقین بیان کرده است.

قابلیت اعتماد معلومات حسی. دکارت فرض می‌کند که هرکس با حادثه فریب خوردن از راه حواس خود آشنا است. کسی ممکن است چیزی را در فاصله‌ای طوری ببیند که وقتی آن را از نزدیک دید معلوم شود که کاملاً غیر از آن است، یا وقتی چیزهایی را در آب می‌بیند هرگاه بیرون از آب باشند به‌طور متفاوت می‌بیند، مثلاً وقتی کسی در حال پارو زدن است، پارو به نظر خمیده می‌آید. چون گاهی از اوقات چنین امری اتفاق می‌افتد. دکارت اظهار می‌کند که ما نمی‌توانیم واقعاً یقین داشته باشیم که همه وقت اتفاق نیفتد. اگر کسی بپذیرد که گاهی از اوقات چنین است اما اعتراض کند و بگوید که در اغلب موارد می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که حواس ما را نمی‌فریبند، دکارت به آزمون خود پافشاری می‌کند:

اما ممکن است کسی بگوید اگرچه حواس گاهی ما را درباره چیزهایی که به سختی قابل ادراکند، یا از دسترس حواس بسیار دورند، می‌فریبند، مع‌هذا شاید بسی چیزهای دیگر هست که هرچند آنها را به وسیله حواس می‌شناسیم، درباره آنها نمی‌توانیم به نحو معقول هیچ شک و تردیدی داشته باشیم؛ مثلاً، اینکه من در اینجا کنار بخاری نشسته‌ام و جامه خانه دربر کرده و این کاغذ را در دست گرفته‌ام و چیزهای دیگر از این قبیل چگونه می‌تواند مورد انکار من باشد؛ و چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این تن از آن من است، مگر آنکه خود را با بعضی اشخاص عاری از شعور قیاس کنم که مغزشان در اثر بخارات سیاه صفرا چنان آشفته و مشوش است که دانم با قاطعیت می‌گویند که امیرند در حالی که کاملاً بینوا و فقیرند. یا اینکه می‌پندارند جامه زرکش و فاخر بر تن دارند و حال آنکه واقعاً برهنه‌اند، یا اینکه خیال می‌کنند که سری سفالین دارند یا چیزی جز کدویی نیستند یا از شیشه ساخته شده‌اند. اما اینها دیوانه‌اند، و اگر من هم در رفتار خود از آنان پیروی کنم، کمتر از آنها نابهنجار نخواهم بود.

اما پس از آن، دکارت به متزلزل ساختن اطمینان ما می‌پردازد. آیا می‌توانیم مطمئن باشیم که ما نیز دستخوش توهمات نیستیم؟ اگر آزمایش و بررسی دکارت تاکنون به شک و تردیدی منجر نشده است، اینک مسئله دیگری را که باعث تشویش خاطر است مطرح می‌کند:

در عین حال باید به یاد آورم که من یک فرد انسانم، و از این‌رو عادت

دارم که به خواب روم. و در رؤیاهای خود همان چیزها، یا گاهی حتی چیزهایی که کمتر محتمل است، برای من نمایان و مصور می‌شود که برای دیوانگان در لحظات بیداریشان. چه بسیار برای من اتفاق افتاده است که در شب خواب دیدم که خود را در همین‌جا که اکنون هستم می‌یابم و لباس پوشیده کنار بخاری نشسته‌ام، در حالی که در واقع بدون لباس در رختخواب بوده‌ام. اما در این لحظه به نظرم می‌آید که با دیدگان بیدار به این کاغذ می‌نگرم؛ و این سری که حرکت می‌دهم خواب نیست، و عمداً و از روی قصد است که دست خود را دراز می‌کنم و آن را می‌بینم؛ آنچه در خواب اتفاق می‌افتد مانند اینها روشن و متمایز نیست. لیکن اگر با دقت در این‌باره ببیندیشم به یاد می‌آورم که در بسیاری از مواقع در حال خواب فریب چنین توهمات را خورده‌ام. با تعمق در این فکر چنان آشکارا می‌بینم که هیچ نشانه و قرینه یقین‌آوری وجود ندارد که بدان وسیله بتوان به‌وضوح بیداری را از خواب تشخیص داد، و از اینجاست که دچار حیرت می‌شوم. و حیرت من به اندازه‌ای است که تقریباً قابل آن است که مرا قانع و ملزم سازد که اکنون خواب می‌بینم.

مسئله‌ای که بدین‌گونه مطرح شده باعث تشویش خاطر است. چگونه ما می‌توانیم مطمئن باشیم که هر چیزی که می‌بینیم و هرکاری که می‌کنیم قسمتی از یک رؤیا نیست؟ هر وسیله‌ای که برای تطبیق و مقابله به کار می‌گیریم ممکن است خود آن هم جزئی از یک رؤیا باشد. دکارت نتیجه می‌گیرد که هیچ تضمینی وجود ندارد که تجربه حسی ما جزو یک رؤیا نباشد. بنابراین، برای شک درباره قابلیت اعتماد - یعنی دقت - معرفتی که توسط حواس خود حاصل می‌کنیم قرائنی داریم. اما می‌توان پرسید که ولو آنکه همه آن شناسایی جز خوابی و رؤیایی نباشد، آیا پاره‌ای از جنبه‌های خواب قابل اعتماد نیست؟ از این‌رو، دکارت به بررسی و آزمایش خود ادامه می‌دهد:

حال فرض کنیم که ما خوابیم و همه این چیزها، مثلاً اینکه چشم‌های خود را می‌گشاییم و سر خود را تکان می‌دهیم و دست‌های خود را دراز می‌کنیم و نظایر آنها، جز توهمات نادرست نباشد؛ و چنین بینگاریم که ممکن است دست‌های ما و تمام بدن ما چنان نباشند که به نظر ما می‌رسد. در عین حال باید اعتراف کنیم که اشیا بی که در خواب به تصور ما می‌آیند مانند تصاویر و نقاشی‌هایی است که فقط به‌عنوان

شبهه اشیاء واقعی هستند، و به این ترتیب باید گفت لااقل آن اشیاء همگانی، یعنی چشم‌ها و سر و دست‌ها و تمام بدن، چیزهای خیالی نیستند، بلکه واقعاً وجود دارند. زیرا در واقع نقاشان، حتی وقتی بنا مهارت و چیره‌دستی به تصویر موجودات افسانه‌ای (مانند دیوان و پریان) به صورت‌هایی بسیار شگفت‌آور می‌پردازند نمی‌توانند به آنها اشکال و طبایعی بدهند که کاملاً جدید باشد، بلکه آنچه ترسیم می‌کنند صرفاً ترکیبی است از اجزای حیوانات گوناگون، یا اگر تخیل آنان به اندازه‌ای برای ابداع و اختراع چیزی چنین نوظهور کافی باشد که هیچ چیز شبهه آن هرگز دیده نشده باشد، و بدین‌سان کار و اثر آنها چیزی صرفاً ساختگی و جعلی، و مطلقاً غیرواقعی را نشان دهد، به هر حال یقین است که رنگ‌هایی که در این ترکیب به کار رفته بالضروره واقعی است.

دکارت، در این مطلب، ظاهراً می‌خواهد بپذیرد که حتی اگر ممکن باشد که محتوای خلص تجربه ما یک رؤیا باشد، مع‌ذک خود رؤیا باید مبتنی بر چیزی باشد. همه اشیایی که ما با آنها آشنا و مأنوسیم - خودمان، صندلی‌ها، میزها، درخت‌ها - ممکن است ناشی از فریب و اغفال بزرگ یا رؤیا باشند، ولی در عین حال، به نظر می‌آید که وهم و خیال هم باید مبتنی بر چیزی باشد. اما مبتنی بر چه؟ دکارت چنین اظهارنظر می‌کند که اشیاء جزئی که ما تجربه می‌کنیم و درباره آنها سخن می‌گوییم و با آنها زندگی می‌کنیم، ممکن است جزء یک عالم رؤیایی مستمر و مداوم باشد. ما می‌توانیم در رؤیای خود چیزهایی اختراع کنیم و پیرایه آن سازیم. اما اختراع ما، تابع نمونه‌ها و الگوهای معین است، و دارای خواص و صفات معین ثابت است. فی‌ل همیشه بزرگ‌تر از پشه است، و مربع هرگز گوشه‌های گرد و مدور ندارد. دکارت از این ملاحظات نتیجه می‌گیرد که اگر متعلق تجربه ما خیالات و اوامی باشد که تنها در خواب‌های ما موجود است موارد واقعی تجربه ما و مطالعاتی که درباره آنها می‌کنیم (مثلاً نجوم، گیاه‌شناسی، فیزیک) نیز ممکن است توهمات باشد. مع‌هذا، عالم رؤیاهای ما - اگر به قصد بحث فرض کنیم که آنچه تجربه می‌کنیم جزو یک عالم رؤیایی است - نظمی دارد و بر طبق نمونه‌ها و الگوهای هندسی و عددی ساخته شده است.

زیرا خواه من بیدار باشم یا خواب، دو و سه با هم همیشه پنج می‌شود، و مربع هیچ‌گاه نمی‌تواند بیش از چهار ضلع داشته باشد، و به نظر

ممکن نمی‌آید که بتوان درباره حقایق چینی روشن و آشکار شک و تردید کرد.

مسئله الوهیت. اما برای اینکه مبدا کسی فکر کند که آزمایش تمام شده است، و ما سرانجام چیزی داریم که بتوانیم بر آن تکیه و اعتماد کنیم، دکارت یک دلیل نهایی و قاطع‌تر برای تشکیک درباره حتی معرفتی که بیش از همه به آن اطمینان داریم اقامه می‌کند:

مع‌ذلک مدتی مدید در ذهن خود این اعتقاد را به نحو ثابت داشتم که یک خدای قادر مطلق وجود دارد که من چنان‌که هستم آفریده اویم. لیکن چه کسی می‌تواند مرا مطمئن سازد که این خدا چنان مقرر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد، و نه آسمانی، و نه شیء ممتدی، و نه شکلی و نه جسمی و نه مکانی، و با وجود این من همه این چیزها را ادراک بکنم و به نظرم نیاید که همه آنها ممکن است وجودی غیر از آن‌طور که می‌بینم داشته باشند؟ و به‌علاوه چنان‌که گاهی من حکم می‌کنم که دیگران در مورد اموری که می‌پندارند آنها را به قطع و یقین می‌دانند، اشتباه می‌کنند، از کجا معلوم است که من نیز هرگاه دو و سه را با هم جمع می‌کنم، یا اضلاع یک مربع را می‌شمارم، یا درباره چیزهایی ساده‌تر - اگر چیزی ساده‌تر بتوان تصور نمود - به حکم و داوری می‌پردازم، اشتباه نکنم؟ اما شاید خدا نخواسته است که من بدین‌گونه فریب خورده باشم زیرا درباره او گفته‌اند که به اعلی درجه بخشاینده و مهربان است. اما اگر این با رحمت و خیر او مبیانت دارد که مرا چنان ساخته باشد که دائماً اشتباه کنم، همچنین به نظر می‌آید که با رحمت و خیر او باز مغایرت دارد که مرا واگذارد که گاهی به خطا روم، و مع‌هذا نمی‌توانم شک کنم که او این را مُجاز ساخته است.

با اظهار این عقیده که دلخراش‌ترین و جان‌آزادترین امور آن است که خدایی بر جهان حکومت کند که بشر را می‌فریبد، دکارت آماده می‌شود که از آزمایش خود نتیجه بگیرد. اگر، با وجود همه کوشش‌های خود، نتوانیم از گمراه شدن بپرهیزیم، پس چگونه می‌توانیم به چیزی اعتماد کنیم؟ اگر وقتی من دو و سه را جمع می‌کنم، مجبورم که اشتباهی مرتکب شوم که نتوانم آن را کشف کنم، چگونه می‌توانم از نتایج اشتباه‌آمیز اجتناب نمایم؟ یک‌بار که امکان فریب مورد قبول واقع شد، همواره چنین امکانی

هست، و حتی «قابل اعتماد»ترین آگاهی ما به نظر مشکوک و غیرقابل اطمینان می‌آید. از این رو، دکارت نتیجه می‌گیرد:

سرانجام خود را ناگزیر دیدم اعتراف کنم که در همه آنچه قبلاً معتقد بودم که حقیقی است چیزی وجود ندارد که نتوانم درباره آن تا اندازه‌ای شک کنم، و این نه صرفاً به واسطه فقدان فکر یا تلون مزاج، بلکه به دلایلی بسیار قوی است که به دقت مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین از این سپس، اگر آرزوی نیل به یقین و اطمینانی در علوم دارم، بایستی به دقت و از روی احتیاط از باور کردن این عقاید مانند عقایدی که آشکارا خطا و نادرست است خودداری کنم.

شک. آزمایش دکارت ظاهراً پایان تأسف آمیز و ناخوش فرجامی داشته است. اگر ما حقیقت عقاید خود را تحقیق و پژوهش کنیم و به جست‌وجوی دلیل و بینه‌ای پردازیم که ضامن صحت و درستی این عقاید باشد، درمی‌یابیم که چنین دلیلی در دست نداریم. در عوض، دلایلی می‌توان اقامه کرد که بنابر آن، خواه موجه یا غیرموجه، مدلل‌ترین و استوارترین عقاید ما ممکن است خطا و نادرست باشد. توهمات حسی و خیالاتی که معلول دیوانگی یا مستی است، قابلیت اعتماد اطلاع حسی ما را دستخوش شک و تردید می‌سازد. امکان اینکه تمام تجربه جزء یک رؤیا باشد به شکوک دیگری منجر می‌شود که آیا واقعاً جهانی را که می‌بینیم وجود دارد یا نه، و حتی دنیایی خارج از تخیل ما وجود دارد یا نه. بالاخره، امکان اینکه اغوا و فریفته شویم ما را کاملاً به بنیاد شناسایی خود بی‌اطمینان می‌کند.

غرض دکارت. غرض دکارت از این آزمایش آگاهانیدن ما نسبت به اوهام و خیالات و افسانه‌های واهی و مجعول نیست، بلکه روشن ساختن یک مسئله قطعی و تحقیقی است. ما مایلیم که امری را که ممکن است نادرست یا غیریقینی باشد بدیهی و مسلم فرض کنیم. در نشان دادن مشکلاتی که در اثبات نظریات قابل قبول وجود دارد، دکارت خواستار آن نیست که ما را به شکاکیت^۱ یا شک کامل بکشاند، بلکه ما را وادار می‌کند که برای پذیرفتن عقیده‌ای که بیم آن می‌رود که نادرستی آن ثابت شود میل و رغبت نشان ندهیم. وی درصدد است که بنیادی رضایت‌بخش برای معرفت ما فراهم

آورد، بنیادی چنان مطمئن و متیقن «که افراطی‌ترین و غریب‌ترین فرض‌های شکاکان نتواند آن را متزلزل سازد».

مسئله شناسایی: نگاهی دقیق‌تر

طرح مسئله. اکنون به مطالعه نظریاتی می‌پردازیم که دکارت و دیگر فیلسوفان درباره ماهیت شناسایی ما، و اساس و بنیاد آن، و حدود قلمرو آن پیشنهاد و بیان نموده‌اند. برای اینکه روشن سازیم که آن نظریات درباره چیست، ابتدا ضروری است که ماهیت مسئله شناسایی را بفهمیم.

وقتی می‌گوییم که ما چیزی را «می‌شناسیم» (یا می‌دانیم)، معمولاً چه قسم ادعای داریم؟

استعمال عاقله. در گفت‌وگوهای عادی فعل «شناختن» (یا دانستن) را آزادانه به کار می‌بریم. وقتی می‌گوییم که ما چیزی «می‌دانیم»، معمولاً مقصود ما این است که مطمئن هستیم که چیزی حقیقی است، مانند وقتی که دو نفر راجع به جام مسابقات نهایی سال ۱۹۳۳ گفت‌وگو می‌کنند، و یکی با اطمینان کامل می‌گوید «من می‌دانم که اورتون^۱ پیروز شد». واضح است که هرگاه کلمه «شناختن» (یا دانستن) را برای بیان عقیده‌ی راسخ شخصی به کار می‌بریم، ادعای ما ممکن است در حقیقت بی‌اساس باشد. همه ما با مردمی که بی‌نهایت معتقد و در عین حال واقعاً بی‌اندازه در اشتباه‌اند آشنا می‌شویم.

کلمه «شناختن» استعمال کمتر یقینی و قطعی هم دارد، مثل وقتی که مردم آن را مترادف «معتقد بودن» و «فکر کردن» و مانند آن به کار می‌برند. وقتی اشخص عامی و غیرمتخصص می‌گویند که «می‌دانند» که واکسن ضدفلج اطفال مؤثر است، در واقع منظور آنان این است که «چنین فکر می‌کنند»، و شاید شنیده‌اند که این نظر اشخص ذی‌صلاحیت است. اگر از کسی بپرسند آیا احمد می‌خواهد به مهمانی برود، و او جواب دهد «بلی، من می‌دانم که او می‌خواهد»، این ممکن است صرفاً بدین معنی باشد که «من معتقدم که او می‌خواهد؛ یا لاقلاً از او شنیده‌ام که می‌گفت در نظر دارد به آنجا برود». در این حال وی اطمینان کامل را بیان نمی‌کند، بلکه فقط یک عقیده شخصی را اظهار

می‌کند. آدمی به سختی می‌تواند صحت و دقت چنین اظهارنظری را بر اساس شنیدن برنامه احمد ضمانت کند. واضح است که احمد ممکن است برنامه و نظر خود را تغییر دهد، یا ممکن است حادثه‌ای اتفاق افتد که از حضور او در آنجا مانع شود.

البته ممکن است کلمه «شناختن» (یا دانستن) برای بیان چیزی که صرفاً یک احساس شخصی، یا یک امید، یا یک عقیده خودسرانه است اظهار شده باشد. قماربازی که شماره بعدی را در چرخ رولت^۱ می‌داند صرفاً حدس می‌زند یا درک و احساس شخصی دارد. سیاستمدارانی که در طی مبارزات انتخاباتی «می‌دانند» چه کسی پیروز خواهد شد، و «می‌دانند» که اگر سخن آنان درست درنیاید چه بر سر مملکت خواهد آمد، فقط امیدها و ترس‌های خود را اظهار می‌کنند. به همین نحو، کسی که «می‌داند» که اکسفورد^۲ یک تیم راگی^۳ بهتر از کمبریج^۴ دارد، وقتی اکسفورد همه بازی‌های خود را باخته، و کمبریج همه را برده، تنها به اظهار علاقه تعصب‌آمیز که غیر از واقعیات محض است مبادرت می‌کند.

معنای فلسفی. اما معنای لفظ «شناختن» چنان‌که در میان عامه مردم متداول است همان نیست که فلاسفه مورد بحث قرار داده‌اند. آن‌گونه «شناسایی» نمی‌توانست به آزمایش دکارت منتهی شود. فیلسوفان می‌خواسته‌اند دریابند که آیا ما می‌توانیم واقعاً هر چیز را به معنای داشتن آگاهی و اطلاعی که در معرض چون و چرا نباشد «بدانیم». معرفت، در این استعمال، صریحاً از «عقیده» مشخص و ممتاز است. بسیاری از شکاکان مدعی شده‌اند که معرفت مردم فقط بیان‌کننده عقایدی است که ممکن است درست و حقیقی باشد یا نباشد. برخلاف این، بعضی از فلاسفه اصرار ورزیده‌اند که آگاهی قابل حصولی هست که عقیده صرف نیست، بلکه بدون چون و چرا درست و حقیقی است. جست‌وجو برای این نوع معرفت یقینی است که مسئله شناسایی را به وجود آورده است.

برای توضیح این استعمال، ممکن است از حکایت ذیل مدد جست. فیلسوفی در اتومبیل دوست خود، در کنار وی نشسته بود. سر چهارراه اتومبیل آنها با اتومبیلی دیگر، که به قرار معلوم از چراغ قرمز عبور کرده بود، تصادف نمود، در حالی که چراغ روبه‌روی

1. Roulette (نوعی قماربازی)

2. Oxford

3. Rugby (قسمی فوتبال)

4. Cambridge

آنها در حین تصادف سبز بود. دوست فیلسوف مالک ماشین بود، و شخصی را که با او تصادف کرده بود مورد تعقیب قرار داد. این شخص در محاکمه اصرار داشت که چراغ برای او سبز، و برای مدعی او قرمز بوده است. در واقع، وی اصرار می‌کرد که «می‌داند» که برحق است. (شاید این همان استعمال «دانستن» به معنای امید، یا عقیده داشتن است). فیلسوف، تنها شاهد قضیه، برای تأیید قول رفیقش روی سکوی شهادت قرار گرفت. وکیل مدعی از فیلسوف راجع به رنگ چراغ پرسید و او جواب داد که به نظرش سبز بوده است. وکیل از وی خواست بیشتر دقت کند که آیا رنگ چراغ را دقیقاً می‌داند؟ فیلسوف گفت: «نمی‌دانم، بلکه به نظر سبز می‌آمد، و فکر می‌کنم که احتمالاً سبز بود». هر چه وکیل بیشتر از فیلسوف شاهد به اصرار می‌خواست که جوابی مثبت دهد، وی نیز بیشتر پافشاری می‌کرد که نمی‌داند، و فقط عقیده‌ای دارد که ممکن است خطا و نادرست باشد. هیئت منصفه و قاضی که با اطمینان مطلق متهم، و عدم یقین و اطمینان فیلسوف روبه‌رو شدند، علیه رفیق فیلسوف رأی دادند. اشکال این بود که فیلسوف در استعمال «دانستن» به معنای دقیق آن، که کسی که می‌داند کاملاً و به‌طور مطلق مطمئن است - با مقیاس دکارت - اصرار می‌ورزید. در واقع، هیئت‌های قضایی ما معمولاً از مشکلات فیلسوف اجتناب می‌کنند و درصدد برمی‌آیند که درباره جرم و تقصیر متهم بدون جست‌وجوی اطمینان مطلق رأی بدهند.

فیلسوفانی که به جست‌وجو پرداخته‌اند تا کشف کنند که ما دارای چه قسم معرفتی، به این معنای دقیق، هستیم - و چه قسم شاهد و مدرکی می‌توانیم ارائه نماییم، و به‌وسیله چه ملاک‌ها و موازینی حکم و داوری می‌کنیم - نظریات گوناگونی در باب ماهیت و منشأ و اساس شناسایی ما پیشنهاد کرده‌اند. اکنون برخی از این نظریه‌ها را ملاحظه خواهیم نمود. نخستین گروه ادعای مثبت دارند و می‌گویند آدمیان می‌توانند به نحو مطلق شناسایی حقیقی را کشف و ابراز نمایند، یعنی به معرفتی که در هیچ اوضاع و احوالی خطا و نادرست نیست دست یابند، و این معرفت را می‌توانند به‌وسیله استعمال استعدادها و قوای عقلی خود کسب کنند.

فلسفه قدیم یونان

سوفسطاییان. یکی از کهن‌ترین نظریات درباره شناسایی در نخستین دوره فلسفه

یونان پدیدار شد. در قرن پنجم ق.م. جماعتی از اهل نظر به نام سوفسطاییان (سوفیست‌ها) در آتن پیدا شدند که درباره‌ی امکان کشف چیزی که واقعاً صحیح و حقیقی باشد بی‌اندازه در شک و تردید بودند. در عوض، به پیروان خود می‌آموختند که چگونه در دنیا بدون معرفت یقینی «زندگی کنند و پیش روند»، و چگونه در مجادلات و منازعات پیروز شوند، و چگونه خوب و قانع‌کننده سخن گویند و به‌طور کلی چگونه موفق و کامیاب شوند. نظریه‌اساسی آنان از سخن دو تن از پیشروان و رهبران آنها به وجود آمد. پروتاگوراس^۱، شاید بزرگ‌ترین سوفسطایی، می‌گفت «انسان مقیاس و میزان همه چیز است»، و گرگیاس^۲، یک سوفسطایی بزرگ دیگر، مدعی بود که «هیچ چیز وجود ندارد، و اگر چیزی موجود باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند آن را بشناسد، و تازه اگر هم بشناسد این شناخت را نمی‌تواند به دیگران منتقل کند». از این سخنان سوفسطاییان این نظر پدید آمد که شناسایی به معنای دقیق آن غیرقابل حصول است، و بنابراین انسان نباید به خود زحمت آنچه هرگز نمی‌تواند بیابد بدهد. به جای آن، سوفسطاییان با پیروی از قول پروتاگوراس اصرار داشتند که هرکس باید امور را برحسب طبع و نیازهای خود بسنجد، زیرا انسان به تنهایی مقیاس همه‌ی اشیاء و امور است.

سقراط و پروتاگوراس. بدین‌گونه سوفیست‌ها می‌گفتند که انسان باید این را بپذیرد که تمام شناسایی او نسبی و وابسته به نظرگاه خود او است. بر طبق نظر گرگیاس چون هیچ‌کس نمی‌تواند هیچ حقیقتی را بشناسد، یا اگر شناخت نمی‌تواند آن را توصیف کند، راه‌حل سوفسطایی متوجه آموزش و تمرین مردم است تا در مباحثات و مجادلات خود پیروز شوند. در یکی از محاورات^۳ افلاطون موسوم به «پروتاگوراس»^۴ افلاطون شرح ملاقات میان سقراط و پروتاگوراس، سوفسطایی بزرگ را می‌آورد. دوستی به نام بقراط (هیپوکراتس)^۵ می‌گوید که پروتاگوراس در آتن است و من باید برای دیدن او بشتابم. وقتی سقراط دلیل آن را می‌پرسد، بقراط پاسخ می‌دهد که می‌خواهد شاگرد آن سوفیست بزرگ بشود و از او حکمت و خردمندی بیاموزد. سقراط از رفیق خود

1. Protagoras

2. Gorgias

3. Dialogues

۴. این رساله به فارسی ترجمه شده است.

۵. Hippocrates (این شخص غیر از بقراط حکیم معروف (اهل کوس متولد در ۴۶۰ ق.م) است که وی نیز معاصر سقراط بوده است).

می‌پرسد او چه می‌آموزد. بقراط قادر نیست جواب روشن و واضح بدهد، پس هر دو می‌روند تا پروتاگوراس را ببینند و دریابند که او چه می‌تواند بکند. سقراط به پروتاگوراس می‌گوید که رقیش، بقراط، یک آتنی صاحب مُکنت است و آرزو دارد در سیاست به مقام بلندی برسد، و «مشتاق است که با تو آشنا شود؛ و دوست دارد که بداند از معاشرت و مصاحبت با تو چه بهره‌ای خواهد برد». پروتاگوراس جواب می‌دهد: «ای مرد جوان، اگر مصاحبت مرا اختیار کنی، در همان روز اول که به خانه بازگردی بهتر از آنی که بیرون آمدی، و روز دوم بهتر از روز نخست، و هر روز بهتر از روز پیش».

سقراط سخن او را قطع می‌کند و می‌پرسد، «وقتی می‌گویی روز اول که او با تو معاشر و همشین شود مردی بهتر به خانه بازخواهد گشت، و هر روز به همین منوال پیشرفت خواهد کرد - در چه چیز بهتر خواهد بود؟ و درباره‌ی چه؟» پروتاگوراس جواب می‌دهد، «سؤال‌های به‌جا و خوبی کردی، و من هم دوست دارم به سؤالی که مناسب و به‌جا طرح شده جواب بدهم. اگر بقراط نزد من آید متحمل آن‌گونه رنج و مشقتی نخواهد شد که سوفیست‌های دیگر عادت دارند به شاگردان خود با بی‌احترامی و بدحرفی تحمیل کنند؛ کسانی که وقتی تازه از فنون و صنایع فراغت یافته‌اند این معلمان آنها را دوباره به سوی خویش برمی‌گردانند و ادارشان می‌کنند که حساب و نجوم و هندسه و موسیقی بیاموزند... اما اگر او نزد من آید همان را می‌آموزد که می‌خواهد بیاموزد، یعنی دوراندیشی و کاردانی در امور شخصی و عمومی. او خواهد آموخت که خانه‌ی خود را به بهترین طریق اداره کند، و نظم بخشد، و نیز قادر خواهد شد که در امور اجتماع گفتار و کرداری نیکو داشته باشد».

انتقاد مذهب سوفسطایی. سقراط از وجود این‌گونه «مدرسه‌های پیروزی و موفقیت» (که همانند بسیاری از مؤسسات آموزشی و پرورشی امروز است) پریشان و ناراحت شد. آنچه وی را رنج می‌داد این بود که کسانی مانند پروتاگوراس که خود معترفند دارای شناسایی معتبر و حقیقی نیستند به خود جرأت می‌دهند که به مردم برای رسیدن به موفقیت دنیوی تعلیم دهند. به‌علاوه این دانشجویان و معلمان از آنجا که دارای معرفت مثبتی نیستند ممکن است به خطا روند. سقراط فکر می‌کرد که آموختن اینکه «در هر کوششی چگونه باید کامیاب شد» خردمندانه نیست، مگر آنکه کسی نخست مطمئن شود که «این کامیابی» حق و صواب است. خوب سخن گفتن و مردم را

قانع کردن و مدعی رهبر بودن کافی نیست، مگر آنکه شخص همچنین بداند درباره چه سخن می‌گوید و مردم را درباره چه اقناع می‌کند و آنها را به کجا رهبری می‌نماید. در غیر این صورت، سقراط می‌گوید، نتایج چنین مهارت‌ها ممکن است خطرناک و فجیع باشد. آنچه بنابر اندیشه سقراط، در مورد سوفسطاییان خطرناک بود این بود که نه آنها معرفتی داشتند و نه شاگردانشان؛ پس کورانی کوران دیگر را رهنمون شده بودند. اما مهارت سوفسطاییان در پیروزی در بحث، از آنجا که نمی‌دانستند چه چیز درست و حق است، مصالح عمومی را در معرض تهدید قرار می‌داد. تنها اگر شناسایی موثق و حقیقی که امکان خطا در آن نیست داشتند می‌توانستند مطمئن باشند که حق کدام است. اگر سوفسطاییان بر مردم چنین تسلط و نفوذ پیدا می‌کردند که نظریاتشان مورد قبول واقع می‌شد، در آن صورت اگر آن نظریات نادرست می‌بود مردم در راهی از آنها پیروی می‌کردند که خرابی و تباهی را رواج و نشر می‌داد.

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م.)

سقراط اعتقاد راسخ داشت که آدمی تنها بر پایه حقیقت می‌تواند عمل کند. افلاطون در «محوارات» متعدد، و در مکالمات سقراطی، می‌کوشید تا نظریه‌ای درباره شناسایی به دست دهد که معلوم سازد چه معرفتی قابل وصول و در دسترس است و چگونه می‌توانیم آن را به دست آوریم و چرا چنان معرفتی حقیقی است.

نظر افلاطون، به‌طور خلاصه، این بود که شناسایی عبارت است از فهم آن جنبه‌هایی از جهان که هرگز دگرگون نمی‌شود. افلاطون معتقد بود که چنین ارکان ثابت و سازنده‌ای در جهان وجود دارد و آنها را «مثل» یا «صور» نامید. پس باید دید «صور» چیست و چرا شناسایی عبارت است از فهم و درک آنها، نه شناخت اشیاء متغیر.

اگر دسته‌ای از احکام را مورد ملاحظه قرار دهیم ممکن است مسئله روشن‌تر به نظر آید: (الف) «راور^۱ یک سگ است»، (ب) «فیدو^۲ یک سگ است»، (ج) «اسپات^۳ یک سگ است». اگر راور و فیدو و اسپات چند حیوان متعدد و مختلف‌اند، درباره آنها چه می‌گوییم؟ می‌گوییم که آنها در چیزی مشترک‌اند، و هر حیوانی در یک طبقه‌بندی

مشترک قرار می‌گیرد (مثلاً «سگ بودن»). اما کلمه کلی سگ راجع به چیست؟ اگر از ما بپرسند «راور» دال بر چیست، می‌توانیم به آن سگ اشاره کنیم. اما برای نشان دادن اینکه مرجع «سگ» چیست به چه اشاره کنیم؟ اگر به راور اشاره کنیم، و بعد به فیدو، و سپس به اسپات، آیا این کار روشن می‌سازد که کلمه کلی «سگ» به چه چیز دلالت می‌کند؟ این کار ممکن است دلالت کند به اینکه آنها همه دُم دارند، یا خال و لک دارند، یا همه «وعو» می‌کنند.

بنابر نظر افلاطون جملات و اظهارات عادی ما مستلزم الفاظ کلی است، و برای آنکه این اظهارات با معنی باشد، باید دانست که این کلمات کلی به چه چیز دلالت دارند. بدین منظور افلاطون اصرار داشت که شخص باید علاوه بر اشاره صرف به اشیاء جزئی گوناگون، به چیزی دیگر توجه نماید. اشیاء جزئی فقط نمونه‌ها و مصادیقی از طبقات کلی‌اند، اما خود آنها طبقات نیستند.

رسالة اتوفرون.^۱ افلاطون در یکی از «محوارات» خود - «اتوفرون» - به این، مطلب اشاره کرده است. این محاوره گفت‌وگویی است میان سقراط، در راه خویش به دادگاه، و یک کاهن آتنی به نام اتوفرون. این شخص به سقراط می‌گوید که به دادگاه می‌رود تا علیه پدر خود که جنایتی مرتکب شده است اقامه دعوی کند. وقتی سقراط تفصیل را می‌پرسد، می‌بینیم فوق‌العاده مشکوک و قابل تردید است که پدر اتوفرون مقصر باشد؛ اما اتوفرون اصرار می‌ورزد که پدرش را متهم کند زیرا این عمل را در این مورد وظیفه‌ای مقدس و دینی می‌انگارد. سقراط از او می‌پرسد این امر مقدس و دینی چیست؟ اتوفرون در پاسخ می‌گوید، همین کاری است که من می‌کنم. سقراط جواب می‌دهد که این کار ممکن است نمونه‌ای از دینداری و تقدس باشد؛ لیکن برای تعیین اینکه عملی مقدس و دینی است، شخص باید معنای لفظ کلی «دینداری» را بداند. وقتی اتوفرون می‌کوشد معنای دینداری را روشن سازد، سقراط ثابت می‌کند که تعریف وی ناقص و غیرکافی است. سرانجام اتوفرون بحث را رها می‌کند، زیرا که می‌گوید هر وقت سخنان خود را مطرح می‌کند کلمات ثابت نمی‌مانند و گویی ناپدید می‌شوند.

کلیات. برای جلوگیری از ناپدید شدن سخنان و کلمات، افلاطون معتقد بود که باید

۱. Euthyphro (این رساله توسط مرحوم فروغی به فارسی ترجمه شده است).

معانی الفاظ کلی خود را کشف نماییم. اگر این الفاظ را برای طبقه‌بندی موارد جزئی تجربه خود به کار می‌گیریم (مثلاً برای اشاره به اینکه این را یک سگ می‌نامیم و آن را یک گربه) و دلیلمان این است که آنها در طبقه‌بندی‌های معینی واقع می‌شوند، پس این سخنان تنها در صورتی واجد معنی خواهد بود که معنای الفاظ کلی را، که «کلیات» نیز نامیده می‌شوند، بدانیم. الفاظ کلی به نظر می‌رسد که راجع به چیزی غیر از موارد جزئی تجربه ما باشد، زیرا این الفاظ وسیله‌ای هستند برای بیان مطالبی دربارهٔ موارد تجربه ما. ما «راور» را به موجب پاره‌ای خصوصیات یک سگ می‌نامیم. نظر افلاطون آن است که فقط در صورتی که ما آنچه را که برای سگ بودن لازم است بدانیم، می‌توانیم بگوییم که راور در این طبقه‌بندی جای می‌گیرد.

چگونه کسی می‌تواند معنای این الفاظ کلی یا «کلیات» را کشف کند، به طوری که بتواند بگوید که یک مورد معین در فلان طبقه‌بندی قرار می‌گیرد؟ به نظر افلاطون ما نمی‌توانیم این کلیات را (که گاهی صور یا مثل افلاطونی نامیده شده) به وساطت تجربه حسی عادی و معمولی بشناسیم. همهٔ آنچه به واسطهٔ این وسایل کشف می‌کنیم امثال و موارد جزئی‌اند، که همواره تغییر می‌کنند. «راور» رشد می‌کند و موش می‌ریزد و به این طرف و آن طرف می‌رود و از این قبیل. در این اوضاع و احوال نمی‌توانیم طبیعت کلی یا خصوصیاتی را که به موجب آنها «راور» یک سگ است بشناسیم. تجربهٔ حسی ما کلیات یا صور (مثل) را کشف نمی‌کند، بلکه فقط موارد جزئی را آشکار می‌کند. بنابراین، اگر بخواهیم مثل افلاطونی را بشناسیم، باید به طریق دیگری صورت گیرد.

نظریهٔ سقراط دربارهٔ صور کلی

در محاورهٔ موسوم به «منون»^۱ افلاطون از زبان سقراط چنین می‌گوید که ما نمی‌توانیم از طریق یادگیری و آموختن کسب دانش و معرفت کنیم. نظر وی آن است که برای آموختن^۲ چیزی باید حقیقتی را که قبلاً نمی‌دانسته‌ایم کشف کنیم. اما اگر حقیقتی را از قبل نشناسیم بعد از آموختن، نمی‌توانیم بگوییم همان حقیقت است. بدین‌گونه، اگر کسی چیزی را بیاموزد که نمی‌داند - مانند این حقیقت در هندسهٔ اقلیدسی که مساحت

۱. Meno (این رساله توسط دکتر محمود صناعی به فارسی ترجمه شده است).

۲. آموختن، در این عبارات به معنی یادگیری و تعلم (learning) است نه تعلیم (teaching).

مربع مستطیل مساوی است با حاصل ضرب طول در عرض آن شکل - به عقیده سقراط او نمی‌تواند بگوید که این قضیه وقتی آن را آموخت حقیقی است مگر آنکه قبلاً بداند که حقیقی است. خلاصه، رأی افلاطون این است که کسی نمی‌تواند آنچه را نمی‌داند بیاموزد، زیرا آن را می‌داند. و کسی نمی‌تواند آنچه را نمی‌داند بیاموزد، زیرا اگر آن را نمی‌داند، وقتی می‌آموزد نمی‌تواند آن را به‌عنوان یک حقیقت تشخیص دهد.^۱ بنابراین آموختن و یادگیری محال است، و هر معرفتی که می‌توانیم داشته باشیم قبلاً باید داشته باشیم.

یادآوری. سقراط نتیجه گرفت که ما چیزی یاد نمی‌گیریم، بلکه آنچه را می‌دانیم به یاد می‌آوریم. تمام شناساییِ صور و کلیات در عقول و نفوس ما هست. منتهی، تجربه حسی ما فقط می‌تواند دارای این اثر اتفاقی باشد که حافظه ما را برانگیزد و شعور ما را متوجه آگاهی و اطلاعاتی سازد که در درون ما است، اما هنوز از آن آگاه نشده‌ایم.

رسالة منون. برای اثبات نظریه «شناسایی از طریق یادآوری»، سقراط، در رساله «منون» با برده‌ای جوان، که به اظهار خود هیچ‌گاه ریاضیات نیاموخته بوده سخن می‌گوید و از او می‌خواهد که این مسئله را حل کند که: اگر مربعی داشته باشیم که طول هریک از اضلاع آن یک دسی متر باشد، طول اضلاع مربعی که مساحتش دو برابر مساحت این مربع است چقدر است؟ برده جوان جواب می‌دهد دو برابر طول ضلع آن مربع، یعنی ۲ دسی متر. سقراط به او می‌فهماند که جوابی که داده درست نیست و از او می‌خواهد تا مساحت این مربعی را که می‌گوید با ضرب کردن قاعده در ارتفاع (یعنی ۲ دسی متر در ۲ دسی متر) معین کند. پس مساحت مربع جدید چهار برابر مساحت مربع اول است. بدین ترتیب سقراط بدون آنکه جواب صحیح را بدهد، تنها به وسیله انتقاد آنچه برده جوان می‌گوید او را به کشف پاسخ درست هدایت می‌کند - و آن مربعی است که ضلعش قطر مربع اصلی است. این امر که برده جوان، که هرگز ریاضیات نیاموخته، جواب درست را درمی‌یابد و به آن کاملاً مطمئن می‌شود، و می‌تواند پاسخ صحیح را بی‌آنکه به او بگویند پیدا کند، به‌عنوان دلیل اینکه وی باید قبلاً جواب را می‌دانسته و فراموش کرده بوده بیان شده است.

۱. منظور این است که انسان نمی‌تواند چیزی را که نمی‌داند چیست بیاموزد. چیزی را که به کلی ناشناخته و مجهول است چگونه می‌توان مورد جست‌وجو و تحقیق قرار داد، یعنی طالب مجهول مطلق بود.

منبع شناسایی. اگر بر طبق این نظر ما دانش و شناسایی خود را به واسطه به یادآوردن و تذکار به دست می‌آوریم، شناسایی ما درباره کلیات یا صور یا مثل افلاطونی از کجا ناشی می‌شود؟ بنابر آن دلیل، شناسایی نه می‌تواند از تجربه حاصل شود، و نه از آموزش، زیرا قبلاً و هم‌اکنون در ما هست. اما چه وقت و چگونه به درون ما آمده است؟ بنابر نظر افلاطون، از آنجا که ما هرگز در دوران زندگی خود صور را اکتساب نمی‌کنیم، آنها باید هنگام تولد در ما بوده باشند. اگر گفته شود که چرا کودکان چندان چیزی نمی‌دانند، در پاسخ گفته می‌شود که نفس (که افلاطون معتقد بود باید پیش از تولد آدمی موجود باشد تا شناسایی به مثل را دربرداشته باشد) شناخت خود را از صور هنگام تولد فراموش می‌کند، و باید تا اندازه‌ای آگاهی و بازشناسی دانشی را که قبلاً داشته دوباره تحصیل کند.

«فیلسوف - فرمانروا» (حکیم - حاکم). با توجه به نظریه افلاطون درباره شناسایی، دوباره می‌پرسیم چگونه می‌توانیم معرفت کلیات یا صور را حاصل کنیم؟ چگونه آدمی می‌تواند حافظه خود را برانگیزد تا مثل به یاد آید و بدین‌گونه حائز دانش و شناسایی حقیقی گردد؟ پاسخی به این پرسش در محاوره بزرگ افلاطون، یعنی رساله جمهوری^۱ (یا سیاست‌نامه)، داده شده است. چنان‌که در فصل دوم دیدیم (صفحات ۱۵۹ و ۱۶۰)، در جریان طرح مدینه فاضله (ایدئال)، از سقراط پرسیده می‌شود که به این دنیای جدید و بهتر چگونه می‌توان رسید. وی جواب می‌دهد: «هنگامی که فیلسوفان فرمانروا شوند، یا فرمانروایان این دنیا روح و قدرت فلسفی یابند، و نیرو و عظمت سیاسی و حکمت و خردمندی در یک شخص جمع شود... تنها آنگاه این مدینه ما امکان حیات خواهد داشت و روشنی روز را خواهد دید». برای نشان دادن اینکه چگونه کسی می‌تواند یک فیلسوف گردد، سقراط این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که حاکمان مورد نظر جامعه او چگونه ممکن است دارای دانش و معرفت حقیقی شوند، و آن را در رهبری عموم به کار گیرند.

اقسام شناسایی. بنابر بیان سقراط ما می‌توانیم دارای دو نوع آگاهی اصلی باشیم: آگاهی مریی یا محسوس (یعنی مکتسب به واسطه حواس) و آگاهی معقول. آگاهی مریی

۱. The Republic (این رساله توسط فزاد روحانی به فارسی ترجمه شده است).

یا محسوس به تصاویر^۱ (صور جزئیة) یا سایه‌ها، و باورها یا ظنون متقسم می‌شود. درجه پایین‌تر آگاهی مریی ما عبارت است از مجموعه‌ای مبهم و درهم و برهم از اشباح و سایه‌ها؛ مرتبه بالاتر عبارت است از تصاویر روشن و واضح - که متعلق آن اشیاء قابل تشخیص و تصاویر آن منظم و مرتبط است. لیکن هیچ‌یک از اینها سازنده معرفت نیست، زیرا هیچ‌یک غیر قابل تردید نیست - چون به واسطه صور یا کلیات فهم و درک نشده است. پس در این مرحله از شناسایی فقط می‌توانیم بگوییم که شیء چگونه به نظر ما می‌آید، و ظاهراً چگونه است.

آگاهی معقول، با مثل افلاطونی سروکار دارد، و اینجاست که امکان دانش و معرفت هست. درجه پایین‌تر این مرحله از معرفت عبارت است از به‌کار بردن مثل به منزله فرضیه‌ها بدون فهم ماهیت آنها. اگر مربع خواص معینی داشته باشد، پس می‌توانیم برخی روابط هندسی را از آن نتیجه بگیریم. شخص این کلیات را فرض می‌کند، اما هنوز ماهیت آنها را نمی‌داند. عالی‌ترین مرتبه، یعنی شناسایی کامل، وقتی دست می‌دهد که آدمی مثال افلاطونی^۲ را بشناسد، به این معنی که کاملاً در عقل و ذهن خود از آن آگاه شود، و ماهیت آن را بفهمد.

تمثیل غار. سقراط این تقسیم‌بندی و طریقه تکمیل شناسایی را به وسیله داستانی که گاهی «تمثیل غار» نامیده شده بیان نموده است. آن داستان چنین آغاز می‌شود: گفتم، اکنون بگذار منظره‌ای به تو نشان دهم تا پی‌بری که طبیعت ما تا چه اندازه روشن یا تیره است: آدمیانی را در نظر بگیر که در یک غار زیرزمینی زندگی می‌کنند، که مدخل آن در سراسر جبهه غار رو به روشنایی است، این مردم از زمان کودکی در آنجا بوده‌اند، و پاهای و گردن‌هاشان با زنجیر بسته شده به طوری که نمی‌توانند حرکت کنند، و تنها می‌توانند پیش روی خویش را ببینند، زیرا زنجیرهایی که بر گردن دارند مانع است از اینکه سر خود را به عقب برگردانند. پشت سر ایشان آتشی که از دور بر فراز یک بلندی افروخته شده می‌درخشد، و میان آتش و این زندانیان راهی است بر بلندی؛ و اگر بنگری، دیواری کوتاه در طول این جاده خواهی دید، مانند پرده‌ای که خیمه‌سب‌بازان در پیش روی خود دارند، و از بالای آن عروسک‌ها را نمایش می‌دهند. گفت در نظر گرفتیم.

گفتم باز پیش خود مجسم کن که در طول این دیوار مردمانی می‌گذرند که همه نوع آلات و ادوات و مجسمه‌ها و پیکرهای حیوانات که از چوب و سنگ و مواد مختلف ساخته شده با خود حمل می‌کنند، و همه اینها از بالای دیوار دیده می‌شوند، و بعضی از آن مردم سخن می‌گویند و برخی خاموشند.

گفت چه تصویر شگفت‌انگیزی و چه زندانیان عجیبی.

پاسخ دادم، مثل آن زندانیان مثل خود ما است، و آنها یا فقط سایه‌های خود را می‌بینند، یا سایه‌های یکدیگر را، یعنی سایه‌هایی که نور آتش بر دیوار مقابل غار افکنده است.

گفت درست است، و چگونه جز سایه‌ها چیزی توانند دید اگر هیچ‌گاه نتوانند سر خود را حرکت دهند؟

گفتم و آن چیزهایی هم که از کنار دیوار حمل می‌شود آن مردم زندانی فقط سایه‌های آنها را می‌بینند.

سقراط می‌گفت که در چنین دنیایی «لفظ حقیقت چیزی جز سایه تصاویر نیست». اما اگر زندانیان ناگهان رهایی یابند و دیگر سایه‌ها را به جای اشیاء واقعی نگیرند چه اتفاق خواهد افتاد؟

در آغاز، وقتی هریک از آنان آزاد گردد اگر او را مجبور نمایند که ناگهان برخاسته و سر را بچرخاند و به راه افتد و به سوی روشنایی بنگرد، متحمل درد و رنج بسیار خواهد شد؛ روشنایی زیاد او را خیره و رنجور می‌سازد؛ و قادر نخواهد بود که واقعیاتی را که قبلاً سایه‌های آنها را می‌دیده مشاهده کند؛ و سپس تصور کن که کسی به او بگوید که آنچه قبلاً می‌دیده توهم بوده، اما اکنون، به وجود و واقعیت نزدیک‌تر شده و چشم او به سوی هستی واقعی‌تر توجه نموده و بینایی او درست‌تر و روشن‌تر است - پاسخ وی چه خواهد بود؟

بدیهی است که به سبب نور شدید و درخشندگی زیاد و دگرگونی‌هایی که در چگونگی مُدَرکات او روی داده، سرگردان و پریشان می‌شود. «و اگر مجبور باشد که مستقیماً به روشنایی نگاه کند، آیا دیدگانش به درد نخواهد آمد و آیا ناچار نخواهد شد به عقب برگردد و به چیزهایی که می‌تواند ببیند پناه ببرد، و نخواهد پنداشت که اینها واقعی‌تر روشن‌تر دارند تا چیزهایی که هم‌اکنون به او نشان داده‌اند؟

گفت همین‌طور است.

گفتم باز فرض کن که او را به زور از آنجا بیرون کشند و از یک جاده

ناهموار بالا برند، و از او دست برندارند تا وی را به پرتو آفتاب درآورند، آیا احتمال نمی‌دهی که آزرده و خشمگین شود؟ وقتی به روشنایی نزدیک می‌گردد چشمانش خیره خواهد شد و نخواهد توانست از آنچه ما اکنون واقعیات و حقایق می‌نامیم چیزی ببیند.

البته این حالت کوری ناشی از معرفت واقعی چندان طول نخواهد کشید. سقراط معتقد بود که:

لازم است که وی برای دیدن عالم بالا ممارست و تمرین کند و خود را به آن عادت دهد. در آغاز سایه‌ها را بهتر خواهد دید، و بعد تصویر آدمیان و دیگر چیزها را که در آب انعکاس یافته است، و سپس خود اشیاء را؛ پس از آن نور ماه و کواکب و آسمان پرستاره را مشاهده خواهد کرد؛ و آسمان و ستارگان را شبانگاه بهتر از خورشید یا پرتو آن هنگام روز خواهد دید.

گفت یقیناً چنین است.

گفتم سرانجام خواهد توانست خورشید را ببیند و نه صرفاً انعکاس و تصویر او را در آب، بلکه خود او را در آنجا که هست و نه در جای دیگر خواهد دید؛ و او را چنان‌که هست نظاره خواهد کرد.

افلاطون در حقیقت این تمثیل را بنابر نظریه‌ای که درباره‌ی شناسایی دارد از زبان سقراط بیان کرده است.

گفتم ای گلاوکن^۱ عزیز این تمثیل و تشبیه را به تمامی می‌توانی با بیان پیشین تطبیق نمایی؛ زندان همین دنیای مری و عالم شهادت است و روشنایی آتش در حکم خورشید، و اگر مسافرت به عالم بالا را همان صعود و عروج نفس به عالم معقول تعبیر کنی به خطا نرفته‌ای و نظر مرا که مشتاق شنیدن آن بودی خوب فهمیده‌ای - و اینکه عقیده‌ی من درست است یا نادرست خدا می‌داند.

پرورش «فیلسوف - فرمانروا». اکنون باید از زندان غار (یعنی عالم شهادت و دنیای آگاهی حسی) درآییم و به جهان شناسایی معقول تعالی جوییم، تا صور یا کلیاتی را که در خود داریم بیابیم، و برای نظاره‌ی آنها با تمرین و ممارست عادت کنیم. به گونه‌ای که سرانجام بتوانیم به معرفت حقیقی نائل شویم.

برای نیل به این مقصود، سقراط یک برنامه تربیتی برای کسانی که می‌خواهند حاکمان حکیم (فرمانروایان فیلسوف) باشند طرح می‌کند تا به شناسایی مثل نائل شوند. کاری که باید بشود فراهم کردن موجبات «گذر کردن نفس است از روزی که کمی بهتر از شب است به روز حقیقی وجود». کسانی که به‌راستی آرزومند معرفتند باید چنان پرورشی یابند که صور یا کلیات را در عقول و نفوس خویش کشف نمایند. اما اگر، چنان‌که قبلاً سقراط اظهار داشت، فراگیری و آموختن در واقع ممکن نیست، در آن صورت «تعلیم و تربیت» فرمانروایان فیلسوف باید امر خاصی باشد، که واقعاً آموزش آنان نیست، بلکه پرورش آنهاست برای یادآوری معرفتی که در درون آنهاست و همیشه بوده است.

به‌کار بردن عقل. نخستین گام هدایت ایشان است به تشخیص نقص و عدم کفایت آگاهی حسی، و توجه دادن آنان به وقوع مکرر بعضی امور شگفت‌انگیز در عالم شهادت. آدمی از مشاهده اینکه در دنیای سایه‌ها، شیء واحد صفات متغیر و گوناگون دارد به شگفت می‌آید. مثلاً انگشت چهارم وقتی با انگشت کوچک مقایسه شود بزرگ است، اما در مقایسه با انگشت وسط کوچک است. آیا انگشت چهارم بزرگ است یا کوچک؟ سقراط می‌گفت وقتی شخص به چنین مسئله‌ای می‌اندیشد «این اخبار و آگاهی‌ها که نفس به واسطه حواس دریافت می‌کند بسیار عجیب و غریب و محتاج تبیین و توضیح است». چشم شیء را بزرگ و نیز کوچک می‌بیند. برای تبیین این امر، بنا بر نظر سقراط، ذهن و فکر درصدد برمی‌آید که بفهمد «بزرگی» و «کوچکی» یعنی چه. بدین‌گونه، ذهن جست‌وجو و فحص کلیات یا مثل را آغاز می‌کند.

علم حساب. برای آنکه «حکیم - حاکم» آینده از همان آغاز سفر خود به سوی فهم و شناسایی، عقل را بیش از حواس به‌کار برد، سقراط مرحله دومی که طولانی‌تر و دشوارتر است پیشنهاد می‌کند. این مرحله شامل تربیت فکر و ذهن برای بررسی انتزاعیات و استدلال درباره کلیات یا صور است. بدین منظور، دانشجو ابتدا باید علم حساب را فراگیرد. در اینجا به جای نگاه کردن به سایه‌ها، باید با درون‌بینی به مثل بنگرد و بیاموزد که فقط با افکار و معانی سروکار داشته باشد نه با اشیاء محسوس. سقراط معتقد بود که «علم حساب دارای نتیجه‌ای بزرگ و تعالی‌بخش است، که نفس را وامی‌دارد تا درباره اعداد انتزاعی تفکر و تعقل کند، و اشیاء مریی یا محسوس را از

مرحله استدلال طرد نماید». کسی که علم حساب می‌آموزد با آموختن عمل جمع «در ذهن خود»، به جای شمردن با انگشتان، از غار رهایی می‌یابد، و به فهم اجمالی صوری^۱ که در خود اوست نائل می‌شود.

هندسسه کسی که می‌خواهد «فرمانروا - فیلسوف» شود پس از آنکه در علم حساب مهارت یافت، بنابر پیشنهاد سقراط باید هندسه فراگیرد، زیرا «معرفتی که در هندسه مورد نظر است شناسایی ثابت و سرمدی است نه آنچه فانی و گذرا است». هندسه آدمی را به کشف حقایق ضروری دربارهٔ اموری کلی از قبیل خط و مربع و مثلث و دایره، هدایت می‌کند. وقتی شخص چنین حقایقی را نه از روی مشاهدهٔ تصاویر یا اشکال و نمودارها، بلکه تنها از روی مثل، کشف نمود، در آن حال دانش و معرفتی کسب کرده است که می‌تواند مبرهن و تغییرناپذیر باشد. تصاویر یا نمودارها ممکن است دگرگون شوند، اما حقایق هندسی، که منحصرأ متکی و وابسته به مثل است، تغییر نخواهد کرد.

هندسهٔ فضایی و نجوم. این دورهٔ مطالعه از هندسهٔ مسطحه به هندسهٔ فضایی منتهی می‌شود. از آنچه افلاطون در این باره می‌گوید روشن است که تحقیق و تتبع بسیار اندکی در این زمینه در عصر او انجام شده بود؛ مع‌هذا، وی به پیش بردن پژوهش و تحقیق در این قلمرو، به منظور ترغیب فرمانروایان فیلسوف خود برای نزدیک‌تر شدن به صور انتزاعی به وسیلهٔ پیشرفت از مطالعهٔ اشکال دو بعدی به مطالعهٔ اشکال سه بعدی، عقیدهٔ راسخ داشت. این مطالعهٔ مقدمه‌ای ضروری برای مطالعهٔ نجوم، یعنی مطالعهٔ حرکات اجرام فضایی، است. اجرام سماوی ممکن است از همهٔ اشیاء مریی کامل‌تر باشند، لیکن چون مریی‌اند نسبت به واقعیات و امور حقیقی، یعنی متعلقات حقیقی معرفت، بسیار فروترند. اما مطالعهٔ حرکات آنها باید به عهدهٔ عقل باشد نه حواس، تا چنین مطالعه‌ای باز هم پادشاهان فیلسوف ما را به سوی حقایق نامتغییر و ازلی و ابدی بکشاند.

علم هماهنگی اصوات یا موسیقی. آخرین مرحلهٔ این دورهٔ مطالعات، مطالعهٔ علم اصوات یا موسیقی است. درست همان‌طور که مطالعهٔ نجوم به حاکم حکیم کمک می‌کند که با شروع از اشیاء مریی به فکر انتزاعی نزدیک‌تر شود. همین‌طور است مطالعهٔ

هماهنگی اصوات که با آغاز نمودن از چیزهایی که مسموع‌اند آدمی را به تفکر انتزاعی آشناتر می‌سازد. در اینجا باز تأکید بر مطالعه خود اصوات نیست بلکه بر روابط میان آنها است.

جدال عقلی یا دیالکتیک. «فیلسوف- فرمانروا» سرانجام برای آخرین و مهم‌ترین مرحله آماده می‌شود. که همان رهایی کامل از سایه‌های غار به واسطه مطالعه دیالکتیک است. به وسیله این مطالعه شخص نه تنها به صور یا کلیات آگاه یا آشنا می‌شود. بلکه آنها را «می‌داند» و «می‌فهمد». اکنون وی قادر است که به نحو کامل شناسایی حقیقی و غیر قابل تردید را که در درون خود اوست به یاد آورد.

مطالعه دیالکتیک عبارت از چیست؟ در نظر سقراط تنها کسی می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که به فهم کامل رسیده باشد. از جهت منفی، می‌توان به اختلاف بین مطالعه ریاضیات و مطالعه دیالکتیک مختصراً اشاره نمود، و از جهت مثبت می‌توان خصوصیات کلی آن را بیان کرد. اما محتوای واقعی دیالکتیک را آدمی وقتی سرانجام به معرفت حقیقی دست یافت می‌شناسد، یعنی «هنگامی که شخص به کشف مطلق (یعنی صور یا مثل) تنها با روشنی عقل، و بدون کمک حس، آغاز نماید و پشتکار و استقامت ورزد تا به وسیله عقل محض به ادراک خیر مطلق نائل گردد». آنگاه «سرانجام خود را در پایان عالم معقول می‌یابد».

ریاضیات و دیالکتیک (جدال عقلی). اختلاف بین دیالکتیک و شعب متنوع ریاضیات این است که ریاضیات مبتنی بر فرض‌هایی است که ریاضی‌دان حقیقت آنها را بدون آنکه مورد مطالعه و واری قرار دهد مسلم می‌گیرد. ریاضی‌دان صور یا کلیات را به کار می‌برد، لیکن خصوصیات آنها را فرض می‌کند، بدون آنکه قادر به تبیین ذات و ماهیت آنها باشد، یا بتواند روشن سازد که چرا چنان ذات و ماهیتی دارند. بدین سان مثلاً در حساب فرض شده است که وقتی مقادیر متساوی به مقادیر متساوی افزوده شود، نتایج متساوی است (مثلاً اگر $A=B$ و $C=D$ ، پس $A+C=B+D$). وقتی از سقراط پرسیده شد که منظور ریاضی‌دانان از «تساوی» چیست و آنان چگونه می‌دانند که چنین فرض‌هایی درست است، وی اظهار نمود که آنان نمی‌دانند، اما فرضیه‌های بسیاری قبول کرده‌اند که از آنها مسائل و قضایای خود را بسط و توسعه می‌دهند. در محاوره

تنتوس^۱ در بحثی با یکی از بزرگ‌ترین هندسه‌دانان یونانی، سقراط نشان داد که وی مفاهیم بنیادی را نفهمیده، و هیچ‌گاه فرض‌های مسائل علم خود را مورد گفت‌وگو و چون و چرا یا مطالعه و بررسی قرار نداده است. سقراط ریاضیات را «رؤیاهایی درباره واقعیت» نامیده است و آن را به معنای کامل، دانش و شناسایی ندانسته است.

اما اگر کسی فرض‌ها و مفاهیم خود را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهد تا به فهم تام و کامل آنها نائل گردد، در این حال مشغول مطالعه دیالکتیک خواهد بود. مطالعات ریاضی شخص را برای این فهم از طریق فراهم کردن وسایل رسیدن به صورت کلیات آماده می‌سازد. اما آخرین مرحله، یعنی مرحله فهم و دریافت ذات و ماهیت مثل، کار دیالکتیک است.

«پس دیالکتیک، و فقط دیالکتیک، مستقیماً به اصل و مبدأ اول پیش می‌رود، و تنها علمی است که به فرضیه‌ها اکتفا نمی‌کند و می‌خواهد بنیاد محکم و مطمئنی بسازد؛ چشم نفس، که در پوست بیگانه‌ای پنهان شده، با مدد تدریجی و آرام نفس به سوی بالا متوجه می‌شود؛ و نفس در این تحول علمی را که مورد بحث قرار دادیم (یعنی شعبه‌های گوناگون ریاضیات) همچون خدمتکاران و مددکاران به کار می‌گیرد».

راه به دست آوردن شناسایی کامل و حقیقی، نخست، رها کردن هر اعتمادی به آگاهی حسی و به جای آن توجه به مطالعه و مشاهده عالم معقول تنها به مدد نیروی استدلال و تعقل است. وقتی آدمی از عالم حس منصرف شد به کشف صور^۲ یا کلیات در عقل و روح خویش آغاز می‌کند. برای عادت کردن به مطالعه و مشاهده عالم مثل شخص ابتدا می‌آموزد که مثل گوناگون را در پرتو چند فرض و فرضیه - فرض‌ها و فرضیه‌های رشته‌های مختلف ریاضیات - درست به کار ببرد و به هم مربوط سازد. وقتی سرانجام توانست صور یا کلیات را مشاهده و مطالعه کند و بفهمد، و ذات و ماهیت آنها را دریابد، آنگاه به شناسایی حقیقی، یعنی یادآوری کامل مثل^۳ که خاطره آن در درون شخص است و همیشه آنجا بوده، نائل می‌شود.

ظاهر و واقعیت (نمود و بود). به این سؤال که آدمی برای به دست آوردن این نوع شناسایی چه باید بداند، افلاطون جواب داد که شخص باید عالم واقعی را بشناسد و نه

۱. Theatetus (این رساله را دکتر محمود صناعی به فارسی ترجمه کرده است).

صرفاً «سایه‌ها» یا «تصاویر» را. مثل، در نظر افلاطون، صرف کلمات و عبارات در ذهن آدمی نیست - آنها اشیاء واقعی‌اند، که به‌طور ازلی و ابدی و بدون تغییر و جدا از عالم مری و جسمانی وجود دارند. درست همان‌گونه که افلاطون آگاهی حسی را به‌عنوان توهم در نظر گرفت، اموری هم که ما در تجربه حسی خود با آن روبه‌رو می‌شویم نیز به اعتقاد وی موهوم است. اشیاء و امور واقعی و مهم و با ارزش این عالم آنهایی است که وقتی شناسایی حقیقی داریم کشف می‌کنیم. بدین‌سان افلاطون جهان را متقسم میان ظاهر (پدیدار یا نمود) و واقعیت، و آگاهی ما را درباره آن متقسم به عقیده (پندار یا ظن) و معرفت، تصور می‌نمود. ما می‌توانیم فقط عقاید و ظنونی درباره عالم ظاهر داشته باشیم، اما نفوس ما می‌توانند شناسایی حقیقی درباره عالم واقعی، یعنی عالم مثل، داشته باشند.

افلاطون قائل بود که ما می‌توانیم دارای معرفت به معنای دقیق باشیم، یعنی معرفتی که درباره آن بتوانیم مطلقاً یقین حاصل کنیم، لیکن چنین معرفتی غیر از آن‌گونه آگاهی است که معمولاً مورد علاقه ما است. شناسایی به این معنای دقیق را می‌توان درباره کلیات یا مثل به دست آورد، لیکن تنها به‌وسیله کوشش سخت و دشوار وارد کردن «ذهن و حافظه» به مطالعه مداوم ریاضیات حاصل می‌گردد. وقتی آدمی به مثل آگاه می‌شود، تجربه شناسایی آنها او را کاملاً مطمئن - یعنی خطاناپذیر - می‌سازد. اما چنین معرفتی، که فقط تجربه داشتن آن ضامن آن است، با وجود این محدودیت است. آنچه در نتیجه می‌شناسیم، بنابر نظر افلاطون، عالم واقعی، یعنی عالم صور یا کلیات، است. عالم مری را هرگز نمی‌توان واقعاً شناخت. صور^۱ را که ظواهر و پدیدارهای سایه‌وشی که همواره پیش روی ما است بهره‌مند از آنها و روگرفت‌های آنها است، می‌توان شناخت؛ اما نمی‌توانیم به معنای قوی «شناختن»، عالم سایه‌ها را بشناسیم، زیرا اینها صور نیستند، بلکه صرفاً انعکاسات آنها و غالباً انعکاسات نادرست و غیردقیق آنها هستند. بهترین شناسایی ما - و در واقع تنها شناسایی کامل و حقیقی ما - آن است که به‌واسطه مطالعه دیالکتیک - شناسایی مثل - کشف می‌شود. ریاضیات، که پس از دیالکتیک مقام برتر دارد، باز هم شناسایی کامل نیست، بلکه صور را مورد بحث و

بررسی قرار می‌دهد. (افلاطون فکر می‌کرد علمی مانند فیزیک شامل شناسایی حقیقی نیست، زیرا فیزیک مطالعه‌ای است درباره‌ی عالم سایه‌ها یا عالم متغیّر ظهور و نمود).

نظریهٔ دکارت دربارهٔ شناسایی

اگر از افلاطون به نظریه‌ای که خیلی بعد از او توسط دکارت دربارهٔ شناسایی اظهار شد عطف توجه کنیم، نظریهٔ مثبت و قطعی دیگری می‌یابیم که بنابر آن انسان قادر به کشف شناسایی مطلقاً حقیقی است. نظریات دکارت دربارهٔ طبیعت و منشأ و اساس شناسایی ما در بسیاری جهات شبیه نظریات افلاطون است.

جست‌وجو برای یقین. در آغاز این بحث آزمایش دکارت را برای قابلیت اعتماد شناسایی خود مورد بحث قرار دادیم و نتایج حاصلهٔ وی را در اثبات اینکه تمام آگاهی معمولی ما - به ضمیمهٔ آگاهی علمی و حتی ریاضی - در معرض چون و چرا و معارضه است دیدیم. اهتمام دکارت در طرح چنین آزمایش ناخوش‌فرجامی فقط تشکیک دربارهٔ همه چیز نبود: «من از شکاکان، که فقط محض شک کردن شک می‌کنند، و انمود می‌کنند که همیشه نامطمئن هستند، تقلید نکردم. برعکس، قصد و غرضم فقط به دست آوردن اساسی استوار برای اطمینان خودم و کنار زدن ریگ روان و گل و لای بود تا بتوانم صخره یا خاک محکمی بیابم». دکارت در جست‌وجوی یک اساس مطلقاً مطمئن برای تمام معرفت بود. وی احساس نمود که چنین شالوده و بنیادی تنها وقتی می‌تواند مورد اطمینان باشد که شخص ابتدا آزمایش او را به منظور طرد آنچه ممکن است نادرست یا مشکوک باشد به کار برد. دکارت می‌نویسد:

بر آن سرم که هر چیزی را که ممکن است، به کمترین درجه، مورد شک و تردید به نظر آید کنار گذارم، و آن را چنان انگارم که گویی کاملاً خطا و نادرست است؛ و این روش را تا آنجا دنبال کنم که چیزی بیابم که یقینی باشد، یا لاقلاً، اگر نتوانم هیچ کار دیگری بکنم، تا آنجا در این راه پیش روم که به یقین معلوم شود که امر متیقنی در عالم وجود ندارد.

یقین دربارهٔ هستی. بدین منوال دکارت آزمایش خود را در جست‌وجوی آگاهی و اطلاعی که غیرقابل تردید و یقینی باشد پیش می‌برد. اگر وی می‌توانست چنین معرفتی بیابد، می‌توانست آن را همچون خاستگاه و نقطهٔ عزیمتی برای توجیه تمامی ساختمان

معرفت انسانی به کار برد. دکارت پس از آنکه در آگاهی حسی و شناسایی علمی ما و نیز در ریاضیات تشکیک کرد جست‌وجوی خود را ادامه داد تا آن نوع یقینی را که می‌جست یافت.

می‌انگاشتم که هیچ چیز در سراسر عالم نیست، نه آسمانی هست و نه زمینی، و نه عقول و نفوسی وجود دارد و نه اجسامی. آیا در آن حال نیز می‌انگاشتم که من خود وجود ندارم؟ به هیچ وجه. من بی‌شک وجود داشتم زیرا می‌انگاشتم یا درباره چیزی فکر می‌کردم. اما فرض کنیم که فریبنده‌ای وجود دارد که بسیار نیرومند و نیرنگ‌باز است، و تمام هنر خود را به کار می‌برد تا مرا همواره فریب دهد. پس اگر او مرا می‌فریبد یقیناً من وجود دارم، و بگذار هر قدر می‌خواهد مرا بفریبد، که هرگز نمی‌تواند مرا مادام که فکر می‌کنم که چیزی هستم هیچ سازد. بدین سان پس از آنکه این مطلب را نیک مورد ملاحظه قرار دادم و به دقت همه چیز را مطالعه و بررسی کردم، باید نتیجه بگیرم و ثابت بدانم که این قضیه که «من هستم، من وجود دارم» هر زمان که آن را اظهار می‌کنم، یا درباره آن می‌اندیشم، درست و حقیقی است.

«فکر می‌کنم، پس هستم». تنها نمونه آگاهی که دکارت آن را حقیقی یافت این بود که «من وجود دارم». بنابر آزمایش دکارت، هرگاه درباره آن («من هستم») فکر می‌کنم یا می‌کوشم تصور کنم که ممکن است نادرست باشد، اعتراف می‌کنم که برای فکر کردن و شک کردن درباره آن، یا به منظور آزمایش آن، خود باید وجود داشته باشم. مهم نیست که «فریبنده» فرضی چه می‌تواند بکند، هر اندازه بکوشد مرا فریب دهد، نمی‌تواند مرا - اگر در واقع فرضی وجود نداشته باشم - فریب دهد تا فکر کنم که وجود دارم. دکارت اصرار دارد که اگر فکر می‌کنم، پس می‌توانم مطمئن باشم که وجود دارم. به محض اینکه می‌کوشم تا درباره هر وضع و حالی بیندیشم که در آن وضع «من فکر می‌کنم، پس هستم» (یا به صورت لاتینی آن Cogito ergo sum) ممکن است نادرست باشد کاملاً مطمئن می‌شوم که وجود دارم. هر کوششی برای تشکیک یا انکار آن باز هم فکر دیگری است که قویاً مرا مطمئن می‌سازد که برای فکر کردن باید موجود باشم. هر قدر سخت بکوشم تا این گفته را که «فکر می‌کنم، پس هستم» رد کنم، به محض اینکه «می‌اندیشم»، حقیقت آن قول باز هم مبرهن می‌گردد.

شاید ملاحظه داستان ذیل به فهم منظور دکارت کمک کند. دربارهٔ یک فیلسوف نامی امریکایی، مورس رافائل کهن،^۱ گفته‌اند که پس از جلسهٔ درس با دانشجویی بحث و گفت‌وگو داشته است. استاد کهن فلسفهٔ دکارت را در کلاس تدریس می‌کرد و همهٔ دلایلی را که برای شک کردن قبلاً در این بحث مطرح شد شرح می‌داد. سپس به دانشجویان گفت که در خانه، کتاب تأملات^۲ دکارت را بخوانند. روز بعد، بنا بر نقل داستان، یک دانشجوی نزار و لاغر و اصلاح‌نکرده با چشمان خونین پس از کلاس نزد استاد کهن آمد و گفت که بسیار ناراحت و پریشان است. او همه شب بیدار و در حال مطالعه بوده و دربارهٔ بیان استاد فکر می‌کرده و می‌کوشیده تا حتم کند که آیا واقعاً وجود دارد یا نه. آنگاه بی‌تابانه پرسید «پروفسور کهن، به من بگو، خواهش می‌کنم به من بگو، آیا من وجود دارم؟» استاد پس از کمی تأمل جواب داد، «و که می‌خواهد بداند؟»

به هر حال، دکارت اعتقاد راسخ داشت که سرانجام حقیقتی را کشف کرده است که «چنان مقرون با یقین و اطمینان است که افراطی‌ترین و عجیب و غریب‌ترین اقوال و دلایل شکاکان نمی‌تواند آن را متزلزل کند». وی به وسیلهٔ مطالعه و بررسی این حقیقت مطلقاً یقینی و اطمینان‌بخش امیدوار بود که قاعده یا ملاکی کشف نماید که بدان وسیله حقیقت سایر اقوال و احکام را مورد داوری قرار دهد.

من یقین دارم که چیزی هستم که فکر می‌کند؛ لیکن آیا نیز نمی‌دانم که برای داشتن یقین دربارهٔ امری چه چیز لازم است؟ یقیناً در این نخستین شناسایی، امری نیست مگر ادراک واضح و متمایز آنچه من می‌شناسم، زیرا اگر ممکن می‌بود که چیزی که من آن را چنین به‌وضوح و تمایز ادراک می‌کنم خطا باشد در آن صورت دیگر واضح و متمایز بودن این ادراک نمی‌توانست مرا به حقیقی بودن آن مطمئن سازد. بنابراین به نظر می‌آید که هم‌اکنون می‌توانم قاعده‌ای کلی برقرار کنم که همهٔ چیزهایی که ما بسیار روشن و متمایز به تصور درمی‌آوریم تماماً حقیقی است.

بحث و گفت‌وگوی دکارت این است که به وسیلهٔ واریسی یک حقیقت («فکر می‌کنم، پس هستم») می‌توانیم قاعده یا ملاکی دربارهٔ جمیع حقایق کشف کنیم. چرا من تا این اندازه مطمئنم که «فکر می‌کنم، پس هستم» حقیقی است؟ بنا بر نظر دکارت، تنها خصوصیت

این قول که مرا به حقیقت و صدق آن ملزم و معتقد ساخته این است که آن را به طور واضح و متمایز درک و فهم می‌کنم. اگر این «وضوح و تمایز» فقط شرایطی است که تنها در این مورد خاص مرا به این قول معتقد می‌سازند، ولی شرایط کلی ای نیست که همه حقایق باید داشته باشند، پس ممکن است من در این مورد اشتباه کرده باشم. اگر وضوح و تمایز مقیاس‌ها و ملاک‌های حقیقت نیستند، و فقط دلالت می‌کنند که «من فکر می‌کنم، پس هستم» حقیقی است، پس این گفته نیز ممکن است واقعاً خطا و کذب باشد. بنابراین، وضوح و تمایز باید علایم حقیقت باشند، و به وسیله این اوصاف و خصوصیات است که می‌توانیم درست را از نادرست بازشناسیم. پس قاعده کلی را می‌توان به این صورت درآورد، «هرچه به‌طور واضح و متمایز به تصور آید درست و حقیقی است» (به عبارت دیگر بداهت ملاک حقیقت است).

وضوح و تمایز. اما این خصوصیات وضوح و تمایز چیست؟ دکارت در بخشی از کتاب اصول فلسفه^۱ خود، بیانی روشن دربارهٔ اینکه وضوح و تمایز چیست ارائه نموده است. در این بخش چنین می‌خوانیم:

ادراک روشن و متمایز چیست. بعضی از مردم در سراسر زندگی خود هیچ چیز را چنان دقیق ادراک نمی‌کنند که بتوانند دربارهٔ آن درست و با رأی صائب داوری نمایند. زیرا معرفتی که بر اساس آن بتوان به داوری یقینی و بی‌چون و چرا پرداخت، بایستی نه تنها روشن و واضح، بلکه متمایز نیز باشد. من چیزی را روشن و واضح می‌نامم که برای یک ذهن و فکر آگاه، حاضر و ظاهر باشد، درست همان‌گونه که می‌گوییم اشیاء را واضح می‌بینیم وقتی، با حضور آنها در برابر چشم، آن اشیاء بر چشم با نیروی کافی اثر کنند. اما متمایز آن است که چنان دقیق و متفاوت از هر چیز دیگر باشد که در خود شامل هیچ چیز آنچه روشن و واضح است نباشد.

در نخستین نگاه اجمالی، ممکن است به نظر آید که این توضیح چندان به کار نمی‌آید؛ لیکن ملاحظهٔ دقیق ممکن است در فهم مطلب دکارت مدد نماید. ظاهراً، یک تجربه یا یک فکر اگر چنان نیرومند باشد که نتوانیم از آگاهی دربارهٔ آن اجتناب کنیم روشن و

واضح است. توضیحاتی که دکارت دربارهٔ یک صورت ذهنی^۱ روشن داده، تقریباً بر دو نوع است - یکی راجع به تجربه‌های حسی واضح و جلی، مانند درد دندان، و دیگری دربارهٔ افکار، مانند مفاهیم ریاضی، یا فعالیت عقلی و روانی، مانند تفکر و تمایل و غیره. در هر دو نوع، ذهن از چیزی که یا روانی (عقلی) است یا حسی آگاه می‌شود. لیکن در حالی که ممکن است یک تصور (صورت ذهنی) روشن باشد ولی متمایز نباشد، عکس آن نمی‌تواند اتفاق افتد. تصویری که روشن است، اما متمایز نیست، تجربه‌ای است که چنان واضح و جلی یا نیرومند است که نمی‌توانیم از آگاهی دربارهٔ آن اجتناب کنیم؛ اما در عین حال دربارهٔ اینکه آنچه تجربه می‌کنیم چیست مطمئن نیستیم. مثلی که دکارت در این زمینه آورده است درد دندان است. این تجربه روشن است و آدمی ناگزیر است که از آن آگاه باشد. مع‌هذا، شخص دربارهٔ اینکه درد چیست، یا کجاست، مطمئن نیست. او نمی‌تواند بگوید که آیا درد در دندان است، یا در روان. (به موجب نظریهٔ دکارت دربارهٔ رابطهٔ روان و تن، که در فصل سوم مطالعه شد،^۲ وی معتقد بود که درد نمی‌تواند در دندان که جسمانی است باشد، بلکه فقط در روان است). آنچه در اینجا مورد نیاز است قدرت تشخیص و تمییز ماهیت تجربه از هر چیز دیگر در عالم است. اگر کسی بتواند تجربه را چنان تعریف کند که با هیچ چیز دیگر مشتبه نشود، در آن صورت علاوه بر آنکه روشن است متمایز است. از سوی دیگر، هر تصویری را که بتوانیم این چنین تعریف کنیم بالضروره روشن نیز خواهد بود، زیرا برای آنکه بتوانیم آن را از هر چیز دیگر تشخیص دهیم، باید قویاً و شدیداً از آن تصور آگاه باشیم.

گسترش یقین. دکارت با تتبع بیشتر در مفهوم تصورات روشن و متمایز، می‌پرسد چه چیز دیگری علاوه بر این حقیقت که من یک موجود متفکرم حقیقی است. در جریان این پژوهش و تحقیق، وی نظریه‌ای را دربارهٔ جهانی که می‌توانیم با یقین کامل بشناسیم بسط و توسعه داد، و در پایان این نظریه توجیه دیگری برای ملاک و ضابطهٔ خویش راجع به شناسایی حقیقی آماده ساخت. برای آنکه این بحث نظریهٔ او را در خصوص شناسایی کامل سازیم، مختصراً بقیهٔ استدلال او را از کتاب تأملات بیان می‌کنیم.

تصورات (یا معلومات) فطری. دکارت مدعی بود که هنگامی که تصورات (صورت‌های ذهنی) خود را به منظور یافتن اینکه کدامیک از آنها روشن و متمایز است مورد مطالعه قرار می‌دهم، کشف می‌کنم که اغلب آنها یا ناروشن است یا غیر متمایز، و در می‌یابم که آنها یا ناشی از تجاربی است که داشته‌ام یا خود آنها را اختراع کرده‌ام، مانند تصور خورشید، یا تصور پریان دریایی،^۱ یا تصور کلیسای نوتردام در پاریس، و تصور غول و نظایر آن. علاوه بر این تصورات، دکارت اصرار داشت که نوع دیگری موسوم به تصورات فطری هست، که نه ناشی از تجربه است و نه می‌تواند در تخیل من ساخته یا اختراع شود. چنان‌که به اختصار خواهیم دید، این تصورات فطری تصوراتی است که واقعاً روشن و متمایز است.^۲

خدا. از جمله تصوراتی که دکارت معتقد بود باید فطری باشد یکی تصورات ریاضی است مانند تصور یک دایره، و دیگر تصور یک وجود کامل یعنی خدا است که مهم‌ترین تصور در استدلال دکارتی است. این تصورات دارای اوصافی است که ما آنها را در نتیجه تجربه در نیافته‌ایم، زیرا که در عالم محسوس نیست چنان‌که دایره‌ای که ما می‌بینیم کاملاً گرد نیست. اما دایره‌ای که می‌توانیم درباره آن فکر کنیم، چنین است. بنابر قول دکارت ما خود این اندازه کامل نیستیم که آن اندازه کمال را که در بعضی از تصورات ما ظاهر می‌شود، به خصوص تصور مربوط به خدا را، خود اختراع کنیم. ما صرفاً

۱. موجودات افسانه‌ای که سر و تن زن و دم ماهی دارند.

۲. پس از اثبات وجود نفس، دکارت به اثبات وجود باری تعالی می‌پردازد. لیکن به عنوان مقدمه ابتدا از حالات نفس بحث می‌کند. احوال نفس بر سه گونه است: «ادراکات» (تصورات و تصدیقات) و «انفعالات» و «افعال ارادی». تصورات (صور ذهنی) بر سه قسم‌اند: نخست «تصورات فطری» که همراه فکر و قاعده تعقل‌اند. دوم «تصورات جعلی» یعنی صورتی که قوه خیال می‌سازد. سوم «تصورات عارضی» یا تصورات حسی که به وسیله حواس از خارج وارد ذهن می‌شود. تصورات جعلی را چون قوه خیال می‌سازد البته معتبر نیستند و ادراکات حسی نیز چون از خارج وارد ذهن می‌شود نمی‌توانیم یقین کنیم که مصداق خارجی دارند و اگر هم داشته باشند مطمئن نیستیم که صور ذهنی با آنچه در خارج است مطابق باشد.

پس، معانی و صورتی که در ذهن من هست یا باید مخلوق و معلول ذهن من باشد یا حقیقتی خارجی آن را در ذهن من نهاده باشد، و چون حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد و کامل نمی‌تواند از ناقص ناشی شود پس صورتی که من از علت خارجی دارم باید لااقل به اندازه نفس من دارای حقیقت و کمال باشد. اما چنان‌که گفتم صورتی که از محسوسات در ذهن خود دارم، نه می‌توانم به یقین برای آنها منشأ و علت خارجی حقیقی قائل شوم و نه اصلاً چنان روشن و آشکار و بدیهی هستند که بتوانم آنها را حق بدانم. م.

مخلوقات محدود و واقع در زمان معین هستیم و مع هذا تصویری دربارهٔ خدای نامحدود و ازلی و ابدی داریم. دکارت می‌پرسد پس چگونه می‌توانیم مفاهیم صفاتی را اختراع کنیم که نه در تجربهٔ خود کشف می‌کنیم و نه در خودمان؟ از چنین استدلالی نتیجه گرفت که تصورات ریاضی و تصور مربوط به خدا باید از مقوله‌ای خالص باشند، که وجود دیگری غیر از خود ما و غیر از حوادث حیات ما در ما نهاده است.

دکارت با بسط مفهوم یک وجود کامل، نتیجه گرفت که این تصور فقط می‌تواند معلول وجودی باشد که لاقفل کمالاتی را که خود آن تصور نشان می‌دهد واجد باشد. این تصور دربارهٔ «جوهری است نامحدود و ازلی و تغییرناپذیر و مستقل و مطلق و علیم و قدیر، که خود من و هر چیز دیگر را، اگر چیز دیگری موجود باشد، آفریده است».

من دارای چنین صفاتی نیستم تا در اختراع یک تصور به کار برم، و در تجربهٔ خودم هرگز چیزی با چنین کمالی نمی‌بینم. بنابراین، تصور یک وجود کامل باید ناشی از چیزی باشد که لاقفل به اندازهٔ آن تصور کامل باشد. از اینجا، دکارت استدلال نمود که باید خدایی وجود داشته باشد که مرا آفریده و در من تصور یک وجود کامل را نهاده است.

یقین‌های دیگر. دکارت با اثبات این دو حقیقت که «فکر می‌کنم، پس هستم» و «خدا وجود دارد»، به جست‌وجوی امور یقینی بیشتری برآمد. «چنین می‌نماید که اکنون راهی یافته‌ام که ما را از تأمل دربارهٔ خدای حقیقی به شناسایی سایر اشیاء و امور جهان هدایت خواهد کرد». نخستین گام در این راه تصدیق این امر است که اگر خدا وجودی کامل است، پس ممکن نیست آدمیان را فریب دهد. دکارت اصرار داشت که فریب و نیرنگ نقص و عیب است، و بنابراین نمی‌تواند صفات یک موجود کامل باشد.

این کشف - بر بنیاد تصور روشن و متمایز دربارهٔ خدا - که وجود کامل نمی‌تواند فریبکار باشد دکارت را مطمئن می‌سازد که خدا آن توانای شریری که او قبلاً پیش خود فرض کرده بود نیست و نمی‌تواند آن چنان باشد. اگر خدا چنان موجودی نباشد در آن صورت مقدار مهمی از آن آگاهی که قبلاً تردیدآمیز به نظر می‌آمد، اکنون می‌تواند قابل اعتماد باشد. همهٔ آنچه مورد نیاز است دریافت این مطلب است که خدای غیرفریبکار آنچه می‌خواهد و ما را وادار می‌کند که به آن معتقد باشیم درست و حقیقی است. چون خدا ما را فریب نمی‌دهد، ما می‌توانیم به معرفتی که او به ما می‌دهد اعتقاد و ایمان کامل داشته باشیم.

دکارت از تجزیه و تحلیل قوا و استعدادهای عقلی ما، دریافت که تنها احکامی که ما ناگزیر باید بسازیم احکام مربوط به تصورات روشن و متمایز است. ما ناگزیریم که با هر تصور روشن و متمایزی موافقت کنیم و معتقد باشیم که هر چه روشن و متمایز است درست و حقیقی است. چون خدای قادر مطلق ما را به آن وادار می‌کند، وقتی ما معتقدیم که چیزی که به طور روشن و متمایز تصور می‌کنیم درست است دیگر ممکن نیست در خطا و اشتباه باشیم، زیرا خدا نمی‌تواند فریبکار باشد. از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم از حکم و داوری دربارهٔ امور و مسائلی که غیر واضح و غیر متمایز است خودداری کنیم. خدا ما را مجبور نمی‌کند که نتایجی در این زمینه بگیریم؛ و اگر بگیریم به مسئولیت ما است، نه او. بنابراین تضمینی نداریم که آنچه از طریق تصورات غیر واضح و غیر متمایز بدان اعتقاد پیدا کرده‌ایم، صحیح و حقیقی است. استعداد حاکم و داوری نسبت به تصورات فطری روشن و متمایز که خدا آن را در ما جای داده است به طور قابل اعتماد وظیفهٔ خود را انجام می‌دهد. لیکن چون ما مخلوقات ناقص هستیم، در استعمال قوا و استعدادهای خود در مورد ماورای این دسته از تصورات پافشاری می‌کنیم و دربارهٔ مسائل و اموری حکم و داوری می‌کنیم که بدان‌ها اطمینانی نداریم. بنابراین، هنگامی اشتباه می‌کنیم و برخطا می‌رویم که قوا و استعدادهای خود را بد به کار می‌بریم. اما، وقتی آنها را چنان‌که خدا اراده می‌کند و ما را برای عمل به آن مجبور می‌سازد به کار می‌بریم نمی‌توانیم خطا و اشتباه کنیم.

برای توضیح مطلب از یکی دو مثال کمک می‌گیریم. بنابر نظر دکارت، خدا به ما تصورات روشن و متمایز ریاضی را داده است. وقتی ما تصورات خود را دربارهٔ «۲» و «۳» و «۵» مطالعه می‌کنیم درمی‌یابیم که روشن و متمایز است که $۲+۳=۵$. از آنجا که خدا به ما تصورات و قوهٔ حکم و داوری داده است، و چون او نمی‌تواند فریبکار باشد، پس « $۲+۳=۵$ » باید درست و حقیقی باشد. لیکن وقتی می‌بینیم که از به هم پیوستن چندین لکهٔ رنگین نقشی پدید می‌آید که مانند آدمیانی که راه می‌روند به نظر می‌رسد، روشن و متمایز نیست که اینها مردمند و روشن و متمایز نیست که این تصور ممکن نیست قسمتی از یک رؤیا باشد. بنابراین ما مجبور نیستیم که حکم کنیم که آنچه می‌بینیم جمعی از مردم است، و اگر چنین حکمی بکنیم چون در مورد آن هیچ تضمین الهی نداریم، خود ما مسئول آن هستیم.

.... من سرچشمه نادرستی و خطا را یافته‌ام. و یقیناً نمی‌تواند غیر از آن باشد که تبیین نموده‌ام، زیرا مادام که اراده خود را در حدود شناسایی خویش طوری محدود نگه‌می‌دارم که هیچ حکمی درباره هیچ امری نکنم مگر امور و مسائلی که قوه فاهمه آنها را به نحو روشن و متمایز تصور می‌کند، هرگز ممکن نیست فریب بخورم. هر مفهوم روشن و متمایزی یقیناً چیزی است، و بنابراین نمی‌تواند ناشی از هیچ باشد، بلکه بالضرورة باید از خدا به ما رسیده باشد - یعنی خدایی که کامل علی‌الاطلاق است، و نمی‌تواند علت هیچ خطایی باشد. بدین‌سان، باید نتیجه بگیریم که چنین مفهوم یا حکمی صحیح و حقیقی است.

برهان بر وجود واقعیت عینی. پس درباره چه چیز می‌توانیم یقین داشته باشیم؟ ما می‌توانیم درباره هستی خود و درباره وجود خدا و درباره ضمانت خدا که هر آنچه به‌طور روشن و متمایز تصور شود درست و حقیقی است مطمئن باشیم. دکارت ادعا می‌کرد که بر این اساس ما می‌توانیم مطمئن باشیم که تمام قلمرو معرفت ریاضی حقیقی است، زیرا ریاضیات فقط با تصورات فطری روشن و متمایز سروکار دارد. این شناسایی حقیقی است خواه من بیدار باشم یا خواب، زیرا در هر دو حال روشن و متمایز است، و خدا مرا فریب نمی‌دهد. لیکن معرفت ریاضی فقط حقایق را درباره مفاهیمی که در ذهن من است به من می‌دهد. آیا ممکن است که علاوه بر آن بتوانم مطمئن باشم که جهانی خارج از من وجود دارد، و درباره آن می‌توان به اموری درست و حقیقی دست یافت؟ دکارت با تمهید استدلالی که ما به شرح و تفصیل آن نخواهیم پرداخت، درصدد برآمد تا ثابت کند که این اعتقاد طبیعی ما که جهانی خارج از فکر و ذهن ما وجود دارد و تجربه ما شامل تصوراتی است که ناشی از جهان است، اعتقادی قابل اعتماد است. دلیل اساسی‌ای که وی پیشنهاد کرد این است که چون عقیده به یک عالم خارجی عقیده‌ای طبیعی است، اگر چنین عقیده‌ای درست نباشد خدا ما را فریب داده است. و چون خدا نمی‌تواند فریبکار باشد، باید یک جهان جسمانی خارجی موجود باشد. صفات و خواصی که ما می‌توانیم با اطمینان به آن نسبت دهیم همان‌هایی است که در تصورات روشن و متمایز خود درباره اجسام می‌یابیم یعنی اینکه آنها ممتد (دارای بُعد) هستند، و حقایق حساب و هندسه در مورد آنها به کار می‌رود، و غیره.

هرچند دکارت با افراطی‌ترین شک‌ها راجع به شناسایی و اعتقاد آغاز کرد، سرانجام

به این نتیجه رسید که ما می‌توانیم معرفتی یقینی داشته باشیم، و قائل شد به اینکه ما می‌توانیم درباره هستی خود و خدا و در اینکه خدا ما را فریب نمی‌دهد، و بنابراین درباره هر شناسایی روشن و متمایزی، که شامل هر معرفت ریاضی است که ممکن است در مورد اشیاء جسمانی علاوه بر امور نفسانی و عقلی به کار رود، مطلقاً مطمئن باشیم. بر پایه تصورات فطری روشن و متمایز، ما می‌توانیم سرمایه‌ای از شناسایی یقینی داشته باشیم. اما، راجع به امور و مسائلی، مانند تجربه حسی، که روشن و متمایز نیست، هرگز نمی‌توانیم یقین کامل داشته باشیم. ما می‌توانیم قوانین اجسام را تا آنجا که مبتنی بر روابط ریاضی است بشناسیم، اما نمی‌توانیم با یقین جلوه‌ها و اوصاف غیرمتمایز یا ناروشن جهان (مثلاً رنگ‌ها و صداها و بوها) را که ممکن است توهمات یا خواب و خیال باشند بشناسیم. جهان تصورات فطری، یعنی تصورات روشن و متمایز که خدا در ما جای داده است، تمام یقینی را که می‌توانیم دارا باشیم فراهم می‌کند، ولیکن این یقین به‌طور کلی است. روش شک، یعنی امتحان آگاهی ما به‌وسیله تردید کردن در آن، به ما توانایی می‌بخشد تا آنچه را یقینی است از آنچه یقینی نیست بازشناسیم. دکارت معتقد بود که وقتی این امتحان را به انجام رساندیم، مقدار قابل توجهی معرفت یقینی درباره تصورات روشن و متمایز داریم، که بعضی از آنها را می‌توان نسبت به جهان خارجی به کار برد، و همین به ما اساس شناسایی یقینی را درباره طبیعت می‌دهد. اگر ما از احکام و داوریهایی که مبتنی بر تصورات ناروشن و غیرمتمایز است خودداری کنیم، هرگز هیچ اشتباه و خطایی مرتکب نخواهیم شد.

نظریات «عقلی مذهب» درباره شناسایی. نظریاتی درباره شناسایی مانند نظریات افلاطون و دکارت مبتنی بر «مذهب اصالت عقل»^۱ است زیرا به نظر صاحبان این نظریه‌ها به‌وسیله به کار بردن روش‌های معین صرفاً عقلی است که ما می‌توانیم به معرفتی به معنی کامل و تمام آن نائل آییم، آن چنان معرفتی که در هیچ اوضاع و احوالی ممکن نیست خطا و نادرست باشد. معمولاً نظریات عقلی مذهبان مبتنی بر این عقیده است که ما نمی‌توانیم از راه تجربه حسی هیچ شناسایی مطلقاً یقینی حاصل کنیم، بلکه در قلمرو ذهن و عقل باید آن را جست‌وجو کرد. هم افلاطون و هم دکارت قائل بودند به اینکه

شناسایی حقیقی در ما به صورت معانی و معلومات فطریِ غیراکتسابی است. به علاوه عقلی مذهب‌ان معتقد بودند که آنچه ما به وسیلهٔ روش‌های گوناگون مذهب عقلی به عنوان یقینی می‌شناسیم همان عالم واقعی است. جهانی که نتوان با یقین و اطمینان شناخت جهانی است موهوم یا غیرواقعی یا بی‌اهمیت.

انتقاد فلسفهٔ «عقلی مذهب». دعاوی عقلی مذهب‌ان دایر بر کشف چنین حقایق یقینی با اعتراضاتی رویه‌رو شده است. مخالفان، فلاسفه‌ای مانند افلاطون و دکارت را مورد انتقاد و اعتراض قرار داده و این‌گونه یقین و اطمینان را انکار کرده‌اند و «مثل افلاطونی» یا تصورات و معلومات «فطری» و «روشن» و «تمایز» را رد نموده‌اند. (یک شکاک فرانسوی در قرن هفدهم کتاب‌های مفصلی نوشت و صدها دلیل ارائه نمود که گفتهٔ «من فکر می‌کنم، پس هستم» اصلاً یقینی و اطمینان‌بخش نیست).

انتقاد شکاکانه. مخالفان شکاک عقلی مذهب‌ان چنین اظهار نظر نموده‌اند که آنچه فلاسفه‌ای نظیر افلاطون و دکارت را به عنوان شناسایی یقینی پیشنهاد کرده‌اند در واقع چیزی بیش از وهم و خیال شخصی آنان نیست. عقایدی که فلاسفهٔ عقلی مذهب به عنوان حقایق مسلّم و غیرقابل تردید نشان داده‌اند بسیاری از مردم را فوق‌العاده بدگمان ساخته است. شناسایی یقینی ادّعا شده صرفاً عقایدی است که کسانی که به آنها معتقدند آنها را خیلی جدی گرفته‌اند. عالم «مثل افلاطونی» یا عالم «تصورات فطری» دکارت نه مریی است و نه ملموس. همهٔ فلاسفه دلایل و شواهد وجود چنین عوالمی را با همان قوّتی که به نظر افلاطون و دکارت می‌آمد در نظر نگرفتند. بنابراین، بسیاری از متفکران که ذهنی متمایل به شک داشتند، اقوال و اظهارات عقلی مذهب را دربارهٔ یقین کامل رد کردند.

این تقابل و تعارض نسبت به رأی شناسایی یقینی، بر پایهٔ توسعه و پیشرفت شناسایی انسانی و انقلاباتی است که در طی تاریخ فکر بشر رخ نموده است. وقتی ما به طور انتقادی مسائلی را که در عصر افلاطون به عنوان حقایق متیقّن ملحوظ بود مطالعه می‌کنیم، و آنها را با شناسایی جدید خود می‌سنجیم، دشوار است که بفهمیم چگونه دیالکتیک (مناظره یا جدال عقلی) می‌تواند به حقایق یقینی که قبلاً در نفس و عقل موجود است رهنمون گردد. پیشرفت شناسایی علمی و تحولاتی که در نظریهٔ علمی در

طی قرون پدید آمده است بسیاری از متفکران را بر آن داشته است تا چیزی را به عنوان حقیقت مطلقاً یقینی و ثابت و پایدار در نظر نگیرند.

عقلی مذهبمان مانند افلاطون و دکارت ممکن است اظهار کنند که پیشرفت نظریه علمی در واقع نظریات آنان را بی اعتبار نمی سازد زیرا علم فقط با عالم مریی و محسوس سروکار دارد که بنابر نظر ایشان هرگز با یقین مطلق شناخته نمی شود. شناسایی یقینی عقلی مذهبمان با قلمروی غیر از دنیای محسوس یعنی با عالم واقعی «صور محض» سروکار دارد و این عالم نه هرگز دگرگون می شود، و نه شناسایی ما درباره آن تغییر می کند. وقتی حقیقتی درباره این «عالم واقعی» شناخته شد، همیشه حقیقی و معتبر است.

اما مخالفان استدلال می کنند که میان عقلی مذهبمان در اینکه حقیقت عالم واقعی چیست اختلاف و تعارض عقیده وجود داشته است. تاریخ فلسفه از افلاطون تا دکارت نسبت به دعاوی هیچ عقلی مذهبی اعتماد و اطمینان نشان نمی دهد - تقریباً هر حقیقتی را که فیلسوفی با یقین کامل ادعا کرده است فیلسوفی دیگر با همان اطمینان و یقین آن را رد نموده و رأی و نظری متضاد با آن اظهار داشته است. تقریباً هر حقیقتی درباره جهان واقعی که فیلسوف عقلی مذهب آن را بدیهی می دانست، در معرض چون و چرا یا شک و تردید قرار گرفت. وقتی کسی حقایق «بدیهی» و «مطلقاً یقینی» مورد ادعای عقلی مذهبانی مانند ارسطو و آگوستینوس^۱ و دکارت و دیگران را مطالعه می کند، درمی یابد که این قضایا واقعاً در معرض شک و تردید است.

حتی در قلمرو آن علم انسان که عقلی مذهبمان به عنوان نمونه به کار برده اند - یعنی ریاضیات - جایی برای چون و چرا درباره حقیقت مطلق وجود دارد. تاریخ ریاضیات حاکی از آن است که در علوم ریاضی نیز پیشرفت‌ها و تحولاتی رخ نموده و بعضی قضایا و براهینی که حقیقی تلقی می شد تغییر یافته و منسوخ شده است. حتی امروز ریاضی دانان در این باره که کدام یک از رشته‌های ریاضی و کدام قضایا واقعاً یقینی است متفق القول نیستند. بی شک اختلاف عقیده در اینجا کمتر از سایر زمینه‌های تحقیق و پژوهش انسانی است، و به همین دلیل ریاضیات همواره به عنوان نمونه‌ای برای یقین

کاملی که فلاسفه عقلی مذهب در جست‌وجوی آن بوده‌اند به کار رفته است. لیکن امکان بحث و گفت‌وگو و اصلاح و تجدیدنظر در ریاضیات، شک و تردید را تأیید و تقویت می‌کند، و به هر حال، چنان‌که در فصل اول دیدیم، همه شناسایی‌ها شبیه شناسایی ریاضی نیست.

هندسه‌های غیراقلیدسی. به خصوص، یک پیشرفت مهم جدید اغلب صاحب‌نظران ریاضیات را دربارهٔ دعاوی عقلی مذهب‌بان به شک انداخته است. در ابتدای قرن نوزدهم کشف شد که ممکن است نظام‌های گوناگون غیراقلیدسی در هندسه به وجود آید که در آنها قضایای دیگری حقیقی باشد. اگر کسی به جای اصل موضوع هندسه اقلیدسی که بنابر آن از نقطهٔ معلومی خارج از یک خط تنها یک خط به موازات آن می‌توان رسم کرد، اصل موضوع دیگری بگذارد با این بیان که از نقطه‌ای معین یا هیچ خطی نمی‌توان موازی با خط دیگر رسم کرد یا از آن نقطه بی‌نهایت خط می‌توان به موازات خط دیگر رسم کرد، در آن صورت نظام‌های کاملاً منطقی دیگری در هندسه ساخته است. اما این نظام‌های موسوم به «هندسه‌های غیراقلیدسی» مشتمل بر قضایایی است که در هندسهٔ اقلیدسی درست و حقیقی نیست. اگر کسی بپرسد، کدام یک از این هندسه‌ها شامل حقایق عالم واقعی است؟ - به نظر نمی‌رسد که جواب رضایت‌بخشی وجود داشته باشد. هریک از این هندسه‌ها به اندازهٔ دیگری منطقی است؛ و به نظر می‌آید که قضایا در هریک از آنها به اندازهٔ دیگری درست و حقیقی است. اینکه دسته‌ای از قضایا را مطلقاً حقیقی بنامیم، و دیگر قضایا را غیرحقیقی، به نظر می‌رسد کاملاً تحکمی و هوسناکانه و غیرموجه باشد. بدین‌گونه، پیشرفت و توسعهٔ نظام‌های غیراقلیدسی هندسه این ادعا را که ریاضیات عبارت از سلسلهٔ واحدی از حقایق مطلقاً یقینی دربارهٔ عالم واقعی است شدیداً مورد شک و تردید ساخته است.

یقین و احتمال. علاوه بر اختلاف نظریه‌ها و پیشرفت‌هایی که در علم و ریاضیات حاصل شده، یکی از دلایل مهم برای شک و تردید در مورد این ادعا که موجودات انسانی می‌توانند دارای شناسایی «یقینی» باشند این سؤال بوده است که آیا ما احتیاجی به معرفت مطلقاً یقینی داریم یا آن را به کار می‌بریم یا نه. منتقدان می‌گویند آگاهی و اطلاعاتی که ما برای مقاصد و اغراض معمولی به کار می‌گیریم غیرقابل تردید نیست. ما زندگانی خود را بدون توجه به حقایق یقینی اداره و رهبری می‌کنیم. با مدد آگاهی علمی دربارهٔ

عالم محسوس، که ممکن است روزی خطا یا نقص آن ثابت شود، مسائلی را که با آنها مواجهیم حل می‌کنیم. افلاطون و دکارت به مخاطرات بنیاد کردن اعمال بر آگاهی‌ای که کاملاً قابل اعتماد نیست اشاره کردند؛ با وجود این، مخالفان مدعی‌اند که برای جمیع اغراض و مقاصد معمولی آنچه داریم و به کار می‌بریم شناسایی احتمالی است. اگر واقعاً شناسایی یقینی موجود باشد، به نظر نمی‌رسد که برای اغراض عادی زندگی لازم باشد، و حتی معلوم نیست که مردمی که درصدد یافتن جواب‌هایی برای سؤال‌های خود هستند در جست‌وجوی آن باشند.

فلسفه تجربی

شک و تردید درباره نظریه شناسایی عقلی مذهب‌ان سبب شد که بسیاری از فیلسوفان درصدد یافتن نظریه‌ای در خصوص شناسایی برآیند که با سلوک و رفتار عادی و معمولی انسان سازگار باشد. آنان به جای جست‌وجوی شناسایی مطلقاً حقیقی درباره عالمی که ادعا می‌شد واقعی است، کوشیدند تا کشف کنند که ما آگاهی خود را در واقع از کجا حاصل می‌کنیم، و این آگاهی دارای چه مرتبه‌ای از قابلیت اعتماد است. این فیلسوفان معلوماتی را که ما به وساطت حواس خود درباره عالم غیرمرئی به دست می‌آوریم و آن را شناسایی کاملاً یقینی می‌شماریم رد و انکار نمودند. آنان تجربه حسی را به عنوان منشأ و اساس آنچه می‌دانیم در نظر گرفتند و کوشیدند شناسایی را بر حسب تجربه حسی بیان نمایند. این نوع نظریه، که بنابر آن شناسایی را بر حسب تجربه حسی تبیین می‌کنند، «مذهب تجربی»^۱ نامیده شده است.

زمینه اجتماعی مذهب تجربی. دست‌یازی مذهب تجربی به مسئله شناسایی معمولاً در کشورهایی که علائق علمی و دنیوی بیشتر مورد توجه بوده است بسط و توسعه یافته است. بدین‌سان، مذهب تجربی نظریه شناسایی متداول در انگلستان و تا اندازه‌ای و به صورتی دیگر در ایالات متحده امریکا بوده است، ولیکن سهم و اثربالنسبه کوچک‌تری در تاریخ سیر عقلی دیگر کشورها داشته است. نظریه جدید مذهب تجربی از کوشش‌ها و تلاش‌های فلسفی در قرن هفدهم انگلستان رشد نمود، و آن هنگامی بود

که آن کشور از لحاظ تجارت و صنعت به سرعت پیش می‌رفت و مردم تازه به تحقیق‌بخشیدن امکاناتی در زمینه اداره و استفاده عالم جسمانی آغاز کرده بودند. دانشمندان بزرگ انگلیسی مانند رابرت بویل^۱، رابرت هوک^۲ و اسحق نیوتون^۳ اصول و مبانی عالم جدید علمی و فنی را توسعه می‌دادند.

در چنین اوضاع و احوال، بسیاری از فلاسفه کوشش دیرینه بشر را برای یافتن شناسایی مطلق بی‌ثمر می‌دیدند؛ و به جای آن آگاهی و اطلاعی را که دانشمندان بزرگ انگلیسی ارائه می‌دادند سودمند و مهم می‌پنداشتند. به کرات می‌بینیم که دانشمندان آن عصر اعلام می‌کردند که قصد و غرض آنان کشف حقایق واقعی و غیرقابل تردید جهان نیست، بلکه فقط پروراندن فرضیه‌های احتمالی درباره عالم پیرامون ما است. با پیشرفت‌های وافری که از این شناسایی جدید حاصل شد، بعضی از فیلسوفان احساس کردند که آدمی باید جست‌وجو و تحقیق عقلی مذهب‌ان را رها کند، و نظریه‌ای درباره شناسایی بیابد که با پیشرفت‌های عملی و واقعی دانشمندان بیشتر وفق دهد.

بدین نحو، در قرن هفدهم انگلستان، می‌توان چند متفکر دلیر و برجسته یافت که در جست‌وجوی نظریه‌ای درباره شناسایی بودند که با دانش جدیدی که دانشمندان کارآزموده آن عصر کشف کردند هماهنگ باشد. به‌طور کلی این متفکران که در جست‌وجوی نظرگاهی دیگر بودند در واقع فلاسفه متخصص و نظری نبودند، بلکه اهل عمل بودند که با مسائل خاصی که فلاسفه را به خود مشغول داشته بود، یا فیلسوفان در طی قرون بر سر آنها با یکدیگر به گفت‌وگو و مجادله می‌پرداختند، علاقه و سروکار نداشتند. این اشخاص که سر حلقه آنان فرنسیس بیکن^۴ (۱۵۶۱-۱۶۲۶) بود، پیشروان و راهنمایان «فلسفه جدید» در انگلستان به‌شمار می‌آمدند و تقریباً بدون استثنا از عالم علمی و ادبی محض دور بودند، و شهرت خود را در عالم امور عملی به دست آورده بودند.

جان لاک

بیکن نخستین طراح و مبتکر بزرگ مذهب تجربی در قرن هفدهم انگلستان بود. پس از

1. Robert Boyle
3. Isaak Newton

2. Robert Hook
4. Francis Bacon

وی در همان قرن، جان لاک^۱ (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، که شغلش طبابت بود، در کتاب خود به نام تحقیق درباره فهم بشر^۲ سعی کرد تبیینی درباره شناخت ما برحسب تجربه حسی پیدا و طرح کند. لاک در کتاب خود اظهار نظر نمود که شناسایی ما به وساطت حواس حاصل می شود و ما هیچ تصور و معلوم فطری نداریم. وی به طور منظم کوشید ثابت کند که چگونه مفاهیم یا تصورات گوناگون از ساده ترین آگاهی حسی درباره یک کیفیت، مانند رنگ زرد، گرفته تا مرکب ترین و پیچیده ترین کیفیات، مانند یک شهر، از انواع مختلف تجربه ساخته و پرداخته می شوند. لاک با تحقیق و مطالعه ماهیت و منشأ شناسایی ما معتقد بود که در نشان دادن آن نوع از اشیاء و امور که واقعاً می توان شناخت و آن قسم اطمینانی که می توان داشت کمک مهمی کرده است.

اگر، به وسیله تحقیق درباره طبیعت و ماهیت نیروی فهم، بتوانم قوای وابسته به آن و رسایی آن نیروها و ارتباط و تناسب آنها را با اشیاء و نقص و ناتمامی آنها را کشف کنم، تصور می کنم ممکن است این فایده حاصل شود که ذهن انسان را وادار سازد که در دخالت بی جا در اموری که فوق قدرت درک و فهم او است بیشتر محتاط باشد و وقتی به اقصای حدود و وسعت خود رسید باز ایستد، و چون با مطالعه و آزمایش دریابد که رسیدن به آن امور و رای استعدادهای ما است به نادانی خود راضی شده و آرام بنشیند.

رد تصورات و معلومات فطری.^۳ لاک اصرار داشت که ما وقتی آگاهی خود را مورد مطالعه قرار دهیم نخست کشف می کنیم که دارای هیچ معرفت فطری نیستیم. ما دلیلی برای این اعتقاد نداریم که اصول یا تصوراتی مقدم بر تجربه حسی و مستقل از آن وجود دارد. لاک مدعی بود که مثال هایی که عقلی مذهب ان پیشین درباره حقایقی که در نفس و عقل ما جای داده شده است ارائه نموده اند، موجودات انسانی آنها را نمی شناسند، چنان که نه کودکان و نه سفیهان از این «حقایق فطری» آگاهی ندارند. گفتن اینکه این حقایق در نفوس آنها هست، ولو آنکه آنها را نشناسند، بی معنی است. «اینکه بگویند

1. John Locke

۲. Essay Concerning Human Understanding (این کتاب توسط مرحوم دکتر شفق به فارسی ترجمه شده است، از انتشارات دانشگاه).

3. Innate Ideas

مفهومی در ذهن و نفس انسان نقش شده، و مع هذا در عین حال ذهن به آن نادان است و توجهی به آن ندارد، آن نقش و اثر را هیچ می‌سازد».

صفحه سفید. به عقیده لاک اگر کسی مشاهدات و تجربه خود را مورد توجه قرار دهد، تصدیق خواهد نمود که در آغاز ذهن او درست مانند «صفحه‌ای سفید بوده است خالی از هر نقش و نوشته‌ای و بدون هر صورت و تصویری». آنچه ما می‌دانیم و آنچه بدان می‌اندیشیم ناشی از تجربه است. تمام آگاهی ما مبتنی بر تجارب ما است، یا به وساطت حواس، یا به وسیله تفکر درباره آنچه در اذهان و نفوس ما راه یافته است. بدین سان، بنابر نظر لاک، فقط دو منشأ برای شناسایی ما هست: یکی احساس، و دیگر تفکر.^۱

«هرگاه کسی افکار خود را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، و قوه فاهمه خویش را در معرض پژوهش و جست‌وجوی کامل درآورد، و آنگاه از او بپرسیم آیا هیچ تصور اصیل و بدیعی غیر از متعلقات حواس خود یا عملیات ذهن خویش که به عنوان متعلقات فکر ملحوظ شده‌اند دارد یا نه؛ وی هر مقدار شناسایی هم که به خیال خویش در ذهن خود انباشته ساخته باشد، با نظر و تأملی دقیق خواهد فهمید که هیچ تصویری در ذهن وجود ندارد مگر آنچه به وسیله یکی از این دو (احساس و تفکر) نقش بسته است، هرچند که آن تصورات با تنوع نامحدودی تألیف یافته و قوه فاهمه آنها را وسعت داده و بزرگ کرده باشد».

تصورات ساده. لاک به منظور توجیه دعاوی تجربی خود با شکیبایی کوشید نشان دهد که چگونه تمام آگاهی ما مأخوذ از تجارب فکر یا تجارب احساس است. اساسی‌ترین عناصر شناسایی ما را لاک تصورات ساده نامیده است. این تصورات از هیچ عنصر دیگری ترکیب نشده است، مانند تجربه طعم قند، بوی گل سرخ، سفیدی گل سوسن، یا سردی یخ. این تصورات ساده تنها در احساس و فکر به ما نشان داده می‌شود. ذهن پس از آنکه یکبار این تصورات را تجربه کند نیروی ذخیره کردن و تجدید و تکرار و ترکیب آنها را در خود خواهد داشت.

یقین. لاک در ضمن تحقیق مفصل خود «درباره فهم بشر» دلیرانه کوشید نشان دهد

۱. reflection (ادراک وجدانی، رویت، فکر).

که چگونه اجزاء متنوع شناسایی ما ناشی از تجارب مختلف احساس یا تفکر است. یک اشکال اساسی که وی دچار آن شد، و فلاسفه تجربی را از آن وقت تا کنون گرفتار ساخته است، تعیین این مطلب بود که کدام یک از تصورات ما واقعی است، یعنی کدام یک از اجزاء آگاهی ما «مطابق با موجود واقعی و هستی اشیاء است». ما در اذهان خود بسا تصورات داریم که معتقد نیستیم که به هیچیک از اشیایی که در عالم وجود واقعی دارد مربوط باشند، مانند تصورات پریان دریایی و اسباب افسانه‌ای و مانند آنها. چگونه ما از مطالعه تصورات خود می‌گوییم که بعضی از آنها بایستی به‌عنوان واقعی تلقی شوند و برخی از آنها تنها نتیجه تخیل ما یا نتیجه قدرت ذهن است برای ترکیب تجاری که در گذشته داشته است؟ جوابی که لاک به این سؤال می‌دهد ما را قادر می‌سازد که نظریه‌ای درباره خصوصیات و قابلیت اعتماد شناسایی پیدا و طرح کنیم.

کیفیات اولی و ثانوی. لاک احساس‌های ما را به دو دسته تقسیم می‌کند - تصورات مربوط به کیفیات اولی و تصورات مربوط به کیفیات ثانوی.^۱ کیفیات اولی عبارت است از آنچه به اشیایی که تجربه می‌کنیم تعلق دارد، در حالی که کیفیات ثانوی «در حقیقت در خود اشیاء نیست، بلکه نیروهایی است ناشی از کیفیات اولی برای حصول احساسات گوناگون در ما». مثلاً، بنا بر بیان لاک، اندازه و شکل، از کیفیات اولی است، در صورتی که رنگ که ما در اشیاء می‌بینیم کیفیت اولی نیست. رنگ نتیجه اوضاع و احوال معین است، یا به اصطلاح لاک، «نیروهایی» است در اشیاء، که بر اذهان و نفوس ما اثر می‌کنند به طوری که ما آنها را به صورت رنگ می‌بینیم، و حال آنکه اشیاء واقعی که تجربه می‌کنیم در واقع رنگی ندارند. تمایزی که لاک می‌کوشید طرح کند بین توصیف علمی یک شیء، یعنی صفات و اعراضی که دانشمندان گزارش می‌دهند که در یک شیء وجود دارد، و تجربه عادی و معمولی ما از همان شیء است. «بعد (حجم) و عدد و شکل (پیکر) و

۱. پیش از لاک، دکارت در کتاب تأملات خود (تأمل دوم) در تعیین ماهیت ماده گفته بود: اگر قطعه مومی که تازه از کندو جدا شده و دارای شکل و رنگ و بوی مخصوص و خاصیت مالش است گرم شود تمام این صفات و اوصاف آن تغییر می‌کند و آنچه باقی می‌ماند چیزی است که در همه احوال مقداری از مکان را اشغال می‌کند یعنی دارای ابعاد و امتداد است و بقیه عوارضی است که در اوضاع و احوال مختلف دگرگون یا زایل می‌شود. به عبارت دیگر این کیفیات در خود جسم نیست بلکه به ادراک ما بستگی دارد. بدین سان دکارت میان کیفیات اولی (مانند بعد داشتن) و کیفیات ثانوی که قائم به نفس ما است تمایز قائل می‌شود و همین تفکیک و تمایز در فلسفه تجربی جان لاک بسط پیدا کرده است. م.

حرکت خاصی که در اجزای آتش یا برف موجودند واقعاً در خود آنها هستند، خواه حواس آدمی آنها را ادراک کند یا نکند، و بنابراین آنها را می‌توان صفات یا کیفیات واقعی نامید زیرا واقعاً در خود اجسام هستند؛ اما نور و گرمی و سردی و سفیدی در خود آنها نیستند. اگر از آنها احساسی وجود نداشته باشد یعنی چشم نور و رنگ را نبیند، و گوش صداها را نشنود، و کام نچشد و بینی نبوید، در آن حال همه رنگ‌ها و مزه‌ها و بوها و بانگ‌ها، که تصورات خاصی هستند، ناپدید می‌شوند و به علل خود، یعنی حجم (بعد) و شکل (پیکر) و حرکت اجزاء مستحیل می‌گردند».

پس اگر صفات و کیفیات معینی به نام کیفیات اولی وجود دارد که به تجربه درمی‌یابیم و متعلق به خود اشیاء است، تصورات ما درباره اشیاء چگونه حاصل می‌شود؟

لاک مدعی بود که وقتی می‌بینیم که تصورات بسیطی وجود دارد که دائماً با هم به نظر می‌رسند و همواره به یکدیگر پیوسته‌اند، فرض می‌کنیم که این تصورات به یک شیء متعلق است. ما نمی‌توانیم ادراک کنیم که این تصورات بسیط بدون تعلق یا پیوند به شیء واحدی وجود داشته باشند. بدین‌سان، فرض می‌کنیم که باید جوهر یا موضوع^۱ و به هر حال چیزی باشد که یا همه صفات و کیفیات را با هم نگه دارد یا باعث آنها شود. وقتی ما کیفیاتی را با هم تجربه می‌کنیم که معمولاً «طلا» می‌نامیم (رنگ و صلابت و بقیه کیفیات)، لاک بر آن بود که همچنین فرض می‌کنیم که یک «جوهر» یا «موضوعی» هست که این کیفیات به آن متعلق‌اند، یا از آن ناشی می‌شوند، یعنی چیزی که اساس همه این کیفیات است و آنها را با هم نگه می‌دارد. ما نمی‌توانیم هیچ مفهوم واضح یا دقیقی درباره ماهیت این جوهر ارائه دهیم، مگر بر حسب کیفیاتی که به آن تعلق دارد. اگر از کسی بخواهند که توصیفی دقیق درباره جوهر ارائه نماید به نظر لاک تمام آنچه می‌تواند بگوید این است که نمی‌داند آن چیست، لیکن مع هذا درمی‌یابد که باید فرض کند که چیزی هست که اجزاء و عناصر گوناگون تجربه ما به آن وابسته است. برای اینکه روشن شود وقتی کسی می‌کوشد یک جوهر را وصف کند چه نوع اشکالی رخ می‌نماید لاک آن را با وضع و حال آن هندو مقایسه می‌کند که می‌گفت جهان را یک فیل بزرگ نگه

می‌دارد، از او پرسیدند که فیل بر چه چیز تکیه دارد؟ پاسخ او این بود که یک سنگ‌پشت بزرگ. اما باز به اصرار از او پرسیدند که این سنگ‌پشت فراخ پشت را چه چیز نگه می‌دارد، جواب داد چیزی که او نمی‌داند چیست. بر این بنیاد مبهم و نامعلوم، ما اجزاء و عناصر گوناگون تجربه خود را به جوهرهای مختلف نسبت می‌دهیم، خواه در مورد کیفیات اولی که به آنها متعلق و وابسته‌اند، یا در مورد کیفیات ثانوی که معلول آنها هستند.

اقسام شناسایی. اما به وسیله احساس و فکر چه اندازه شناسائی می‌توانیم حاصل کنیم، و این شناسایی چگونه قابل اعتماد خواهد بود؟ کتاب چهارم تحقیق لاک به کوشش برای یافتن جوابی به این سؤال‌ها اختصاص یافته است. همه شناسایی ما با تصورات گوناگونی سرو کار دارد که به وساطت تجربه در جریان زندگی خود کسب کرده‌ایم. شناسایی نتیجه مطالعه و تحقیق تصورات است که ببینیم آیا از حیثی سازگار یا ناسازگارند.

نخستین نوع شناسایی به وسیله و ارسی دو یا چند تصور حاصل می‌شود که ببینیم آیا همانند یا ناهمانندند. بدین سان، مثلاً اگر کسی تصورات «سفید» و «سیاه» را مقایسه کند، بی‌درنگ درمی‌یابد که آنها مباین و ناهمانندند. نوع دوم شناسایی درباره تصوراتی است که معیت^۱ (یا همبودی) دو یا چند تصور را بحث می‌کند، یعنی کشف اینکه دو یا چند تصور به یکدیگر متعلق و وابسته یا با همند.^۲ این امر معمولاً به کشف این نکته رهنمون می‌شود که این تصورات، اجزاء یا معلول جوهر واحد هستند. نوع سوم شناسایی درباره تصورات، کشف این است که دو یا چند تصور به طریقی با یکدیگر مرتبطند.^۳ چهارمین و آخرین نوع شناسایی کشف این است که آیا تصورات ما تجربه‌های چیزی است که در خارج از اذهان و نفوس ما وجود دارد یا نه، یعنی آیا تصورات درباره موجودات واقعی است یا نه.

«گمان می‌کنم همه شناسایی و معرفتی که بالفعل یا بالقوه داریم شامل این چهار نوع توافق یا تباین است: زیرا همه تحقیقاتی که می‌توانیم درباره هر یک از تصورات خود

1. Coexistence

۲. مانند اینکه هوا سرد است یا برف گرم نیست که اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف است.
۳. یعنی رابطه و نسبتی با یکدیگر دارند مانند پدر و پسر یا بزرگ‌تر و کوچک‌تر.

بکنیم و آنچه درباره آنها می‌دانیم یا می‌توانیم اثبات کنیم این است که یک تصور نسبت به تصور دیگر همانند است یا ناهمانند؛ و آیا در یک موضوع با تصویری دیگر همراه است یا نیست؛ و نیز نسبت به تصور دیگر چه رابطه‌ای دارد؛ و اینکه آن تصور در خارج از ذهن وجود واقعی دارد یا ندارد».

شناسایی شهودی (بینشی). اگر اینها همه انواع مختلف شناسایی است که ما می‌توانیم داشته باشیم، باید پرسید بنابر نظر لاک حد هر یک از انواع شناسایی چیست، و تا چه اندازه یقینی خواهد بود؟ بزرگ‌ترین درجه اطمینانی که می‌توانیم داشته باشیم وقتی است که شناسایی ما شهودی است، یعنی وقتی دو یا چند تصور را ملاحظه می‌کنیم، مستقیماً و بی‌درنگ درمی‌یابیم که چیزی درباره آنها صادق است. «این نوع شناسایی غیرقابل چون و چراست و مانند نور خورشید است که به محض آنکه ذهن به سوی آن توجه نمود بی‌درنگ به ذهن وارد می‌شود و جایی برای شک و تردید یا مطالعه و واریسی باقی نمی‌گذارد، بلکه ذهن به نحو روشن و آشکار از آن پر می‌گردد». به نظر لاک این نوع یقین کامل را می‌توانیم در مورد حقایقی مانند «سفید سیاه نیست» و «دایره مثلث نیست» و « $۱+۲=۳$ »، یعنی حقایقی که به‌طور شهودی دریافت می‌شود، داشته باشیم.

برهان. متأسفانه همه توافقات و اختلاف‌های میان تصورات را نمی‌توان به این طریق یقینی شهودی شناخت. گاهی اوقات که تصورات معینی را با هم ملاحظه می‌کنیم، نمی‌توانیم بگوییم که چیزی مشترک دارند یا ندارند، و به جای آن نخست، پیش از آنکه بتوانیم به معرفتی فرارسیم، باید تصوراتی را که با تصورات دیگر مقایسه می‌کنیم پیوند و ارتباط دهیم. این عمل را لاک «برهان» نامیده است. وقتی ما چند مرحله را طی می‌کنیم تا به نتیجه‌ای در باب توافق یا تباین یک تصور با تصور دیگر برسیم، مستقیماً و بی‌واسطه حقیقتی را نمی‌بینیم یا تصدیق نمی‌کنیم. بلکه حقیقت را فقط با واسطه و به‌طور غیرمستقیم کشف می‌کنیم. اما لاک اصرار می‌ورزید که آن نوع اطمینانی که ما به وسیله استدلال به دست می‌آوریم سلسله‌ای است از بینش‌ها (شهودها). هر جزء یک دلیل را ذهن مستقیماً و با علم شهودی به‌طور یقینی می‌بیند، و بنابراین، اگر هر جزء یک برهان یقینی باشد، نتیجه برهان نیز چنین خواهد بود. مع‌ذلک، غالباً در پیمودن مراحل استدلال از بعضی چیزها غافل می‌مانیم، یا توجه نمی‌کنیم که هیچ یقین شهودی میان بعضی از

مراحل و اجزاء وجود ندارد. لاک خاطرنشان نمود که به علت این‌گونه خطاها ما نمی‌توانیم به شناسایی برهانی با همان درجه اطمینانی که در شهودهای ساده داریم اعتماد کنیم.

شناسایی حسی. لاک مایل بود که این را بپذیرد که فقط شهود و برهان می‌تواند به ما معرفتی که درباره آن مطمئن باشیم بدهد. لیکن، علاوه بر این دو، مرتبه‌ای دیگر از اطمینان هست، که هرچند یقینی نیست، مع‌هذا تقریباً هرکس به آن اعتماد می‌کند و بنابراین آن را نیز بایستی یکی از مدارج شناسایی به‌شمار آورد. این همان است که لاک «شناسایی حسی» نامیده، و این شناسایی ما را به وجود بالفعل اشیاء جزئی مطمئن می‌سازد. علی‌رغم همه شک و تردیدهایی که دکارت و شکاکان مطرح کرده‌اند، باز هم تقریباً مطمئنیم که بعضی از تجارب ما درباره چیزهایی است که خارج از اذهان و نفوس ما وجود دارند، و حال آنکه برخی دیگر از تجارب ما چنین نیست.

«اما در اینکه چیزی بیش از آن تصویری که در ذهن داریم موجود است یا نه و آیا می‌توانیم از اینجا یقیناً وجود چیزی را در خارج، که مصداق و مابازاء آن تصور باشد، استنباط کنیم یا نه به نظر بعضی جای بحث و گفت‌وگو است؛ زیرا ممکن است مردم چنین تصویری در ذهن داشته باشند در حالی که چنان چیزهایی وجود خارجی نداشته باشد یا بر حواس آنان تأثیر نکند. لیکن فکر می‌کنم در این باره ما دلیلی داریم که شک و تردید را از میان می‌برد: زیرا من از هر کسی می‌پرسم آیا وقتی او در روز روشن به آفتاب نگاه می‌کند و شب هنگام به آفتاب می‌اندیشد در ضمیر و شعور خود این دو ادراک را مساوی می‌یابد؛ و یا وقتی عملاً خاراگوش (افسنطین) را می‌چشد و گل‌سرخ را می‌بوید، با وقتی که تنها تصور آن مزه و بو را به خاطر می‌آورد این دو یکسان است؟ ما به‌وضوح این فرق و اختلاف را بین هر تصویری که در ذهن ما توسط قوه حافظه زنده می‌شود و ادراکی که بالفعل توسط حواس ما به ذهن می‌آید درمی‌یابیم، چنان‌که فرق میان دو تصور متمایز از هم را درک می‌کنیم.»

ولو آنکه ممکن باشد که هیچ چیز واقعاً خارج از ذهن ما وجود نداشته باشد، یا آنکه ممکن باشد که همیشه در حال رؤیا باشیم، یا امر عجیب دیگری ممکن و محتمل باشد، به نظر لاک با این وصف اطمینانی در فهم مشترک ما هست که همه ما بدان وسیله به وجود اشیاء خارج از ذهن خود علم داریم. این نوع اطمینان، هر چند خیلی ضعیف‌تر از

اطمینان شهودی یا برهانی است، شناخت حسی ما است. این شناسایی ممکن است خطا و نادرست باشد، اما برای اغراض و غایات عادی و معمولی ما کافی است.

اینک باید دید که با این سه درجه اطمینان یا یقین، ما واقعاً تا چه اندازه مستعد و پذیرای دانش و معرفتیم؟ مسلم است که ما فقط دربارهٔ مسائل و اموری که می‌توانیم از آنها تصورات داشته باشیم شناسایی داریم. لیکن، بنابر نظر لاک، شناسایی ما حتی دربارهٔ تصوراتی که می‌توانیم داشته باشیم و داریم کاملاً محدود است. دربارهٔ طرق گوناگون توافق یا اختلاف تصورات، ما خیلی کم می‌توانیم به «شهود» یا «برهان» نائل شویم. به وسیلهٔ شناخت حسی، ما می‌توانیم فقط دربارهٔ وجود خارج از خود و بعضی از تصوراتی که بی‌واسطه و مستقیماً در ذهن وجود دارند مطمئن باشیم.

به نظر لاک ما می‌توانیم به‌طور شهودی مطمئن باشیم که هر دو تصور همانند یا ناهمانندند. اما دربارهٔ معیّت^۱ (همبودی) تصورات، شناسایی ما قطعاً محدود است. تنها راه داوری ما دربارهٔ اینکه کدام تصورات به یکدیگر وابسته هستند وجود پیوستگی‌هایی است که در تجربه رخ می‌نماید. لیکن از این پیوستگی‌ها نمی‌توانیم بگوییم که کدام یک از تصورات ما باید با هم باشند. بدین ترتیب شناسایی ما دربارهٔ معیّت تصورات محدود است به آنچه قبلاً تجربه کرده‌ایم. لاک اظهار می‌کند که این نکته مخصوصاً نسبت به معیّت کیفیات اولی و ثانوی صادق است، زیرا «هیچ ارتباط قابل کشفی میان کیفیت ثانوی و کیفیات اولیه‌ای که کیفیت ثانوی به آنها وابسته است وجود ندارد». تنها به‌واسطهٔ تجربه است که می‌توانیم بگوییم کدام یک از اشیاء برای ما زرد نمودار می‌شود و کدام با مزهٔ شیرین، و غیره.

ما می‌توانیم به مطالب بسیاری دربارهٔ رابطهٔ میان تصورات مختلف، و بیشتر برحسب تصورات و مفاهیم ریاضی، پی ببریم، و از همین جا است که نظام‌های مهم شناسایی بسط و توسعه یافته‌اند. لاک معتقد بود که علاوه بر رشته‌های ریاضی، می‌توانیم آگاهی‌ها و اطلاعات بسیاری دربارهٔ علم اخلاق و سیاست به‌وسیلهٔ مطالعه و بررسی روابط میان تصورات - مثلاً مطالعهٔ روابط میان تصورات «حکومت» و «عدالت» و «آزادی» و مانند آن - به دست آوریم.

حدود شناسایی. در عرصه‌ای که احتمالاً مهم‌ترین عرصه و قلمرو شناسایی است، ما سخت محدودیم. وقتی آنچه را که می‌توانیم درباره وجود واقعی اشیاء بشناسیم مطالعه و بررسی می‌کنیم، لاک گویی می‌خواست فقط این مورد را بپذیرد که ما می‌توانیم به‌طور شهودی درباره هستی خودمان مطمئن باشیم. به‌علاوه، می‌توانیم معرفت برهانی درباره وجود خدا داشته باشیم. اما برای هر چیز دیگر تنها می‌توانیم شناخت حسی داشته باشیم، و این شناسایی تنها درباره اشیا است که با حواس ما مواجهند. در مورد اموری که درباره آنها حتی شناسایی حسی نداریم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که وجود واقعی دارند یا نه. تنها کاری که از ما ساخته است همین پذیرفتن محدودیت‌های شناسایی، و راضی بودن به نادانی خود است.

از آنجا که شناسایی ما درباره معیت و وجود واقعی محدود است، لاک نتیجه گرفت که اگر همه آگاهی ما محدود به آن عناصر تجربی است که از احساس یا فکر کسب کرده‌ایم علم، به معنای مطلقاً ضروری و آگاهی حقیقی، نسبت به عالم جسمانی یا عالم روانی ممکن نیست. ما جز از طریق تجربه هرگز نمی‌توانیم کشف کنیم که چه صفاتی با هم رخ می‌نمایند. اما، از تجربه خود نیز هیچ‌گاه به حد کفایت نمی‌توانیم دریابیم که چرا این صفات بایستی با هم نمودار شوند. ما هرگز نمی‌توانیم مطلقاً مطمئن باشیم که بعضی چیزها باید واقع شوند، و بعضی دیگر نمی‌توانند واقع شوند. بنابراین، هر علمی که انسان بتواند درباره جهان پروراند همیشه از حصول یقین کامل قاصر است و فقط مبتنی است بر تجربه محدود او درباره ارتباط میان صفاتی که قبلاً تجربه کرده است. فهم کامل جهان طبیعی متأسفانه همیشه ورای حدود شناسایی ما خواهد بود.

بدین‌گونه، در نظریه تجربی لاک، شناسایی محدود است به شناسایی جهاتی که تصورات گوناگون ما بر حسب آنها با یکدیگر سازگار یا ناسازگارند. شاید، اگر بتوانیم فقط متکی بر تجربه باشیم، عملاً نتوانیم هیچ چیز را درباره آنچه خارج از تصورات ذهن ما است بشناسیم.

«تردید ندارم که خواننده آثار من ممکن است تصور کند که من در این مدت فقط قصری در هوا ساختم؛ و به من بگوید «غرض از این همه تلاش چیست؟ می‌گویی شناسایی فقط ادراک توافق یا عدم توافق تصورات خود ما است؛ لیکن که می‌داند آن

تصورات چیست؟ آیا چیزی گزاف‌تر و نامعقول‌تر از تخیلات مغز آدمیان هست؟ سری که در آن هیچ خیال واهی نباشد کجاست؟ یا، اگر مردی هشیار و فرزانه وجود داشته باشد، با قواعد توچه اختلافی میان شناسایی او و شناسایی کسی که خیالات موهوم دارد هست؟ آنان هر دو تصورات دارند و سازگاری و ناسازگاری آنها را با یکدیگر ادراک می‌کنند. اگر فرقی بین آنان هست، شخص خیالبافی که تصورات بیشتر و قوی‌تری دارد بر آن دیگری رجحان خواهد داشت».

واقعیت خارجی. برای آنکه نظریهٔ تجربی لاک دربارهٔ شناسایی با نتیجهٔ فوق (یعنی اینکه آنچه شناسایی می‌نامیم فقط عقیدهٔ شخصی است و مبتنی است بر آنچه در ذهن خود او جریان دارد) خاتمه نیابد، وی در پایان «تحقیق» خود می‌کوشد نشان دهد که حتی با آگاهی محدودی که از تجربه حاصل می‌شود، اساسی برای این قول داریم که چیزی دربارهٔ آنچه خارج از ذهن ما واقع است می‌دانیم. دلیل او آن است که شناسایی ما دربارهٔ تصورات خودمان بیش از صرف تخیل خود ما است، و میان تصورات ما و طبیعت واقعی اشیاء نوعی مطابقت وجود دارد. چگونه می‌گوییم که تصورات ما واقعاً چیزی خارج از ذهن ما را نشان می‌دهند؟ جواب لاک نخست این است که ما می‌توانیم مطمئن باشیم که تمام تصورات بسیط ما چیزی واقعی را نشان می‌دهند. وی در این عقیده اصرار می‌ورزید که ذهن از اختراع تصورات بسیط عاجز و ناتوان است، زیرا این تصورات نمی‌توانند از تصورات دیگری که ما داریم به وجود آمده باشند. «از اینجا نتیجه می‌شود که تصورات بسیط اختراعات و جعلیات قوهٔ وهمیهٔ ما نیست، بلکه محصولات طبیعی و منظم چیزهای خارج از ما است که واقعاً بر ما عمل و اثر دارند». اگر ما نمی‌توانیم تصورات ساده را اختراع کنیم، پس آنها باید اثر و معلول چیزی خارج از ما باشند. در مورد کیفیات ثانوی، لاک قائل بود به اینکه ما می‌توانیم مطمئن باشیم که این تصورات نتایج برخی از نیروهایی است که اشیاء خارجی دارند. کیفیات ثانوی، صرفاً تصورات ساختهٔ خود ما نیستند، بلکه همچنین خواص و صفات اشیاء نیز هستند.

راجع به مطالعات ریاضی و اخلاقی، که در آنها همهٔ شناسایی ما عبارت است از حقایق شهودی یا برهانی، لاک بر آن بود که اگر در عالم خارج مثلث و مربع واقعی و یا حق مالکیت و عدالت واقعی موجود باشد این شناسایی دربارهٔ اشیاء واقعی است. از

اینجا لاک نتیجه گرفت که «هرجا تطابق یا عدم تطابق تصورات خود را ادراک می‌کنیم، شناسایی یقینی وجود دارد: و هرجا مطمئن هستیم که آن تصورات با واقعیت اشیاء مطابق‌اند، شناسایی یقینی واقعی وجود دارد».

جان لاک می‌کوشید نظریه‌ای درباره شناسایی پیدا و طرح کند که نشان دهد که چگونه تمام آگاهی ما از تجربه ناشی می‌شود. اگر شناسایی ما مبتنی بر احساس‌ها و افکار ما است، لاک کوشید ثابت کند که در بعضی اوضاع و احوال می‌توانیم درباره آنچه می‌شناسیم مطمئن باشیم، و حتی یقین داشته باشیم که آنچه می‌شناسیم نسبت به چیزی خارج از خود ما صادق و معتبر است.

نتایج و انتقاد. لاک در جریان طرح نظریه تجربی خود، و کوشش برای اثبات اینکه چگونه شناسایی از تجربه حسی ما ناشی می‌شود، پاره‌ای از خصوصیات و مشکلات طریقه تجربی را کشف و آشکار نمود. اولاً، اگر همه شناسایی ما مأخوذ از تجربه است، پس مقدار مهمی از معرفتی که فلاسفه‌ای مانند افلاطون و دکارت گفته بودند که ما داریم، یا می‌توانیم داشته باشیم، بایستی موهوم یا مجعول و خیالی تلقی شود. معرفتی که متکی و وابسته به مثل افلاطونی یا تصورات و معلومات فطری است، باید نامعتبر اعلام گردد، زیرا چنین تصورات و معلوماتی از تجربه حسی ما پدیدار یا پرورانده نمی‌شوند. به‌طور کلی، کتاب لاک مُشعر بر آن است که نظریه تجربی شناسایی فقط نتایج محدودی به بار می‌آورد، و در این نظریه آن دعاوی مربوط به شناسایی که نمی‌توانند بر حسب تجارب ما موجه باشند باید دور انداخته و ترک شوند. همه تصاویر قشنگی که فیلسوفان پیشین ترسیم کرده‌اند و جهان را مانند آن دانسته‌اند اگر ناشی و مأخوذ از تجربه نباشند، باید به‌عنوان خواب‌های خیالی یا بی‌معنی رد و طرد شوند. از سوی دیگر، اگر لاک برحق است، و آنها خواب‌های خیالی‌اند، پس البته باید آنها را رد و ابطال کنیم.

ثانیاً، کوشش لاک برای پروراندن نظریه خود درباره شناسایی نشان داد که طرز فکر تجربی ممکن است پاره‌ای مشکلات به وجود آورد. اگر همه آگاهی ما مبتنی است بر تصوراتی که از تجربه کسب می‌کنیم، و شناسایی ما راجع است به تطابق یا عدم تطابق تصورات ما، چگونه می‌توانیم بگوییم که شناسایی ما واقعاً درباره چیزی خارج از ما است؟ لاک قائل بود به اینکه باید فرض کنیم که چیزی به نام جوهر، یا موضوع، وجود دارد که تصورات ما، یا لاقلاً بعضی از آنها، به آن متعلق است. وی با مطالعه و بررسی

ماهیت تصورات اصرار می‌ورزید که ما تصوراتی را می‌توانیم تشخیص بدهیم که حقیقتاً بعضی از اوصاف واقعی این جوهر یا موضوع^۱ را نشان دهند، و از اینجا معرفتی حقیقی درباره جهان واقعی کشف می‌کنیم. لیکن بعضی از مخالفان لاک خاطر نشان کرده‌اند که با این معنایی که لاک به «تصورات» داده است اعتقاد به چنان معرفتی دشوار است، زیرا تنها چیزی که ما باید از آن سخن گوئیم همان تصورات ذهن ما است. اگر کسی دقیقاً طرفدار عقیده تجربی باشد که تمام شناسایی ما ناشی از تجربه است، ظاهراً این فرض که چیزهایی خارج از ما هست که می‌توانیم تصورات را به آنها نسبت دهیم هیچ توجیهی ندارد. این ادعا نیز که به وسیله واری تصورات - سازگاری و ناسازگاری آنها - می‌توانیم حقایق درباره جهان واقعی کشف کنیم قابل چون و چرا به نظر می‌رسد. همه تصورات ظاهراً همپایه و برابرند: تمام آنها در ذهن ما هستند. مخالفان می‌پرسیدند پس چگونه می‌توانیم بگوئیم که کدام را باید جدی در نظر بگیریم و به عنوان پایه‌ای برای شناسایی جهان به کار بریم و کدام را به عنوان وهم یا خیال شخصی رها کنیم؟ کوشش برای طرح کردن این پیامدها و نتایج نظریه تجربی درباره شناسایی، در آثار دو فیلسوف قرن هجدهم، اسقف بارکلی و دیوید هیوم، پدیدار شد.

جرج بارکلی

جرج بارکلی^۲ (۱۶۸۵-۱۷۵۳) در ایرلند تولد و تربیت و تعلیم یافت. زمانی که جوانی بیست و اند ساله و عضو کالج ترینیتی،^۳ در دوبلین،^۴ بود نظریات فلسفی خود را مطرح ساخت، و دو کتاب مهم‌تر خویش رساله‌ای درباره اصول قوه فاهمه،^۵ ۱۷۱۰، و سه محاوره میان هیلاس و فیلونوس،^۶ ۱۷۱۳، را نوشت. پس از شکست در جلب علاقه و افر به نظریات خود، چندین سال در مشاغل کوچکی مانند منشیگری و معلمی سرخانه

1. Substratum

2. George Berkeley

3. Trinity College

4. Dublin

5. *A Treatise Concerning the Principles of Understanding* (این کتاب با نام

رساله در اصول علم انسانی توسط آقای منوچهر بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است. انتشارات دانشگاه تهران).

6. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

گذرانید. سپس به تأسیس کالجی در امریکا، در برمودا،^۱ علاقه‌مند گردید. در ۱۷۲۹، به آمریکا سفر کرد و دو سالی در ایالت رد آیلند^۲ به سر برد. اگرچه در نقشه خود کامیاب نشد، تأثیر مهمی بر توسعه و پیشرفت مؤسسات آموزش عالی در امریکا به جا گذاشت، مخصوصاً در یال،^۳ که به آنجا کمک مالی و کتابخانه‌ای داد، و در کلمبیا،^۴ که نخستین رئیس آن ایالت شاگرد بارکلی بود. چند سال پس از بازگشت به انگلستان، به اسقفی کلونین،^۵ در ایرلند منصوب شد و بیشتر باقی عمر خود را در آنجا گذراند. یکی از شدیدترین علایق او در اواخر عمر کوشش برای ترغیب مردم به خویص و محسنات «آب قطران» به‌عنوان داروی بسیاری از امراض بشر بود.

نظام فلسفی بارکلی. مقصود از نظریه فلسفی‌ای که بارکلی پیشنهاد نمود، چنان‌که خود نوشته است، «مبهن ساختن واقعیت و کمال شناسایی انسانی و طبیعت مجرد و غیرمادی نفس و مشیت و عنایت مستقیم الهی، بر ضد شکاکان و منکران خداوند، است». بارکلی بعضی از اسباب و علل این نظریات مضر و مخرب، یعنی شکاکیت و انکار خدا، را به حساب نظریات لاک و بسیاری دیگر از فیلسوفان پیش از خود گذاشته است. لاک و دیگران ادعا کرده بودند که برخی از تصورات ما قابل اعتماد نیست، و حال آنکه پاره‌ای دیگر از تصورات شناسایی حقیقی اشیاء واقعی را به ما می‌دهد. همین که شک و تردیدی به قابلیت اعتماد آگاهی حسی راه یابد، به نظر بارکلی: «ما نادانسته به اقوال ناهنجار و عجیب و غریب و مشکلات و تناقضاتی کشانده می‌شویم که هرچه در تفکر نظری فراتر می‌رویم بر آنها افزوده می‌گردد، تا آنکه سرانجام پس از سرگردانی‌های بسیار خود را همان‌جا که بودیم، و بدتر از آن، بیچاره و پریشان به شکاکیت درافتاده، می‌یابیم». بارکلی اصرار می‌ورزید که آنچه موجب تشویش خاطر می‌شود آن است که فلاسفه آنچه را که هرکس دیگر معتقد است رد می‌کنند، و اصرار دارند تا میان ماهیت واقعی اشیاء و میان آنچه به تجربه حسی درمی‌آید تفاوت قائل شوند. حتی لاک، در جدا ساختن کیفیات اولی و کیفیات ثانوی، و این ادعا که فقط کیفیات اولی واقعاً کیفیات جواهر موجودند، نظریه‌ای را پروراند که در آن اشیاء واقعی

1. Bermuda

2. Rhode Island

3. Yale

4. Columbia

5. Cloyne

غیر از موارد تجربه حسی ماهستند. این گونه تمایز به «شکاکیت و اقوال متناقض» منجر می‌شود، و زندگی فیلسوفان را مصروف «شک درباره چیزهایی که دیگر مردمان آشکارا می‌دانند، و اعتقاد به چیزهایی که مورد تمسخر و تحقیر آنان است» می‌سازد. اثر و نتیجه خطرناک این امر آن است «که وقتی مردمی که دارای فرصت کم‌ترند می‌بینند که کسانی که تمام عمر خود را در جست‌وجو و تتبع معرفت صرف می‌کنند خود به جهل کامل درباره همه اشیاء معترفند، یا نظریاتی طرح و پیشنهاد می‌کنند که با اصول روشن و مورد قبول عامه ناسازگار است، دچار وسوسه می‌گردند و درباره مهم‌ترین حقایق که تا آن زمان مقدس و بی‌چون و چرا می‌دانستند، بدگمان می‌شوند».

بدین سان، رأی بارکلی آن است که نظریات فلاسفه‌ای مانند لاک به تناقضات و شک و تردیدها، که به نوبه خود شکاکیت کلی را به بار می‌آورد، منجر می‌شود. وقتی آدم معمولی می‌بیند که اشخص خردمندی با عنوان فلاسفه چه قسم نظریات عجیب و غریب طرح می‌کنند و می‌بیند که فلاسفه اساسی‌ترین اموری را که مردم عادی معتقدند رد می‌کنند او نیز دچار شک و تردید خواهد شد. و سرانجام هنگامی که فیلسوفان این نوع شکاکیت را به وجود آوردند، این امر به شک و تردیدهایی حتی درباره حقایق دینی منجر خواهد شد، و از اینجا انکار خدا نتیجه و حاصل نهایی خواهد بود.

سه محاوره. بارکلی برای آنکه دعوی خود را با مؤثرترین و برجسته‌ترین وسیله طرح و اقامه کند، رساله سه محاوره را نوشت، که در آن مباحثاتی میان فیلونوس، که نظریات بارکلی را نشان می‌دهد، و هیلاس (بمعنی ماده)، که نماینده نظریه مخالف است، واقع می‌شود. نخستین محاوره با گفتار هیلاس آغاز می‌گردد که شنیده است که فیلونوس یک شکاک افراطی است که قائل است که چیزی به عنوان جوهر مادی در جهان وجود ندارد. فیلونوس می‌گوید که البته به آن عقیده معتقد است، لیکن این عقیده نه شکاکانه است و نه مخالف فهم مشترک و عرف عام، و می‌خواهد ثابت کند که این فلاسفه هستند که چون معتقدند چیزی به نام جوهر مادی، یا ماده، وجود دارد، واقعاً شکاک‌اند.

(گفته‌اند که شکاک «کسی است که درباره هر چیز شک می‌کند... یا کسی که واقعیت و حقیقت اشیاء را منکر است». پس هیلاس رفیق خود، فیلونوس، را به رد و انکار وجود واقعی اشیاء محسوس، یا به این ادعا که هیچ چیز درباره آنها نمی‌توان شناخت، متهم

می‌کند، و منظور او از «شیء محسوس» چیزی است که مستقیماً به وسیله حواس ادراک می‌شود. یعنی چیزی که دیده یا شنیده یا مستقیماً در تجربه بی‌واسطه حسی درک شود. اینک بارکلی آماده است که نظر خود را بیان کند).

آیا ماده وجود دارد؟ ما مستقیماً به وسیله حواس خود چه چیز را ادراک می‌کنیم؟ فقط رنگ‌ها و شکل‌ها و صداها و مزه‌ها و بوها و کیفیات لمس‌شدنی و مانند آن‌را. پس واقعیت اشیاء محسوس علاوه بر آنکه ادراک می‌شوند چیست؟ هیلاس که معتقد به نوعی جوهر مادی است اصرار می‌ورزد که هستی واقعی اشیاء محسوس مستقل از ادراک شدن (مُدْرک بودن) آنها است. آنها «مستقل و متمایز از مُدْرک بودن و بدون نسبت و رابطه با ادراک» وجود دارند. سپس، فیلونوس پیشنهاد می‌کند که حرارت را مورد ملاحظه قرار دهند. بنابر نظریه هیلاس، حرارت باید خارج از ذهن به‌عنوان چیزی مستقل از تجربه ما موجود باشد. لیکن وقتی حرارت مفرط و زیاده از حد را تجربه می‌کنیم، آنچه عملاً احساس می‌کنیم درد شدید است، و هیچ‌کس معتقد نیست که جوهر مادی دارای درد است، هیلاس معترض است و می‌گوید که آدمی میان دردی که در ذهن است، و حرارتی که در شیء مادی است فرق می‌نهد. فیلونوس پیشنهاد می‌کند که دست خود را کنار یک بخاری بگذار و بین آیا دو چیز احساس می‌کنی، حرارت و درد، یا فقط یک چیز، یعنی درد. هیلاس تسلیم می‌شود و مایل است که بپذیرد که تجربه حسی ما درباره حرارت مفرط، یعنی درد، فقط در ذهن وجود دارد، نه در شیء. فیلونوس بی‌درنگ به او می‌فهماند که همین استدلال درباره همه درجات متعدد حرارت که یا به‌عنوان احساس‌های مطبوع و خوش‌آیند گرما یا به‌عنوان درد حس می‌شود صادق است و هیلاس یقیناً معتقد نیست که لذت یا درد در اشیاء مادی است. به‌علاوه، فیلونوس یادآوری می‌کند که اگر یک دست ما گرم باشد و دیگری سرد و آنها را در یک کاسه آب با درجه حرارت معتدل بگذاریم، آب را یک دست ما سرد و آن دست دیگر گرم احساس خواهد کرد. هیلاس نمی‌خواهد ادعا کند که هر دو کیفیت، گرما و سرما، در عین حال در شیء واحد، یعنی آب، است. هیلاس بالاخره تصدیق می‌کند «که گرما و سرما فقط احساس‌های موجود در اذهان ما هستند».

چشایی. اما درباره کیفیات دیگری که ما تجربه می‌کنیم چطور؟ فیلونوس به هیلاس می‌فهماند که همین مطلب را می‌توان در مورد مزه صادق دانست. طعم‌های شیرین و

تلخ به عنوان انواع مختلف لذت یا الم به تجربه درمی آیند. هیچ کس معتقد نیست که قند شامل لذات گوناگون است و بنابراین تجربه لذت آور و مطبوع باید در ذهن باشد نه در قند. در اینجا هیلاس ناگهان پاسخی برای این گونه استدلال می اندیشد، که به نظریه لاک خیلی شباهت دارد، و آن این است که این کیفیاتی که ما ادراک می کنیم از آن لحاظ که مُدَرَکات ما هستند لذات و آلام هستند، لیکن از آن حیث که در اشیاء خارجی موجودند، چیز دیگری هستند. فیلونوس این روش تازه دفاع را به دیده تحقیر می نگرد. ما درباره اشیاء محسوس سخن می گوئیم، یعنی آن چیزهایی که مستقیماً به وسیله حواس خود ادراک می کنیم.

«بنابراین درباره سایر کیفیاتی که از اینها متمایزند هرچه بگویی، من چیزی درباره آنها نمی دانم، و نه آنها اصلاً به مطلب مورد بحث ما مربوط است. در واقع ممکن است ادعا کنی که پاره ای کیفیات کشف نموده ای که ادراک نمی کنی، و دعوی نمایی که آن کیفیات نامحسوس در آتش و قند موجودند. لیکن من نمی فهمم که این کار به تو در رسیدن به مقصودی که داری چه کمکی خواهد کرد. پس یک بار دیگر به من بگو که آیا اعتراف می کنی که گرما و سرما و شیرینی و تلخی (یعنی کیفیاتی که به وسیله حواس ادراک می شوند) خارج از ذهن وجود ندارند؟»

بیچاره هیلاس مغلوب و شکسته تسلیم می شود.

احساس های دیگر. سپس همین نکته نسبت به بوها مطرح می شود، و هیلاس می پذیرد که اینها صرفاً احساس های لذت آور یا الم انگیز هستند و بر حسب اختلاف احساس کنندگان دگرگون می گردند. بنابراین، اینها فقط در ذهن هستند. لیکن وقتی فیلونوس این روش استدلال را در مورد اصوات به کار می برد، هیلاس مانع می شود. وی مایل است که قبول کند که اصوات، یعنی بانگ ها و صداهایی که ما می شنویم، فقط احساس هایی هستند که ما داریم، ولی در عین حال اصرار می ورزد که امواج صوتی در عالم خارجی، جدا از ما، وجود دارند. اما فیلونوس گوشزد می کند که این بدان معنی است که صوت حقیقی، یعنی امواج صوتی، هرگز شنیده نمی شود. فقط صداها شنیده می شود. شیء محسوسی که ما ادراک می کنیم صدا است. موج صوتی را ما نمی شنویم. بدین سان یک بار دیگر هیلاس باید بپذیرد که شیء محسوس، یعنی صدا، در ذهن وجود دارد؛ شیء «واقعی»، یعنی موج صوتی. یک شیء محسوس نیست، و بنابراین

ربطی به بحث آنان ندارد. (خواننده ممکن است این مطلب را به صورت این سؤال شنیده باشد که «آیا وقتی درختی در جنگلی می افتد و کسی آنجا نیست صوتی هست؟» آنچه بارکلی می خواهد بگوید این است که اگر منظور ما از صوت، صدای تجربه شده، است، پس اگر کسی آن را نشنود پاسخ «نه» است).

پس از این، آنان بحث را به رنگ‌ها می‌کشاند و به همان نتایج می‌رسند. رنگ‌هایی که ما تجربه می‌کنیم بسته به اوضاع نور و حالات خود ما و اقسام تدابیر و شیوه‌های بصری و عوامل دیگری که به کار می‌بریم مختلف می‌شود. هیچ‌کس مایل نیست ادعا کند که شیء همه رنگ‌های مختلفی را که ما می‌بینیم دارد. هیلاس می‌کوشد تا به وسیله ایراد نظریه امواج نوری به این مطلب پاسخ دهد. رنگ‌هایی که ما می‌بینیم ممکن است در ذهن ما باشند، لیکن الوان واقعی، به معنای امواج نوری، خارج از ما وجود دارند. فیلونوس باز متذکر می‌شود که هیلاس قبول دارد که رنگ‌های محسوسی که ما ادراک می‌کنیم فقط در ذهن ما وجود دارد، نه خارج از ما در شیء مادی.

برای اجتناب از نتیجه‌ای که منظور بارکلی است، که اشیایی که ما ادراک می‌کنیم فقط صور ذهنی ما هستند و خارج و مستقل از ذهن وجود ندارند، هیلاس به نظریه لاک درباره کیفیت اولی و ثانوی متوسل می‌شود. کیفیت ثانوی - مانند رنگ‌ها و بوها و مزه‌ها - فقط در ذهن وجود دارند. اما کیفیت اولی - مانند بُعد و حرکت و سنگینی - واقعاً در اجسام وجود دارند. بنابراین، قسمتی از آگاهی حسی ما فقط صورت‌هایی است در اذهان ما، اما قسمتی دیگر به کیفیت واقعی اشیاء خارجی و مادی مربوط است.

انتقاد بارکلی از لاک. آنگاه بارکلی می‌کوشد ثابت کند که اگر کسی یک تجربی مذهب منطقی است نمی‌تواند به این نظریه لاک معتقد باشد. اگر کسی می‌پذیرد که قسمتی از تجربه حسی ما عبارت است از صورت‌هایی که فقط در ذهن وجود دارند، پس هیچ اساسی برای اینکه کیفیت اولی را استثنا کند وجود ندارد. درست همان استدلالی که شخص را قانع می‌کند که کیفیت ثانوی در ذهن هستند، درباره کیفیت اولی نیز صادق است. تجربه ما درباره اندازه و شکل و حرکت و غیره بسته به اینکه در کجا باشیم و چگونه احساس کنیم مختلف می‌شود. بدین‌گونه به نظر می‌رسد که کیفیت اولی فقط صورت‌هایی در ذهن ما باشند، همان‌طور که الوان و اصوات چنین بودند، و هیچ دلیل خاصی نمی‌توان ارائه نمود که اگر پذیرفته باشیم که برخی از کیفیت‌ها صرفاً اجزای

تجربه ما هستند و تنها در ما وجود دارند چرا ما باید تصورات خود را درباره امتداد (بُعد) و حرکت به عنوان کیفیات واقعی موجود در اجسام مادی تلقی کنیم.

بارکلی برای طرح مطلب خود به طریق دیگر، خاطر نشان می‌کند که تمام تجربه ما عبارت است از احساس‌های ما. احساس فقط به موجودات صاحب ادراک حسی (یعنی قادر به احساس) متعلق است نه به اشیاء بی‌جان. بنابراین، ما نمی‌توانیم احساسات را، که تا آنجا که می‌دانیم فقط موجودات متفکر می‌توانند داشته باشند، به اشیاء مادی، که موجودات متفکر نیستند، نسبت دهیم. اشیاء مادی لذات و آلام، یا به طور کلی احساسات، ندارند. اگر قبول کنیم که اشیاء محسوس می‌شناسیم فقط احساساتند پس نمی‌توانیم ادعا کنیم که آنها اشیاء مادی غیرمتفکر و بی‌حس هستند.

لیکن پس از این همه، هیلاس، مانند هرکس دیگری که با استدلال بارکلی روبه‌رو شده است باز هم نمی‌خواهد تسلیم گردد.

«من تصدیق می‌کنم، فیلونوس، که چون آنچه را که در ذهنم می‌گذرد به دقت بررسی می‌کنم، نمی‌توانم چیز دیگری کشف کنم جز اینکه موجودی متفکر هستم که تحت تأثیر احساس‌های گوناگون قرار دارم؛ و نیز ممکن نیست تصور کنم که چگونه یک احساس در یک جوهر غیرمُدِرک وجود دارد. اما از طرف دیگر وقتی به اشیاء محسوس با نظر دیگری می‌نگرم، و آنها را به عنوان مجموعه‌ای از حالات و کیفیات متعدد ملاحظه می‌کنم، خود را ناچار می‌بینم که یک حامل و موضوع مادی فرض کنم که بدون آن نمی‌توان تصور کرد که آن حالات و کیفیات وجود داشته باشند».

بدین سان، هیلاس، مانند جان لاک، باز هم ضروری می‌یابد که فرض کند که احساس‌های ما به چیزی خارج از ما متعلق است، یعنی همان چیزی که ما ماده می‌نامیم. پاسخ فیلونوس به این گفتار این است که ما این حامل و موضوع^۱ مادی را به وسیله حواس خود در نمی‌یابیم. حواس، ما را فقط درباره محسوسات آگاه می‌سازد نه چیزی که جدا از تجربه حسی وجود دارد. همچنین، اگر بکوشیم تصور کنیم که این ماده شبیه چیست، تنها می‌توانیم درباره آن برحسب احساس‌های خود بیندیشیم، نه به عنوان چیزی که به آنها شبیه نیست و جدا از تجربه وجود دارد. سرانجام فیلونوس برای اثبات این مطلب از هیلاس دعوت می‌کند که «اگر تو خود بتوانی تصور کنی که آمیخته یا

ترکیبی از کیفیات، یا هر شیء محسوسی، ممکن است بدون ذهن و فکر وجود داشته باشد، آنگاه من وجود چنین چیزی را قبول می‌کنم».

ماده و ذهن (فکر). هیلاس فکر می‌کند که این ساده است. «چه چیز آسان‌تر از تصور اینکه یک درخت یا یک خانه به خودی خود و مستقل از ذهن و بدون ادراک هر ذهنی وجود داشته باشد؟ من اکنون آنها را به همان‌گونه تصور می‌کنم». فیلولونوس جواب می‌دهد که این درخت یا خانه را هیلاس ادراک کرده است، و در ذهن او است. درباره هیچ چیز نمی‌توان فکر یا تجربه کرد مگر آنکه ذهنی به آن بیندیشد یا آن را تجربه کند. بنابراین، کسی نمی‌تواند چیزی را که خارج و مستقل از ذهن وجود دارد حتی تخیل یا تصور کند. به محض آنکه کسی آن را تخیل کند، آن چیز صورت یا تصویری است در ذهن.

باز هم هیلاس نمی‌خواهد تسلیم شود. او اکنون می‌پذیرد که آنچه بی‌واسطه ادراک می‌شود یک صورت یا تصور است و صور (تصورات) نمی‌توانند خارج از یک ذهن موجود باشند. اما چرا چیزهای موسم به «اشیاء واقعی» یا «اشیاء خارجی» نتواند مستقل از ذهن وجود داشته باشد، و همان چیزها به وسیله صورت‌های ذهنی ما شناخته یا نمودار شود؟ چرا این صورت‌های ذهنی ما نتوانند مانند عکسی باشد از ژول سزار^۱ (یک صورت یا تصور) که ژول سزار (یک شیء واقعی و خارجی) را نشان دهد.

اما چگونه ما اصلاً به وجود این اشیاء واقعی پی می‌بریم؟ به وسیله حواسمان؟ نه. آگاهی حسی ما تماماً از تصورات ساخته و ترکیب شده است، و بنابراین نمی‌تواند درباره چیزی که یک تصور نیست ما را آگاه سازد. اگر کسی تجربی مذهب است، و اعتقاد دارد که تمام شناسایی ما ناشی از حواس است، پس چگونه می‌تواند این ادعا را قبول کند که ما می‌توانیم چیزی را که جزء تجربه حسی نیست بشناسیم؟ بنابر نظر بارکلی، مثال تصویر ژول سزار کمکی نمی‌کند، زیرا ما هم مردم و هم تصاویر آنها را از تجربه حسی شناخته‌ایم، لیکن درباره اشیاء واقعی از هیچ‌یک از احساس‌های خود، با توجه به اینکه همه احساس‌های ما تصورات (صورت‌های ذهنی) هستند، چیزی نیاموخته‌ایم.

اگر فرض شود که تصورات ما اشیاء واقعی را نشان می‌دهند، به نظر بارکلی این

ادعایی است غریب و خارق‌العاده. تصورات، زودگذر و متغیر و ناپایدارند، و حال آنکه فرض بر این است که اشیاء واقعی طبیعت و ماهیتی ثابت و واقعی دارند. تصورات را می‌توان ادراک نمود، اما اشیاء واقعی را نمی‌توان. بدین‌گونه، تصورات نمی‌توانند مانند اشیایی باشند که بنابر فرض آنها را نشان می‌دهند. «آیا یک شیء واقعی، که خود نامرئی است، می‌تواند همانند یک رنگ باشد؛ یا یک شیء واقعی، که امری شنیدنی نیست، می‌تواند همانند یک صوت باشد؟ مختصر، آیا هر چیزی می‌تواند مانند یک احساس یا تصور باشد، یا فقط یک احساس یا تصور است که می‌تواند مانند احساس یا تصور دیگر باشد؟»

فیلولونوس ادعا می‌کند که ثابت کرده است که نظریه شیء واقعی و مادی معنایی ندارد. و از همین جا ما می‌توانیم بفهمیم که نظریات هیلاس به مذهب شک منجر می‌شود. هیلاس در آغاز بحث اظهار کرده بود که واقعیت اشیاء محسوس عبارت است از وجود خارج از ذهن آنها. اما هیلاس اکنون ناچار شده است که انکار کند که اشیاء محسوس، یعنی تجارب ما، خارج از ذهن وجود دارند. بنابراین، ناگزیر شده که «واقعی و خارجی بودن» آنها را انکار کند. به موجب تعریف خود او از «شکاک» وی یک شکاک است.

«بودن همان مُدرک بودن است» (وجود همان ادراک است). تا اینجا دیدیم که هیلاس در شک کامل درافتاده است، و این عقیده او که اشیاء مادی خارجی و واقعی وجود دارند باطل می‌شود. اکنون وی قبول کرده است که اشیاء واقعی وجود ندارند، و هر چیزی فقط خواب و رؤیا است. لیکن بارکلی با افسوس و اندوه خاطر نشان می‌کند که این نتیجه تأسف‌آور ناشی از اعتقاد به بعضی از نظریات لاک است. مادامی که هیلاس معتقد است که باید موضوعی واقعی و مادی باشد که خارج از ذهن وجود داشته باشد، مجبور است قبول کند که هیچ تجربه حسی ما نمی‌تواند به این موضوع متعلق باشد. و مادامی که وی به نظریه کیفیات اولی و ثانوی معتقد باشد، به این نتیجه کشانده می‌شود که تمام تجربه ما عبارت است از کیفیات ثانوی که فقط در ذهن موجود است. یکی از دلایلی که هیلاس ناگزیر بدان سبب به مذهب شک کامل درافتاده این است که وی، مانند لاک، کاملاً یک تجربی مذهب نبود. او در این اعتقاد اصرار می‌ورزید که باید اشیاء مادی مستقلی وجود داشته باشند که احساس‌های ما به آنها متعلق باشد. اکنون که به او فهمانده شد که چنین

اشیایی نمی‌توانند موجود باشند، وی ناگهان احساس می‌کند که در آن حال هیچ چیز نمی‌تواند در جهان وجود داشته باشد، و هرچیز که او ادراک می‌کند باید توهم باشد، زیرا که ادراک او نمی‌تواند شامل چیزهایی که خارج از ذهن موجودند باشد.

آنچه بارکلی تا اینجا ثابت کرده است، این است که اگر کسی به جد نظریه تجربی را در مسئله شناسایی بپذیرد، بنابر آن نظریه، همه آنچه ما می‌توانیم بدانیم آن چیزی است که تجربه می‌کنیم. آنچه ما تجربه می‌کنیم اشیاء مادی مستقلاً موجود نیست، بلکه مجموعه‌ای است از صورت‌های ذهنی و علمی. تمام آنچه ما می‌توانیم درباره این صورت‌ها (یا تصورات) بدانیم همان است که احساس و ادراک می‌کنیم. بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم که آنچه می‌بینیم جدا از ذهنی که آنها را ادراک می‌کند وجود دارد. از این قرار، بنا به قول معروف بارکلی، هستی اشیاء عبارت است از مُدرک بودن آنها، یا به لاتینی، *Esse est percipi* یعنی وجود داشتن همان مُدرک بودن است.

نظریه مثبت بارکلی. آیا این سخن بارکلی بدان معنی است که اگر ما فقط بر آگاهی و اطلاعی که از تجربه حسی خود به دست می‌آوریم تکیه می‌کنیم هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که اشیاء جز به‌عنوان تصورات وجود دارند؟ آیا این بدان معنی است که ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که صندلی‌ها و میزها در اطاق وجود دارند مگر وقتی که آنها را ادراک کنیم؟ در این مرحله از بحث، بارکلی آشکار ساخت که وی اصولاً نظریه‌ای غیر از نظریه هیلاس داشته و بنابراین نتیجه نظر او، شکاکیت کاملی که هیلاس در آن افتاده بود نیست. بارکلی از زبان فیلونوس چنین می‌گوید:

من با تو در آن تصوراتی که به مذهب شک منجر شد موافق نیستم. تو در واقع گفتی که واقعیت اشیاء محسوس عبارت است از یک هستی مطلق خارج از اذهان و ارواح، که از مُدرک بودن آنها متمایز است. و مطابق این مفهوم واقعیت، تو مجبوری که وجود واقعی را برای اشیاء محسوس منکر شوی: یعنی، بنابر تعریف خودت، به شکاک بودن معترفی. اما من نه گفتم و نه فکر می‌کنم که واقعیت اشیاء محسوس بدان نحو به تعریف درمی‌آید. به نظر من، بنابر دلایلی که پذیرفتی، آشکار است که اشیاء محسوس نمی‌توانند جز در ذهن یا نفس وجود داشته باشند. از اینجا من نتیجه نمی‌گیرم که آنها وجود واقعی ندارند بلکه نتیجه می‌گیرم که با توجه به اینکه به فکر من وابسته نیستند، و وجودی متمایز از مُدرک بودن به‌وسیله من دارند، باید فکر و روح

دیگری موجود باشد که آنها در آن وجود داشته باشند. بنابراین چنان‌که مطمئناً عالم محسوس واقعاً وجود دارد، همچنین یقیناً یک روح نامتناهی هست که همه جا حاضر و محیط بر عالم و حافظ آن است.

نفی ماده‌انگاری^۱ این تبیینی که بارکلی ارائه کرده است نظریه‌ای است موسوم به نفی ماده‌انگاری (یا مذهب اصالت وجود غیرمادی). همه آنچه ما ادراک می‌کنیم تصورات (صورت‌های علمی و ذهنی) است. تصورات تنها می‌توانند به اذهان و عقول متعلق باشند، و نمی‌توانند هستی مستقل از اذهان و عقول داشته باشند. از آنجا که تصوراتی که من از آنها آگاهم بسته به خواست دل من نیست، این تصورات باید نوعی وجود جدا از ذهن من داشته باشند. اما تصورات فقط می‌توانند به ذهن متعلق باشند. اگر من باعث تصوراتی که ادراک می‌کنم نیستم، و نمی‌توانم همه تصورات خود را به اراده خود اختراع کنم و به میل خود بر آنها نظارت داشته باشم، پس باید عقل و روح دیگری باشد که صاحب این تصورات و حافظ و ناظر آنها باشد. و بنابراین بارکلی قائل شد به اینکه باید یک عقل و روح کلی، یا خدا، موجود باشد که تصورات در افکار او جای داشته باشد. بدین ترتیب، اشیا‌یی که من ادراک می‌کنم جدا و متمایز از من در علم خداوند موجودند، و چنین نیست که وقتی من آنها را تجربه می‌کنم به وجود آیند یا وقتی من آنها را ادراک نمی‌کنم معدوم شوند. خانه مرا همیشه خدا ادراک می‌کند. بنابراین، هرچند خانه فقط یک صورت علمی است، مستمراً وجود دارد خواه من آن را ادراک بکنم یا نکنم، زیرا خداوند همواره آن را ادراک می‌کند.

این رأی و عقیده بارکلی را راندلناکس^۲ در شعر طنزآمیز مشهوری خلاصه کرده است:

جوانی می‌گفت، «خدایا، در نظر من بسیار شگفت‌انگیز است که بینم که این درخت، وقتی کسی نباشد که به آن بنگرد، باز هم وجود داشته باشد.»

جواب:

«آقای عزیز، حیرت تو شگفت‌انگیز است. من همیشه هستم، و به همین دلیل درخت همچنان وجود دارد، زیرا آن را می‌بینم، ارادت‌مند: خدا.»

دعاوی بارکلی. بارکلی مدعی بود که نظریه عجیب او، علاوه بر آنکه یک فلسفه تجربی منطقی است، تنها نظریه‌ای است درباره شناسایی که با عقاید عامه سازگار و موافق است. دیگر نظریات به شکاکیت و خرق اجماع و اقوال متناقض منجر می‌شود و به انکار آنچه هرکس می‌داند و درباره آن مطمئن است منتهی می‌گردد. نظریه او، برعکس، بهترین عناصر استدلال فلسفی و عرف عام را ترکیب کرده است. فیلسوفان، نظیر لاک و دکارت، نتیجه گرفته بودند که «اشیایی که مستقیماً و بی‌واسطه ادراک می‌شوند تصوراتند که فقط در ذهن وجود دارند.» از طرف دیگر، عامه مردم معتقدند که «چیزهایی که مستقیماً ادراک می‌کنند اشیاء واقعی‌اند.» بارکلی اصرار داشت که فقط نظریه او هم با نظر فیلسوفان و هم با نظر توده مردم موافقت دارد، و به شکاکیت یا نتایج متناقضی که در نظریات شناسایی متفکران پیشین نهفته است منجر نمی‌شود.

نظریات شناسایی همواره اشیاء را از تصورات (صور ذهنی و علمی) متمایز می‌ساخت، و بر آن بود که ما درباره اشیاء به واسطه آگاهی خود از تصورات، کسب معرفت می‌کنیم. همه آنچه ما مستقیماً از آن آگاهییم تصوراتند. اما پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر اشیاء غیر از تصوراتند، پس چگونه ما از شناسایی تصورات به چیزی خارج از تصورات خود منتقل می‌شویم و پی می‌بریم؟ بارکلی، زیرکانه و با تیزفهمی با تکیه بر این سخن تجربی مذهبان که تمام شناسایی ما ناشی است از تجارب ما، که تصوراتند در ذهن، مدلل نمود که اگر اشیاء غیر از تصوراتند، ما هرگز نمی‌توانیم چیزی درباره آنها بدانیم. همین امر موجب «شکاکیت نومیدانه» هیلاس شد.

برای پرهیز از این نتیجه اسف‌انگیز، که ما هرگز نمی‌توانیم چیزی اصلاً درباره اشیاء واقعی بدانیم، بارکلی نظریه خود را راجع به نفی مادیت پیشنهاد نمود. وی اصرار می‌ورزید که پیش از هر چیز، اشیاء فقط تصوراتی (صور علمیه) هستند که ما از آنها داریم. این فلاسفه‌اند که این امر عجیب ناشناخته را به نام «یک شیءِ مادّی مستقلاً موجود» اختراع کرده‌اند. هرکس معتقد است که آنچه ادراک می‌کند (یک تصور)، یک شیء واقعی است. وی فکر می‌کند که درختی در باغ او هست. زیرا آن را می‌بیند و لمس می‌کند. تجربه او است، یعنی تصورات او است که به وی درباره اشیاء آگاهی می‌دهد. اشیاء واقعی عالم فقط تصوراتی هستند که ما داریم. اما پس از آن، بارکلی اظهار داشت که جهان تنها توالی و ترادف تصورات در ذهن «من» نیست، بلکه مجموعه‌ای است از

اشیاء واقعی که مستمراً موجود است، زیرا تصوراتی که من ادراک می‌کنم خداوند نیز مُدْرِك آنها است. وقتی من به درخت نمی‌نگرم، آن درخت باز هم در علم خداوند هست، و بنابراین باز هم مُدْرِك است. آگاهی و اطلاعی که من توسط حواس خود به دست می‌آورم همان آگاهی دقیق دربارهٔ تصورات در علم خداوند و شامل شناسایی حقیقی دربارهٔ اشیاء واقعی است. برحسب تصورات گوناگونی که من دارم، می‌توانم از نظم و رابطهٔ تصورات در علم خداوند علوم مختلف را به وجود آورم.

نظریهٔ بارکلی دربارهٔ مفاهیم، اما، بارکلی توجه داشت که ناچار باید معتقد باشد که ما معرفتی داریم که ناشی از تجربهٔ حسی نیست. شناسایی ما دربارهٔ خدا مأخوذ از تجربهٔ حسی نیست. بارکلی اصرار داشت که علاوه بر صور ذهنی، امور دیگری موسوم به «مفاهیم» نیز وجود دارند. مفهوم اساسی عبارت است از آگاهی ما دربارهٔ خودمان. ما خود را آن‌طور که صندلی‌ها و میزها را ادراک می‌کنیم، به‌عنوان مجموعه‌ای از کیفیات حسی، یعنی رنگ‌ها و شکل‌ها و مانند آنها، نمی‌بینیم. بارکلی قائل بود که آنچه ما دربارهٔ آن آگاهیم این است که ما موجودات فعّالی هستیم که فکر و اراده و فعل داریم. این تصور یا آگاهی دربارهٔ روح فعّال که «من» نامیده می‌شود نخستین مفهوم را به ما می‌دهد. همچنین ما مفهومی دربارهٔ خدا، به‌عنوان روح همه جا حاضر که به همهٔ تصورات (صور علمی) علم دارد، داریم. به‌واسطهٔ مفاهیم است که ما چیزهایی دربارهٔ ساختمان جهان می‌آموزیم. این امر مُبَیّن تمام آگاهی معمولی ما است، و روشن می‌سازد که چگونه شناسایی خود را دربارهٔ عالم تجربه، یا اشیاء حاصل می‌کنیم، و چرا این شناسایی حقیقی و درست است.

به رغم امیدهای بلند بارکلی مبنی بر اینکه در حلّ جمیع مشکلاتی که از نظریات پیشین شناسایی ناشی شده بود توفیق حاصل کرده و نظریه‌ای پروارنده است که با عُرف عام و فهم مشترک سازگار است، معاصران او نظریات وی را خیالی و موهوم تلقی کردند. فکر «نفی مادّیت» جهان با بدگمانی روبه‌رو شد. اگر کسی عالم ارواح مورد اعتقاد بارکلی و این را که خدا همواره همه چیز را ادراک می‌کند رد و انکار نماید - به نظر می‌رسد که فلسفهٔ بارکلی به این ادعای غریب و غیرعادی منتهی شود که اشیاء جز تصویری در ذهن، بدون هستی واقعی در خارج از ذهن، چیز دیگری نیستند. مثلاً گفته

شده است که یکبار که بارکلی به دیدن دین سویت^۱ رفته بود، او را به حال ایستاده روی پله درگاه وا گذاشتند، زیرا که اگر نظریات فلسفی او درست می‌بود می‌توانست از در بسته داخل شود. داستان‌های دیگری درباره عکس‌العمل‌های مشابه نسبت به نظریات او نقل شده است. بعضی از متفکران، که دلایل بارکلی را جدی گرفتند، روی هم رفته معتقد بودند که وی مسئله با ارزشی طرح نموده و دلایلی ارائه کرده است که «هیچ پاسخی ندارد»، اما در عین حال، به نظر آنان استدلال بارکلی «هیچ عقیده استواری به بار نیاورد».

دیوید هیوم

اما یکی از فیلسوفانی که کمی بعد از بارکلی به این میدان فرا آمد، استدلال وی را به سوی نتیجه‌ای حتی فجع‌تر و موحش‌تر سوق داد، و بدین وسیله پاره‌ای از محدودیت‌های همه نظریات تجربی شناسایی را آشکار ساخت. وی شکاک اسکاتلندی، دیوید هیوم^۲ (۱۷۱۱-۱۷۷۶) بود که احتمالاً مؤثرترین فیلسوف دوران جدید است. هیوم در ناین‌ولز^۳ نزدیک ادینبورگ،^۴ رشد یافت، و در پانزده سالگی آنجا را ترک نمود. پس از یک سلسله کوشش‌های ناموفق و بی‌فرجام در زمینه فعالیت‌های گوناگون، برای نوشتن یک کتاب فلسفی مهم به فرانسه رفت. وی بیست و شش سال داشت که رساله‌ای درباره طبیعت انسان^۵ را به پایان برد و فکر می‌کرد که این رساله اساساً سیر فلسفه را تغییر خواهد داد. لیکن، وقتی این اثر در ۱۷۳۹ ظاهر شد، چنان‌که هیوم خود افسوس‌کنان اظهار تأسف نموده است آن رساله «از زیر چاپ مرده به دنیا آمد»، و هیچ توجه و علاقه مهمی از جانب هیچ‌یک از معاصرانش نسبت به آن ابراز نشد. رساله بعدی او تحقیق درباره فاهمه انسان^۶ کوششی بود برای نشان دادن نظریات وی به صورت عمومی‌تر، لیکن باز هم توجهی که انتظار داشت به کتاب او معطوف نشد. سرانجام نوشته‌های سیاسی و کتاب تاریخ عمومی انگلستان وی را مشهور نمود، و او را یکی از شناخته‌ترین نویسندگان

1. Dean Swift

2. David Hume

3. Ninewells

4. Edinburgh

5. a Treatise of Human Nature

6. Enquiry Concerning Human Understanding

انگلیسی زبان نیمه دوم قرن هجدهم ساخت. هنگامی که به سِمَت مُنشی سفارت انگلیس در پاریس در ۱۷۶۰ خدمت می‌کرد، خردمندان و دانش‌آموختگان فرانسوی از وی به‌عنوان مهم‌ترین نویسندهٔ جزایر بریتانیا استقبال نمودند. نظریات غیردینی هیوم وی را در نظر شکاکان و رهبران «روشن‌فکری» فرانسه یک قهرمان ساخت. در بازگشت به انگلستان، مدتی کوتاه در مقام معاونت وزارت خدمت کرد، و یک رهبر حامی آزادی برای مستعمره‌نشینان و مهاجران امریکایی گردید. نظریات غیرعادی و خلاف عقیدهٔ رایج در دین و سیاست به او شهرتی آمیخته با رسوایی داد تا به حدی که هنگام بازنشستگی معمولاً به‌عنوان «شکاک محترم» و «بی‌دین بزرگ» شناخته می‌شد.

نظریهٔ هیوم دربارهٔ شناسایی. فلسفهٔ هیوم ظاهراً دارای دو جنبه است: یکی، علاقه‌ای عمیق به شکاکیت، و تردیدی افراطی در اینکه فلاسفه به کشف حقیقتی نائل شده باشند. دوم، این عقیده، که آنچه برای کشف معرفتی که ما قابل و مستعد آن هستیم لازم است (اگر چنین معرفتی موجود باشد) همانا تحقیق و پژوهشی است دربارهٔ آنچه وی «علم انسان» نامیده است. در این علم سیر و جریان تفکر ما مورد مطالعه قرار می‌گیرد و کوشیده می‌شود تا دریافته شود که افکار و نظریات مردم چگونه حاصل می‌گردد، و مردم اعتقاداتی را که دربارهٔ طبیعت حوادث دارند از کجا پیدا می‌کنند.

روان‌شناسی. هیوم در سرآغاز مهم‌ترین اثر فلسفی خود، که همان رساله دربارهٔ طبیعت انسان است مدعی تحقیق در عالم روانی با همان روش علمی است که نیوتون چنان موفقیت‌آمیز در حل مسائل فیزیکی به‌کار گرفت. آنچه مورد مطالعه و بررسی است طبیعت روانی آدمیان یعنی روان‌شناسی آنها است به منظور فهمیدن سیر و جریان واقعی که شناسایی ما از آن حاصل می‌شود. همهٔ علومی که ما داریم، مانند فیزیک، و رشته‌های منضبط فکری مانند ریاضیات، توسط آدمیان کشف شده است؛ و همچنین، بنابر نظر هیوم، ما می‌توانیم به‌وسیلهٔ فهم صفات و حالات موجودات انسانی، مطلبی مهم دربارهٔ ماهیت شناسایی و معرفتی که آدمیان دارند به دست آوریم. از همان آغاز، هیوم فرض کرده است که شاید هیچ‌گاه نتواند به «کشف صفات اصلی و اساسی طبیعت انسان» نائل شود، اما عقیده دارد که ما به‌وسیلهٔ تجارب خود می‌توانیم فرضیه‌هایی کلی در باب طبیعت انسان که دارای بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ارزش‌ها است بیابیم. این همان

کاری است که قبلاً در بسط و توسعه علوم طبیعی انجام شده بود، و می‌توانست دارای نتایج مهم‌تری در مورد عالم روانی باشد.

«بنابراین ما باید تجارب خود را در علم با ملاحظه محتاطانه حیات انسانی گرد آوریم، و آنها را چنان‌که در سیر و جریان عمومی دنیا و به‌وسیله رفتار مشترک آدمیان، در کارها و در لذات و خوشی‌های آنان، پدیدار می‌شود در نظر بگیریم. هرگاه این نوع تجارب از روی تشخیص صحیح و خردمندانه گردآورده و سنجیده شود، می‌توانیم امیدوار باشیم که بنابر آنها علمی تأسیس کنیم که از حیث یقین نازل نباشد و از لحاظ سودمندی از هر فهم و درک دیگر انسان بسی برتر باشد».

تأثرات (انطباعات) و تصورات. هیوم با اشاره به این مطلب آغاز می‌کند که آنچه را که ما از آن آگاهیم می‌توان تحت دو عنوان طبقه‌بندی کرد، «تأثرات»^۱ (انطباعات یا صور انطباعی) و «تصورات»^۲. اختلاف بین این دو در «درجه نیرو و میزان سرزندگی و روشنی آنها در ذهن» است. تأثرات نیرومندتر و جاندارتر و روشن‌تر از تصوراتند. همچنین، تأثرات و تصورات «بسیط» و «مرکب» وجود دارند. اختلاف آنها این است که تأثرات و تصورات بسیط «تقسیم نمی‌پذیرند». بدین‌گونه، ادراک کیفیت، مثلاً رنگ آبی، بسیط است، در صورتی که ادراک یک تصویر آبی مرکب است و می‌تواند به اجزاء تقسیم شود. هیوم مدعی است که وقتی ما تأثرات و تصورات خود را مطالعه و بررسی می‌کنیم بسی شباهت میان آنها پیدا می‌کنیم. مع‌هذا درمی‌یابیم که پاره‌ای از تصورات مرکب ما هرگز به‌عنوان تأثرات ظاهر نمی‌شوند، مثلاً تصور مرکب ما از یک پری دریایی^۳ هیچ‌گاه به صورت یک تأثر در ذهن پیدا نمی‌شود. لیکن، با واریسی دقیق تصورات و تأثرات خود، درمی‌یابیم که در هر مورد تصورات ساده ما درست مانند تأثرات ساده ما است، و تأثر همواره نخست رخ می‌نماید. بدین‌سان، نخستین آشنایی ما به یک کیفیت بسیط، مانند رنگ پرتقالی، در آغاز همچون یک تأثر نیرومند و روشن، و سپس به‌عنوان یک تصویری که شبیه اصل آن است نمودار می‌گردد. چنان‌که هیوم توجه داشت، این قانون که «تأثرات بسیط همیشه در تجربه ما بر تصورات بسیط مشابه خود

1. Impressions

2. Ideas

۳. ماهی بانو، موجود افسانه‌ای با سر و تن زن و دم ماهی.

تقدّم دارند» به انکار تصورات فطری، و همچنین به این ادعا که همه تصورات ما ناشی از تجربه‌اند، منجر می‌شود.

حافظه و تخیل. به علاوه، ما با توجه به تصورات خود درمی‌یابیم که دارای دو استعداد مختلف هستیم، یکی «حافظه» است که در آن مجموعه‌ای از تصورات را در ذهن با نظم یا توالی ثابتی نگه می‌داریم. استعداد دیگر «تخیل» نامیده می‌شود که به وسیله آن می‌توانیم تصورات خود را به هر ترتیبی که بخواهیم مرتب و منظم کنیم. لیکن، علی‌رغم این آزادی که در تخیل وجود دارد، درمی‌یابیم که تصورات ما بر طبق قواعدی حاصل می‌شوند. وقتی به یک تصور فکر می‌کنیم، تمایلی داریم که نیز درباره یک تصور مشابه، یا تصویری که در زمان یا مکان مجاور آن است، یا تصویری که از حیث علت با آن مربوط است، ببندیشیم. این قواعد همان «تداعی‌های تصورات» اند. ما درمی‌یابیم که یکی از اصول طبیعت انسانی آن است که «یک نوع کشش و جاذبه‌ای در عالم روانی وجود دارد (یعنی در تصورات میلی هست که به یکدیگر متصل و مرتبط می‌شوند) که اهمیت آن از حیث آثار و نتایج همپایه اهمیت نیروی جاذبه در عالم طبیعت است و خود را به صورت‌های متعدد و گوناگون نشان می‌دهد».

تحلیل هیوم از علیّت. اهمیت این نظر در خصوص تداعی تصورات (یا معانی) وقتی روشن می‌شود که هیوم شناسایی ما و مخصوصاً آگاهی ما را درباره حوادثی که از حیث علیّی به یکدیگر مربوط‌اند مورد تحقیق قرار می‌دهد. شناسایی، بنابر نظر هیوم، عبارت است از آگاهی و اطلاعی که می‌توان از بررسی دو یا چند تصویر به دست آورد. اگر ما دو یا چند تصور را به نظر آوریم، می‌توانیم مستقیماً و بی‌درنگ بگوییم که آیا با یکدیگر مشابه‌اند، آیا با همدیگر متفاوتند، آیا یکی تاریک‌تر از دیگری است، آیا یکی بزرگ‌تر از دیگری است، یا نه. هیوم اصرار می‌ورزید که این نوع شناسایی که از بررسی مستقیم دو یا چند تصور حاصل می‌شود شناسایی شهودی و یقینی است. این شناسایی نمی‌تواند نادرست باشد، زیرا صرفاً وابسته به فراهم بودن دو یا چند تصور ذهنی در تخیل، و سپس مطالعه و بررسی آنها است. بر بنیاد این‌گونه شناسایی، وقتی که با مجموعه‌ای از براهین توأم شود، ما می‌توانیم علم متیقّن و مسلمی مانند علم حساب پدید آوریم.

اما هنگامی که می‌پرسیم چگونه کشف می‌کنیم که دو یا چند تصور به‌طور علیّی به

یکدیگر مربوط‌اند به نکته خاصی پی می‌بریم. این‌گونه آگاهی، که شاید بزرگ‌ترین قسمت آگاهی ما دربارهٔ امور و وقایع است صرفاً وابسته به ملاحظهٔ دو یا چند تصور نیست. اگر ما وضع و حالتی را مطالعه کنیم که غالباً در آن می‌گوییم «این حادثه علت آن حادثه است» (مثلاً، تجربهٔ دیدن سنگی که به شیشهٔ پنجره‌ای خورده) آیا عملاً جزئی را که موسوم به «علت» است، به صورت یک تأثر ادراک می‌کنیم؟ در هیچ‌یک از تجربه‌های ما چیزی به نام «توالی علی» که ما بتوانیم آن را مانند یک کیفیت، مثلاً رنگ سبز، احساس کنیم وجود ندارد. پس، بنابر نظر هیوم، شاید رابطهٔ علی میان حوادث رابطه‌ای است میان عناصر خود یک تأثر، یا میان تأثرات متوالی. لیکن وقتی وضعی را مانند وضع سنگی که به پنجره خورده مطالعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که پنجره و سنگ مجاور و متصل‌اند، یعنی سنگ در لحظه‌ای در کنار پنجره است، و نیز می‌یابیم که سنگ پیش از شکستن شیشه حرکاتی داشته است. اما علاوه بر «اتصال» و «توالی» حوادث، آیا چیز دیگری وجود دارد؟ ما احساس می‌کنیم که باید چیز دیگری باشد، یعنی عامل یا خاصیتی که به وسیلهٔ آن، علت معلول را به وجود می‌آورد. ولیکن به نظر هیوم همهٔ آنچه ما می‌بینیم فقط اتصال دو شیء، و توالی و تعاقب حوادث است. داستان دو کودکی که با مادر خود در قطاری مسافرت می‌کردند می‌تواند به فهم مطلب کمک کند. مادر به هریک از آنها یک موز داد. همین که کودک اول موز را دندان زد، قطار وارد یک تونل شد. وی با هراس به برادرش فریاد زد «آن موز را نخور!، تو را کور می‌کند». در اینجا باید پرسید که با آنکه میان این چند امر توالی و اتصال هست چرا علیت را نمی‌پذیریم؟ مطلب اصلی هیوم همین است.

«آیا این دو رابطه یعنی رابطه‌های اتصال و توالی، به‌عنوان فراهم‌کنندهٔ تصور کامل علیت» ما را قانع نخواهند کرد؟ به هیچ‌وجه. یک شیء ممکن است متصل و مقدم به شیء دیگر باشد، بدون آنکه به‌عنوان علت آن ملحوظ شود. «رابطه‌ای ضروری» وجود دارد که باید مورد توجه باشد و اهمیت آن رابطه نسبت به هریک از دو رابطه یاد شده بسیار بیشتر است.»

این عنصر مهم (یعنی ارتباط ضروری) در استدلال ما دربارهٔ حوادثی که به نحو علی با یکدیگر مربوط‌اند مستقیماً بدیهی و آشکار نیست، و به نظر نمی‌رسد که یکی از اجزاء یا روابطی باشد که ما در تأثرات خود کشف می‌کنیم. لیکن، اگر نظریهٔ تجربی

شناسایی مورد قبول است، تصویری که ما از ارتباط ضروری داریم باید مأخوذ از تأثرات باشد. از آنجا که منشأ این تصور اساسی چیزی نیست که صرفاً از مطالعه و تحلیل تأثرات معلوم شود، هیوم احساس نمود که پاسخ پرسش خود را ممکن است در جواب دو مسئله زیر پیدا کند: (الف) «به چه دلیل ما این را ضروری اعلام می‌کنیم که هر چیزی که وجودش آغازی دارد باید علتی نیز داشته باشد؟» و (ب) «چرا نتیجه می‌گیریم که علل خاص باید بالضرورة معلول‌های خاصی داشته باشند؛ و حقیقت آن استنتاج و استنباطی که ما را از یکی به دیگری می‌رساند، و به آن معتقد می‌سازد، چیست؟»

مسئله علت. سؤال اول کمی شگفت‌انگیز است. هرکس مسلم گرفته است که هر حادثه‌ای دارای علتی است، و هر چیزی که به وجود می‌آید علتی برای وجودش هست. اما، هیوم می‌پرسد، چرا ما به چنین چیزی معتقدیم؟ چه دلیل و بینه‌ای برای این اصل علی داریم؟ این اصل به‌طور شهودی بدیهی و آشکار نیست. وقتی به تأثرات و تصورات گوناگونی که در اذهان خود داریم می‌نگریم، به نظر نمی‌رسد که یکی از اوصاف تأثرات یا تصورات این باشد که آنها باید دارای علتی باشند. هیچ ارتباطی میان تصورات ما دربارهٔ یک موجود جدید - یعنی چیزی که به هستی داشتن آغاز کرده است - و تصور یک علت وجود ندارد. این را می‌توان چنین بیان نمود که چون همهٔ تصورات متمایز را تحلیل می‌تواند جدا و تفکیک نماید، هرکس می‌تواند بدون اینکه به علت چیز جدیدی بیندیشد به تصور آن چیز فکر کند. از این رو باید گفت که این دو تصور، به هم پیوسته و متصل نیستند.

پس، چرا ما فکر می‌کنیم که هر شیئی که به وجود می‌آید باید علتی داشته باشد؟ هیوم دلایل گوناگونی را که فلاسفه‌ای مانند جان لاک برای اثبات این بیان علی پیشنهاد کرده بودند مورد مطالعه و بررسی قرار داد. هیوم چنان یافت که دلایل آنان غیرقطعی است، زیرا همان ادعایی را که می‌کوشند اثبات نمایند مسلم فرض می‌کنند. مثلاً، بنا بر نقل هیوم، استدلال لاک این است که اگر اشیاء بدون هیچ علتی به وجود آمده‌اند، پس علت آنها «هیچ» خواهد بود. اما «هیچ» چیزی نیست، و بنابراین نمی‌تواند به‌عنوان یک عاملی موجب عمل کند. لیکن، چنان‌که هیوم اظهار نمود، این استدلال صرفاً مبتنی است بر این فرض که هر چیز باید علتی داشته باشد، و آنگاه اثبات می‌کند که «هیچ» نمی‌تواند

یک علت باشد. اما آنچه باید به اثبات رسد خود همین فرض است که هر چیز باید علتی داشته باشد.

هیوم، پس از مطالعه و بررسی انواع دلایلی که فلاسفه ارائه نموده‌اند و نشان دادن بی‌اعتباری آنها، نتیجه گرفت که «از آنجا که به وسیله شناسایی یا استدلال علمی نیست که ما به ضرورت یک علت برای هر ابداع و ایجاد جدید معتقد می‌شویم، آن عقیده بالضروره باید ناشی از مشاهده و تجربه باشد». پس سؤال بعد طبیعتاً باید این باشد که «تجربه چگونه چنین اصلی را به وجود می‌آورد؟» هیوم متوجه شد که برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید مسئله دیگری را حل کنیم - چرا ما فکر می‌کنیم که علل خلص بالضروره باید معلول‌های خلص داشته باشند، و چرا یکی را از دیگری استنباط می‌کنیم؟

ارکان تحلیل علی. استدلال علی ما ظاهراً مستلزم سه رکن است: یکی تأثر حاضر، که معتقدیم با رکن دیگر یعنی تصویری که از یک حادثه مربوط به آن داریم مرتبط است. عنصر سوم ارتباط یا استنتاج و استنباط است و این همان است که هیوم در جست‌وجوی آن بود. وقتی یک کارآگاه جسدی را کشف می‌کند - تأثر حاضر - بی‌درنگ به تصور، یعنی علت مرگ، استدلال و استنتاج می‌کند. اگر در جسد گلوله‌ای باشد، کارآگاه بی‌درنگ استنباط می‌کند که تفنگی در کار بوده که گلوله از آن بیرون آمده است. این جریان استدلال است، از تأثر به تصور، که هیوم در تحلیل آن می‌کوشید. اما اگر در جسد نشانه‌ای که حاکی از گشوده شدن آتش تفنگ باشد پدیدار نباشد، کارآگاه مانند هرکس دیگر به جای تفنگ می‌تواند به تصورات بی‌شماری بیندیشد. پس، هیوم می‌پرسید، چرا چنین است که هرچند ما علت را نمی‌بینیم، بی‌درنگ به تصویری می‌اندیشیم که فکر می‌کنیم برای پدید آمدن تجربه‌ای که داریم ضروری است؟ صرفاً از مطالعه یک تأثر خلص هیچ تصور خاصی به ذهن فراخوانده نمی‌شود. قوه خیال می‌تواند درباره هر تصویری که شخص ممکن است دارا شود بیندیشد. آدمی، می‌تواند به جای یک تفنگ، درباره مژه گلابی فکر کند. اما کسی چنین فکری نمی‌کند. آن‌گونه استنتاج و استنباطی که کارآگاه می‌کند مانند استنتاج و استنباطی است که هریک از ما می‌کنیم. وقتی حادثه‌ای را می‌بینیم، هرچند ما را به تفکر درباره هیچ تصور خاصی مجبور نسازد، در واقع مایلیم که درباره چیزی بیندیشیم که آن را «علت» یا «معلول» تأثراتی که داریم می‌نامیم. وقتی

صوت معینی را می‌شنویم، فکر می‌کنیم که پیانو می‌نوازند، ولو آنکه این تأثر، یعنی صوتی که می‌شنویم، شامل دیدن پیانو و نوازنده نباشد.

هیوم می‌پرسید پس چگونه و چرا ما این چنین استنتاج می‌کنیم؟ این استنباط و استنتاج به وسیله استدلال نیست زیرا تنها از تأثر، هیچ نتیجه ضروری به دنبال نمی‌آید، و به هر تصور دیگری می‌توان اندیشید. پس باید ناشی از چیزی باشد که در تجربه ما است.

«ما به یاد می‌آوریم که نمونه‌های فراوانی از یک نوع شیء تجربه کرده‌ایم؛ و نیز به یاد داریم که افراد نوع دیگری از اشیاء همواره همراه و ملازم آنها بوده، و در یک نظام اتصال و توالی با آنها به وجود آمده‌اند. بدین‌سان به یاد داریم که نوع چیزی را که «شعله» می‌نامیم، دیده‌ایم و نوع احساسی را که «حرارت» می‌نامیم حس کرده‌ایم. ما همچنین رابطه دائم و مستمر آنها را در همه نمونه‌های گذشته به خاطر می‌آوریم، و بی‌هیچ تکلفی، یکی را «علت» و دیگری را «معلول» می‌نامیم، و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.»

ارتباط دائم. پس، بنابر نظر هیوم، آنچه اتفاق می‌افتد این است که ما در تجربه از دو مورد جزئی که با هم رخ می‌نمایند یعنی دائماً با هم متصل و مرتبط‌اند آگاهیم. وقتی این امر غالباً و به اندازه کافی در گذشته اتفاق افتاد، چنین می‌انگاریم که آنها به نحو علی با یکدیگر مرتبط‌اند، و از آن پس وقتی تنها یکی از موارد را تجربه می‌کنیم، بی‌درنگ نتیجه می‌گیریم که آن دیگری نیز باید موجود باشد. اما اگر بخواهیم مسئله را بیش از این مورد بررسی قرار دهیم باید بپرسیم که چرا تجربه گذشته این اثر را بر ما داشته است؟ اگر به وسیله یک روش عقلی بوده است، این مستلزم آن است که اصلی مانند اصل همصورتی طبیعت^۱ باید درست باشد یعنی «آن مواردی که از آنها تجربه نداشته‌ایم باید مشابه مواردی باشد که تجربه داشته‌ایم، و جریان طبیعت باید همواره یکسان و یکنواخت باشد». بدین‌گونه، وقتی صوت معینی را می‌شنویم، در رسیدن از این تجربه که داشته‌ایم به این نتیجه که کسی در حال پیانو زدن است، بنابر عادت فرض می‌کنیم که همان قسم تجربه که در گذشته داشته‌ایم باید در زمان حال واقع شود، و ارتباطات ثابت و پیوسته‌ای که در گذشته کشف کرده‌ایم هم‌اکنون نیز ادامه دارد.

اما آیا می‌توانیم در تجربه خود چیزی کشف کنیم که به ما تضمین دهد که اصل همصورتی و یکنواختی طبیعت صادق و حقیقی است؟ هیوم مصرّاً جواب منفی می‌داد، زیرا اگرچه تجربه ما در گذشته یکسان و یکنواخت بوده است، همواره ممکن است که آینده طوری دیگر باشد. البته ما می‌توانیم تجربه خود را از حالا تا روز قیامت مطالعه کنیم اما هرگز نمی‌توانیم ثابت کنیم که حوادث آینده باید شبیه حوادث گذشته باشد، یا نمی‌توانیم بگوییم که همصورتی ظاهری طبیعت تا آنجا که تجربه کرده‌ایم دلیل کافی است که طبیعت در تجربه آینده ما نیز جریان یکسان و یکنواختی را ادامه خواهد داد.

عدم یقین. در اینجا هیوم به کشف امر خاصی نائل آمد. اصل همصورتی طبیعت تقریباً در همه استنتاجات ما در ورای آنچه مستقیماً ادراک می‌کنیم نهفته است. تقریباً همه تفسیرهایی که از تأثرات خود - صوت‌ها، رنگ‌ها، بوها - می‌کنیم مبتنی است بر اموری که دائماً در تجربه گذشته ما بوده و در زمان حال هم هست، و در آینده نیز خواهد بود. لیکن اگر در جست‌وجوی دلیل و بینه‌ای برای این اصل بسیار مهم برآییم، درمی‌یابیم که هیچ دلیل و مدرکی نداریم. ما نمی‌توانیم در اثبات آن برهانی اقامه کنیم، زیرا همواره ممکن است که وقتی فردا صبح از خواب بیدار شویم جهان اساساً غیر از آن باشد که تا کنون بوده است. همیشه ممکن است ارتباطات ثابت موارد جزئی تجربه ما در آینده دگرگون گردد، و طعم نمک شیرین شود و آب بسوزاند و بر همین قیاس. هیچ مقداری از مشاهده و مطالعه تجربی مددی به اثبات این اصل نمی‌رساند، زیرا تمام آنچه ما بدین وسیله خواهیم آموخت این است که طبیعت در گذشته یکسان و یکنواخت بوده، و مع‌هذا نمی‌توانیم مطمئن باشیم که در آینده نیز چنین ادامه یابد. بدین ترتیب اگر بخواهیم نتیجه قول هیوم را به تمام موارد گسترش دهیم باید بگوییم که حتی صحت قوانین تجربی علمی، مانند قانون ثقل (یا جاذبه) نیز منوط به صحت اصل همصورتی و یکنواختی طبیعت است. صرف نظر از اینکه بسیار دیده‌ایم که اشیاء به طرف زمین جذب شده‌اند. هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که قانون جاذبه در آینده نیز درست و صادق باشد.^۱

۱. عقلی مذهب با این بیان تجربی مذهبان درباره اصل یکنواختی طبیعت موافق نیستند، و اساس استقراء و تجربه را بر پایه‌های عقلی و اصل علیت بنیاد می‌نهند نه مکتسبات تجربی و ←

طبیعت انسان. اگر اصل همصورتی طبیعت برای آگاهی ما دربارهٔ عالم تا این اندازه اساسی است، و اگر ما نه می‌توانیم آن را اثبات کنیم و نه دلیل و مدرک کافی برای آن ارائه دهیم، پس چرا به آن معتقدیم؟ پاسخ هیوم آن است که این عقیده ناشی از یک عادت روانی یا خلق و خویی است که مردم دارند، که پس از آنکه ارتباط دائمی دو تأثر را به اندازه کافی تجربه کردند، هرگاه یکی از به هم پیوسته‌ها در تجربهٔ ایشان دوباره رخ نماید، آنان مستقیماً به فکر هم پیوستهٔ دیگر یعنی تصویری در تخیل خویششان کشانده می‌شوند. اما ما دربارهٔ هر تصویری که معمولاً با تأثر به طریقی ویژه مرتبط و متداعی است می‌اندیشیم. از آنجا که تخیل ما آزاد است می‌توانیم دربارهٔ هر صورت ذهنی بیندیشیم. لیکن فقط دربارهٔ تصویری با «قوت و شدت» فکر می‌کنیم، یا بدان معتقد می‌شویم، که با تأثری که هم‌اکنون پیدا کرده‌ایم پیوسته باشد. بدین‌گونه، هنگامی که صوت معینی را می‌شنوم، اگر بخواهم می‌توانم هر تصویری را که مایلم، حتی تصور مزهٔ گلابی، را در ذهن حاضر کنم؛ اما طبیعتاً دربارهٔ این تصور که شخصی پیانو می‌نوازد فکر می‌کنم و به این تصور با «قوت و شدت» می‌اندیشم. من معتقدم که کسی در حال پیانو زدن است، و حال آنکه معتقد نیستم که یک گلابی را می‌چشم. این اعتقاد که در مورد خاصی حاصل می‌شود و در یک مورد دیگر حاصل نمی‌شود منحصرأ ناشی از نحوهٔ خاصی است که آن دو تصور ادراک شده‌اند. فقط صورتی که در تجربهٔ گذشته تداعی شده (یعنی صورتی که در تجربهٔ گذشته همراه با تأثر فعلی موجود بوده) به نحو قوی و مؤثر به اندیشه درمی‌آید. دربارهٔ هر تصور دیگری صرفاً می‌توان اندیشید.

چییست که ما را وادار می‌سازد که پاره‌ای از تصورات را قویاً و شدیداً ادراک کنیم؟ برای تبیین این پدیدار، باید طبیعت انسانی را این خوی و عادت باشد که هرگاه هر تأثری برای ما حاصل شد، ذهن نه تنها دربارهٔ صورت یا صورت‌های به هم پیوسته و متداعی با این تأثر بیندیشد، بلکه همچنین آن صورت ذهنی را همراه با قسمتی از قوت و شدت آن تأثر تصور کند. اگر یک صورت ذهنی معمولاً با تأثری در گذشته پیوستگی دائم و مستمر داشته باشد تا اندازه‌ای قوت آن تأثر به آن صورت ذهنی منتقل می‌شود. بدین‌گونه، اگر ما

→ لذا به نظر آنان قوانین علوم تجربی ضروری است والا جست‌وجوی آنها کاری است لغو و بی‌معنی. دانشمندان، هر چند ممکن است هنگام تحقیقات و پژوهش‌های علمی توجه نداشته باشد یا این مسئله را طرح نکنند، در ضمیر خود به ضرورت این قوانین معتقد است.

درباره جریان امور عالم، فراتر از آنچه مستقیماً می‌بینیم نتیجه‌ای بگیریم این نتیجه‌گیری به هیچ وجه ناشی از یک عمل عقلی نیست، بلکه ناشی از ویژگی‌های اساسی طبیعت انسانی است، ویژگی‌هایی که ما را وادار می‌کند معتقد شویم که «مواردی که درباره آنها هیچ تجربه‌ای نداریم، باید بالضروره مشابه مواردی باشد که درباره آنها تجربه داریم». ما «استدلال» نمی‌کنیم که امر باید چنین بوده باشد، بلکه درمی‌یابیم که چنان ساخته شده‌ایم که به خودی خود به صورت معانی معینی معتقد می‌شویم، یا آنها را با قوتی بیشتر از صورت دیگر ادراک می‌کنیم. بدین‌سان:

تنها در شعر و موسیقی نیست که باید از ذوق و سلیقه و احساس و عاطفه خویش پیروی کنیم، بلکه در فلسفه نیز چنین است. وقتی من به اصلی اعتقاد راسخ دارم، آن عقیده فقط صورتی ذهنی است که قویاً خاطر مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. هنگامی که یک دسته از استدلال‌ها را بر دسته‌ای دیگر رجحان می‌نهم کاری نمی‌کنم جز اینکه از روی احساس خود درباره تفوق و برتری تأثیر آنها رأی و نظر می‌دهم. اشیاء با هم ارتباط قابل کشفی ندارند؛ و اگر ما از ظهور یک شیء وجود شینی دیگر را استنتاج کنیم این استنتاج بر هیچ اصل دیگری جز عادت که بر تخیل ما عمل می‌کند مبتنی نیست.

حال که معلوم شد استنتاجی که ما فراتر از تأثرات مستقیم خویش می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که علل خاص معلولات خاص دارند، نتیجه این خوی و عادت است که بدان وسیله تصورات معین خود به خود به ذهن می‌آیند، و احساس‌های نیرومند معینی به آنها پیوسته است، که عقیده ما را می‌سازد، پس نظر ما درباره ضرورتی که ما را به این قول می‌کشاند که اشیاء معین بالضروره متصل و مرتبط‌اند چیست؟ این ضرورت یکی از خصوصیات تأثرات ما نیست، زیرا ما هیچ ضرورت یا نیرویی که حوادث را پدید آورد ادراک نمی‌کنیم، فقط توالی و تعاقب حوادث را ادراک می‌کنیم. لیکن وقتی چندین نمونه مشابه از توالی و تعاقب تأثرات را دیدیم، آنگاه حوادث را چنان‌که گویی بالضروره مرتبط‌اند می‌نگریم. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که تصور ارتباط ضروری ناشی از تکرار حوادث مشابه باشد.

اما وقتی توالی و تعاقب یکسان تأثرات مکرراً رخ نماید چه اتفاق می‌افتد؟ هیوم اظهار می‌کند که اگر توالی‌ها مشابه‌اند، پس ما هربار تقریباً شیء واحدی را ادراک

می‌کنیم. اگر ما ارتباط ضروری میان حوادث را در یک مورد ادراک نمی‌کنیم از یکصد مورد هم ادراک نخواهیم کرد، زیرا، اگر همه موارد مشابهند، پس در هر بار باید کیفیات واحدی موجود باشند. ما پس از آنکه حادثه واحدی را به کرات مورد توجه قرار دهیم هیچ چیز تازه‌ای که بار اول ندیده باشیم نمی‌بینیم. لیکن آنچه اتفاق می‌افتد این است که ما پس از آنکه یک حادثه را بارها مشاهده کردیم حالت ذهنی خاصی داریم که پیشتر نداشتیم، و همین حالت ذهنی متفاوت است که این اعتقاد ما را که حوادث بالضروره مرتبط‌اند به وجود می‌آورد.

زیرا پس از آنکه شباهت را در موارد کافی ملاحظه نمودیم، بلافاصله عزم و تصمیم ذهن را برای انتقال از یک شیء به ملازم معمولی آن احساس می‌کنیم. این عزم ذهن در تعیین رابطه، تنها اثر و معلول شباهت است؛ و بنابراین باید با همان نیرو یا خاصیت و اثر، که تصور آن از شباهت ناشی و مأخوذ است، یکی باشد. چندین مورد از ارتباطات مشابه ما را به مفهوم نیرو و ضرورت می‌کشاند. این موارد فی‌نفسه به‌طور کلی از یکدیگر متمایزند، و هیچ اتحادی جز در ذهن، که آنها را ملاحظه می‌کند و صور آنها را فراهم می‌آورد، ندارند. پس ضرورت، معلول این ملاحظه است، و چیزی جز یک تأثر درونی ذهن، یا حکم و قراری برای آنکه افکار ما را از یک شیء به دیگری منتقل سازد، نیست.

انکار علت. بنابراین، «ضرورت» چیزی است که در ذهن آدمی وجود دارد نه به‌عنوان کیفیت یا وصف اشیاء. ضرورتی که ما معتقدیم وجود دارد، که شیشه پنجره وقتی چکشی به آن بخورد باید شکسته شود، بنابر عقیده هیوم فقط حکم و قرار ذهن است که وقتی تأثر معینی به تجربه درآمد به یک تصور می‌اندیشد. و درباره آن تصور، به سبب ارتباط دائم آن با تأثر حاضر، جبراً می‌اندیشد. اگر ما تأثرات خود را درباره چکش و شیشه بررسی می‌کردیم، ضرورت شکسته شدن شیشه را جزء یا صفت هیچ‌یک از این دو تأثر نمی‌یافتیم. ارتباط ضروری میان این دو حادثه، یعنی چکش و شیشه شکسته، در طریقه‌ای است که ذهن درباره آنها می‌اندیشد، نه در خود حوادث. ما مایلیم تجارب درونی خود را به حوادث بیرونی که در همان زمان رخ می‌نمایند مربوط سازیم. بدین‌سان، هر چند ضرورت فقط حکم و قرار ذهنی در مورد تأثرات معینی است که

تجربه شده است، ما تمایلی برای قرار دادن این حادثه ذهنی در ردیف حوادث مشاهده شده داریم و درباره آن چنان می‌اندیشیم که گویی با حوادث واقع می‌شود، اگرچه واقعاً در ذهن ما اتفاق می‌افتد.

همان‌گونه، که هیوم به‌خوبی دریافت، این تحلیل تصور ما از ارتباط ضروری، و طبیعت استدلال علی ما، ممکن است عجیب و غریب و نامعتبر به نظر آید. «من تردید ندارم اما بسیار کسان عقاید و دریافت‌های مرا گزاف و نامعقول و مهمل و بی‌معنی تلقی خواهند کرد. شگفتا! خاصیت و اثر علل در حکم و قرار ذهن جای دارد!» لیکن، هیوم اصرار می‌ورزید که این تحلیل هر چند ممکن است در آغاز به نظر عجیب و غریب نماید، تنها طریق با معنی ساختن استدلالی است که ما در خصوص تجربه حسی خود می‌کنیم. اگر به درستی آنچه که ادراک می‌کنیم مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، هیچ ارتباط ضروری میان موارد جزئی و اجزاء گوناگون عالم حسی خود تجربه نمی‌کنیم. ما دلیلی نمی‌یابیم که چرا یک واقعه باید دنبال دیگری بیاید. لیکن کشف می‌کنیم که یک حکم و قرار ذهنی داریم که درباره تصورات معینی که در گذشته دائماً با تأثرات حاضر پیوسته بوده‌اند بیندیشیم، و درباره آنها به طریقی مؤثر و قوی و روشن فکر کنیم. بنابراین، تنها ارتباط واقعی که میان حوادث کشف می‌کنیم ارتباطی روانی است (نه رابطه‌ای جسمانی) و ما به این نحوه اتصال و پیوستگی واقعی میان یک حادثه و حادثه دیگر می‌اندیشیم. بدین سان، آنچه ما از مفهوم علت در نظر داریم این است: «شینی مقدم و متصل به شیء دیگر، و در تخیل متحد با آن، که تصور یکی ذهن را به ساختن تصور دیگر وامی‌دارد، و تأثر یکی تصور روشن‌تر دیگری را صورت می‌بندد»^۱.

(مسئله علیت، که در اینجا از نظر هیوم که از دیدگاه حسی و تجربی به آن می‌نگرد مطرح شده، دارای پیامدهای مهمی در بحث‌ها و مسائل فلسفی است. تجربی‌مذهبان، که همه معلومات انسان را ناشی از تجربه می‌دانند، برآنند که تصور علیت نیز از طریق حواس وارد ذهن شده است. اما روشن است که علیت امری تجربی نیست؛ ما به وسیله حواس خود پدیدارها یعنی صور ظاهری اشیاء را که به حس درمی‌آید ادراک می‌کنیم. اما اینکه بعضی از حوادث

۱. آنچه داخل برده شده افزوده مترجم است.

در بعضی دیگر تأثیر دارند (مانند رابطه علیت) قابل احساس نیست. هیوم از طرفی دریافته است که احساس، علیت را در نمی‌یابد و از طرف دیگر چون مذهب حسی را پذیرفته است، و بنابر مذهب حسی تنها منشأ علم ما ادراک حسی است، واقعی بودن علیت را انکار کرده است.

بنابر نظر هیوم وقتی ما می‌گوییم که چیزی علت دیگری است که (اولاً) آن چیز زماناً مقدم بر دیگری باشد و (ثانیاً) مشاهده شده باشد که آن چیز منظم‌اً بر دیگری مقدم باشد. با این شرایط، ما عادت می‌کنیم که هنگام حضور اولی پیدایش دومی را منتظر باشیم، و به اصطلاح وی از تأثر (یا تصور) یکی به تصور دیگری می‌رسیم. هیوم می‌گوید همین امر مبین اعتقاد ما به اصل علیت است. اینکه علل، معلولات خود را بالضرورة ایجاب می‌کنند، این ضرورت به عقیده هیوم نه در امور عینی بلکه در ذهن مشاهده‌کننده قرار دارد. این تحلیل علیت بر حسب تعاقب منظم امور و ضرورتی که صرفاً ناشی از ذهن می‌تواند باشد با انتقادهای بسیاری مواجه است.

(اولاً) خود معیت یا توالی و تعاقب، محسوس نیست بلکه انتزاع ذهن است؛ آنچه محسوس است امور متوالی است نه توالی. زیرا توالی نسبتی است میان دو امر، و بدیهی است که در هیچ‌یک از آن دو امر به تنهایی موجود نیست تا از طریق تجربه عاید ذهن شود.

(ثانیاً) بر فرض که معیت یا توالی حوادث به وسیله حس ادراک شود، معیت یا توالی غیر از رابطه علیت است. در بسیاری از موارد رابطه اتصال و پیوستگی دائمی هست ولی رابطه علیت نیست. شب و روز منظم‌اً دنبال یکدیگر می‌آیند و مع‌هذا ما یکی را علت دیگری نمی‌دانیم. چراغ‌های سبز و قرمز در تقاطع راه‌ها دنبال هم روشن می‌شوند ولی روشن شدن یکی علت روشن شدن دیگری نیست. در موارد بسیاری تصور علت و معلول وجود دارد بدون آنکه توالی و تعاقبی در کار باشد و بدون آنکه علت را از پیش و معلول را از دنبال دیده باشیم. هرگاه نیرویی بر جسمی اثر کند میان تأثیر نیرو و حرکت جسم هیچ‌گونه فاصله زمانی وجود ندارد تا در ذهن، یک تصور مقدم و تصور دیگر مؤخر باشد. مثلاً وقتی دست در حال حرکت است و انگشتر به تبع آن حرکت

می‌کند نمی‌توان گفت اول دست حرکت می‌کند و بعد انگشتر، یعنی این دو حرکت که اولی علت و دومی معلول است هر دو همزمان با یکدیگر ظاهر می‌شوند و مع‌هذا ما حکم می‌کنیم که حرکت دست علت حرکت انگشتر است. بنابراین، تحلیل هیوم از علیت کافی و وافی نیست.

هیوم میان علت و شرط لازم (ضروری) و شرط کافی فرق و تمایزی ننهاد، و حتی میان رابطه علیت و رابطه دالّ و مدلول (علامت و شیء مورد دلالت) تفاوتی قائل نشده است. اینکه گاو در پاره‌ای اوضاع و احوال می‌نشیند ممکن است علامت آمدن باران باشد، اما یقیناً علت آن نیست. ممکن است همواره به دنبال نشستن گاو در بعضی شرایط، باران بیارد و مشاهده‌کننده ممکن است از تأثر یکی به تصور دیگری برسد، و مع‌هذا در این مورد رابطه ضروری علی وجود ندارد.

اینک ببینیم منظور از «توالی و پیوستگی دائمی» چیست. آیا معنای آن این است که هر وقت حادثه مقدم (علت) رخ می‌دهد حادثه تالی (معلول) رخ می‌دهد؟ آیا معنای آن این است که اگر حادثه تالی رخ دهد می‌توانیم استنباط کنیم که حادثه مقدم رخ داده است؟ آیا معنای آن این است که اگر حادثه مقدم رخ ندهد حادثه مؤخر نخواهد داد؟ در اینجا ما به ابهامی در خصوص تمایز بین شرط ضروری و شرط کافی برمی‌خوریم، زیرا از عبارت «توالی و پیوستگی دائمی» دانسته نمی‌شود که آیا این عبارت دلالت بر شرط ضروری می‌کند، یا شرط کافی، یا هر دو.

منظور از شرط ضروری، ضرورت عقلی و منطقی نیست. بلکه این امر تجربی است که با نبودن آن، معلول هرگز رخ نمی‌دهد. مثلاً با نبودن اکسیژن، ما هرگز آتش نداریم. فقط به وسیله تجربه است که می‌توانیم بدانیم چه شرایطی ضروری است. اما منظور از شرط کافی این است که برای وقوع حادثه‌ای فلان شرط، کافی است. اگر حادثه مقدم باشد، حادثه تالی هست ولی چنین نیست که اگر حادثه مقدم نباشد، حادثه تالی هم نیست. «اگر باران در خیابان بیارد خیابان تر می‌شود». وقوع باران برای تر شدن خیابان کافی است، اما ضروری نیست.

خیابان ممکن است تر شود ولو آنکه باران نیامده باشد، مثلاً یک ماشین آب‌پاش اندکی پیش از آنجا گذشته باشد.

با این فرق و تمایز آیا درست است که «علت» را صرفاً همان شرط لازم بدانیم؟ کاملاً روشن است که نه. بسیاری از شرایط لازم هست که ما آنها را علل نمی‌نامیم. مثلاً، اگر کسی از دانشجویی پرسد چرا به دانشگاه می‌روی و او جواب دهد: «زیرا به دنیا آمده‌ام»، این جواب قانع‌کننده نخواهد بود، هر چند که متولد شدن شرطی ضروری برای ورود به دانشگاه است. برای اینکه هر حادثه‌ای اتفاق افتد، یک شرط ضروری این است که جهانی وجود داشته باشد؛ اما اگر از علت یک حادثه معین بپرسیم، این جواب که جهانی وجود دارد به کار نمی‌آید. برای اینکه چیزی بسوزد باید اکسیژن موجود باشد؛ اکسیژن یک شرط ضروری برای احتراق است، اما یقیناً علت آن نیست. پس علت با شرط ضروری یکی نیست.

همچنین شرط کافی غیر از علت است. جان استوارت میل برای اصلاح بیان هیوم از علیت، «علت» را به عنوان شرط کافی تعریف کرده است. چه شرایطی برای احتراق شیء معینی کافی است؟ یکی اینکه یک ماده قابل احتراق موجود باشد؛ دوم اینکه درجه حرارت لازم وجود داشته باشد؛ سوم اینکه اکسیژن وجود داشته باشد. وقتی همه این شرایط موجود باشند، آن شیء می‌سوزد. این شرایط با هم کافی است. هریک از آنها به تنهایی ضروری است اما هیچ‌یک به تنهایی کافی نیست. به نظر میل ترکیب شرایط که با هم شرط کافی را به وجود می‌آورد علت حادثه است. البته مثال احتراق بسیار ساده است، یعنی فقط سه شرط برای احتراق کافی است. اما برای آنکه اتومبیل یا هواپیمایی درست کار کند تعداد شرایط به هزاران می‌رسد و هریک از اینها جزء شرط کافی به شمار می‌آید. و باز این مورد اگر با سازمان جانداران سنجیده شود ساده است و حتی اگر با مسائلی که در قلمرو انسانی است و شرایط بسیار پیچیده‌تر است مقایسه شود باز هم ساده‌تر خواهد بود، و اگر بسیاری از شرایط را فهرست کنیم باز هم به شرط کافی نمی‌رسیم؛ مثلاً چه شرایطی باید فراهم شود تا یک شخص از یک بحث فلسفی لذت ببرد؟ به طور کلی، فهرست کردن

شرایط لازم (شرایطی که در غیاب آنها حادثه هرگز رخ نمی‌دهد) آسان‌تر است از فهرست کردن شرایط کافی (شرایطی که با حضور آنها حادثه همیشه رخ می‌دهد). اما شناسایی و مفهوم ما از «علت» غیر از شناسایی و مفهوم ما از «شرط کافی» است.

تا اینجا روشن شد که توالی نه شرط لازم است و نه کافی. اکنون ببینیم مفهوم علیت و شناسایی ما از آن چیست؟ «علیت» از دو نظرگاه تجربی و عقلی مورد بحث واقع شده و هریک از دو نظر طرفدارانی دارد. لیکن بر هریک از دو نظر تجربی و عقلی اشکالاتی وارد است. گاهی اوقات معنی و مفهوم علت در فلسفه و در علم به‌طور مختلف به کار می‌رود. مفهوم علت را در علم معمولاً حادثه یا امر مقدم ثابتی نسبت به یک حادثهٔ طبیعی دیگر می‌دانند (فلسفهٔ علمی، فیلیسین شاله، ترجمهٔ آقای دکتر مهدوی، ص ۱۰۱). بدین‌گونه، علت یک حادثه در تعبیر علم چیزی جز حادثهٔ همیشه مقدم بر آن نیست، و در علم اصولاً بحث بر سر این نیست که مفهوم علیت چگونه پدید آمده و آیا ضرورت عقلی دارد یا نه.

اما معنای علت و معلول در فلسفه این است که یکی وجود دهنده و هستی‌بخش دیگری و دیگری وجود یافته از آن تعبیر می‌شود. البته گاهی در اصطلاح فلاسفه علیت، مفهوم وسیعتری پیدا می‌کند، یعنی به همهٔ چیزهایی که در وجود یافتن چیزی دخالت دارند یا شرایط و مقدمات وجود آن هستند عنوان «علل» اطلاق می‌شود. رابطهٔ علیت رابطه‌ای ضروری است و علیت در ذهن ما همواره با ضرورت همراه است و این ضرورت به هیچ ترتیب تبیین نمی‌شود مگر آنکه رابطهٔ علت و معلول را رابطهٔ وجودی بدانیم. به عبارت دیگر ضرورت مندرج در اصل علیت، مبتنی بر ضرورت اصل هویت است که رابطهٔ آن با وجود بدیهی است.

اما نحوهٔ توجه ذهن به رابطهٔ علیت این است که ذهن ابتدا نمونه‌هایی از علت و معلول را در درون خود می‌یابد و از آن مفهوم و تصویری می‌سازد و سپس موارد آن مفهوم و تصور را تعمیم و گسترش می‌دهد. نفس هم خود را درمی‌یابد و هم آثار خود را، مانند تصورات و افکار و افعال، و چون معلولیت

عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار همان ادراک معلولیت آنهاست. پس از این، معنای «علت» برای آدمی در اعمال خود نسبت به دیگر آدمیان رخ می‌نماید. هرگاه کسی دیگری را وادار یا ترغیب یا مجبور کند که کاری را انجام دهد احساس می‌کند که او علت آن عمل است.

گذشته از این، ما به وسیله اعمال خود نه تنها بر دیگر آدمیان تأثیر می‌کنیم بلکه جریان حوادث را در طبیعت تغییر می‌دهیم، یعنی حوادثی به وجود می‌آوریم یا از وقوع آنها جلوگیری می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم رها کردن ما سنگ را علت افتادن آن است، یا فشار دادن کلید برق علت روشن شدن چراغ است. پس همان‌گونه که ما اعمال دیگر آدمیان را تغییر می‌دهیم، می‌توانیم در جریان بعضی حوادث تغییر به وجود آوریم.

پس انسان به تدریج و با علم حضوری خود ادراک کرده است که «هر حادثه علتی دارد» و در اثر همین ادراک مفهوم «چرا» برای ذهن پیدا شده است. آدمی در طول حیات خود به حوادثی برخورد کرده و به ساقیه درونی خود (حس کنجکاو و حقیقت‌جویی) می‌خواسته از علت آنها آگاه شود و همین میل و کشش او را به جست‌وجوی علل حوادث برانگیخته است. در این جست‌وجو یا علت واقعی و حقیقی را می‌یافته و یا علتی مجهول یا موهوم برای حوادث فرض می‌کرده است. همین امر دلیل و گواه بر این است که ادراک کلی علیت در ذهن بشر بوده و نمی‌توانسته حوادث را بدون علت فرض کند.

بنابراین، تصور ما از علیت همان رابطه وابستگی وجودی است؛ به این معنی که اگر علت نباشد وجود یافتن معلول محال است. پس این معنی غیر از آن است که در علم تعبیر می‌شود، یعنی حادثه‌ای دنبال حادثه دیگر آمده و آن حادثه دنبال حادثه قبلیش، بلکه اصولاً حوادثی که فاصله و اختلاف زمانی با یکدیگر دارند نمی‌توانند علت ایجاد یکدیگر باشند. اینها فقط علل اعدادی یا مُعَدّه و شرایط وجودی دیگری هستند یعنی به آن دیگری امکان وجود می‌دهند نه اینکه به او وجود می‌دهند، مانند مراتب حرکت یک متحرک. شیئی که حرکت می‌کند تا مراتب قبل را نیپیماید امکان ندارد مراتب بعد را طی کند یعنی با حرکت قبل امکان حرکت بعد برایش حاصل می‌شود نه اینکه حرکت

قبل موجد حرکت بعد است. نیرو یا مبدئی که حرکت را ایجاد می‌کند خود حرکت نیست، بلکه نیروی جاذبه زمین است که سنگ را، مثلاً، به طرف زمین می‌کشد. پس حوادثی که در زمان مقدم به حوادث دیگرند علت ایجاد این حوادث نیستند و رابطه آنها رابطه علت و معلول نیست. هنگامی که آدمی قلم را به دست گرفته و با دست خود آن را حرکت می‌دهد در زمان واحد هم دست و هم قلم حرکت می‌کند. این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند انسان یکی را معلول و مولود و نتیجه دیگری می‌داند، در صورتی که زماناً یکی بر دیگری مقدم نیست.

پس آنچه را که هیوم علت و معلول فرض کرده و می‌خواهد رابطه علیت را به نحوی با توالی و تعاقب حوادث توجیه کند و سرانجام آن را نتیجه عادت روانی می‌انگارد خارج از موضوع است، و اصولاً با مذهب حسی و تجربی نمی‌توان رابطه علیت را تبیین نمود. بحث علیت اساساً یک بحث عقلی است نه تجربی. تجربه‌های فیزیکی نمی‌تواند قانون کلی علت و معلول را، که به این عبارت بیان می‌شود: «هر حادثه علتی دارد»، اثبات یا نفی کند.

شاید ضمن این بحث و بررسی تا اندازه‌ای پاسخ هیوم به انکار ضرورت علی نیز داده شده باشد. از قانون اصلی علیت قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تأمه که به اصل موجبیت یا وجوب ترتب معلول بر علت یا قانون ضرورت علی و معلولی تعبیر می‌کنیم نتیجه می‌شود. اگر ما رابطه علت و معلول یعنی ارتباط علی را درست دریافته باشیم، احساس اطمینان می‌کنیم که چنین ارتباطی جزء ساختمان واقعیت است یعنی واقعیت علت، وجود معلول را بالضرورة ایجاد می‌کند و واقعیت معلول بدون وجود علت محال است. انکار اصل موجبیت یا وجوب ترتب معلول بر علت به منزله قبول صدفه است، یعنی اینکه حادثه‌ای خودبه خود به وجود می‌آید، و معلوم است که تمام قوانین علوم با قبول این قانون عقلی قابل پژوهش و جست‌وجو است، و این قانون را قوه فاهمه درمی‌یابد نه تجربه حسی، یعنی یک مسئله فلسفی خالص است، و انکار آن به منزله دست شستن از علم و بی‌معنی دانستن آن است. ممکن است تجربی مذهب بگوید که علم تجربی بدون قبول این ضرورت به تحقیقات خود

ادامه می‌دهد و قوانین علوم را به دست می‌آورد، در پاسخ وی می‌گوییم همین‌که عالم وابستگی دو حادثه قبل و بعد را قبول دارد و آن را اتفافی و تصادفی نمی‌داند در واقع درک‌کنه ضمیر خود به این ضرورت معتقد است و اگر معتقد نباشد جست‌وجوی قوانین کار لغو و عبثی است. منتهی عالم این مسئله را طرح نمی‌کند و فیلسوف آن را طرح می‌کند. وابستگی ملازم با ضرورت است: اگر الف هست ب هست و اگر الف نباشد ب هم نیست. پس قول به علیت و وابستگی، قول به ضرورت نیز هست).

انطباق نظریه هیوم با علم. با آنکه ادعای هیوم ممکن است تا این اندازه شگفت‌انگیز باشد، وی معتقد بود که این نظر کاملاً با پیشرفت‌های واقعی تحقیق و پژوهش علمی سازگار و مطابق است. آنچه دانشمندان می‌جویند همان ارتباطات دائمی حوادثی است که در تجربه انسانی رخ می‌نماید، و انتظاراتی که مردم نسبت به آنچه بعد اتفاق می‌افتد دارند از این لحاظ است که درباره این حوادث چگونه می‌اندیشند. بدین‌سان، این حقیقت علمی که الکل در ۸۰ درجه سانتی‌گراد با اوضاع و احوال جوی معمولی جوش می‌آید، بنابر نظر هیوم به این معنی است که بارها مشاهده شده است که یک تأثر معین، به نام جوشیدن الکل، دائماً با تأثری دیگر، یعنی قرانت ۸۰ درجه سانتی‌گراد دماسنج، متصل و مرتبط بوده است. هیچ‌کس واقعاً نمی‌بیند که درجه حرارت علت جوش آمدن الکل باشد. لیکن چون این دو تأثر به کرات در گذشته به هم پیوسته بوده‌اند، حکم و قرار ذهن ما این است که به محض آنکه یکی را ببینیم یا به خاطر آوریم درباره دیگری فکر کنیم، و منتظر باشیم که در آینده باز هم به هم پیوسته باشند. ما نه می‌توانیم اثبات کنیم که آنها بالضروره مرتبط‌اند، و نه اینکه ارتباطاتی که در گذشته مشاهده شده در آینده نیز ادامه خواهد داشت. لیکن به سبب عادت‌ها و قرارهای ذهنی، ارتباطات دائمی مشاهده شده حوادث همچون راهنماهایی برای پیش‌بینی‌های آینده در نظر گرفته می‌شود. آگاهی علمی ما درباره روابط ضروری در طبیعت به ما چیزی نمی‌گوید، بلکه ما را درباره توالی و تعاقب منظمی که به کرات در گذشته مشاهده شده است مطلع می‌سازد. بر اساس این آگاهی درباره نظم و ترتیب‌های مشاهده شده، ما در انتظار و پیش‌بینی نظم و ترتیب‌های مشابه که در اوضاع و احوال مشابه در آینده رخ خواهد نمود هستیم. این انتظارات و

پیش‌بینی‌ها مبتنی بر یافتن ارتباطات نهانی در طبیعت نیستند، بلکه فقط مبتنی بر پاره‌ای عادات روانی انسان هستند؛ و همین امر ما را رهنمون می‌شود که پس از آنکه ارتباط دائمی بعضی تصورات را تجربه کردیم، درباره آنها به طریقی روشن‌تر و نیرومندتر بیندیشیم.

می‌توان اعتراض کرد که این بیان درباره موارد اکتشافات علمی ممکن است با بعضی از قوانین ابتدایی‌تر مناسب بوده باشد، ولیکن علوم امروزی خیلی پیچیده‌تر از گردآوری‌های محض دسته‌های گوناگون نظم و ترتیب‌های ملحوظ در تجربه انسانی است. اما پیروان معاصر هیوم، که بسیاری از آنان صاحب‌نظران برجسته علمی بودند، علی‌رغم مشکلات متعدد در علوم مانند فیزیک و شیمی، اصولاً با مدعای هیوم توافق داشتند. سازمان منظم این علوم فقط عبارت است از کشف کلی‌ترین نظم و ترتیب‌ها در تجربه انسانی، که دیگر نظم و ترتیب‌ها می‌توانند از آنها ناشی و مأخوذ باشند. حتی علمی مانند فیزیک اتمی و هسته‌ای را می‌توان به‌عنوان کشف پاره‌ای نظم و ترتیب‌های اساسی میان حوادث تصور نمود، و سازمان منظم این نظم و ترتیب‌ها در یک هیئت تألیفی معرفت، که بر اساس آن می‌توان به پیش‌بینی پرداخت، مبتنی بر این فرض است که حکم و قرار ذهنی ما برای این اعتقاد که آینده شبیه گذشته خواهد بود، این مطلب را ثابت می‌کند.

شکاکیت کامل هیوم. دیوید هیوم، که با مطالعه و بررسی تجربه حسی ما و اینکه چگونه آن را سازمان می‌دهیم آغاز نمود، با شکاکیت کامل در خصوص امکان اینکه آدمیان چیزی درباره جهان بشناسند به پایان رسانید. همه آنچه ما از آن آگاهیم مجموعه‌ای است از تأثرات بدون روابط ضروری نسبت به یکدیگر. از اینهاست که ما تصورات خود را حاصل می‌کنیم، و این تصورات را با هم مرتبط و متداعی می‌سازیم نه بر اساس خواص واقعی تأثرات، بلکه به‌واسطه عادات یا خوی‌های ذهنی. هنگامی که در جست‌وجوی چیزی خارج از خود که تأثرات ما به آن متعلق است برمی‌آییم، هیچ تأثیری از چیزی به نام جسم یا شیء مادی نمی‌یابیم. وقتی در درون خویشتن به جست‌وجوی چیزی که شامل این تأثرات و تصورات است می‌پردازیم، یعنی چیزی که موسوم به خود (من، نفس) است، چنین چیزی را در تجربه‌مان پیدا نمی‌کنیم.

ماهیت تجربه. اگر تمام آگاهی ما درباره عالم محدود است به آنچه تجربه می‌کنیم،

پس باید تصدیق و اعتراف نماییم که آنچه تجربه می‌کنیم فقط توالی و تعاقب تأثرات است، که به یکدیگر ربطی ندارند و پیوستگی و تعلقی نه به اشیاء خارجی دارند و نه به یک شیء درونی موسوم به خود یا روان (یا ذهن). حتی ارواحی را که بارکلی ادعا کرده بود که تجارب منتسب به آنها است، به واسطه تجربه نمی‌توان شناخت. تنها مبنایی که ما برای نظم و ترتیب یا تفسیر توالی و تعاقب تجارب نامرتب داریم همان عادات یا خوی‌های روانی و ذهنی است. عاداتی وجود دارد که ما را به مرتب کردن تجاربمان به نحو اعلی، برای مربوط ساختن تعاقب‌هایی که دائماً به هم پیوسته‌اند، رهنمون می‌شود. به نظر هیوم ما عادات دیگری داریم که ما را به این اعتقاد می‌کشاند که اجسام خارجی وجود دارند، و شیء مستمر و مداومی در درون ما هست که تجربه‌های ما را با هم نگه می‌دارد و «خود» (یا «من») نامیده می‌شود، و احتمالاً نوعی ترتیب عقلی برای تجربه ما هست. این عادات یا خوی‌ها قسمی نظم و ترتیب و ارتباط به تأثرات و تصورات متوالی در اذهان ما می‌دهد. بعضی از عادات نوعی نظم و ترتیب پدید می‌آورند؛ و برخی دیگر، نظم و ترتیبی دیگر. گاهی از اوقات این عادات حتی برخوردار و کشمکش نظم و ترتیب‌ها را نسبت به تجربه ما نشان می‌دهند، و ما را وادار می‌سازند که بنابر یک عادت به چیزی معتقد شویم که بنابر عادت دیگر معتقد نیستیم.

«عادی» و «غیر عادی». با چنین تصویری از طبیعت انسانی، مقصود از «معقول» بودن، عمل کردن برپایه مجموعه‌ای از عادات ذهنی و روانی است که ما «عادی» می‌نامیم. شخصی که معتقد است که آتش می‌سوزاند، و $2+2=4$ ، و خورشید فردا طلوع خواهد کرد، و قسمی استمرار درونی در مورد تجربه وی هست موسوم به «خود»، مجموعه‌ای «عادی» از عقاید دارد، و به‌عنوان آدمی معقول ملحوظ می‌شود. شخصی دیگر، که با عادات و خوی‌های ذهنی و روانی متفاوت عمل می‌کند و بدین سبب دارای دستگامی دیگر از اعتقادات است، «غیر عادی» و «نامعقول» است. لیکن کدام یک از این دو دارای شناسایی درست و حقیقی است؟ کدام یک از این دو به چیزی معتقد است که واقعاً با آنچه در عالم جریان دارد مطابق است؟

اجبار باور کردن. به نظر هیوم ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به این سؤالات پاسخ دهیم. هر اعتقادی که داریم فقط پیچ و تاب‌های ذهنی را که بدان وسیله عمل می‌کنیم نشان می‌دهد. هیچ توجیهی برای ترجیح اعتقاد به چیزی نسبت به دیگری وجود ندارد، مگر

اینکه پی بریم که احساس یا تمایلی قوی برای چنان اعتقاد داریم. وقتی می‌کوشیم دلیل یا شاهد و مدرکی برای اعتقاد به چیزی پیدا کنیم، فقط می‌توانیم دریابیم که اذهان ما به روشی عمل می‌کند که فکر می‌کنیم که آن عقیده درست و حقیقی است. ما هرچه بیشتر پایه‌های اعتقاد را کشف می‌کنیم، بیشتر بر اساس غیرعقلی و توجیه‌ناپذیر سلوک و رفتار ذهنی و روانی خود پی می‌بریم. اما در عین حال که کشف می‌کنیم که پایه چندان استواری برای معتقدات خود نداریم، نمی‌توانیم از معتقد بودن و باور داشتن اجتناب کنیم. با آنکه ممکن است دربارهٔ قدر و اعتبار آنچه آدمیان معتقدند یا پایه‌های آن معتقدات شکاک گردیم، در عین حال طبیعت انسانی ما مانع است که این عقاید را رها کنیم. ما را یارای آن نیست که بگوییم آن عقاید حقیقی و درست است، و حتی ممکن است دلیل خوبی برای این شک و تردید که لااقل بعضی از عقاید نادرست است داشته باشیم. لیکن به هر حال، ناگزیریم که به امور معینی معتقد باشیم، و بر اساس آن اعتقاد عمل کنیم و سخن گوئیم و زندگی کنیم.

بدین‌گونه، هیوم وقتی نتیجه گرفت که آگاهی ما دربارهٔ عالم که از تجربهٔ خود اقتباس می‌کنیم فقط مبتنی است بر مجموعهٔ خاصی از عادات یا خوی‌های ذهنی برای ادراک نیرومند و روشن بعضی از صور و معانی،^۱ از لحاظ نظری یک شکاک کامل گردید. لیکن هیوم، مانند هرکس دیگر، دریافت که وقتی از مطالعهٔ فلسفی قدم بیرون می‌نهد مجبور است به یکنواختی طبیعت و به وجود اشیاء خارجی و به هستی مستمر و مداوم خویش و امثال آنها معتقد باشد. حتی اعتقاد خود را به فلسفهٔ خویش، از طریق عقل و استدلال غیرقابل دفاع یافت؛ اما در عین حال آن نظریه دربارهٔ طبیعت انسانی وقتی با قوت تمام به ذهن وی خطور کرد نتوانست از قبول آن خودداری کند. بدین‌سان وی از نظریات خود همچون عقاید و احساساتی که در آن مواقع داشت طرفداری می‌کرد. او نخستین بخش کتاب خویش، رساله در باب طبیعت انسان،^۲ را با این گفتار به پایان رسانید:

اگر خواننده خود را در این حال قانع و خرسند می‌یابد، می‌تواند مرا در تفکرات و تحقیقات نظری آینده دنبال نماید. وگرنه، از تمایل خود پیروی کند، و منتظر حالت مناسب و شایسته‌ای باشد. رفتار شخصی که فلسفه را بی‌مبالات و با این روش بی‌توجهی مطالعه

می‌کند، در حقیقت شکاکانه‌تر از رفتار کسی است که در خود تمایلی به آن احساس می‌کند و مع‌هذا چنان مستغرق شک و تردید و وسواس است که کلاً آن را رد می‌نماید. یک شکاک حقیقی درباره شک و تردیدهای فلسفی خود علاوه بر عقیده فلسفی خویش مردد خواهد بود؛ و هیچ‌گاه رضایت بی‌آلایشی را که در مورد بیان هر یک از آنها پیش آید رد نخواهد کرد.

نه‌تنها شایسته است که با وجود اصول شکاکانه‌مان به‌طور کلی تمایل خود را به تمهید پژوهش‌های فلسفی آزاد گذاریم، بلکه همچنین بایستی راغب و متمایل باشیم که در مطالب خاص، برحسب روشنی‌ای که در هر وضع و موقع خاصی به تحقیق و مطالعه می‌پردازیم، به اطمینان و یقین برسیم. آسان‌تر است که از همه مطالعات و تحقیقات دست بشوییم، تا اینکه خود را از چنین رغبت و تمایل طبیعی منع کنیم، و جلوی آن اطمینانی را که همواره از مطالعه دقیق و کامل یک مطلب حاصل می‌شود بگیریم. در این‌گونه موارد ما نه‌تنها مستعدیم که شکاکیت خود را فراموش کنیم، بلکه حتی فروتنی و تواضع خود را نیز کنار می‌گذاریم؛ و بدون اینکه اندیشه دیگران را رعایت کنیم چنین عباراتی به کار می‌بریم: «بدیهی است»، «یقین است»، «غیرقابل انکار است».

مسئلهٔ حالت و خلق و خوی. بدین‌سان، در نظر هیوم، حتی فلسفه‌ای که کسی به آن معتقد است موضوع ذوق و سلیقه و عادات و خوی‌ها است. آدمی با خوی‌ها و عادات خویش، ولو آنکه می‌دانست که نمی‌توانست آنها را توجیه نماید، عقایدی در زمان‌های مختلف داشته است. اگر دیگران هم همین درک و دریافت را داشتند، چه بهتر؛ و گرنه، کاری نمی‌توانست کرد مگر اشاره به اینکه سایر مردم بنا بر اصول و عادات و امیال متفاوت عمل می‌کنند. زیرا خود هیوم، در آن مواقعی که شک و تردید دربارهٔ قابلیت اعتماد معتقدات انسان شیوع و غلبه داشت، یک شکاک بود. در مواقع دیگر، مانند هرکس دیگر، وقتی قوت و روشنی پاره‌ای از افکار و تصورات در ذهن او استیلا و غلبه داشت یک معتقد عادی بود. «شکاکیت ملایم» هیوم عبارت بود از شک و تردید دربارهٔ هر چیز وقتی احساس می‌کرد که باید شک و تردید داشت، و اعتقاد به همه‌گونه امور، و از جمله نظریهٔ خودش دربارهٔ طبیعت عقاید انسان، وقتی درمی‌یافت که باید اعتقاد داشت.

خلاصه نظریه تجربی درباره شناسایی

فلاسفه‌ای که سرآغاز و پیشرو آنان جان لاک بود و درباره شناسایی نظریاتی داشتند مبتنی بر این اعتقاد که تمامی معرفت ناشی از تجربه حسی است تدریجاً به نتیجه هیوم کشانده شدند. اگر تنها منبع آگاهی ما درباره عالم تأثراتی است که از طریق حواس خود به دست می‌آوریم، پس نتیجه می‌شود که قسمت مهمی از آنچه فکر می‌کنیم که می‌دانیم توهم است. آنچه ما به وساطت حواس خود حاصل می‌کنیم کیفیاتی است از قبیل رنگ‌ها و صوت‌ها و شکل‌ها. چنان‌که بارکلی ثابت کرد، در تجربه حسی ما چیزی وجود ندارد که به ما نشان دهد که این کیفیات به اشیاء موسوم به مادی یا خارجی متعلق است. همه آنچه ما می‌بینیم خود کیفیات هستند. چنان‌که هیوم نشان داد، تجربه ما شامل هیچ رابطه یا ارتباط ضروری میان موارد جزئی تجربه حسی ما نیست. هر ارتباطی که به تجارب خود نسبت می‌دهیم، به عادات ذهنی یا تمایلات ما مربوط است، نه به آنچه می‌بینیم.

انتقاد تجربی مذهب از مذهب عقلی. تجربی‌مذهبان، که در آغاز نظر فلاسفه عقلی مذهب را در خصوص علم ما سخت مورد شک قرار دادند در پایان درباره این‌که آیا اصلاً می‌توانیم به معنای دقیق واقعاً چیزی بدانیم یا نه شک و تردیدهای جدی نمودند. در بازگشت از فلامروهای عالی و باشکوه معرفت کامل (مانند معرفت‌هایی که افلاطون و دکارت تصور کرده بودند) و به جای آن توجه به عالم آشناتر تجربه معمولی برای آگاهی درباره آنچه واقعاً اتفاق می‌افتد، تجربی‌مذهبان چنین یافتند که فقط اندکی آگاهی از این منبع حاصل می‌شود، و اطمینان ما درباره آن هیچ‌گاه به درجه کامل نمی‌رسد.

لیکن در عین حال، تجربی‌مذهبان پیوسته اصرار می‌کردند که هر چند تصویر آنان از شناسایی انسانی ممکن است محدود باشد، لاقلاً نمی‌توان آن را خیالی و موهوم دانست. عالم مثل افلاطون را نمی‌توان در این دنیای عادی نشان داد یا برهانی ساخت. اما اجزاء و عناصر شناسایی که تجربی‌مذهبان تصور نمودند، اوصاف واقعی تجربه هرکسی است. آدمی ممکن است مطمئن نباشد که یک تجربه درباره چیست، یا آیا صفات و خواص آن در آینده باقی می‌ماند یا نه، لیکن لاقلاً هرکسی موارد تجربه را برای بررسی در اختیار دارد.

آگاهی ما درباره تجربه خودمان هیچ‌گاه بیش از احتمال صرف نمی‌تواند بود، لیکن

تجربی مذهب مدعی است که این آگاهی احتمالی برای بشر مهم‌تر و مفیدتر از یقین‌های ادعا شده عقلی مذهبان بوده و شاید همواره چنین خواهد بود. عقلی مذهبان در مورد همه دعوی خود درباره یقین مطلق نتوانستند نسبت به آنچه تا این اندازه یقینی است موافقت نمایند. بسیاری از ادعاهای آنان باطل و طرد شده است. اما تجربی مذهبان معتقدند که در مورد اساس محدود تجربه حسی و خطاهای انسان هر چه بیشتر آزمایش صورت گیرد، بیشتر پذیرای تصحیح و پیشرفت خواهد بود. تجربی مذهب در تأیید نظر خود می‌تواند بگوید که عرصه آشکارترین بهبود در قوه فاعله انسانی در این چند قرن اخیر در درک و فهم ما از عالم موسوم به «واقعی» افلاطون یا دکارت نبوده، بلکه در علوم تجربی بوده است. با تصدیق کامل محدودیت‌های چنین فاعله‌ای، بر حسب تحلیل هیوم از شناسایی تجربی، باز هم می‌توان گفت که حتی اگر چنین آگاهی و اطلاعی غیریقینی و وابسته به حواس و عادات روانی باشد، مع‌هذا آگاهی و اطلاعی است که دارای بیشترین اثر بر حیات انسانی است. کسانی که تصویر بی‌نهایت پیچیده عالم فیزیکی از ذرات اتمی تا تصویر بزرگ جهان شمسی و نجومی، و از مولکول پروتئین تا آخرین نظریه‌های پزشکی و روان‌شناسی رفتار آدمیان را آشکار ساخته‌اند به‌طور کلی در جست‌وجوی شناسایی مطلقاً یقینی درباره عالم واقعی نبوده‌اند، بلکه در جست‌وجوی شناسایی هم‌صورتی و یکنواختی و نظم و ترتیب در عالم پدیدارها بوده‌اند. قطع نظر از اینکه فلاسفه مختلف عقلی مذهب چنان‌نسبت به قدر و اعتبار آگاهی حسی کم اعتقاد بوده‌اند، آدمی نمی‌تواند تحت تأثیر پیشرفت‌های تحقیقات و پژوهش‌های تجربی در سصد سال اخیر واقع نشود.

خلاصه

ما این بحث را با طرح این سؤال آغاز کردیم که آدمیان چه اموری را می‌توانند به یقین بدانند. ما به رغم اطمینان عادی خود، درمی‌یابیم که تقریباً هر چیزی که مدعی دانایی آن هستیم تا حدی در معرض شک است. به این دلیل، فلاسفه کوشیده‌اند تا نظریه‌ای درباره شناسایی بیروانند که منشأ و اساس شناسایی و یقین ما را درباره آن بیان کند. بعضی از فیلسوفان - عقلی مذهبان - کوشیده‌اند بنیاد کاملاً یقینی برای شناسایی ما، بر حسب طرق و روش‌های معین استدلال انسانی، پیدا کنند. آنان در جست‌وجوی معرفت به

نیرومندترین معنای آن، یعنی آگاهی و اطلاعاتی که در هیچ اوضاع و احوالی نتواند خطا و نادرست باشد، برآمدند. عقلی مذهب‌ان در یافتند که چنین معرفتی را نمی‌توان در تجربه حسی کشف نمود، بلکه فقط در قلمرو عقل یافت می‌شود.

به‌عنوان عکس‌العمل در برابر چنین نظریات مبتنی بر مذهب عقلی، طرز تلقی دیگری نسبت به مسئله شناسایی، یعنی نظریه تجربی مذهب‌ان، پدیدار شد. تجربی مذهب‌ان که سرآغاز و پیش‌رو آنان جان‌لاک بود امیدوار بودند که اساسی برای شناسایی ما در تجربه حسی کشف نمایند. لیکن از لاک تا بارکلی و هیوم، دریافتند که تجربه حسی ما درباره عالم آگاهی بسیار کمتری از آنچه امیدوار بودیم حاصل کرده است. هیوم نشان داد که مطالعه و بررسی کامل درباره آنچه ما واقعاً از تجربه حسی می‌دانیم به یأس‌آمیزترین شکاکیت درباره امکان هر شناسایی معتبر و موثق منجر می‌گردد. اگر بتوانیم به این نظر هیوم معتقد باشیم، باید بگوییم که فقط ترکیب حالات روانی آدمیان است که به افکار و نظریات ما درباره آنچه پیرامون ما رخ می‌دهد رهنمون می‌شود. شناسایی ما فقط طریقه سازمان دادن به تجربه‌ای است که بر ما تأثیر و نفوذ دارد.

نتایج ویران‌کننده سیرت فلسفی انگلستان در قرن هجدهم، مخصوصاً آثار بارکلی و هیوم، از طرفی الهام‌بخش فلاسفه برای بسط و توسعه یک صورت کامل‌تر نظریه تجربی شناسایی بود. چنان‌که جان استوارت میل^۱ و تحصلی مذهب‌ان جدید در قرن نوزدهم چنین کوششی کردند؛ و از سوی دیگر فلاسفه را برای یافتن راه اصلاح نتایج بارکلی و هیوم، از طریق طرح و بیان نظریه سازش دهنده شناسایی که با قبول دعاوی تجربی مذهب‌ان در عین حال پاره‌ای از عناصر نظریه عقلی مذهب‌ان را درباره شناسایی حفظ می‌کرد، یاری و امداد نمود. با ظهور فیلسوف بزرگ آلمانی، امانوئل کانت^۲ (که گفته است هیوم وی را از خواب‌های جزمی‌اش بیدار کرد)، متفکران به طرق متعدد کوشیده‌اند نظریه‌ای درباره شناسایی بیروارند که ضامن یقین در مورد پاره‌ای از آنچه می‌دانیم و در عین حال متأثر از شکاکیت هیوم باشد.

به‌طور کلی، فیلسوفان دریافته‌اند که وقتی می‌کوشند تا اطمینان آدمیان را به آنچه می‌دادند تبیین کنند کار آنان بی‌نهایت دشوار است. کوشش برای بیان نظریه‌ای درباره

1. John Stuart Mill

2. Immanuel Kant

معرفت، پاره‌ای از دشوارترین مسائل و مشکلات را پیش می‌آورد. اینکه آیا کسی در رفع جمیع این مشکلات کامیاب شده است یا نه هنوز هم مورد بحث و گفت‌وگو است. شاید سختی و اشکال این کار، چنان‌که برتراند راسل اظهار نموده، آن است که هیچ‌کس در ارائه نظریه‌ای که هم معتبر و قابل قبول و هم منطقی باشد کامیاب نشده است. بعضی از نظریات که بیشتر قابل قبول به نظر می‌آید شامل تناقضات جدی است، و برخی از منطقی‌ترین نظریات به نظر می‌رسد که غیرقابل قبول است.

* * *

«**عقل و تجربه**»^۱ مناسب است که در اینجا از مذهب اصالت «عقل و تجربه» که تألیفی است میان دو مذهب عقلی و تجربی مختصراً بحث کنیم. این مذهب که اصل آن از ارسطوست و در عصر جدید لایب‌نیتس از نمایندگان آن است و کانت آن را به وجهی نوین بیان کرده است دو نظریه اصالت عقل و اصالت تجربه را با هم جمع می‌کند. بنابراین مذهب، صرف تجربه مفید شناسایی نیست زیرا حیوانات دیگر هم کمابیش همین تجربه‌ها را دارند بدون اینکه معرفتی نظیر علم انسانی حاصل کنند. پس در انسان قوه و استعدادی فطری هست که از تجارب استفاده می‌کند و این قوه همان عقل است. اینک نظر لایب‌نیتس و نظر کانت درباره این مطلب به اختصار بیان می‌شود.

لایب‌نیتس. لایب‌نیتس نظر خود را درباره شناسایی در کتابی به نام *تحقیقات نوین درباره فهم و عقل انسانی* (در مقابل کتاب لاک به نام *تحقیق درباره فهم انسان*) بیان کرده است. لاک همه معلومات انسان را منتسب به حس و تجربه کرد و ذهن را مثل لوح خالی و نانوشته‌ای فرض نمود که فقط حواس و تجربه بر آن چیزی می‌انگارند. لایب‌نیتس در این‌باره به مخالفت لاک برخاست ولیکن مطلب را چنان بیان می‌کند که رأی افلاطون و دکارت مبتنی بر اصالت عقل با رأی لاک مبتنی بر اصالت تجربه سازگار می‌شود. وی می‌گوید محسوسات و مُدَرَکات نفس به این معنی از خارج به او می‌رسد که چون هر «موندای»^۲ مُدَرَکات مونداهای دیگر را دربردارد می‌توان گفت که مونداهای

۱. این قسمت را مترجم افزوده است.

۲. Monad (وحدت فرد یا جوهر فرد که هر موجودی، نفسانی یا جسمانی، از آن ساخته شده است).

دیگر را ادراک می‌کند، و چون مُدَرَکات در موناها بالقوه وجود دارد بیان دکارت دربارهٔ معلومات فطری نیز درست است. اما این ادراک در هر مونا بالقوه هست و بدین‌سان با آنکه قول دکارت مبنی بر فطری بودن پاره‌ای مُدَرَکات و معلومات درست است اما این ادراک و شناسایی بالقوه است نه بالفعل. مثلاً اگر قطعه سنگی فرض کنیم که در آن از ازل خطوطی کشیده شده باشد و سنگتراش با تیشه و قلم خود بر آن خطوط بزند، مجسمهٔ فلان شخص ظاهر می‌شود. پس آن سنگ هر چند بالفعل دارای تصویری نبود بالقوه واجد آن بود. ذهن انسان هم همین حال را دارد. از سوی دیگر، به نظر لایبنیتس علاوه بر ادراکات، اصول عقلی مانند اصل امتناع تناقض و اصل علیت در ذهن آدمی بالفطره هست.

لایبنیتس می‌گوید موناها به یکدیگر در و پنجره ندارند و بنابراین تأثیری از خارج نمی‌پذیرند. ترقی کامل موناها به این است که آیینۀ تمام‌نمای جهان و فی‌نفسه روشن و متمایز و دارای ادراک تمام و کافی باشند. اگر ما در شناسایی خود وابسته به تأثیرات بیرونی باشیم هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ «حقایق ازلی»، مانند اصول ریاضیات که می‌دانیم در همهٔ اوضاع و احوال معتبرند، اطمینان داشته باشیم. شناسایی چنین حقایقی باید از تصورات فطری حاصل شده باشد، که در واقع ما از آنها آگاه نمی‌شویم مگر در اوضاع و احوالی که توجه ما را برانگیزد. لایبنیتس میان «ادراک حسی»،^۱ یا آگاهی بسیط، و «ادراک قوی»،^۲ یا فهم واقعی آنچه ادراک شده است، فرق می‌نهد. فقط ارواح ادراک قوی دارند، و می‌توانند خود را بشناسند و دربارهٔ ادراکات خود با روابط منطقی بیندیشند، و حقایق ازلی را تعریف کنند. حقایق ازلی مطلق‌اند. نمونه‌های این حقایق عبارتند از اصول منطقی و ریاضیات و وجود خدا، که ما آنها را به‌طور شهودی یا از طریق برهان به‌وسیلهٔ اصول هوهویت و امتناع تناقض می‌شناسیم. اصل هوهویت (یعنی یک چیز همان است که هست: الف الف است) به ما توانایی می‌بخشد که اتحاد موضوع و محمول را در یک حکم منطقی دریابیم، و اصل

امتناع تناقض ما را مطمئن می‌سازد که غیر ممکن است که هر دو حکم متقابل، مانند الف ب است و الف ب نیست، به معنی واحد صادق و حقیقی باشند. همین اصول ما را قادر می‌سازند که بعضی حقایق را به عنوان ازلی اثبات کنیم، مانند اینکه تمام اجزاء و خواص یک دایره منطقیاً در تعریف آن مندرج است و هیچ دایره‌ای نمی‌توان رسم کرد که با آنها متناقض باشد.

شناسایی ما دربارهٔ حوادث عبارت است از شناسایی «حقایق ممکن» یا حقایقی که مربوط به امور واقع است. لایب‌نیتس با تجربی‌مذهبان موافق است که این‌گونه شناسایی ناشی از مشاهده است. مع‌هذا، وی می‌گوید که هر امر واقع یا واقعه‌ای باید «دلیل کافی» داشته باشد که چرا چنین رخ می‌دهد و به جای آن چیز دیگری واقع نمی‌شود. مثلاً، من اکنون در اطاق نشسته و دربارهٔ لایب‌نیتس چیزی می‌نویسم؛ دلایل کافی یا تعیین‌کننده‌ای از زندگی گذشته من و طرح‌های من برای آینده هست که این کار مرا به جای اینکه به گردش یا به دیدن دوستان بروم توجیه و تبیین می‌کند.

ما معمولاً نمی‌توانیم به تفصیل و با جزئیات تمام دلایل و جهات را برای وقوع حادثهٔ ویژه‌ای پی‌جویی کنیم. لیکن غالباً می‌توانیم بعضی از آنها را کشف نماییم، و اگر هر حادثه‌ای را دلایل و جهات کافی معین نمی‌کرد این عالم، آشفته و بی‌نظم می‌بود، و نه، چنان‌که لایب‌نیتس معتقد است، بهترین عالم ممکن. بدین‌سان می‌بینیم که لایب‌نیتس میان دو نظریهٔ اصالت عقل و اصالت تجربه به نحو رضایت‌بخشی جمع کرده است.

کانت. کانت مانند لاک و هیوم دربارهٔ منابع شناسایی انسانی پژوهشی جدی کرد، و کوشید حدود ظرفیت و استعداد ذهن بشر را تعیین کند؛ اما روش و طرز کار او کاملاً مختلف بود. آنان با بیان‌های مبتنی بر روان‌شناسی احساس و تفکر آغاز نمودند و تصورات پیچیده و مرکب را به مبادی مفروض آنها یعنی تصورات ساده و بسیط برگرداندند. کانت، برعکس، با شناسایی مطلقاً یقینی که انسان در ریاضیات و فیزیک دارد آغاز کرد، شناسایی‌ای که به عقیدهٔ او توصیف‌های روان‌شناسانهٔ لاک و هیوم نمی‌توانند آن را توضیح و تبیین کنند. بنابراین، کانت نظریهٔ نوینی دربارهٔ ذهن انسانی عرضه نمود که به عقیدهٔ او برای

بیان افعال ذهن کافی و تمام است. نظریه کانت درباره ذهن تا اندازه‌ای مبتنی بر روان‌شناسی است، و برای فهمیدن آن لازم است به استعدادهایی که وی ذهن را واجد آنها می‌داند توجه نمود؛ لیکن ارزش نظریه او درباره شناسایی وابسته به روان‌شناسی تردیدپذیر و قابل بحث او نیست. کانت فکر می‌کرد که ذهن دارای سه قوه اصلی «احساس» و «شناختن» و «اراده» است و هریک از اینها به یکی از سه نقّادی وی اختصاص یافته است.

کانت در آغاز کتاب نقّادی عقل محض به بررسی احکام، که علم ما مبتنی بر آنهاست، می‌پردازد. لیکن ابتدا نظر خود را درباره دو مذهب اصالت تجربه و اصالت عقل چنین اظهار می‌کند که «درست است که قسمتی از علم و شناسایی ما از راه حواس حاصل می‌شود اما تمام علم ما نتیجه حواس نمی‌تواند باشد». بدین سان کانت از طرفی حسی مذهبان و از طرفی عقلی مذهبان را تصدیق می‌کند. منتهی برای هریک از آنها حدی معین می‌کند. علم و شناسایی ما نه کاملاً بنا بر عمل حواس است چنان‌که تجربی مذهبان مدعی بودند و نه کاملاً بنا بر استدلال عقلی و اولیات است چنان‌که عقلی مذهبان می‌گفتند. در اینکه علم و معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود هیچ شک و تردیدی نیست. زیرا چگونگی ممکن است که استعداد شناختن به کار افتد جز آنکه اشیاء بر حواس ما تأثیر کنند و صورت‌هایی از اشیاء در ذهن نقش بندد و قوه عقلی را برانگیزد تا آن صورت را با هم بسنجد و در آنها عمل نماید و شناسایی اشیاء از آن حاصل گردد. پس نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس حاصل می‌شود ولیکن علم انسان تنها به وسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثیراتی که از راه حس به او می‌رسد^۱ از خود نیز چیزی می‌افزاید^۲ زیرا اگر ذهن از خود مایه‌ای نداشته باشد که تأثیرات وارده را با آن مایه بپرورد محسوسات به مرتبه علم نمی‌رسند و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود. معلوماتی را که ذهن انسان به‌طور اولی و قبلی^۳ (مقدم به تجربه یا ماتقدم)

۱. یعنی ماده یا محتوای شناسایی.

۲. یعنی صورت (Form) شناسایی که سهم فاعل شناسایی است.

دارد می‌توان معلومات عقلی گفت، و معلوماتی را که از طریق حس و تجربه به دست می‌آید (متأخر به تجربه یا ماتأخر)^۱ معلوماتی تجربی نامید. معلومات عقلی بر دو گونه است: قسمی که خود نتیجه تجربه و اکتسابی است مانند اینکه بنیاد ساختمان فروریزد عقل حکم می‌کند که همه ساختمان ویران می‌شود اما عقل این علم را به تجربه آموخته است. نوع دیگر آن است که قبلی و اولی است مانند اصول متعارفه^۲ در علوم ریاضی یا تصور امتداد در جسم که اینها ضروری و کلی‌اند.

به این ترتیب، کتاب نقادی عقل محض که با قوه شناختن سروکار دارد به این حقیقت می‌رسد که هر چند شناسایی ما با تجربه حسی شروع می‌شود، ذهن انسانی می‌تواند احکامی (احکام تألیفی اولی یا ماتقدم)^۳ بسازد که برای تجربه ممکن آینده انسان مطلقاً معتبر باشد.

احکام تحلیلی و تألیفی. علم ما مبتنی بر احکام ذهن ما است و احکام ذهن دوگونه است: «تحلیلی»^۴ و «تألیفی»^۵. حکم یا قضیه تحلیلی آن است که محمول در ضمن موضوع، مفهوم باشد و به عبارت دیگر محمول تکرار یا تحلیل خود موضوع باشد، مانند اینکه الف الف است یا انسان انسان است. مثالی که کانت آورده این است: جسم دارای ابعاد است. بدیهی است که وقتی می‌گوییم «جسم»، نخستین چیزی که به ذهن می‌آید امتداد داشتن آن است. پس قضایای تحلیلی، معلوم تازه‌ای درباره موضوع به ما نمی‌دهند.

در احکام یا قضایای تألیفی، که مهم‌ترین قضایای فکر ما است، محمول معلومات تازه‌ای که از تصور خود موضوع حاصل نمی‌شود به دست می‌دهد. مانند اینکه بگوییم جسم وزن دارد. زیرا وزن داشتن چیزی نیست که از حد خود جسم مفهوم باشد.

احکام تحلیلی همه معلومات اولی و ماتقدم‌اند و از تجربه حاصل نمی‌شوند. اما احکام تألیفی غالباً از راه تجربه حاصل می‌گردند. در اینجا است که

1. a posteriori

2. Axioms

3. Synthetic judgments a priori

4. Analytic

5. Synthetic

کانت در مقابل عقلی مذهبان می‌گوید: تنها با اولیات عقلی ممکن نیست که ما علم حاصل کنیم. تمام قوانین علوم بسته به قضایای تألیفی است و محال است که با استدلال محض و مقدمات عقلی به دست آید. از سوی دیگر، تجربی مذهبان هم باید بدانند که تمام قضایای تحلیلی بنابر حکم عقل محض است زیرا اگر ذهن نتواند قضایای تحلیلی را بفهمد یعنی این را که یک چیز خود آن است و ممکن نیست یک چیز هم خودش باشد و هم خودش نباشد. یعنی نتواند اصل هوویت و اصل امتناع تناقض را تشخیص بدهد محال است از راه تجربه به آن پی ببرد. تجربه را به واسطه این استعداد کلی می‌توان فهمید نه اینکه استعداد کلی عقل را اگر موجود نباشد از راه تجربه بتوان کسب کرد.

اما آنچه اهمیت دارد و مخصوصاً مورد بحث ما است این است که بدانیم اولیات عقلی در قضایای تألیفی هم دخالت دارند یا نه؟ این است که می‌توان گفت مهم‌ترین مطلب در کتاب *نقادی عقل محض* همین مسئله است که چگونه قضایای تألیفی ممکن است بر اولیات عقلی مبتنی باشد. به عبارت دیگر اولیات عقلی در قضایای تألیفی یعنی در همه علوم چه سهم و دخالتی دارند. کانت ثابت کرده است که بعضی از احکام تألیفی ماتقدم است و اولیات عقلی در تمام علوم ضرورت و دخالت دارند. مثلاً احکام ریاضی با اینکه به قوه عقل دریافته می‌شوند تألیفی هستند چنان‌که این حکم که خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است قضیه تألیفی است، زیرا کوتاهی جزء حد استقامت نیست و قبلی و اولی هم هست، چون عقل آن را مستقلاً دریافته است. پس احکام تألیفی بیشتر اوقات از طریق تجربه ساخته می‌شوند و گاهی اوقات به وسیله اولیات عقلی.

چگونگی علم ما. تجربه که علم ما را نسبت به عالم خارج پدید می‌آورد مراحل دارد. نخستین مرحله علم به اشیاء به وسیله قوه حس است. اما در همان مرحله احساس، دو شرط مهم تجربه یعنی زمان و مکان که بدون آنها تجربه (آگاهی و وجدانی که از احساس دست می‌دهد) امکان‌پذیر نیست، دو صورت اولی و ماتقدم احساس است. در عالم خارج مکان و زمان وجود ندارد و این دو امر از آگاهی و دریافت هیچ شیء یا حادثه‌ای جدا نمی‌شود. ذهن انسان

می‌تواند اشیاء را از عوارضی که به آنها تعلق دارد جدا تصور کند اما تصور اشیاء و حوادث بدون مکان و زمان ممکن نیست.

دلیل دیگر برای اثبات اینکه زمان و مکان معلومات اکتسابی و تجربی نیستند بلکه اولی و غیرتجربی‌اند این است که علوم ریاضی که عقلی صرف و اولی است بدون تصور زمان و مکان معنی و موضوعی ندارد.

زمان عبارت است از صورت ذهنی جریان و مرور حوادث بیرونی و درونی و مکان عبارت است از آن صورت ذهنی که با آن اشیاء را ادراک می‌کنیم. مکان شرط ادراک اشیاء و امور بیرون از ذهن است و زمان شرط ادراک وجدان همه امور خواه بیرونی خواه درونی. پس زمان و مکان جزء ذهن انسانند و در خارج وجودی ندارند.

دومین مرحله علم ما، استدلال است که به قوه فهم حاصل می‌شود. حس که قوه دریافت تأثیرات و تصویرات است به تنهایی علم را پدید نمی‌آورد، بلکه فقط موضوع علم را می‌دهد. قوه فهم است که آن موضوعات را می‌پرورد و به استنتاج می‌پردازد. البته در علوم بدون تجربه شناسایی و علم ممکن نیست، اما تجربه بدون فهم و تعقل هم بی‌معنی است. و قوه فهم همان قوه حکم کردن یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن، و استدلال یعنی استخراج نتایج از مقدمات، است. اکنون باید دریافت که در این مرحله یعنی به دست آوردن قوانین علوم چه قسمتی اولی (ماتقدم) و چه قسمتی تجربی (ماتأخر) است.

در این مورد است که کانت می‌گوید ما عالم تجربه را به واسطه مفاهیم و اصول عقلی خود یعنی «مقولات»^۱ ادراک می‌کنیم. مقولات، یعنی وجوه مختلفی که محمولات بر موضوعات حمل می‌شوند، مفهومات قبلی‌اند، و گویی قالب‌هایی هستند که عقل مواد پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت می‌دهد. به نظر کانت ارتباط موضوع با محمول در قضایا (یعنی عمل فکر در حکم) به چهار وجه است:

کمیت، کیفیت، نسبت، جهت.

قضیه، از لحاظ کمیت یا کلی است یا جزئی یا شخصی.
 از لحاظ کیفیت یا ایجابی است یا سلبی یا عدولی (معدوله).
 از لحاظ نسبت یا حملی است یا شرطی یا انفصالی (منفصل).
 از لحاظ جهت یا احتمالی (ظنی) است یا تحقیقی (محقق یا قطعی)
 یا ضروری (یقینی).

به این ترتیب، بنابر نظر کانت با آنکه برای حصول علم تجربه لازم است اگر استعداد‌های کلی اولی وجود نداشته باشد از تجربه چیزی فهمیده نمی‌شود. بنابراین، مقولات یا مفاهیم عقلی بالضروره اولیت دارد و قبلی و مقدم به تجربه است. پس عالمی که ما می‌شناسیم عالمی است که ما به وساطت حس و اصول عقلی خود ادراک می‌کنیم: عالم مُدرک عالمی است که ما ادراک و تعبیر و تفسیر می‌کنیم. البته منظور این نیست که ما عالم را آن طور که تخیل ما می‌خواهد تعبیر می‌کنیم. منظور این است که اصول علمی و قوانین علوم بر طبق اصول فکر ما است. در خود عالم، مستقل از نفس، قوانین طبیعی و زمان و مکان و کمیات و کیفیات به این صورت وجود ندارد. اینها صور عقلیهٔ ما است که بدان وسیله عالم را ادراک و تعبیر می‌کنیم. این معنی را می‌توان تشبیه کرد به عینکی که کسی به چشم می‌گذارد، که شیشهٔ آن به هر رنگ باشد همه چیز به چشمش به آن رنگ خواهد بود و در این صورت امکان ندارد که صاحب عینک عالم را جز به رنگ عینک خود بتواند تصور کند. اما زمان و مکان و مقولات عینکی است که از چشم ذهن ما جداشدنی نیست.

در شناسایی و علم، مقولات به منزلهٔ صورت‌اند و آنچه از طریق تجربه به دست آمده به منزلهٔ مادهٔ آن است و وجود هر دو برای علم ضروری است. از این‌رو می‌توان دریافت که علم ما فقط بر امور تجربی یعنی بر حادثات و عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد نه بر ذات اشیاء. علوم ریاضی از این‌رو معتبر است که در آنها احکام عقل در اموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیست. اطمینانی که به علوم طبیعی هست از این جهت است که موضوعات آنها به تجربه درمی‌آید و عقل هم با مفاهیم و مقولات خود آنها را می‌پرورد و به نتیجه می‌رساند. اما موضوعات فلسفهٔ اولی (مابعدالطبیعه) نه

درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه به تجربه درمی‌آید. پس مسائل مابعدالطبیعه که مجرد هستند و به تجربه در نمی‌آیند نمی‌توانند مورد جست‌وجوی علمی قرار گیرند (در فصل «مابعدالطبیعه»، انتقاد کانت به علم مابعدالطبیعه به تفصیل آورده شده است).

اما با اینکه کانت جست‌وجوی مابعدالطبیعه را که مبتنی بر استدلال عقلی باشد میسر نمی‌داند از طریق دیگر به اثبات آن می‌پردازد و آن عقل عملی یا فلسفه اخلاق و ایمان است (در فصل «علم اخلاق» در این باره بحث شده است). خود وی می‌گوید: «من علمیت دین و اخلاق را کنار گذاشتم تا برای ایمان جا باز کنم». بنابراین، منظور کانت ردّ عالم معنوی و اخلاقی نیست بلکه برعکس اثبات آن از طریق دیگر است).

فصل ششم

منطق

تعریف «منطق». چنان‌که در سراسر این کتاب کوشیده‌ایم ثابت کنیم، فکر همان مایه‌ای است که فلسفه از آن ساخته شده است. کسی که در زندگی روزانه به‌طور ماشینی یا برحسب عادت رفتار می‌کند فیلسوف نیست؛ وی به فلسفه نمی‌پردازد مگر اینکه به تفکر آغاز کند یا درباره‌ی خویش و درباره‌ی جایگاه خود در طرح اشیاء و درباره‌ی تجارب خود و روابط خود با دیگران بیندیشد. تقریباً مطابق هر نوع از چنین تفکری یک شاخه‌ی فلسفه وجود دارد. مثلاً، وقتی کسی درباره‌ی ماهیت رفتار و کردار خود می‌اندیشد، به تفکر اخلاقی مشغول است؛ وقتی کسی درباره‌ی طبیعت جهان فکر می‌کند، با مابعدالطبیعه سروکار دارد. منطق را می‌توان به‌عنوان آن شاخه از فلسفه تعریف کرد که در آن، مورد تفکر ماهیت خود تفکر است. در منطق کوشیده می‌شود که به چنین مسائلی پاسخ داده شود: استدلال صحیح چیست؟ چه چیز یک دلیل صحیح را از یک دلیل غلط مشخص و متمایز می‌سازد؟ آیا روش‌هایی وجود دارد که مغالطات استدلال را کشف و آشکار کند، و در این صورت آن روش‌ها کدام است؟ از این ملاحظات می‌توان دریافت که منطق شاید اساسی‌ترین شاخه‌ی فلسفه باشد. در تمام شعب فلسفه تفکر را به کار می‌برند؛ اما اینکه آیا این تفکر درست است یا نادرست بستگی دارد به اینکه آیا آن بر طبق قوانین منطق است یا نه؛ از اینجاست که پایه و اساس کاملی در منطق مورد نیاز است.

در تعریف منطق به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه که با ماهیت تفکر سروکار دارد، برخی اوصاف مهم را باید در نظر گرفت. ما قصد نداریم که بگوییم منطق شاخه‌ای از

روانشناسی است، یا منطبق به تمام انواع تفکر مربوط است. منطبق با روانشناسی این فرق را دارد که در منطبق از همه اقسام تفکر مانند یادگیری، تذکار، و تخیل و از این قبیل بحث نمی‌شود، بلکه فقط آن نوع تفکر که «استدلال» نامیده می‌شود مورد بحث قرار می‌گیرد.

وانگهی، روانشناس با سیر و جریان‌های ذهنی متفکر سروکار دارد، و حال آنکه علاقه منطقی^۱ به خود استدلال است؛ وی به اینکه چرا مردم به طرق معین فکر می‌کنند علاقه ندارند بلکه به صورتبندی و تنظیم قواعدی علاقه و توجه دارد که ما را قادر می‌سازد که بیازماییم آیا هر جزء خاصی از استدلال با اصول عقل سازگار است یا نه، یعنی آیا منطقی است یا نه.

برای توضیح اینکه استدلال چگونه با دیگر اقسام تفکر، مانند تذکار یا تخیل، اختلاف دارد مفید خواهد بود که در اینجا یک مثال علمی را مورد بحث قرار دهیم.

فرض کنید که من قرار گذاشته‌ام که با دوست خود یک ساعت بعد از این در محلی که چهار کیلومتر با اینجا فاصله دارد ملاقات کنم چون فکر می‌کنم نمی‌دانم که آیا می‌توانم در آن محل معین در وقتی که قرار ما است باشم یا نه. من فقط دو وسیله برای رسیدن به آنجا دارم، چون از خودم اتومبیل ندارم: یا باید پیاده بروم یا باید سوار اتوبوس شوم. لیکن، در نتیجه پیشینه خدمت سربازی، می‌دانم که می‌توانم معمولاً با حداکثر سرعت سه کیلومتر در ساعت طی مسافت کنم. اما چون مقصد من چهار کیلومتر فاصله دارد، و چون باید دقیقاً در مدت یک ساعت آنجا باشم، نمی‌توانم پیاده به موقع برسم. بنابراین، اگر بخواهم به موقع برسم، باید به وسیله اتوبوس باشد. اتوبوس بعدی پانزده دقیقه دیگر به محل کنونی من می‌رسد و آنگاه سی دقیقه دیگر برای رسیدن به جایی که با دوست خود می‌خواهم ملاقات کنم طول خواهد کشید. به این ترتیب نتیجه می‌گیرم که می‌توانم به وسیله اتوبوس در ساعت مقرر در آن محل حاضر باشم.

اینک این مثال را به تفصیل بیشتر ملاحظه می‌کنیم تا نشان دهیم چرا جنبه استدلال دارد. مسئله ما این است: آیا من می‌توانم به جایی که قرار ملاقات دارم در ظرف یک ساعت، با وسایل نقلیه‌ای که در دسترس است، برسم؟ ابتدا این سؤال را مطرح می‌کنم که آیا می‌توانم به وسیله پیاده‌روی به موقع به وعده خود وفا کنم یا نه.

رأی قطعی من این است که نمی‌توانم، و دلایل اینکه چرا نمی‌توانم اینهاست: مسافت چهار کیلومتر است؛ من باید در مدت یک ساعت آنجا باشم؛ و من فقط می‌توانم در یک ساعت سه کیلومتر راه بپیمایم. با این دلایل این نتیجه را می‌گیرم که با پیاده‌روی نمی‌توانم به موقع به آنجا برسم. از سوی دیگر، با این دلایل که: یک اتوبوس پانزده دقیقه دیگر به اینجا می‌رسد؛ و سی دقیقه هم طول می‌کشد تا به مقصد برسد؛ و قرار ملاقات برای یک ساعت تنظیم شده است - من برای این نتیجه که می‌توانم با سوار شدن در اتوبوس به وعده خود وفا کنم دلیل و مدرک فراهم می‌کنم.

خصوصیت استدلال، چنان‌که از خود این لفظ استنباط می‌شود، این است که ما دلایلی به‌عنوان شاهد و مدرک برای نتیجه معینی که خواستار اثبات آن هستیم فراهم می‌کنیم. چنان‌که مثال فوق روشن می‌سازد، استدلال ارتباط نزدیکی با استنتاج دارد. دلایلی که ما آماده می‌کنیم ما را مُجاز می‌سازد که نتیجه معینی بگیریم. اگر آن دلایل درست باشند، در تهیه شاهد و مدرک برای صحت استنتاج به کار می‌آیند. منطق آن رشته علمی است که به وسیله آن استدلال بد از استدلال خوب، یا به عبارت دیگر استنتاجات خوب از استنتاجات بد تشخیص و تمییز داده می‌شود. منطق قواعدی تنظیم می‌کند که بدان وسیله بتوان گفت آیا دلایلی که ارائه می‌دهیم برای استنباط نتیجه‌ای که خواهان اثبات آنیم دلایل خوب و معتبری است یا نه. منطق را می‌توان بدون آنکه خیلی پیچیده و مبهم شود به‌عنوان علم «استدلالات صحیح» تعریف کرد.

باید توجه کرد که دلایلی که در تأیید یک نتیجه ارائه می‌دهیم همیشه با زبان و الفاظ بیان می‌شود. چون چنین است، منطق گاهی به‌عنوان رشته‌ای وصف شده است که در آن روابط قضایا با یکدیگر مورد نظر است. مقصود از قضیه همان جمله اخباری است و منطقی نسبت به جمله‌های استفهامی یا ندایی یا تعجبی توجهی ندارد. استنتاج فعلی است که به وسیله آن ما می‌توانیم حقیقت قضیه معینی را که نتیجه استدلال نامیده می‌شود به وساطت قضایای دیگر که دلیل و مدرک برای آن نتیجه است، اثبات کنیم. بنابراین تعبیر، منطق را می‌توان به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه تعریف کرد که در آن کوشیده می‌شود تا معلوم گردد چه وقت قضیه معینی یا دسته‌ای از قضایا ما را به حق مُجاز می‌سازد که قضیه‌ای دیگر استنباط و استنتاج کنیم.

منطق قیاسی و استقرایی. فلاسفه عرفاً منطق را به دو شاخه تقسیم کرده‌اند. یکی «منطق قیاسی»^۱ و دیگری «منطق استقرایی»^۲. هر دو شاخه با قواعد استدلال صحیح سروکار دارند. در منطق قیاسی استدلال‌هایی مورد نظر است که مُنتج به نتیجه بدیهی و محقق گردد و نتیجه آنگاه بدیهی است که به درستی مبتنی بر دلایل صحیح و حقیقی باشد که در این صورت نمی‌توان در صحت آن شک کرد. استدلال یا استنتاجی که واجد چنین شرطی باشد «استدلال صحیح و معتبر» یا «استنتاج صحیح و معتبر» نامیده می‌شود و بدین ترتیب در منطق قیاسی قواعدی مقرر می‌گردد که با رعایت آنها استدلال‌ها و استنتاج‌های ما صحیح و معتبر خواهد بود.

اما در زندگی روزانه غرض از استدلال‌هایی که معمولاً می‌شود اثبات نتیجه به نحو قطعی و بدیهی نیست زیرا علاوه بر اینکه ماهیت مسائلی که درباره آنها استدلال می‌شود چنان نیست که بتوان در خصوص آنها به طور قطع و یقین با داهت و وضوح حکم کرد، ما در انجام دادن غالب مقاصد مربوط به امور معیشت خود فرصت و حتی نیازی به جمع‌آوری دلایل و مدارک قاطع نداریم، بلکه بیشتر سعی می‌کنیم تا بدانیم میان وسایلی که برای رسیدن به منظوری در اختیار داریم احتمال موفقیت در کدام بیشتر است و از میان اموری که باید انتخاب کنیم و راجع به آنها تصمیم بگیریم کدام یک موجه‌تر و به صواب و مصلحت نزدیک‌تر است. البته در همه این موارد نوعی استدلال و استنتاج در کار هست زیرا در هر حکم متصفانه‌ای که می‌کنیم و در هر تصمیم عاقلانه‌ای که می‌گیریم قبلاً دلایل و جهات له و علیه را بررسی می‌کنیم و سپس نتیجه‌ای می‌گیریم. اما این استدلال‌ها و استنتاج‌ها از قبیل استدلال‌های قیاسی نیست که مبتنی بر مقدمات کلی و یقینی باشد و منجر به نتیجه کلی و بدیهی گردد بلکه بیشتر از سنخ استدلال‌های استقرایی است که در آنها مقدمات جزئی و غالباً غیر یقینی است و نتیجه‌ای هم که از آنها حاصل می‌شود بالتبع جزئی و غیر یقینی و غیر بدیهی است. شاید یکی دو مثال این تمایز را تا اندازه‌ای روشن‌تر سازد.

فرض کنید کسی می‌خواهد درستی و حقیقت این قضیه را که «همه انگلیسی‌ها فانی‌اند» اثبات کند. وی این امر را به دو طریق مختلف می‌تواند انجام دهد: یا به وسیله

استدلال قیاسی یا به وسیله استدلال استقرایی. در استدلال قیاسی برای تأیید آن قضیه می‌گوید که چون (۱) هر انگلیسی انسان است و (۲) هر انسانی فانی است پس (۳) هر انگلیسی فانی است. در اینجا اگر صحت و صدق دو قضیه اول مورد تصدیق باشد صادق بودن قضیه سوم که نتیجه ضروری آن دو قضیه است نمی‌تواند مورد تکذیب و انکار قرار گیرد. خلاصه آنکه صحت و صدق جمله‌های اول و دوم برای اثبات صحت و صدق جمله «همه انگلیسی‌ها فانی‌اند» دلیل و مدرک قطعی فراهم می‌کند. در اینجا ما از حکمی درباره همه افراد انسان به حکمی درباره بعضی از افراد انسان، یعنی انگلیسی‌ها، می‌رسیم، و این مثالی است از استعمال استدلال قیاسی.

برعکس، کسی ممکن است معتقد نباشد که قضیه «هر انسانی فانی است» صادق است، زیرا این امر را فقط بعد از اینکه تمام افراد انسان مرده باشند می‌تواند به یقین بداند و این امر، اگر وی خود را در میان طبقه آدمیان بشمار آورد، مشکل است. بنابراین، برای اثبات صحت «همه انگلیسی‌ها، فانی‌اند»، روش دیگری را اتخاذ می‌کند و مثلاً به عنوان دلیل و مدرک قضایایی را به کار می‌برد که صحت و صدق آنها از راه تجربه معلوم شده یا می‌شود. در اینجا از مقدمات و معلوماتی که نسبتاً جزئی است به نتیجه‌ای می‌رسد که کلی‌تر از آنهاست و می‌گوید (الف) «هر انگلیسی که پیش از ۱۸۳۰ زاده شده مرده است». (ب) «انگلیسی‌ها باز هم می‌میرند». پس «همه انگلیسی‌ها فانی‌اند»؛ لیکن برخلاف دلایلی که در استدلال قیاسی ذکر شد، صحت این دلایل ما را مطمئن نمی‌سازد که تمام انگلیسی‌ها فانی‌اند. زیرا ممکن است قضایای (الف) و (ب) هر دو درست باشند، و با وجود این کسی که امروز زنده است یا در آینده متولد شود جاوید بماند. از این رو، ولو آنکه استدلال ما درست باشد، و هرچند ما نتیجه خود را به نحو صحیح از دلایل و مدارکی که داریم استنتاج کرده باشیم، ممکن است (اگرچه خیلی بعید است) که نتیجه در آینده صادق نباشد. بدین‌سان در منطق استقرایی نتایج معتبر و قطعی و ضروری نیست، بلکه فقط احتمالی است.

یکی از مهم‌ترین موارد استعمال منطق استقرایی علم است. دانشمندان از روش‌های قیاسی، و حتی حدس‌های شهودی، برای تحقیق و پژوهش عالم استفاده می‌کند، اما منطق استقرایی مهم‌ترین ابزار اوست. بعضی از نویسندگان از «روش علمی» و «منطق

استقرایی» چنان سخن گفته‌اند که گویی آن دو مترادف و هم‌معنی‌اند - و این اشتباه است، اما اشتباهی که چندان بی‌اساس نیست. اینک بعضی از مراحل مهم فعالیت علمی را شرح می‌دهیم تا معلوم شود چرا منطق استقرایی برای پژوهش علمی، اساسی است.

اصلی‌ترین مرحله تحقیق علمی عبارت است از توصیف حوادث و وقایع جزئی. مثلاً، گالیله^۱ اندازه شتاب سقوط جسم خاصی را وقتی آن را به زمین انداخت شرح داد. وی سپس بسیاری از اجسام دیگر را به زمین افکند و در هر مورد شتاب آنها را اندازه گرفت. بدین‌گونه، می‌توانیم بگوییم که وی به تعدادی از قضایای جزئی حقیقی که اندازه شتاب سقوط اجسام خاص را توصیف می‌کرد نایل شد. مثلاً وی توجه نمود که جسم A وقتی سقوط می‌کند شتابی به اندازه $9/8$ متر بر مجذور ثانیه دارد؛ جسم B با همان شتاب می‌افتد، و جسم C همین‌طور، و غیره. اکنون از حقیقت چنین قضایای جزئی (یعنی قضایایی که حوادث خاص و جزئی را توصیف می‌کنند) می‌توان این حقیقت کلی را (که گاهی یک «قانون طبیعت» نامیده شده) استنباط کرد که همه اجسام هنگام سقوط با شتاب $9/8$ متر بر مجذور ثانیه می‌افتند. از لحاظ منطق استقرایی، می‌توانیم بگوییم که قضایای جزئی برای وی دلایلی درست برای این نتیجه کلی آماده ساخت که همه اجسام با اندازه معینی از افزایش سرعت سقوط می‌کنند.

به‌طور کلی، می‌توانیم بگوییم که منطق استقرایی نظریه‌ای است درباره دلایل غیرقطعی و غیرضروری که برای درستی و صحت نتیجه معینی اقامه می‌شود. در عمل، منطق استقرایی بدین‌سان منطبق است با آنچه «نظریه احتمال» (یا قاعده احتمال) نامیده شده است. منطق استقرایی با رابطه میان دلیل و مدرک و نتیجه‌ای که از آن دلیل و مدرک گرفته شده سروکار دارد. مسئله اصلی و عمده‌ای که در این رشته مورد توجه است این است که «چه وقت دلیل و مدرک، صدق نتیجه را محتمل‌تر می‌سازد؟» - یا دقیق‌تر، «احتمال اینکه با قبول دلیل و مدرک مورد بحث، نتیجه حقیقی و صادق باشد چیست؟».

به علت پیچیدگی بسیار نظریه احتمال و به دلیل تجزیه و تحلیل آماری (که مبتنی بر نظریه احتمال است)، در این بخش بحث خود را درباره منطق به منطق قیاسی محدود می‌کنیم. اما قبلاً باید تأکید کنیم که منطق در سال‌های اخیر یکی از جدی‌ترین تحقیقات و

مطالعاتی است که در قلمرو فلسفه مورد تتبع و پیگیری است، و بنابراین، بحث ما حتی دربارهٔ منطق قیاسی محدود خواهد بود.

منطق قیاسی: قیاس صوری

در این بخش، نمی‌توانیم تمام انواع استدلال قیاسی را مطالعه کنیم. بنابراین به منظور آشنا ساختن خواننده به مطالعهٔ منطق قیاسی، بحث خود را به یکی از مشهورترین اقسام استدلال قیاسی، یعنی قیاس صوری،^۱ محدود و محصور می‌کنیم. به‌طور کلی، قیاس صوری را می‌توان به‌عنوان حجّت یا استدلالی تعریف کرد که شامل دو مقدمه و یک نتیجه است لیکن فوراً اضافه می‌کنیم که این یک تعریف دقیق نیست. از آنجا که تعریف دقیق را فقط پس از آنکه بعضی اصطلاحات فنی تعریف شده باشد می‌توان فهمید، چنین تعریفی را به تعویق می‌اندازیم. اکنون برخی از این اصطلاحات را به‌عنوان مقدمهٔ بحث دربارهٔ نظریهٔ قیاس صوری ملاحظه می‌کنیم.

اصطلاحات منطق

هر قیاس صوری باید مرکب از سه قضیه باشد - نه بیشتر و نه کمتر. قضیه‌ای که کسی به اثبات آن می‌کوشد نتیجه^۲ استدلال نامیده می‌شود، و حال آنکه دو قضیهٔ دیگر دلایل اثبات صحت و حقیقت نتیجه است و آنها را مقدمات^۳ استدلال می‌نامند و بدین قرار هر قیاس صوری مرکب است از دو مقدمه و یک نتیجه چنان‌که در این مثال:

(الف) هر سگی مهره‌دار است

(ب) هر مهره‌داری حیوان است

(ج) هر سگی حیوان است

قضایای (الف) و (ب) مقدمات این استدلال قیاس صوری و قضیهٔ (ج) نتیجه آن است. باید توجه کرد که استدلال در این مورد منتج به نتیجهٔ بدیهی است، یعنی چون مقدمات حقیقی است، نتیجه غیرممکن است که خطا و کذب باشد. در چنین حالتی،

1. Syllogism
3. Premises

2. Conclusion

می‌گوییم آن مقدمات مستلزم آن نتیجه‌اند، یا آن نتیجه از آن مقدمات ضرورتاً استنتاج می‌شود. آنچه نظریهٔ «قیاس صوری» نامیده شده است نظام قواعدی است که به ما قدرت می‌دهد که بگوییم در چه موقع استدلالات قیاس صوری چنانند که مقدمات آنها مستلزم آن نتیجه است، و چه وقت مستلزم آن نتیجه نیست. خلاصه آنکه نظریهٔ قیاس صوری با تعیین اینکه کدام دسته از استدلالات معتبر و کدام دسته نامعتبر است، فن و قاعده‌ای برای تشخیص و تمییز استدلال درست از استدلال نادرست به دست ما می‌دهد.

همچنین باید توجه نمود که هریک از قضایایی که یک قیاس صوری از آنها مرکب است شامل چهار قسمت است. مثلاً، قضیهٔ (الف) مرکب است از چهار لفظ، «هر» و «سگ» و «مهره‌دار» و «است». قضیهٔ (ب) نیز مرکب است از چهار جزء، «هر» و «مهره‌دار» و «حیوان» و «است». و همچنین قضیهٔ (ج). هر قیاس صوری باید مرکب باشد از قضایایی که دارای این چهار جزء باشد؛ در منطق صوری هریک از این اجزاء چهارگانهٔ قضیه دارای اسمی خلص و برای منظور معین است بدین قرار با لفظ «هر» (یا همه یا کل در عربی) که «سور»^۱ نامیده می‌شود کمیت (جزئی یا کلی) قضیه را تعیین می‌کنند. لفظ «سگ» موضوع (مسندالیه) است و «حد موضوع» نامیده می‌شود. و لفظ «مهره‌دار» محمول (مسند) قضیه و «حد محمول» نام دارد. و لفظ «است» که میان موضوع و محمول رابطه برقرار می‌کند رابطه نامیده می‌شود. بنابراین هر قضیهٔ کامل باید شامل دو «حد» (یا طرف) یعنی موضوع و محمول و یک «سور» و یک رابطه باشد.

توضیحی کوتاه دربارهٔ استعمال این اصطلاحات فنی ممکن است به خواننده یاری کند. حدّ موضوع بر شیء یا موجودی دلالت دارد که دربارهٔ آن چیزی اظهار می‌کنیم. حدّ محمول چیزی را که دربارهٔ موضوع اظهار می‌شود معین می‌کند. رابطه (یا نسبت حکمیة) همواره دارای صورتی از فعل «بودن» است - معمولاً «است» یا «هستند» (یا «اند» که به آخر محمول افزوده می‌شود) (یا نیست و نیستند). عمل سور تعیین مقدار افراد موضوع است. کلماتی که معمولاً به کار می‌روند عبارتند از «همه» (هر، تمام)، «بعضی»، «هیچ»، «هیچ‌یک» یا «هیچ‌چیز».

در سراسر این بخش، به منظور کمک به خواننده، تمریناتی که برای فهم مطالب

۱. Quantifier (لفظی که دلالت بر کمیت دارد «سور» نامیده می‌شود).

سودمند خواهد بود فراهم می‌کنیم. پاسخ‌های تمرینات را در پایان این فصل خواهید یافت.

تمرین ۱

حد موضوع، حد محمول، رابطه و کمیّات را (اگر حد موضوع دارای کمیّت باشد) در قضایای ذیل تعیین کنید:

۱. بعضی آدمیان در زناشویی خوشبخت‌اند.
۲. همه خفاش‌ها جزء طبقهٔ چونندگان‌اند.
۳. جیمز شریر است.
۴. اسب‌ها بهترین دوست انسان‌اند.
۵. بعضی میزها قهوه‌ای رنگ نیستند.
۶. هیچ چیز سبز در اطاق نیست.

قضایای موجهه و سالبه

جمله در هر زبانی، تا اندازه‌ای بسته به غرضی که برای آن به کار می‌رود و تا اندازه‌ای بسته به ساختمان صرف و نحوی (گرامری) آن، به دو دستهٔ مختلف تقسیم می‌شود. طبقه‌بندی جملات را نخست برحسب صورت گرامری آنها آغاز می‌کنیم. به این ترتیب می‌توانیم (الف) جملات اخباری یا اظهاری، (ب) جملات استفهامی، (ج) جملات امری و (د) جملات تمنایی (یا داعی) را از یکدیگر تشخیص دهیم. اگر به موارد استعمال این جملات توجه کنیم می‌توانیم (الف) اظهارات (دعوی‌ها)، (ب) پرسش‌ها، (ج) اوامر و (د) آرزوها را از یکدیگر تشخیص و تمییز دهیم. چون کوشش برای تعریف دقیق این موارد استعمال از لحاظ زبان یا برای طرح و ترسیم دقیق ساختمان گرامری جملات ما را از بحث خود خیلی دور می‌کند، در اینجا آنها را به‌طور کلی توصیف خواهیم کرد. مطلب اصلی این ملاحظات آن است که، چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، منطوق فقط با جمله‌های اخباری سروکار دارد یعنی با انواع جمله‌هایی که به قصد اظهار و ادعا نمودن به کار می‌رود.

دلیل اینکه چرا منطوق با تمام انواع جمله سروکار ندارد این است که فقط جمله‌های

اخباری، که برای اظهارنظر دربارهٔ امور و وقایع عالم به کار می‌رود، می‌تواند صحیح و صادق یا خطا و کذب باشد. یک جملهٔ استهفامی برای پرسش به کار می‌رود. اگر من بگویم «آیا در باز است؟»، دربارهٔ در ادعایی نمی‌کنم، یعنی اظهار یا بیان نمی‌کنم که در باز است. در نتیجه، آنچه می‌گویم نمی‌تواند راست یا دروغ باشد. برای اینکه جمله‌ای راست و صحیح باشد یا دروغ و خطا، باید شامل ادعایی دربارهٔ چیزی در عالم باشد. مثلاً، اگر من بگویم «۱۲ اتومبیل در گاراژ است»، ادعایی دربارهٔ شمارهٔ اتومبیل‌های موجود در گاراژ کرده‌ام. جملهٔ من بدین‌سان یا راست و صحیح است یا دروغ و خطا. راست است اگر ۱۲ اتومبیل در گاراژ موجود باشد؛ در غیر این‌صورت، کذب است (یعنی خواه کمتر یا بیشتر از ۱۲ اتومبیل در گاراژ باشد). همچنین، یک جملهٔ امری معمولاً برای صدور یک فرمان به کار می‌رود. اگر من بگویم «به راست راست!» این اظهار نه راست است نه دروغ. من اظهار نمی‌کنم که «او همیشه اوامر مرا اطاعت می‌کند»، بلکه یک امر صادر می‌کنم. یک فرمان ممکن است پیروی و اطاعت شود یا نشود؛ اما اعم از اینکه پیروی شود یا نشود، ما نمی‌گوییم که یک امر راست یا دروغ است، زیرا خبری دربارهٔ موجودات عالم نمی‌دهد. یک جملهٔ تمنایی جمله‌ای است که برای بیان یک آرزو به کار می‌رود. اگر من بگویم «کاش من نابغه بودم!» ادعا نمی‌کنم که «من نابغه هستم». من صرفاً اظهار امید می‌کنم که نابغه باشم، و این فرق می‌کند با این گفته که من نابغه هستم یا خواهم بود.

منطق بدین‌سان فقط با جمله‌های اخباری سروکار دارد، یعنی جمله‌هایی که برای اظهار مطلبی دربارهٔ امور و وقایع عالم به کار می‌رود. به این دلیل است که منطقی ترجیح می‌دهد که اصطلاح «قضیه» را به کار برد، تا چنین جملاتی را از جملاتی که مورد بحث او نیست جدا سازد. در مورد استدلال‌ات از نوع قیاس صوری، این جملات اخباری یا قضایا همواره باید صورت «موضوع و محمول» داشته باشند. در آنها به وسیلهٔ محمول همیشه باید چیزی دربارهٔ موضوع اظهار شود. بدین‌گونه اگر من بگویم «میز قهوه‌ای رنگ است»، ادعای من این است که رنگ «قهوه‌ای» متعلق به شیء موسوم به «میز» است. یا، اگر بگویم «هر گربه‌ای پستاندار است»، مدعای من این است که صفت پستاندار بودن به هر گربه‌ای متعلق است.

اما اینکه چرا منطق فقط با جملات اخباری سروکار دارد، اگر به ملاحظات که پیشتر

درباره ماهیت منطق کرده‌ایم توجه شود، روشن می‌گردد. گفتیم که منطق با استدلال صحیح سروکار دارد. صحت استدلال با صدق و کذب ارتباط نزدیک دارد، اگرچه نباید آنها را یکی گرفت. آن ارتباط این است: وقتی کسی به نحو درست استدلال کند، اگر مقدمات استدلال او صحیح و صادق باشد، ممکن نیست که نتیجه کاذب باشد. از آنجا که انواع دیگر جمله قابل صدق یا کذب نیست، تعیین استدلال صحیح درباره صادق بودن چنین جملاتی (جملات غیراخباری) غیرممکن خواهد بود؛ و این است دلیل اینکه چرا منطق به جملاتی محدود است که آنها را برای اظهار نمودن به کار می‌برند.

جملات یا قضایای اخباری یا اظهاری را به‌علاوه می‌توان تقسیم کرد به جملات یا قضایایی که در آنها محمول امری را درباره موضوع ثابت می‌کند و به جملات یا قضایایی که در آنها محمول امری را درباره موضوع نفی می‌کند. قضایای اولی را «موجبه» و قضایای دومی را «سالبه» می‌نامیم. مثالی درباره یک قضیه موجبه این است: «هر شیری درنده است». الفاظی نظیر «هیچ»، «هیچ‌یک»، «نه» (سلب و نفی) و «هیچ‌چیز» دلالت دارد بر اینکه قضیه سالبه (منفی) است، مانند «هیچ معلمی ثروتمند نیست» یا «بعضی معلمان ثروتمند نیستند». وقتی ما قضیه‌ای را به‌عنوان موجبه یا سالبه توصیف می‌کنیم درباره کیفیت آن قضیه سخن می‌گوییم. در قسمت بعد خواهیم دید که کیفیت یک قضیه باید از کمیت آن تشخیص داده شود.

گاهی اوقات تعیین اینکه قضیه‌ای موجبه یا سالبه است دشوار است. دو قضیه «بعضی از مسلمین غیر مشروب‌خوارند»، و «بعضی از مسلمین مشروب‌خوار نیستند» در معنی یکی است؛ هر دو قضیه حاکی بر این است که قسمتی از طبقه مسلمین از طبقه کسانی که مشروب می‌آشامند مستثنی و خارج هستند. لیکن اولی موجبه است و اظهار می‌دارد که بعضی از مسلمین به طبقه غیر مشروب‌خوار متعلق‌اند؛ در حالی که دومی سالبه است، و نفی می‌کند که بعضی از مسلمین به طبقه مشروب‌خواران متعلق‌اند. در حالت اول کلمه «غیر» محمول را تغییر معنی می‌دهد؛ در حالت دوم، کلمه «نه» (از ادات سلب و نفی) رابطه را تغییر معنی می‌دهد. به این ترتیب، از اینکه یک صفت یا اسم به وسیله لفظی مانند «غیر» تغییر معنی یابد ما نمی‌توانیم همواره استنباط کنیم که قضیه مورد بحث سالبه است. آنچه تعیین می‌کند که یک قضیه سالبه است این است که آیا کلمه «نه» یا «هیچ» رابطه را تغییر معنی می‌دهد یا نه. در این صورت، قضیه سالبه است. بدین‌سان، قضیه‌ای

مانند «هیچ سگی گریه‌سا نیست» سالبه است زیرا نفی می‌کند که صفات گریه را بتوان دربارهٔ سگ‌ها اظهار نمود.

تمرین ۲

تعیین کنید که آیا قضایای زیر موجه‌اند یا سالبه:

۱. جیمز بسیار ناشاد است.
۲. شیرها غیر قابل اعتماد نیستند.
۳. او بی میل به آمدن نبود.
۴. هیچ چیز به جز قلب تنها و دل‌تنگ پر از اندوه نیست.
۵. سعی ناکرده، به جایی نرسی.
۶. او چند ماه ناخوش بوده است.
۷. بعضی فیلسوفان شهودی هستند.
۸. هیچ ناآموخته‌ای نمی‌تواند مسئله را بفهمد.
۹. همهٔ غیر آدمیان غیرنویسنده‌اند.
۱۰. همه بجز زنان ممکن است حضور یابند.

قضایای کلیه و جزئیه و شخصیه (کمّیت قضایا)

هم‌اکنون گفتیم که جمله‌های اخباری را می‌توان به‌عنوان سالبه یا موجه طبقه‌بندی کرد. این‌گونه طبقه‌بندی را منطقیان طبقه‌بندی از جهت «کیفیت»^۱ دانسته‌اند. اما طبقه‌بندی مهم دیگری دربارهٔ جمله‌های اخباری هست، و آن تقسیم آنهاست به «کلی»^۲ و «جزئی»^۳ و «شخصی»^۴. این تمایز، تمایز از جهت «کمیت»^۵ اصطلاح شده است.

کلی یا جزئی یا شخصی بودن یک قضیه بستگی دارد به اینکه آیا ما دربارهٔ همهٔ موجوداتی که حد موضوع بر آنها دلالت دارد سخن می‌گوییم، یا فقط دربارهٔ بعضی از آنها، یا دربارهٔ یک فرد یگانه. اگر من بگویم «همهٔ ستاره‌های سینما ثروتمندند»، جمله‌ای

1. Quality
3. Particular
5. Quantity

2. Universal
4. Singular

اظهار می‌کنم که حد موضوع آن به فرد فرد ستاره‌های سینما دلالت دارد. به این دلیل است که می‌گوییم چنین جمله‌ای از لحاظ قلمرو «کلی» است. از سوی دیگر، اگر من سخن خود را با این گفته مقید کنم که «بعضی ستاره‌های سینما ثروتمندند»، ضرورتاً به هر ستاره سینما اشاره نمی‌کنم، بلکه به یک دسته یا گروه معینی از آنها اشاره می‌کنم. به این دلیل است که چنین قضیه‌ای را به عنوان «جزئی» اصطلاح می‌کنیم. از سوی دیگر، اگر بگویم «حسن ثروتمند است»، فقط به یک شخص اشاره می‌کنم، و بدین سان حکم من «شخصی» است.

در نظریه قیاس صوری، به جهاتی که بی‌درنگ روشن خواهیم کرد، قضایای شخصی همیشه به عنوان قضایای «کلی» تعبیر و تفسیر شده است. این امر به تسهیل قابل توجهی می‌انجامد، زیرا شماره طبقه‌بندی قضیه بر حسب «کمیت» به دو مبدل می‌شود: قضایای کلی و قضایای جزئی. قضیه شخصی به دو دلیل به عنوان قضیه کلی تلقی می‌شود. نخست، به این دلیل که در قضیه‌ای مانند «حسن ثروتمند است» ما به تمام شخص حسن، و نه صرفاً به قسمتی از او، ثروتمندی را اسناد می‌دهیم. ثانیاً، قضیه شخصی به دلیل دیگری به عنوان کلی ملاحظه می‌شود. منطق قیاس صوری با روابط میان طبقات اشیاء سروکار دارد. وقتی من می‌گویم که همه آدمیان فانی‌اند، کلمات «آدمیان» و «فانی» مربوط است به طبقات موجودات یعنی طبقه آدمیان و طبقه فانیان. در اینجا دعوی من این است که طبقه آدمیان مندرج در طبقه فانیان است. بدین سان من رابطه‌ای را میان این دو طبقه معین و مشخص می‌کنم، یعنی رابطه «اندراج». از سوی دیگر، وقتی می‌گویم «ریچارد یک امریکایی است»، معمولاً می‌خواهم بگویم که ریچارد یکی از اتباع ایالات متحده است، یا دقیق‌تر، عضوی از یک گروه معین است. رابطه عضوی از یک طبقه بودن غیر از رابطه اندراج یک طبقه در طبقه دیگر است. منطق قیاس صوری، اگر قرار باشد که میان چنین روابطی فرق نهد، بسیار پیچیده‌تر خواهد شد. بنابراین برای آنکه بحث درباره قضایای شخصی میسر باشد، این‌گونه از نظام منطقی، قضایای شخصی را به عنوان قضایای کلی تعبیر و تفسیر می‌کند. قضیه‌ای مانند «ریچارد یک امریکایی است» را می‌توان چنین شرح و تفسیر کرد که یک طبقه که شامل فقط یک عضو است، یعنی ریچارد، مندرج در طبقه آمریکاییان است.

وقتی طبقه موضوع، کمیت (سور) نداشته باشد - چنانکه در «ایرانیان باهوش اند» ما گاهی نامطمئن هستیم که آیا قضیه را باید به عنوان کلی یا جزئی تعبیر کرد. قاعده در چنین مواردی آن است که مقصود «همه» است، مگر اینکه به وضوح به «بعضی» دلالت شده باشد. از این رو، «ایرانیان باهوش اند» را باید چنین تعبیر و تفسیر کرد: «همه ایرانیان باهوش اند». برعکس، قضیه‌ای مانند «آدمیان از کوه اورست^۱ بالا رفته‌اند» را باید چنین تعبیر کرد که منظور این است که «بعضی آدمیان از کوه اورست بالا رفته‌اند» نه «همه آدمیان از کوه اورست بالا رفته‌اند».

تمرین ۳

تعیین کنید که آیا قضایای زیر کلی اند یا جزئی:

۱. ماهیان پستاندارند.
۲. بعضی ازدهاها درنده‌اند.
۳. این میز قهوه‌ای رنگ است.
۴. آن نظام بی‌فایده است.
۵. آنها دیوانه‌اند.
۶. دانش‌آموزان سخت‌کوش کامیاب‌اند.
۷. آلبرت اینشتین^۲ یک نابغه بود.
۸. آن قوطی‌ها سنگین به نظر می‌آیند.
۹. آن شیشه اسپیرین پر نیست.
۱۰. هیچ موجود انسانی خطاناپذیر نیست.
۱۱. بعضی گربه‌ها عاقل نیستند.
۱۲. آدمیان از کوه اورست بالا رفته‌اند.
۱۳. همه آلمانی‌ها ستمگر نیستند.
۱۴. همه گلفبازان ثروتمندند.
۱۵. بعضی نوزادان کوچک‌اند.

1. Mt. Everest

2. Albert Einstein

چهار قضیه مقیاسی منطق

بر طبق نظام منطقی اکنون ملاحظه می‌کنیم که هر جمله اخباری یا کلی خواهد بود یا جزئی، و یا موجه یا سالبه. بنابراین هر استدلالی در قیاس صوری مرکب از این نوع قضایا خواهد بود. اگر آنها را به طرق مختلف ترکیب کنیم، می‌توانیم ببینیم که فقط چهار نوع قضیه در منطق مورد بحث است. زیرا منطقیان قائلند که بیشتر گفتارهای یک زبان طبیعی، مانند فارسی یا انگلیسی را می‌توان به یکی از چهار قضیه منطق صوری برگرداند. چهار نوع قضیه عبارت است از:

(الف) قضایای کلی و موجه.

(ب) قضایای کلی و سالبه.

(ج) قضایای جزئی و موجه.

(د) قضایای جزئی و سالبه.

(به یاد آوریم که قضایای شخصیه در این طرح به‌عنوان قضایای کلی تعبیر و تفسیر شده است).

منطقیان غربی معمولاً به هر نوع قضیه به منظور تسهیل در بحث کردن آنها نامی داده‌اند. این نام‌ها عبارتند از حروف مصوت O, I, E, A. به این ترتیب، قضایای موجه کلیه قضایای A نامیده می‌شوند (این نام از حرف اول کلمه لاتینی *Affirmo* به معنی «اظهار می‌کنم» گرفته شده است)؛ قضایای سالبه کلیه به قضایای E اصطلاح شده است (از نخستین حرف مصوت در *negō*، به معنی «انکار می‌کنم»): قضایای موجه جزئی به وسیله حرف I، از دومین حرف مصوت *Affirmo*، مشخص شده است؛ و قضایای سالبه جزئی به وسیله حرف O، از آخرین حرف مصوت در *negō*، تعیین شده است؛ صور موجه A, I، صور سالبه O, E، صور کلیه E, A، صور جزئی O, I، هستند.

تمرین ۴

قضایای زیر را با عنوان O, I, E, A مشخص نمایید، و نیز کمیت و کیفیت آنها را تعیین کنید:

۱. هیچ آلمانی‌ای مهربان نیست.

۲. همه پزشکان به پزشکی علاقه‌مندند.

۳. بعضی قاضیان گلفبازند.
۴. جو لوئیس^۱ دیگر قهرمان سنگین وزن نیست.
۵. لرد بایرون^۲ یک قهرمان آزادی است.
۶. برخی راهنماها ناروشن‌اند.
۷. همه فوتبالیست‌ها خارج از طبقه مؤلفان‌اند.
۸. بعضی فوتبالیست‌ها مؤلف نیستند.
۹. آن روزنامه زیاد خوانده می‌شد.
۱۰. هر شیری درنده است.

تعمیم (یا عمومیت) حد‌ها

چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد، می‌توان مجموعه‌ای از قواعد ترتیب داد که به وسیله آن دانشجو بتواند تعیین کند که آیا یک استدلال قیاس صوری معتبر است یا نامعتبر. یکی از مفاهیم اساسی که در بیان چنین قواعدی مندرج است مفهوم «تعمیم»^۳ (عمومیت) است. بنابراین فهم قسمت ذیل، اگر دانشجو بخواهد قواعدی را که بعداً شرح و بسط خواهیم داد درست به کار برد، بسیار اهمیت دارد.

تعمیم، مفهومی بسیار ساده است. یک حد وقتی تعمیم (عمومیت) یافته است که شامل تمام افراد طبقه آن حد باشد. مثلاً، اگر من بگویم «همه انگلیسی‌ها صرفه‌جو هستند»، در این قضیه حد موضوع (انگلیسی‌ها) عمومیت یافته است زیرا به همه انگلیسی‌ها اشاره کرده‌ام. برعکس، اگر بگویم «بعضی انگلیسی‌ها ثروتمندند» حد موضوع (انگلیسی‌ها) تعمیم نیافته است زیرا فقط به قسمتی از طبقه انگلیسی‌ها اشاره کرده‌ام. اینک ببینیم چگونه در قضایای A, I, E, O حدهای آنها تعمیم یافته است. از آنجا که هریک از این قضایا شامل دو حد است، یک موضوع و یک محمول، برای هر نوع قضیه تعیین خواهیم کرد که آیا هر دو حد تعمیم یافته است یا یکی یا هیچ‌یک.

1. Joe Louis

2. Lord Byron

3. Distribution - این لفظ که بیشتر به معنای توزیع است در اینجا به معنای تعمیم یا عمومیت اطلاق شده، مثلاً وقتی گفته می‌شود همه شیران گوشتخوارند، در حقیقت محمول را که گوشتخوار باشد در تمام افراد موضوع تعمیم داده‌اند.

تعمیم (عمومیت دادن) حد‌ها در قضیه A. در یک قضیه A (یعنی قضیهٔ موجب کلیه مانند «همهٔ شیران گوشتخوارند»)، موضوع صریحاً تعمیم‌یافته و تمام افراد شیر منظور است. اما محمول عمومیت نیافته است. وقتی می‌گوییم «همهٔ شیران گوشتخوارند» به تمام گوشتخواران اشاره نمی‌کنیم. ما فقط می‌گوییم که طبقهٔ شیران مندرج در طبقهٔ گوشتخواران است؛ لیکن دربارهٔ همهٔ گوشتخواران سخن نمی‌گوییم و از این رو محمول تعمیم نیافته است. این نکته را اگر موضوع و محمول را در یک قضیهٔ A ی حقیقی معکوس کنیم می‌توان دریافت. اگر من بگویم «همهٔ شیران گوشتخوارند»، قضیه صادق است؛ اما، برعکس، اگر بگویم «همهٔ گوشتخواران شیرند»، قضیه کاذب است. این امر نشان می‌دهد که در قضیهٔ «همهٔ شیران گوشتخوارند» ما به تمام گوشتخواران اشاره نمی‌کنیم. به این دلیل، چنان‌که دیدیم، محمول تعمیم نیافته است.

تعمیم حد‌ها در قضیه E. در قضیهٔ E (یک قضیهٔ سالبهٔ کلیه مانند «هیچ کوتاه‌قدی بور نیست») هر دو حد موضوع و محمول کلیت دارند. در اینجا می‌گوییم که طبقهٔ کوتاه‌قدها به کلی خارج از طبقهٔ بورها است. بدین‌سان ما به تمام کوتاه‌قدان و به تمام بوران اشاره می‌کنیم و می‌گوییم هر دو جدا هستند.

تعمیم حد‌ها در قضیه I. در قضیهٔ I (یعنی قضیهٔ موجب جزئیه: «بعضی پرندگان سیاه‌اند») هیچ‌یک از موضوع و محمول کلیت ندارد. در اینجا ما اظهار می‌کنیم که طبقهٔ پرندگان و طبقهٔ اشیاء سیاه یک فرد مشترک دارند. اما دربارهٔ همهٔ پرندگان و همهٔ اشیاء سیاه سخن نمی‌گوییم، بلکه فقط دربارهٔ بعضی در هر طبقه سخن می‌گوییم. از این رو نه موضوع تعمیم یافته است و نه محمول.

تعمیم حد‌ها در قضیه O. در قضیهٔ O (یعنی یک قضیهٔ سالبهٔ جزئیه: «بعضی جاده‌ها سراشیب نیستند»)، می‌پاییم که موضوع بدون تعمیم و محمول تعمیم یافته است. آسان است که ببینیم حد موضوع فاقد کلیت است، زیرا صرفاً به قسمتی از یک طبقه دلالت می‌کند؛ اما چرا حد محمول کلیت دارد؟ برای اینکه بخواهیم بگوییم که بعضی جاده‌ها از تمامی طبقهٔ اشیاء سراشیبی خارج است. مختصر، ما دربارهٔ تمام طبقهٔ اشیاء سراشیب سخن می‌گوییم و بدین‌سان محمول تعمیم یافته است.

زیاداً می‌توانیم نتایج خود را تلخیص کنیم:

حد موضوع در هر دو قضیهٔ کلیه تعمیم دارد، لیکن محمول در قضیهٔ A کلیت

ندارد، اگرچه در قضیه E کلیت دارد. در هر دو قضیه جزئیة حدّ موضوع تعمیم نمی‌یابد، و در قضیه I محمول تعمیم نمی‌یابد، اگرچه در E تعمیم می‌یابد. نمودار زیر ممکن است در آسان‌تر ساختن فهم این مطلب تا اندازه‌ای مدد رساند:

تعمیم حدها در قضایای A , E , I , O

نوع قضیه	حد موضوع	حد محمول
A	با تعمیم	بی تعمیم
E	با تعمیم	بی تعمیم
I	بی تعمیم	با تعمیم
O	بی تعمیم	با تعمیم

تمرین ۵

در مثال‌های زیر تعیین کنید کدام حدها با تعمیم و کدام بی تعمیم‌اند:

۱. همه زاپنی‌ها شناگران خوبی هستند.

۲. هیچ راننده‌ای بیش از حق خود مزد نمی‌گیرد.

۳. بعضی قوها سیاه نیستند.

۴. بعضی قوها زیبا هستند.

۵. پیجازی یک طرح (مدل) است.

۶. همه تهرانی‌ها غیرکشاورزند.

۷. بعضی از تهرانی‌ها کشاورز نیستند.

حدهای وسط و اکبر و اصغر

به منظور درک و فهم قواعد برای تعیین اینکه چه وقت یک قیاس صوری معتبر است، باید سه قسمت از اصطلاحات منطقی را شناخت: (الف) تمایز بین قضایای موجه و سالبه، (ب) معنای اصطلاح «تعمیم» و (ج) اینکه منظور از «حدوسط» و «حداکبر» و

«حد اصغر» در یک استدلال چیست. ما پیش از این (الف) و (ب) را مورد بحث قرار دادیم. بنابراین اکنون به توضیح (ج) می‌پردازیم - یعنی به توضیح «حد وسط» و «حد اصغر» و «حد اکبر». پس از آن می‌توانیم قواعد تعیین اعتبار یا عدم اعتبار یک استدلال قیاس صوری را مطرح کنیم.

چنان‌که در اوایل این فصل روشن ساختیم، یک قیاس صوری را به‌طور کلی می‌توان به‌عنوان استدلالی که شامل دو مقدمه و یک نتیجه است وصف کرد. اکنون این خصوصیت را دقیق‌تر می‌سازیم، و بدین‌وجه معنای اصطلاحاتی نظیر «حد اصغر»، «حد اکبر» و «حد وسط» را نیز توضیح می‌دهیم. از آنجاکه یک قیاس صوری شامل دو مقدمه و یک نتیجه است، بنابراین از سه قضیه که هر کدام صورت «موضوع و محمول» دارند ترکیب شده است. قیاس صوری بدین‌گونه شامل شش حد یعنی سه حد موضوعی و سه حد محمولی است. قیاس صوری زیر را همچون نمونه‌ای ملاحظه کنید:

هر ایرانی انسان است.

هر انسانی فانی است.

پس، هر ایرانی فانی است.^۱

در میان شش حدی که در سه قضیه سازنده استدلال یافت می‌شود سه حد مختلف وجود دارد. هر یک از سه حد مختلف (یعنی انسان، فانی، ایرانیان) دو بار به‌کار رفته است. مقصود ما از «حد وسط» حدی است که در هر دو مقدمه تکرار می‌شود. حد وسط در نتیجه پدیدار نمی‌شود زیرا هر حدی فقط دو بار به‌کار می‌رود. در مثال بالا کلمه «انسان» حد وسط است، زیرا در هر دو قضیه به‌کار می‌رود. منظور ما از «حد اکبر» حدی است که محمول نتیجه واقع می‌شود. حد اکبر، همچنین در مقدمه اول استدلال نمونه‌ای ما یافت می‌شود. در مثال پیش، کلمه «فانی» حد اکبر است. «حد اکبر» در محمول نتیجه به‌کار می‌رود زیرا حدی است که طبقه‌ای را که قلمرو شمول آن وسیع‌تر است معین و مشخص می‌کند. در استدلال فوق می‌گوییم که طبقه ایرانیان مندرج در طبقه انسان است؛ طبقه انسان مندرج در طبقه موجودات فانی است؛ از این‌رو طبقه ایرانیان مندرج در طبقه

۱. در منطق‌های غربی معمولاً کبری را اول می‌آورند و صغری را بعد، در صورتی که در کتاب‌های منطقی ما صغری را اول می‌آورند و کبری را دوم و این نحو آسان‌تر و روشن‌تر حد وسط را نشان می‌دهد.

موجودات فانی است. کلمه «فانی» بدین سان به وسیع ترین طبقه دلالت می کند، و به این دلیل است که محمول نتیجه «حد اکبر» نامیده می شود. از سوی دیگر، موضوع نتیجه «حد اصغر» نامیده می شود. حد اصغر نیز، علاوه بر اینکه موضوع نتیجه است، یک بار در مقدمات رخ می نماید. در مثالی که انتخاب کردیم، کلمه «ایرانیان» حد اصغر است. نکته دیگر این است که مقدمه بزرگ تر یا کبری شامل حد اکبر است، در حالی که مقدمه کوچک تر یا صغری شامل حد اصغر است. البته هر مقدمه ای حد وسط را دربردارد.

غالباً موجب آسانی است که برای بیان و نمایش، پاره ای حروف را معادل حدهای مربوط قرار دهیم. منطقیان معمولاً حرف M را معادل حد وسط، S را معادل حد اصغر و P را معادل حد اکبر تعیین کرده اند. استدلال ما به این ترتیب با استعمال حروف بالا به طریق زیر رمزی و علایمی^۱ خواهد بود.

هر ایرانی انسان است.

(هر M ، S است.)

هر انسانی فانی است.

(هر M ، P است)

پس، هر ایرانی فانی است.

(هر P ، S است.)

شکل استدلال به طریق علایمی این است:

هر M ، S است.

هر P ، M است.

پس، هر P ، S است.

تصریح ۶

حدود وسط و اکبر و اصغر را در قیاس های صوری زیر تعیین کنید. همچنین، مقدمات کبری و صغری را مشخص نمایید.

۱. همه افراد انسان خطا پذیرند.
 من یک فرد انسانم.
 پس، من خطا پذیرم.
۲. بعضی سیاستمداران بی فضیلت‌اند.
 هیچ بی فضیلتی خردمند نیست.
 بعضی سیاستمداران خردمند نیستند.
۳. تمام خواننده‌ها احساساتی‌اند.
 هیچ راننده کامیونی احساساتی نیست.
 هیچ خواننده‌ای راننده کامیون نیست.
۴. هر M, S است.
 هیچ M, P نیست.
 هیچ P, S نیست.
 M, S است.
 M, P است.
 P, S است.

قواعد برای تعیین اعتبار و عدم اعتبار قیاس صوری

اینک می‌توانیم به بیان قواعدی بپردازیم که تعیین می‌کند چه موقع یک استدلال قیاس صوری معتبر است و چه موقع نامعتبر. البته معلوم است که هیچ استدلالی نمی‌تواند هم نامعتبر باشد و هم معتبر. اگر معتبر است پس نمی‌تواند نامعتبر باشد، و بالعکس. قواعدی که ما می‌خواهیم وضع و طرح کنیم چنانند که اگر کسی نتواند به وسیله آنها ثابت کند که یک استدلال نامعتبر است، در آن صورت می‌تواند قبول کند آن استدلال معتبر است. خلاصه، اگر در یک استدلال قیاس صوری از هیچ‌یک از قواعد پنجگانه‌ای که ما می‌خواهیم ارائه دهیم تخلف نشود، آن یک قیاس صوری معتبر است.

این قواعد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: قواعدی که به کمیّت یک قضیه دلالت می‌کند (یعنی قواعد تعمیم) و قواعدی که به کیفیت یک قضیه (یعنی اینکه آیا مجوبه است، یا سالبه) اشاره می‌نماید.

قواعد کمیت:

قاعده ۱. حد وسط باید لااقل یک بار تعمیم (عمومیت) یافته باشد. یعنی یکی از دو مقدمه باید حتماً کلی باشد.

قاعده ۲. اگر حدی در مقدمات تعمیم نیافته باشد، نباید در نتیجه تعمیم یابد. یعنی اگر یکی از دو مقدمه جزئی باشد نتیجه حتماً جزئی است.

قواعد کیفیت:

قاعده ۳. یکی از دو مقدمه حتماً باید موجب باشد یعنی هیچ نتیجه‌ای نمی‌تواند از دو مقدمه سالبه حاصل شود.

قاعده ۴. اگر یکی از دو مقدمه سالبه باشد، نتیجه باید سالبه باشد.

قاعده ۵. یک نتیجه سالبه نمی‌تواند از دو مقدمه موجب حاصل شود.

پیش از بحث دربارهٔ هر یک از این قواعد، ذکر این نکته برای خواننده اهمیت دارد که قواعد فوق فقط در مورد استدلالات قیاس صوری به کار می‌آید. بنابراین، پیش از به کار بردن قواعد دربارهٔ یک استدلال، شخص نخست باید مطمئن گردد که استدلال دارای شکل قیاس صوری است یا می‌تواند به شکل قیاس صوری بیان و تعبیر شود (یعنی باید دارای دو مقدمه و یک نتیجه و فقط سه حد باشد که هر یک دو بار در استدلال به کار رفته باشد، و بالاخره حد وسط باید در هر دو مقدمه ظاهر شود). اگر یک استدلال واجد شرایط فوق باشد، در آن صورت می‌توان پنج قاعده‌ای را که به منظور تعیین اینکه آیا چنین استدلالی معتبر یا نامعتبر است بیان کردیم به کار برد. اکنون به بحث مفصل قواعد برمی‌گردیم.

قاعده ۱. حد وسط باید لااقل یک بار تعمیم یافته باشد.

در قیاس صوری زیر از این قاعده تخلف شده است:

همهٔ مردان انسانند.

همهٔ زنان انسانند.

پس همهٔ زنان مردانند.

حد وسط در استدلال فوق «انسان» است. از آنجا که در هر دو مقدمه حد محمول

است، و چون هر دو مقدمه از قضایای A هستند، محمول در هیچ یک از مقدمات تعمیم نمی‌یابد. بدین‌گونه، حدوسط بدون تعمیم است. غلط یا سفسطه در استدلال این است: ولو آنکه درست است که تمام مردان و همه زنان انسانند، از اینجا نتیجه نمی‌شود که آنها نمی‌توانند هم متعلق به طبقه واحد، یعنی انسان، و هم از یکدیگر مختلف باشند، زیرا مردان یا زنان، کل طبقه انسان را تشکیل نمی‌دهند. خلاصه، دو مقدمه به وسیله حدوسط مرتبط نیستند. این سفسطه موسوم است به «مغالطه حدوسط تعمیم نیافته».

در اینجا، ضروری است که صریحاً تمایزی را که پیشتر اشاره نمودیم یادآوری کنیم. تشخیص و تمییز میان اعتبار یک استدلال، و حقیقت یا خطای مقدمات و نتیجه استدلال بسیار اهمیت دارد. مقدمات یک استدلال ممکن است حقیقی باشند (چنان‌که در مثال فوق) و مع هذا استدلال نامعتبر باشد. یا، تمام مقدمات یک استدلال ممکن است خطا و غلط باشند، و با این وصف استدلال معتبر باشد. اعتبار بستگی دارد به اینکه چگونه کسی استدلال می‌کند. معنای اینکه استدلال معتبر است این نیست که مقدماتی که کسی به کار می‌برد حقیقی و صحیح هستند. باید گفت که اگر مقدمات حقیقی و صادق باشند، و اگر استدلال کسی معتبر باشد، غلط بودن نتیجه غیر ممکن است.^۱ مثال‌های زیر تمایز میان اعتبار^۲ و صدق^۳ (حقیقت، صحت) را روشن خواهد نمود:

اگر ۱ بزرگ‌تر باشد از ۲، و

اگر ۲ بزرگ‌تر باشد از ۳،

پس ۱ بزرگ‌تر است از ۳.

چنان‌که ملاحظه می‌شود هم مقدمات و هم نتیجه غلط و باطل‌اند؛ مع هذا استدلال معتبر است؛ زیرا اگر مقدمات درست باشند، برای نتیجه غیر ممکن خواهد بود که غلط باشد، چنان‌که در مثال زیر می‌توان دید:

اگر ۳ بزرگ‌تر باشد از ۲ و

اگر ۲ بزرگ‌تر باشد از ۱

پس ۳ بزرگ‌تر است از ۱.

از سوی دیگر، برای خواننده نیز اهمیت دارد که دریابد که یک استدلال فقط به دلیل

۱. در منطق‌های خودمان علت غلط بودن نتیجه عدم احراز یکی از شرایط شکل قیاس است.

2. Validity

3. Truth

اینکه مقدمات حقیقی و حتی یک نتیجه حقیقی دارد، استدلال معتبر نمی‌تواند بود. ما در اینجا مثالی می‌آوریم از استدلالی که از قاعده ۱ تخلف می‌کند و در آن هم مقدمات و هم نتیجه حقیقی‌اند. اما چون حد وسط استدلال تعمیم نیافته است، استدلالی نامعتبر است.

همهٔ تهرانی‌ها فانی‌اند،

همهٔ ایرانی‌ها فانی‌اند،

پس، همهٔ تهرانی‌ها ایرانی‌اند.

قاعدهٔ ۲. اگر حدی در مقدمات تعمیم نیافته باشد، نباید در نتیجه تعمیم یابد.

در قیاس صوری زیر از این قاعده تخلف شده است:

همهٔ گربه‌ها پستانداراند،

هیچ سگی گربه نیست،

پس، هیچ سگی پستاندار نیست.^۱

مغالطه‌ای که در تخلف از این قاعده وجود دارد تعمیم ناروا نامیده شده است. باید توجه نمود که کلمهٔ پستاندار در نتیجه تعمیم یافته است، اما نه در کبری. زیرا کبری (همهٔ گربه‌ها پستاندارند) یک قضیهٔ A است و محمول آن تعمیم نمی‌یابد؛ لیکن نتیجه یک قضیهٔ E است که محمول آن تعمیم می‌یابد. خطای «تعمیم ناروا» آن است که نتیجه آگاهی بیشتری از آنکه مقدمات در بردارده ما می‌دهد. مقدمات دربارهٔ همهٔ پستانداران چیزی نمی‌گوید؛ اما نتیجه می‌گوید. آن استدلال در صورتی معتبر می‌بود که ما می‌توانستیم استنتاج کنیم که همهٔ پستانداران گربه هستند؛ اما این بیان بالاتر از این آگاهی صرف ما است که تمام گربه‌ها پستاندارند.

قاعدهٔ ۳. هیچ نتیجه‌ای نمی‌تواند از دو مقدمهٔ سالبه حاصل شود.

در قیاس صوری زیر از این قاعده تخلف شده است.

هیچ سگی خونسرد نیست،

۱. منتج نبودن این قیاس برای آن است که در آن شرط شکل اول که ایجاب صغری و کلیت کبری باشد رعایت نشده.

هیچ شیء خونسردی پارس‌کننده نیست،

پس، هیچ سگی پارس‌کننده نیست.

وقتی ما دو مقدمهٔ سالبه داشته باشیم، موفق به اثبات هیچ نتیجه‌ای میان حدهای استدلال نمی‌شویم.^۱ مثلاً، برای اثبات اینکه هیچ سگی پارس‌کننده نیست، باید نشان دهیم که سگ‌ها متعلق به طبقهٔ اشیاء خونسردند؛ اما این یک مقدمهٔ موجهه است، یعنی همهٔ سگ‌ها خونسردند - که با آگاهی‌ای که مقدمات به ما داده‌اند متناقض است. از این‌رو، هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود.

قاعدهٔ ۴. اگر یکی از دو مقدمه سالبه باشد، نتیجه نیز باید سالبه باشد.

در قیاس صوری زیر از این قاعده تخلف شده است.

همهٔ نشخوارکننده‌ها علفخوارند،

بعضی گربه‌ها علفخوار نیستند،

پس، بعضی گربه‌ها نشخوارکننده‌اند.

باید توجه کرد که استدلال بالا تمام قواعد دیگری را که یاد کردیم واجد است. حدوسط تعمیم یافته است. هیچ حدی در نتیجه تعمیم نیافته است که در مقدمات تعمیم نیافته باشد، و لاقبل یک مقدمه موجهه است. با وجود این، استدلال نامعتبر است، زیرا مقدمات حقیقی‌اند و نتیجه باطل و غلط است. مغالطه‌ای که دربردارد این استنتاج است که چون بعضی گربه‌ها خارج از یک گروه معین‌اند، بعضی دیگر باید به آن گروه متعلق باشند. این نتیجه حاصل نمی‌شود، زیرا ولو آنکه اظهار کنیم که بعضی خارج از یک گروه‌اند، ممکن است همه خارج باشند.

قاعدهٔ ۵. یک نتیجهٔ سالبه نمی‌تواند از دو مقدمهٔ موجهه حاصل شود.

در قیاس صوری زیر از این قاعده تخلف می‌شود:

همهٔ آدمیان فانی‌اند،

۱. قیاس مرکب از دو مقدمهٔ سالبه، منتج نیست زیرا حدوسط برای این است که میان صغری و کبری رابطه (پلی) برقرار کند. وقتی حدوسط از هر دو مقدمه نفی شود دیگر رابطه‌ای نمی‌تواند برقرار کند درست مانند پلی است که هر دو طرف آن در هوا باشد.

همه فانیان خطاپذیرند،

پس، بعضی اشیاء خطاپذیر آدمی نیستند.

این قیاس صوری نیز قواعد پیشین را واجد است. حدوسط «فانی» تعمیم یافته است و نتیجه شامل یک حد تعمیم یافته که در مقدمات تعمیم نیافته باشد نیست. همچنین، از هیچ یک از دو قاعده کیفیت که هم اکنون بحث کردیم تخلف نمی‌کند. اما باز هم سفسطه‌آمیز است، زیرا وقتی استنتاج می‌کنیم که بعضی اشیاء خطاپذیر آدمی نیستند به ماورای آگاهی‌ای که به ما داده شده می‌رویم. ما بر اساس دو مقدمه می‌دانیم که همه آدمیان خطاپذیرند. لیکن قطعاً هم نمی‌توانیم استنتاج کنیم که بعضی اشیاء خطاپذیر وجود دارند که آدمی نیستند، یا بعضی اشیاء خطاپذیر وجود ندارند که آدمی نیستند.

تمرین ۷

تعیین کنید که آیا قیاس‌های صوری زیر معتبرند یا نامعتبر. اگر نامعتبرند، سفسطه‌ای را که در آنها است بیان کنید:

۱. همه حسابداران تنیس‌بازند،

همه پسر بچه‌ها تنیس‌بازند،

همه حسابداران پسر بچه‌اند.

۲. همه آدمیان جوهرند،

همه حیوانات جوهرند،

همه آدمیان حیوانات‌اند.

۳. همه شاعران تخیل ابداعی دارند،

هیچ شاعری پیشه‌ور خوبی نیست،

هیچ پیشه‌ور خوبی تخیل ابداعی ندارد.

۴. بعضی اشعار نو دلپذیر است.

هر چیز دلپذیری با ارزش است.

هیچ چیز با ارزش بی ارزش نیست،

بعضی اشعار نو بی ارزش نیست.

۵. همه بودایی‌ها گیاهخوارند،

- جرج برناردشاو^۱ یک گیاهخوار است،
 جرج برناردشاو یک بودایی است.
 ۶. بعضی مسلمانان غیر مشروبوخوارند،
 همه اعراب مسلمانانند،
 بعضی اعراب غیر مشروبوخوارند.
 ۷. همه هنرپیشگان پردرآمدند،
 بعضی از معلمین هنرپیشه نیستند،
 بعضی از معلمین پردرآمد نیستند.
 ۸. بعضی از رانندگان اتوبوس الکلی اند،
 بعضی از رانندگان قطار الکلی نیستند،
 بعضی از رانندگان اتوبوس رانندگان قطارند.
 ۹. هیچ آلمانی‌ای دموکرات نیست،
 بعضی دموکرات‌ها فاشیست نیستند،
 بعضی آلمانی‌ها فاشیست نیستند.
 ۱۰. بعضی دندان‌ها سفید نیستند،
 همه چیزهای سفید زیبا هستند،
 بعضی چیزهای زیبا دندان نیستند.

نقل جملات عادی به جملات منطقی

ما نظریه قیاس صوری را ارائه نمودیم؛ با توجه به پنج قاعده‌ای که ذکر شد می‌توان دانست که کدام استدلال قیاس صوری معتبر یا نامعتبر است. به کار بردن این قواعد در مورد گفتارهای معمولی اگر به صورت قضایای مقیاسی O, I, E, A در آورده شود آسان است، لیکن استعمال این قواعد مستقیماً در مورد آنها دشوار است. به‌طور کلی، این‌گونه استدلال در قضایایی که صور منطقی محض دارند و آنها را مورد بحث قرار دادیم پیش نمی‌آید. منطقیان بدین‌گونه با مشکل برگرداندن و نقل جملات زبان معمولی

1. George Bernard Show

به قضایای مقیاسی منطقی، که تا اندازه‌ای مصنوعی است مواجهه‌اند - زیرا فقط وقتی که جملات دارای چنین صورت مقیاسی باشد می‌توان به وسیله روش‌هایی که در فوق طرح کردیم تعیین نمود که دلایل مندرج در آنها معتبر است یا نامعتبر. بنابراین در این بخش ما پاره‌ای قواعد را برای برگرداندن جملات درهم ریخته و نامنظم گفتار عادی به قضایای O, I, E, A منطقی صورتی ارائه خواهیم کرد.

قاعده الف: موضوع و محمول جمله عادی را به وضوح معین و مشخص کنید.

این جمله را ملاحظه کنید: «به ندرت ملاحان چنین تحسینی داشته‌اند». موضوع در اینجا «به ندرت» نیست بلکه «ملاحان» است. جمله را موقع برگرداندن باید چنین خواند: «ملاحان به ندرت چنین تحسینی داشته‌اند»، یا اگر صیغه مناسب فعل «بودن» را به عنوان رابطه بیاوریم، «ملاحان اشخاصی هستند که به ندرت چنین تحسینی داشته‌اند». مثال دیگر: «اشخاصی که شکستی‌های خود را در یک جعبه جای می‌دهند مقابله با خطر بزرگی را پذیرفته‌اند». این جمله را نیز باید به گونه‌ای برگرداند که موضوع و محمول به وضوح قابل تشخیص باشد. وقتی چنین کنیم، جمله این‌طور خوانده می‌شود: «همه اشخاصی که شکستی‌های خود را در یک جعبه جای می‌دهند اشخاصی هستند که خطر بزرگی را می‌پذیرند».

قاعده ب: کمیت حذف شده را تدارک کنید.

وقتی کمیتی در جمله نیست، کمیت محذوف را تدارک نمایید. جز آنکه از قرینه واضح باشد که «بعضی» (افراد) مقصود است، قاعده این است که «همه» منظور است. بدین‌گونه، در قضیه‌ای مانند «دیوانگان خطرناک‌اند»، باید کلمه «همه» را افزود. این کار قضیه را به صورت مقیاسی منطقی مثلاً «همه دیوانگان خطرناک‌اند» درمی‌آورد. اما در قضیه‌ای مانند «امریکایی‌ها دوندگان ماهراند»، «بعضی» مقصود است نه «همه». قضیه اصلاح شده این‌طور خوانده می‌شود: «بعضی امریکایی‌ها دوندگان ماهراند»، مگر اینکه البته منظور ما از آن جمله این باشد که «همه دوندگان امریکایی دوندگان ماهر هستند». مثال‌های ذیل نیز از این‌گونه اصلاحات است:

- (الف) «سگ‌ها پارس می‌کنند» را باید برگرداند به «هر سگی پارس می‌کنند».
- (ب) «گره‌ها گوشتخوارند» برگردانده می‌شود به «هر گره‌ای گوشتخوار است».
- (ج) «هندی‌ها مبتلا به بیماری وبا هستند» را باید برگرداند به «بعضی هندی‌ها مبتلا به بیماری وبا هستند».

قاعده ج: تتمه حذف شده را بیفزایید.

از آنجا که حدهای منطق طبقات را مشخص می‌کند، گاهی ضروری است که یک صفت یا یک عبارت توصیف‌کننده، که یک «تتمه» (یا متمم) نامیده می‌شود، افزوده گردد تا معلوم شود که آنها راجع به طبقات‌اند. مثلاً، اگر من بگویم «بعضی شیرها رام هستند»، چون نمی‌توانم به «یک رام» اشاره کنم، باید بگویم «مخلوقات رام» یا «حیوانات رام». مثال دیگر:

«متهوران بی‌جا در پایان شکست می‌خورند» برگردانده می‌شود به «همه اشخاصی که متهور بی‌جا هستند در پایان شکست می‌خورند».

قاعده د: رابطه حذف شده را تدارک نمایید.

در قضایایی مانند «سگ‌ها پارس می‌کنند»، یا «بعضی قداما به دیو معتقد بودند»، رابطه (یعنی لفظ «هستند» یا «است») حذف شده است. این قضایا باید چنین برگردانده شوند. «همه سگ‌ها حیوانات پارس‌کننده هستند» و «بعضی مردم قدیم مردمی هستند که به دیو معتقدند».

قاعده ه: جملات محصوره (مفید حصر).

برخی جملات با کلماتی مانند «فقط» یا «هیچ‌کس جز» آغاز می‌شود. مثلاً، اگر من بگویم «فقط مردان کشیش هستند»، یا «هیچ‌کس جز غیرمعتادان به دخانیات استفاده نمی‌شوند»، این جملات به صورت مقیاسی نیستند. در این موارد مهم این است که درباره معنای این جملات پیش از قرار دادن آنها به صورت مقیاسی منطقی بیندیشیم. مثلاً، «فقط مردان کشیش هستند»، یقیناً معنی نمی‌دهد که «همه مردان کشیش هستند».

بلکه معنی آن این است که «همه کשיشان مرد هستند». بنابراین در مورد این‌گونه جملات قاعده این است که کلمه «فقط» یا «هیچ‌کس جز» را بیندازید و «همه» را به عنوان تعیین‌کننده کمیّت بیفزایید؛ سپس نظم موضوع و محمول را وارونه کنید. بدین‌سان، برای برگرداندن این‌گونه جملات به صورت مقیاسی، دو مرحله مورد نیاز است: (الف) حذف کلمات «فقط» یا «هیچ‌کس جز» و جای دادن «همه» به جای آنها. (ب) جابه‌جا کردن حدهای موضوع و محمول. مثال: «هیچ‌کس جز بزرگسالان پذیرفته نمی‌شوند»، در معنی مساوی است با «همه اشخاصی که پذیرفته می‌شوند بزرگسال‌اند».

قاعدهٔ و: جملات منفی.

اولاً، به جای کلماتی مانند «هیچ چیز»، «هیچ‌یک»، «هیچ‌کس» باید «هیچ» (یا «نه»، از ادات نفی) کمیّت را قرار داد. بدین‌سان، جمله‌ای مانند «هیچ دوزخی سعادت‌مند نیست» به این قضیهٔ مقیاسی برگردانده می‌شود: «هیچ شخصی که دوزخی است یک شخص سعادت‌مند نیست». یا جمله‌ای مانند «هیچ چیز انسانی مرا نمی‌ترساند» برای آنکه به یک قضیهٔ مقیاسی برگردانده شود نیازمند مراحل زیر است:

۱. کمیّت می‌شود «هیچ».

۲. موضوع «موجود انسانی» است.

۳. رابطه را بیفزایید.

۴. محمول را تکمیل کنید.

نتیجه، قضیه‌ای است به صورت مقیاسی: «هیچ موجود انسانی چیزی نیست که مرا بترساند».

ثانیاً، باید توجه نمود که قضایایی که صورت «همه... نیستند» دارند مبهم‌اند. گاهی اوقات روشن نیست که آیا آنها را باید به‌عنوان یک قضیهٔ O تعبیر کرد یا یک قضیهٔ E. قاعده این است که باید آنها را در هر مورد به‌عنوان یک قضیهٔ O تعبیر کرد، مگر آنکه آشکارا مقصود یک قضیهٔ E باشد. بدین‌گونه اگر من بگویم «همهٔ آلمانی‌ها نازی نیستند»، منظور من این نیست که «هیچ آلمانی نازی نیست»، بلکه این است که «بعضی آلمانی‌ها نازی نیستند»، که البته یک قضیهٔ O است.

قاعدهٔ ن: جملات استثنایی (مفید استثناء).

جملاتی را که شامل کلمهٔ «به جز» هستند نمی‌توان دقیقاً به هیچ‌یک از قضایای O, I, E, A برگرداند. مثلاً، اگر من بگویم «همه به جز زنان می‌توانند حضور یابند» منظور من چیزی است که به وسیلهٔ دو قضیهٔ زیر بیان شده است:

(۱) همهٔ کسانی که زن نیستند ممکن است حضور یابند (و)

(۲) هیچ زنی نمی‌تواند حضور یابد.

قضیهٔ اول یک قضیهٔ A است، و قضیهٔ دوم یک قضیهٔ E. از آنجا که یک قیاس صوری می‌تواند شامل فقط سه قضیه باشد، اگر ما هر دو قضیه را به‌عنوان برگردانی جملهٔ استثنایی قبول کنیم، آن استدلال دیگر قیاس صوری نیست زیرا شامل بیش از سه قضیه است. از این رو قاعده این است که یا قضیهٔ A یا قضیهٔ E را می‌توان به کار برد، اما نه هر دو را. هر استدلالی که شامل یک جملهٔ استثنایی و معتبر باشد چنانچه جملهٔ استثنایی یا به‌عنوان یک قضیهٔ A یا به‌عنوان یک قضیهٔ E تعبیر و تفسیر شود همچنان معتبر خواهد ماند.

قاعدهٔ ح: جملاتی که شامل «هرکس»، «هرچیز»، «هرکه»، حرف تعریف (برای

چیز یا شخص معین که در انگلیسی the و در عربی الف و لام عهد گفته می‌شود)، «اگر... پس»، «هرچه» است. جملات زیر را ملاحظه کنید:

۱. کسی که می‌آید باید شرکت کند.

۲. هر چیز که می‌آید باید شرکت کند.

۳. هر که می‌آید باید شرکت کند.

۴. هرچه می‌آید باید شرکت کند.

۵. هرکس که می‌آید باید شرکت کند.

۶. اگر کسی می‌آید باید شرکت کند.

۷. شخصی که می‌آید باید شرکت کند.

جملاتی که شامل کلمات مذکور باشند همه را می‌توان به قضایای A برگرداند مثلاً «همهٔ کسانی که می‌آیند باید شرکت کنند»، یا «همهٔ اشخاصی که می‌آیند باید شرکت کنند»، و غیره.

قاعدهٔ ط: جملاتی که شامل «کسی» یا «چیزی» یا «هست» یا «هستند».

جملات زیر را ملاحظه کنید:

۱. کسی در را باز کرد.
۲. چیزی در را باز کرد.
۳. چیزهایی هستند که در را باز کردند.
۴. چیزی هست که در را باز کرد.

این‌گونه جملات به قضایای I برگردانده می‌شوند. مثلاً «بعضی اشخاص اشخاصی هستند که در را باز کردند».

خواننده باید قواعد بالا را دقیقاً فراگیرد، زیرا با پیروی از آنها خواهد توانست جملات زبان معمولی را به قضایایی که دارای صورت مقیاسی منطقی است برگرداند. همین که این کار انجام یافت، تعیین اینکه آیا استدلالاتی که چنین قضایایی را دربردارند معتبرند یا نامعتبر آسان است. باید به یاد داشت که فهرست قواعد بالا کامل نیست؛ و بدین سان خواننده‌ای که گفتارهای روزانه را بررسی می‌کند، غالباً باید قریحهٔ خود را برای برگرداندن جملات بی‌قاعده و نامنظم به قضایای مقیاسی منطقی به کار برد.

تمرین ۸

جملات زیر را به صورت مقیاسی منطقی درآورید:

۱. کشتی‌ها زیبا هستند.
۲. جوئن^۱ یک موبور است.
۳. بال جانور پستاندار است.
۴. هر که کودک است نادان است.
۵. مارها حلقه می‌شوند.
۶. هیچ‌کس جز گلفبازان از هوگن^۲ قدردانی نمی‌کنند.
۷. فقط جملات اخباری اظهار معانی می‌کنند.
۸. تا به کار مخاطره‌آمیز اقدام نشود، چیزی به دست نمی‌آید.

۹. همه مردم جز شجاع مرگ‌های بسیار دارند.

۱۰. همه قوها سفید نیستند.

جملات معادل

فن دیگری در منطق هست که باید پیش از ختام بحث درباره نظریه قیاس صوری ملاحظه شود. این فن، مانند بحث پیش، ما را قادر می‌سازد که استدلالی را که شکل قیاس صوری ندارد به صورتی درآوریم که بتوان اعتبار آن را ارزشیابی نمود. غرض از این فن تحویل بعضی از قضایا به قضایای دیگر است که در معنی معادل‌اند، اما ممکن است صورت منطقی دیگری داشته باشند - با این امتیاز که استدلالی را که ممکن است به صورت دقیق قیاس صوری نباشد با استفاده از این فن بتوان به یک قیاس صوری برگرداند.

شاید این مطلب را بتوان به وسیله یک مثال روشن‌تر نمود. استدلال زیر را ملاحظه

کنید:

هیچ شخص غیرعاقلی قابل اعتماد نیست،

همه اشخاص عاقل غیرمتجاوزند،

هیچ شخص قابل اعتمادی متجاوز نیست.

این استدلال به وضوح به نظر می‌آید که معتبر است، لیکن ما نمی‌توانیم آن را به وسیله قواعدی که پیش از این تنظیم کردیم بیازماییم، زیرا شامل بیش از سه حد است. در واقع، به نظر می‌رسد که شامل پنج حد است: «شخص غیرعاقل»، «اشخاص قابل اعتماد»، «شخص عاقل»، «اشخاص غیرمتجاوز» و «شخص متجاوز». اما مقدمه دوم به همان معنی است که «همه اشخاص متجاوز غیرعاقل‌اند». در نتیجه اگر ما این قضیه اخیر را جانشین قضیه اصلی سازیم استدلال زیر را خواهیم داشت:

هیچ شخص غیرعاقلی قابل اعتماد نیست،

همه اشخاص متجاوز غیرعاقل‌اند،

هیچ شخص متجاوز قابل اعتماد نیست.

اکنون استدلال شامل فقط سه حد است، و از این‌رو یک قیاس صوری است. اینک

ما می‌توانیم آن را با پنج قاعدهٔ خود بیازماییم، و بدین سان می‌توانیم محقق سازیم که آن استدلال معتبر است.

فنونی که ما را مُجاز می‌سازند تا قضیهٔ معلومی را به قضیهٔ معادل آن برگردانیم موسوم‌اند به قلب^۱ و عکس^۲ (یا عکس مستوی) و عکس نقیض^۳.

قلب

در قلب کردن یک قضیهٔ معلوم ما دو کار می‌کنیم.

(الف) کیفیت قضیه را تغییر می‌دهیم (اما نه کمیت را). یعنی اگر سالبه است، آن

را موجه می‌سازیم؛ و اگر موجه است آن را سالبه می‌کنیم.

(ب) آنگاه محمول را نفی و سلب می‌کنیم.

مثال: «هیچ دروغگویی قابل اعتماد نیست».

نخست کیفیت را تغییر می‌دهیم. بدین سان قضیه می‌شود:

«هر دروغگویی قابل اعتماد است».

سپس محمول را نفی می‌کنیم:

«هر دروغگویی غیرقابل اعتماد است». قضیهٔ «هر دروغگویی غیرقابل اعتماد

است»، معادل است با قضیهٔ اصلی، «هیچ دروغگویی قابل اعتماد نیست».

قلب کردن هر قضیهٔ A , E , I , O امکان دارد. ذیلاً نموداری با قضیهٔ اصلی و

معکوس آن آورده می‌شود:

نوع جمله	اصلی	مطلوب
A	همهٔ آدمیان فانی‌اند.	هیچ انسانی غیرفانی نیست.
E	هیچ انسانی فانی نیست.	همهٔ آدمیان غیرفانی‌اند.
I	بعضی آدمیان فانی‌اند.	بعضی آدمیان غیرفانی نیستند.
O	بعضی آدمیان فانی نیستند.	بعضی آدمیان غیرفانی‌اند.

1. Obversion

2. Conversion

3. Contraposition

در قلب کردن قضایا در گفتار عادی باید دقت کرد، زیرا کسی ممکن است کلمه‌ای به کار برد که محمول را منفی نسازد (چنان‌که در زبان انگلیسی بعضی از پیشوندها، مانند «im» یا «un» یا «in» همیشه نفی ساده را بیان نمی‌کنند). به‌علاوه، کلماتی مانند «کوچک» و «فقیر» نفی و سلب «بزرگ» و «غنی» نیستند. در این‌گونه موارد، برای منفی کردن محمول، منطقیان معمولاً پیشوند «غیر» یا «نا» (در انگلیسی «non») را به کار می‌برند. بدین‌سان، نفی «ثروتمند» «فقیر» نیست بلکه «غیرثروتمند» است.

در قلب کردن نباید در کمیت جمله تغییری داد، بلکه فقط کیفیت آن را باید تغییر داد. به این ترتیب، یک جمله کلی، همچنان کلی و یک جمله جزئی همچنان جزئی باقی می‌ماند.

عکس (عکس مستوی)

وقتی ما قضیه‌ای را معکوس می‌کنیم صرفاً موضوع و محمول را معاوضه می‌کنیم. بدین‌گونه، قضیه «هیچ گربه‌ای سگ نیست» معادل است با قضیه «هیچ سگی گربه نیست».

برخلاف قلب، هر قضیه مقیاسی منطقی معادل عکس مستوی ندارد. در واقع، فقط قضیه E و قضیه I را می‌توان معکوس کرد. بدین‌گونه، «هیچ اسبی موش نیست» معادل است با «هیچ موشی اسب نیست». همچنین، قضیه «بعضی اسب‌ها حیوان‌اند» معادل است با «بعضی حیوانات اسب‌اند».

قضیه O را نمی‌توان معکوس کرد. از قضیه «همه اسب‌ها حیوان‌اند» نمی‌توانیم استنتاج کنیم که «همه حیوانات اسب‌اند». اما، ممکن است قضیه A را به صورت جزئی معکوس کرد. منطقیان این را «عکس به‌وسیلهٔ تحدید»^۱ می‌نامند. وقتی ما یک قضیه صادق A را معکوس می‌کنیم می‌توانیم آن را به یک قضیه صادق I برگردانیم. بدین‌گونه، همهٔ اسب‌ها حیوان‌اند، وقتی به صورت جزئی معکوس شود این قضیه را به ما می‌دهد که «بعضی حیوان‌ها اسب‌اند». اما نتیجهٔ عکس جزئی دقیقاً در معنی معادل قضیه اصلی نیست، زیرا کمیت بیان اصلی تغییر کرده است.

ذیلاً جدولی از عکس‌های معتبر و قابل قبول آورده می‌شود:

نوع جمله	اصلی	مطلوب
E	هیچ انسانی باقی نیست.	هیچ باقی‌ای انسان نیست.
I	بعضی آدمیان فانی‌اند.	بعضی فانیان انسان‌اند.
A	همه آدمیان فانی‌اند.	بعضی فانیان انسان‌اند. (معکوس جزئی)

باید به یاد داشت که قضیه O را نمی‌توان معکوس کرد.

عکس نقیض

عکس نقیض روش سوم تغییر قضایا به معادل‌های آنهاست. برای به دست آوردن عکس نقیض یک قضیه سه عمل باید انجام پذیرد: نخست قلب می‌کنیم، سپس معکوس می‌کنیم، سپس یک بار دیگر قلب می‌کنیم. به این دلیل، عکس نقیض یک قضیه معلوم گاهی به‌عنوان قلب کردن یک قلب معکوس تعریف شده است. اینک این مطلب را با یک مثال روشن می‌کنیم:

جمله اصلی: همه سگ‌ها حیوان‌اند.

مرحله ۱: هیچ سگی غیرحیوان نیست.

مرحله ۲: هیچ غیرحیوانی سگ نیست.

مرحله ۳: همه غیرحیوان‌ها غیرسگ‌اند.

عکس نقیض، مانند عکس مستوی، نسبت به تمام چهار قضیه مقیاسی منطقی به کار نمی‌رود. قضایای A, O, E عکس نقیض دارند. قضیه I عکس نقیض ندارد. قضیه E عکس نقیض جزئی دارد. از آنجا که عکس نقیض معمولاً فقط درباره قضایای A به کار می‌رود، ما این وجه را در اینجا دیگر بحث نمی‌کنیم.

بحث بالا گفتار ما را در باب روش‌های انتقال قضایای بی‌قاعده و نامنظم به قضایای با قاعده و منظم، و روش‌های برگرداندن بعضی قضایا را به قضایای معادل، تکمیل می‌کند. به‌وسیله دستگامی که در بالا داده شد، علاوه بر نظریه متداول قیاس صوری که پیشتر توضیح داده شد، اکنون برای خواننده ممکن خواهد بود که قسمت اعظم گفتار

عادی را به استدلالاتی که دارای شکل قیاس صوری است برگردانند، و سپس اعتبار آنها را بیازماید.

تمرین ۹

الف. جملات زیر را قلب کنید:

۱. بعضی لندنی‌ها لافزن‌اند.
۲. هیچ ترنی اتوبوس نیست.
۳. بعضی مجلات مرتب نیستند.
۴. فقط کوتاه‌دها مهربان‌اند.
۵. همه پریان غیرفانی‌اند.
۶. همه به جز پرویز پذیرفته خواهند بود.
۷. هرکس که باهوش است مورد قدردانی است.

ب. جملات زیر را معکوس کنید:

۱. بعضی گربه‌ها سفید‌اند.
۲. هیچ شیری رام نیست.
۳. بعضی روسی‌ها کمونیست نیستند.
۴. همه عایق‌ها غیرفلزند.
۵. همه اتومبیل‌ها گران‌اند.
۶. بعضی گلفبازان قهرمان‌اند.
۷. بعضی اتومبیل‌ها گران نیستند.
۸. خطر ناکرده، چیزی به دست نمی‌آید.

ج. جملات زیر را عکس نقیض کنید:

۱. همه خرافات سخره‌آمیز است.
۲. همه پیشداوری‌ها ناروا است.
۳. بعضی اسب‌ها بی‌هوش نیستند.
۴. بعضی اسب‌ها باهوش نیستند.
۵. فقط شخص با ملاحظه درخور مساعدت است.

مغالطات

در صفحات پیش، قواعدی را برای تعیین اینکه چه موقع «استدلال قیاسی» (قیاس صوری) معتبر یا نامعتبر است مورد بحث قرار دادیم. پنج قاعده‌ای که تنظیم کردیم آزمون‌هایی است که تعیین می‌کند آیا یک استدلال معتبر است یا نه؛ و نیز آزمون‌هایی است که تعیین می‌کند استدلالی که به شکل قیاس صوری است معتبر یا نامعتبر است. وقتی استدلالی که شکل قیاس صوری دارد به نظر معتبر می‌آید، اما حقیقتاً معتبر نیست، می‌گوییم «سفسطه‌آمیز» است. خطاها و اغلاطی مانند «حدوسط تعمیم‌نیافته» یا «دور ناروا» نمونه‌های مغالطات است.

اما کلمه سفسطه (یا مغالطه) دارای معنایی وسیع‌تر از صرف تخلف از یکی از پنج قاعده مذکور است. سفسطه عبارت است از هرگونه خطا و اشتباه در استدلال یا استنتاج، و اصطلاحی است برای اشاره به آنچه موجب می‌شود که استدلالی به خطا رود. عده انواع سفسطه به این معنی، بقدری فراوان است که هیچ فهرست کاملی هرگز برای آن فراهم نشده است. به این دلیل، به‌طور کلی معلوم و مشخص کردن اینکه چرا استدلالی سفسطه‌آمیز است دشوار است. استدلال ممکن است به دلایل مختلف سفسطه‌آمیز باشد. بنابراین طریق معمولی بحث کردن مغالطات، همان بحث از سفسطه‌های مخصوص است برای نشان دادن اینکه چگونه استدلال نادرست به کار می‌رود، ما در اینجا این طرز کار را دنبال می‌کنیم، لیکن در عین حال می‌کوشیم بعضی از انواع عمومی‌تر سفسطه را طبقه‌بندی نماییم.

سفسطه‌های ناشی از اشتراک لفظ (ابهام). ابهام^۱ یکی از سرچشمه‌های بزرگ استدلال سفسطه‌آمیز است. ما لفظی را مبهم می‌گوییم که بیش از یک معنی داشته باشد. بدین‌گونه، اگر من بگویم «او درباره شیر سخن می‌گفت» روشن نیست که آیا منظور من این است که «او درباره جانور معروف سخن می‌گفت» یا «درباره مایع آشامیدنی سخن می‌گفت»؛ یا اگر بگویم «من حیوانی باردار را دیدم» روشن نیست که آیا مقصود من این است که «حیوانی را که بار حمل می‌کرد دیدم» یا «حیوانی را که آبستن بود دیدم». کلمه «شیر» یا «باردار» بدین‌سان مبهم است زیرا ممکن است آن را لاقبل به دو معنای متفاوت تفسیر کرد. باید به یاد داشت که اشتراک لفظ همیشه سرچشمه اشتباه و التباس یا

استدلال نامعتبر است (اشتراک لفظ دائم رهن است). ممکن است الفاظ بیش از یک معنی داشته باشند، اما از قرینه و سیاق کلام بتوان روشن کرد که کدام معنی منظور است. فقط هنگامی که ما نتوانیم بگوییم کدام معنی مورد نظر است ممکن است اشتباه و التباس پیش آید. لفظ عام و مشترکی مانند «برادر» را ملاحظه کنید. این لفظ را به طرق مختلف می توان به کار برد بدون اینکه منجر به اشتباه و التباس گردد. مثلاً، در اظهارات ذیل:

علی برادر احمد است.

همهٔ آدمیان برادران نوعی اند.

هوشنگ و پرویز برادران صنفی اند.

«ای برادر!»

اگرچه کلمهٔ «برادر» در هریک از موارد بالا به طور مختلف به کار رفته است، هیچ اشتباهی حاصل نمی شود؛ اما وقتی معنای «برادر» در جملهٔ نخست با معنی «برادر» در جملهٔ دوم مشتبّه شود ببینید چه اتفاق می افتد. ممکن است ما به استدلالی سفسطه آمیز از نوع زیر کشانده شویم:

همهٔ آدمیان برادرانی در یک صنف مشترک اند.

همهٔ برادران در یک صنف مشترک محصلین مدرسه اند.

همهٔ آدمیان محصلین مدرسه اند.

سفسطه در اینجا سفسطهٔ اشتراک لفظ است. وقتی می گوییم «تمام آدمیان برادرانی در یک صنف مشترک اند»، منظور ما این نیست که میان آدمیان از لحاظ وجود انسانی آنها و از لحاظ بعضی حقوق عمومی (مانند آزادی گفتار و دین و غیره) اختلاف اساسی وجود ندارد. اما وقتی می گوییم «همهٔ برادران در یک صنف مشترک محصلین مدرسه اند»، منظور ما این است که هر عضو یک صنف یک محصل مدرسه است. نتیجهٔ استدلال نامعتبر است زیرا لفظ واحد به دو معنای مختلف به کار رفته است. (لفظ «صنف» نیز در این استدلال مبهم است.) وقتی استنتاجی به دلیل اینکه یک لفظ مفرد ممکن است به دو معنای مختلف به کار رفته باشد نامعتبر است سفسطه ای که روی می دهد «ایهام»^۱ نامیده می شود.

نوع دوم سفسطهٔ مبنی بر اشتراک لفظ آن است که کل جمله، در مقابل الفاظ مفرد،

مبهم باشد. ممکن است یک یک کلمات مبهم نباشد، اما کل جمله به واسطه ساختمان صرف و نحوی (گرامری) خود مبهم باشد. چنین سفسطه‌ای «سخن دارای ابهام»^۱ نامیده می‌شود.

داستانی هست در یونان باستان که پاسخ هاتف غیبی هرگز خطا نیست. یک دلیل برای خطاناپذیری آن این بود که پیشگویی‌های خود را به نحوی با ابهام اظهار می‌نمود. که آنها را می‌توان لااقل به دو معنای مختلف در نظر گرفت؛ از این رو هریک از دو حادثه‌ای که اتفاق می‌افتاد، پیشگویی هاتف غیبی می‌توانست به‌عنوان صحیح مورد تأیید باشد. در طی جنگی میان یونانیان و ایرانیان، چنین گفته‌اند که یک فرمانده یونانی از هاتف غیبی پرسید که چه کسی عاقبت پیروز می‌شود. سروش غیبی پاسخ داد، «آپولو^۲ می‌گوید که یونانیان ایرانیان را مغلوب خواهند کرد». در اینجا روشن نیست که آیا یونانیان پیروز خواهند بود یا ایرانیان. همچنین وقتی کورش کبیر در اندیشه جنگی بر ضد پادشاهی بود، هاتف غیبی به درخواست او درباره اینکه چه کسی فاتح خواهد شد با این گفته پاسخ داد، «پادشاهی که کورش معزول خواهد کرد زنده می‌ماند».

باید توجه نمود که ابهامات به سبب ساختمان یک جمله رخ می‌دهد. ابهام در این‌گونه موارد به واسطه این نیست که الفاظ مفرد به دو معنی در نظر گرفته می‌شوند، بلکه برای این است که ما معنای کل جمله را نمی‌فهمیم.

دو نوع عمومی سخن دوپهلوی به سبب (الف) تابع وصفی^۳ و (ب) استعمال غیردقیق علائم نفی و سلب در زبان معمولی رخ می‌دهد.

در ارتکاب خطای گرامری موسوم به «تابع وصفی» شخص موفق نمی‌شود که یک اسم را به یک عبارت وصفی که پیش از آن است ببینند. مثلاً، من مرتکب این خطا می‌شدم اگر جمله قبلی را چنین می‌نوشتیم: «در ارتکاب خطای گرامری موسوم به «تابع وصفی»، یک عبارت بدون اتصال واگذاشته است». در اینجا به نظر می‌آید که گویی عبارت مرتکب خطا شده است، نه شخصی که عبارت را به کار می‌برد. از آنجا که یک عبارت آن‌گونه شیء نیست که بتواند مرتکب خطا شود، ابهام در اینجا به‌طور جدی گمراه‌کننده نیست، بلکه آن عبارت، از لحاظ گرامری نادرست است؛ لیکن در سایر

1. Amphiboly

2. Apollo

3. Dangling participles

زمینه‌ها این نوع ساختمان جمله، همراه‌کننده است و روشنی معنی جمله را غیرممکن می‌سازد. گاهی اوقات ایهاماتی که به‌واسطه یک تابع وصفی است می‌تواند سرگرم‌کننده و تفریح‌آمیز باشد. یک بار روزنامه‌ای یک مسابقه قایقرانی را چنین توصیف کرده بود: قایق نیوپورت بیچ^۱ وقتی به خط پایان رسید خیلی جلوتر از دیگر قایق‌ها بود. دماغ او در هوا بود و آب شور از دماغه‌هایش می‌ریخت، خانم ویلیامز که ماهرانه آن را هدایت می‌کرد از پهلوی جمعیت هوراکننده گذشت.^۲

استعمال «نه» (از ادات نفی) در زبان معمولی سرچشمه دیگر اشتباه و التباس است. جملاتی را که با «همه... نیستند» آغاز می‌شود به دو طریق مختلف، همچون یک قضیه E یا یک قضیه O، می‌توان تفسیر کرد. از آنجا که ما این مطلب را قبلاً مورد بحث قرار دادیم، در اینجا دوباره آن را شرح نمی‌دهیم، جز آنکه یادآوری می‌کنیم که شخص باید مراقب خطر تفسیر نادرست جملات سالبه که با «همه» آغاز می‌شود باشد.

مغالطات وابسته به متن و سیاق کلام. برخی از انواع بسیار عمومی سفسطه به سوءاستعمال گرامری زبان، یا به اشتباهات صوری در استدلال، بستگی ندارند. این مغالطات به متن گفتار بستگی دارند. متن و سیاق کلام ممکن است معنای مخصوصی را القاء کند در صورتی که اصلاً چنان معنایی نداشته باشد. از این رو، آن سخن ممکن است برای شنونده یا خواننده همراه‌کننده باشد. این‌گونه مغالطات را «مغالطات وابسته به متن» می‌نامیم. اکنون بعضی از اینها را ملاحظه می‌کنیم.

یکی از عمومی‌ترین مغالطات، سفسطه «معنی و مفاد»^۳ است. فرض کنید من بگویم «بیست و هشت درصد مردم در بیرمنگام در دندان‌های خود حفره‌ای دارند!» پیش از

1. New port Beach

۲. نکته‌ای که مؤلف می‌خواهد بدین وسیله بفهماند در زبان فارسی قابل نمایش نیست. در زبان انگلیسی ضمیری که به قایق برمی‌گردد مؤنث است و با خانم ویلیامز مشتبه می‌شود. شاید با حکایت زیر این نکته بهتر روشن شود: جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن ابن علی بن العجوزی (متوفی ۵۹۷ هجری) از علمای بغداد بود؛ هنگامی که بین اهل سنت و شیعه در برتری ابوبکر و علی (ع) نزاع درگرفت همگی به پاسخ وی راضی شدند و این مطلب را در حالی که وی برکرسی وعظ بود از او پرسیدند، وی گفت: برتر آن دو کسی است که دختر وی همسر او بود. سنیان گفتند او ابوبکر است که دخترش عایشه همسر رسول خدا بود و شیعه گفتند او علی (ع) است که فاطمه (ع) دختر رسول خدا همسر او بود.

3. Significance

آنکه کسی بتواند بداند که آیا این اظهارنظر «با معنی» است یا نه، باید بیرنگام را با شهرهای مشابه مقایسه کند تا دریابد که آیا آنجا به نسبت زیاد یا کم دارای مردمی است که دچار عیوب و نواخص دندان هستند. ادعاهایی که در آگهی‌های تجارتي هست غالباً شامل سفسطه «معنی و مفاد» است. غیرعادی نیست که شعاری ببینیم که «۶۲ درصد از پزشکانی که دخانیات استعمال می‌کنند، سیگار راسپی^۱ می‌شکند!» این جمله گمراه‌کننده است زیرا نمی‌گوید چقدر از پزشکان دخانیات استعمال نمی‌کنند، و نه می‌گوید که آنها فقط راسپی می‌کشند. ممکن است اغلب پزشکانی که دخانیات استعمال می‌کنند، فراوان‌تر از راسپی سیگار نشاندار دیگری بکشند، هرچند ممکن است وقتی می‌خواهند نوع سیگار را عوض کنند راسپی را بیازمایند.

یکی دیگر از مغالطت عمومی سیاق کلام به تأکید نادرست کلمات در جمله بستگی دارد. بدین‌گونه، یک شرکت بیمه ممکن است چنین ادعا کند:

تأمین با ضمانت در برابر همه چیز

جز مرگ، خسارت، بیماری

با چاپ جمله اول به حروف درشت پیشنهاد می‌کند که تأمین کامل می‌دهد، لیکن با چاپ استثنائات به حروف خیلی ریز بیشتر دعاوی خود را پس می‌گیرد. در آگهی‌های تجارتي غالباً این سفسطه - «سفسطه تأکید» - را به کار می‌برند تا فرآورده خود را بفروشند.

سفسطه «نقل متن» یک سفسطه عمومی دیگر است که به متن و سیاق کلام بستگی دارد. منتقدی در تجدید نظر یک رمان می‌نویسد:

«من از این کتاب لذت خواهم برد اگر و فقط اگر تنها کتاب در عالم بود، یا اگر در جزیره‌ای متروک بودم و هیچ چیز برای خواندن نداشتم».

اما ناشر، برای آنکه کتاب را بفروشد، ممکن است بعضی از گفته‌های ناقد را از جمله حذف کند و تجدیدنظر به صورت زیر درآید:

«من از این کتاب لذت خواهم برد... اگر در یک جزیره متروک بودم...».

با دستکاری دقیق و ماهرانه متن، ناشر بدین‌سان در خواننده این اثر را پدید می‌آورد که تجدیدنظر سودمند و مطلوب بوده است، در حالی که قضیه برعکس است.

سفسطه تشنیع یا تکذیب طرف.^۱ یکی از عمومی‌ترین مغالطات که کشف و آشکار ساختن آن بسیار دشوار است، آن است که «تشنیع یا تکذیب طرف» (استدلال علیه افراد انسان) نامیده شده است. این عنوان به استدلالی اشاره دارد که بر ضد یک فرد انسان اقامه شده است، نه بر ضد آنچه وی می‌گوید، تا نشان داده شود که آنچه وی می‌گوید نمی‌تواند صحیح باشد. امور سیاسی نمونه‌های بسیار از «تشنیع یا تکذیب طرف» نشان می‌دهد. فرض کنید یک عضو سوسیالیست مجلس چنین استدلال کند: «بی‌نهایت مهم است که ما آزمایش‌های بمب اتمی را محدود کنیم، زیرا ممکن است آثار درازمدت آن جو را مسموم سازد». یک محافظه‌کار ممکن است با این گفتار پاسخ دهد: «خوب، شما نمی‌توانید آنچه را وی گفت باور کنید، زیرا او یک سوسیالیست است، و می‌دانید که آنها همیشه می‌کوشند هزینه نظامی را کنترل کنند». محافظه‌کار استدلال خود را بر ضد «انسان» (فرد آدمی، شخص) اقامه کرده و کوشیده است که آنچه را سوسیالیست گفته با اشاره به اینکه سخنران عضو حزب مخالف است رد کند. اما چنین ردی مبتنی بر مغالطه است، زیرا طریق صحیح و شایسته برای رد چنان استدلالی عبارت است از مرتب ساختن اموری که نشان دهد آنچه سخنران گفته نادرست است؛ یعنی آزمایش‌های اتمی احتمال ندارد که جو را مسموم کند، و غیره.

می‌توان آنچه «استدلال علیه انسان» (تشنیع یا تکذیب طرف) را این چنین مؤثر و اغواکننده و رد آن را این اندازه دشوار می‌سازد به وسیله نمونه زیر نشان داد. فرض کنید شاهدی در یک محاکمه گواهی دهد که وی دیده است که متهم مرتکب جرمی شده است. به علاوه فرض کنید که در یک بازپرسی ثابت شده باشد که شاهد در موارد دیگر نیز شهادت داده و در بعضی از آنها شهادت وی دروغ بوده است (فرض کنید که وی محکوم به گواهی دروغ شده است). در این محاکمه آنچه شاهد گفته بر اساس اینکه وی یک منبع غیر موثق اطلاع و آگاهی است مورد توجه و اعتنا واقع نمی‌شود. اما عدم قبول شهادت او همان مرتکب شدن سفسطه «استدلال علیه انسان» است. آنچه او می‌گوید

ممکن است درست باشد؛ و اگر ممکن است باید در برابر سایر دلایل و مدارکی که در این قضیه داریم مورد بررسی قرار گیرد. آنچه اهمیت دارد دریافت این مطلب است که ما باید به آنچه گفته شده صرف‌نظر از اینکه چه کسی آن را می‌گوید توجه کنیم. یک گفته را صرفاً برای اینکه گوینده آن شخصی است دارای سیرت و خصلت ناقص، نمی‌توان خطا دانست.

سفسطه استدلال از مرجع معتبر.^۱ استدلال از مرجع معتبر نوع دیگری از مغالطه است. آن استدلال به صورت زیر است. زید می‌گوید فلان قول صحیح است. اگر از او پرسیده شود چرا، جواب می‌دهد، «زیرا x، که یک مرجع است چنین می‌گوید». در اینجا مغالطه این است: کسی نمی‌تواند صحت یا کذب گفته‌ای را صرفاً برای اینکه شخصی، حتی یک مرجع معتبر و مقتدر، چنان می‌گوید اثبات کند. حیثیت و اعتبار یک مرجع، قولی را صواب یا خطا نمی‌سازد، بلکه اقامه دلیل و مدرک آن گفته را تأیید یا رد می‌کند. بدین‌گونه، اگر من بگویم «بن هوگن.^۲ گلفبازی بزرگ‌تر از سام اسنید^۳ است» و کسی با این اظهارنظر معارضه کند، من مرتکب سفسطه شده‌ام که بگویم: «زیرا والتر هاجن،^۴ که یک مرجع معتبر است، چنین می‌گوید». آن قضیه را فقط با استشهاده به مسابقتی که هوگن و اسنید در آن شرکت کرده‌اند و به وسیله رکوردهای آنها و غیره، می‌توان اثبات کرد. اینکه یک مرجع اظهار نظری کرده است خود نمی‌تواند به‌عنوان دلیل و مدرک تلقی شود؛ دلیل و مدرک واقعیات و حقایقی است که مرجع ارائه می‌دهد - و اینها کاملاً غیر از اظهار لفظی و زبانی صرف است. البته ما می‌توانیم گاهی به اظهار نظر یک شخص خبره درباره مطلبی که در تخصص و مهارت اوست اعتماد کنیم، لیکن هیچ دلیل معتبری برای قبول اظهارات وی در سایر زمینه‌ها نمی‌تواند موجود باشد. من اگر گفته والتر هاجن را در امر گلف‌بازی بپذیرم ممکن است چندان خطا نکرده باشم؛ اما اگر نظریات او را در امور سیاسی با اعتماد زیاد باور کنم احتمالاً بسی به خطا رفته‌ام.

استدلالاتی که در آنها به احساسات متوسل می‌شوند. سفسطه این‌گونه استدلال‌ها این است: در این استدلال‌ها آدمی می‌کوشد اثبات کند که قولی صواب یا خطاست بدین‌وسیله که به احساس مردم درباره آن متوسل می‌شود. بدین‌گونه، اگر من بگویم

1. Authority
3. Sam Snead

2. Ben Hogan
4. Walter Hagen

«زمین مسطح است» و شما به نظر من اعتراض کنید، ممکن است بکوشم اعتراض شما را با این گفته که «اما همه آن را باور دارند» درهم بکوبم. چنین پاسخی ملازم با یک سفسطه خواهد شد، زیرا کسی نمی‌تواند به وسیلهٔ استشهاده به عقاید اکثریت مردم ثابت کند که زمین مسطح است یا نه - بلکه این امر به وسیلهٔ دلایل جغرافیایی و نجومی و غیره قابل مطالعه و بررسی است. در بسیاری از موارد اکثریت مردم عقایدی داشته‌اند که خطا و نادرست بوده و نمونهٔ بالا یک مورد مشهور آن است.

توسل به رحم و عطفوت که گونهٔ دیگری از استدلال فوق است، «استدلال توسل به حس ترخم»^۱ نامیده می‌شود. وکیلی که می‌خواهد بفهماند که متهم نمی‌توانسته مرتکب جرم شود زیرا زن و شش فرزند داشته «استدلال توسل به حس ترخم» را به کار می‌گیرد. مسئولیت‌های خانوادگی او ربطی به گناه و محکومیت او ندارد، اگرچه ممکن است در خصوص تعیین مجازات او مؤثر باشد.

استدلال ناشی از جهل^۲. یک نوع معمولی استدلال سفسطه‌آمیز «استدلال ناشی از جهل» است. در این استدلال ادعا می‌شود که فلان قول باید درست و صواب باشد زیرا هیچ دلیل و مدرکی آن را رد نمی‌کند. استدلال ناشی از جهل موجه‌نما است زیرا در آن از یک نوع قانونی و درست استدلال تقلید می‌شود. کسی ممکن است معتقد باشد (به حق) که نظر معینی صحیح است زیرا ما دلایل و شواهد قابل توجهی داریم که همه نشان می‌دهند که آن نظر صواب و درست است و هیچ‌یک نشان نمی‌دهد که خطا و نادرست است. بدین‌گونه، کسی ممکن است معتقد باشد که تحت شرایط خاصی این قول که «آب در ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد (۲۱۲ درجه فارنهایت) جوش می‌آید» درست است زیرا هر زمان که بخواهیم آب را به جوش آوریم آب تحت این شرایط مخصوص در ۱۰۰ درجه جوش می‌آید - و به علاوه هیچ مورد خلافی وجود ندارد. اما استدلال ناشی از جهل، که شبیه این استدلال به نظر می‌رسد، مبنی بر آن است که نظر معینی تنها برای اینکه دلیل و شاهدهی علیه آن وجود ندارد درست است. اما این قول سفسطه‌آمیز است، زیرا به هیچ‌وجه عدم دلیل و مدرک مخالف، درستی نظریه‌ای را ثابت نمی‌کند؛ ما باید همچنان نشان دهیم که دلایل و شواهد مثبتی برای تأیید آن وجود دارد. وگرنه، ما می‌توانستیم

1. The Argumentum ad Misericordiam

2. Argumentum ad Ignorantiam

ثابت کنیم که غول و اژدها و سیمرغ وجود دارند، زیرا دلیل مخالفی علیه وجود آنها وجود ندارد، در صورتی که این نحوه استدلال، به دلایلی که بیان کردیم، غیر قطعی است. **مصادره بر مطلوب^۱ یا سفسطه مسلم فرض کردن امر مورد اختلاف^۲** این سفسطه وقتی رخ می‌دهد که یا قول واحد هم به عنوان مقدمه و هم به عنوان نتیجه در یک استدلال به کار رفته باشد، یا وقتی که یکی از مقدمات را نتوان دانست که درست است مگر اینکه ابتدا فرض شود که نتیجه درست است. این سفسطه گاهی به عنوان «فرض کردن آنچه باید اثبات شود» یا «استدلال دوری» توصیف شده است. هر چه مقدمات این استدلال دوری به نتیجه نزدیک‌تر باشد، کشف سفسطه آسان‌تر است؛ لیکن گاهی که مقدمات و نتایج به وسیله رشته‌ای دراز از استدلال جدا شده باشند، کشف اینکه تمام آن استدلال دوری است ممکن است دشوار باشد. مثال زیر سفسطه مسلم فرض کردن مطلب مورد اختلاف است:

الف می‌گوید: «عیسی پیغمبر آسمانی است که به او وحی می‌شده است.»

ب می‌گوید: «چگونه این را می‌دانی؟»

الف: «زیرا انجیل می‌گوید او چنین است.»

ب: «اما چگونه دانستی که انجیل موثق است؟»

الف: «زیرا آن را عیسی که پیغمبر آسمانی است آورده است.»

سفسطه ترکیب (مغالطه سوءتألیف). در سفسطه ترکیب آنچه فرض شده است که درباره یک جزء درست و حقیقی است ادعا می‌شود که درباره کل نیز درست و حقیقی است. این سفسطه موجه می‌نماید زیرا همچون استدلال استقرایی به نظر صحیح می‌رسد. اینک اختلاف بین سفسطه ترکیب و یک استنتاج استقرایی معتبر را با دو مثال زیر نشان می‌دهیم:

(الف) جان ابرین^۳ یک مرد ایرلندی و متحارب است؛ پس، ایرلند متحارب است.

(ب) جان ابرین یک مرد ایرلندی و متحارب است؛ پس ایرلندی‌ها متحارب‌اند.

(الف) سفسطه ترکیب است، زیرا می‌گوید آنچه درباره یک عضو یک کشور صادق

1. *Petite Principii*

2. *The Fallacy of Begging the Question*

3. *John O'brien*

است دربارهٔ کل آن کشور نیز صادق است. و اشتباه آن به آسانی معلوم است. از اینکه x ثروتمند است، ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که کشوری که وی در آن اقامت دارد ثروتمند است (مثلاً فرانکو^۱ ثروتمند است، پس اسپانیا ثروتمند است). برعکس (ب) یک استنتاج استقرایی صحیح است. اینکه نتیجه درست است یا نادرست، البته بستگی دارد به اینکه چقدر ایرلندی‌ها را علاوه بر جان ابرین می‌توان یافت که متحارب باشند؛ اما خود استنتاج صحیح و معتبر است.

سفسطه تقسیم. سفسطه تقسیم شامل اشتباه مقابل سفسطه ترکیب است. سفسطه تقسیم مبتنی بر آن است که آنچه دربارهٔ یک کل صادق است باید دربارهٔ تمام اجزاء آن صادق باشد. بدین‌گونه، اگر من بگویم «ایالات متحده یک کشور ثروتمند است؛ بنابراین جو اسمیث^۲ ثروتمند است» مرتکب سفسطه تقسیم شده‌ام. از اینکه کل یک کشور ثروتمند است، نتیجه نمی‌شود که هر شهروند آن ثروتمند است.

سفسطه تقسیم، موجه‌نما و ارتکاب آن آسان است زیرا شبیه به نوعی استدلال معتبر موسوم به استدلال به‌وسیلهٔ تخصیص^۳ است. اگر بگوییم «همهٔ آمریکایی‌ها ثروتمندند، جو اسمیث یک آمریکایی است»، می‌توانیم به نحو معتبر استنتاج کنیم که جو اسمیث ثروتمند است. زیرا جملهٔ «همهٔ آمریکایی‌ها ثروتمندند» ثروت را به هر آمریکایی نسبت می‌دهد. و اگر آن قول درست است، و اگر جو اسمیث یک آمریکایی است، پس درست خواهد بود که او ثروتمند است. اما آنچه دربارهٔ کل کشور صادق است (یعنی اینکه ایالات متحده ثروتمند است) دربارهٔ هر عضو آن صادق نیست.

سفسطه تجاهل.^۴ این سفسطه که به «نتیجهٔ نامربوط» نیز موسوم است استدلالی است که در آن کسی به اثبات مطلبی می‌پردازد اما به جای آن چیز دیگری را اثبات می‌کند. مثلاً، اگر من بگویم اثبات کنم که اتحادیهٔ انگلیسی فوتبالیست‌های بهتری دارد تا اتحادیهٔ اسکاتلندی، اما به جای آن ثابت کنم که اتحادیهٔ انگلیسی ثروتمندتر از اتحادیهٔ اسکاتلندی است، مرتکب سفسطهٔ نتیجهٔ نامربوط شده‌ام. زیرا ولو آنکه درست باشد که اتحادیهٔ انگلیسی ثروتمندتر از اتحادیهٔ اسکاتلندی است، از این امر نتیجه نمی‌شود که اتحادیه‌های ثروتمندتر فوتبالیست‌هایی بهتر از اتحادیه‌های فقیرتر دارند. آنچه در یک

1. Franco

2. Joe Smith

3. Argument by Specification

4. The Fallacy of Ignoratio Elenchi

مغالطه تجاهل اتفاق می‌افتد این است که مدعی فکر می‌کند که x را ثابت می‌کند (اتحادیه انگلیسی بازیکنان بهتری دارد) در حالی که در واقع y را ثابت می‌کند (که اتحادیه انگلیسی ثروتمندتر است). بدین‌سان، وی به نتیجه‌ای می‌رسد که نسبت به نتیجه‌ای که می‌کوشید اثبات کند نامربوط است.

سفسطه نتیجه کاذب یا غیر منطقی.^۱ تقریباً هر سفسطه‌ای از جهتی مستلزم یک نتیجه غیر منطقی (یا کاذب) است. عبارت «نتیجه غیر منطقی» به همان معنای «نتیجه نمی‌شود»^۲ است. بدین‌گونه سفسطه تجاهل، که در سطور بالا بحث کردیم، مستلزم نوعی نتیجه غیر منطقی است. از اینکه اتحادیه انگلیسی ثروتمندتر از اتحادیه اسکاتلندی است نتیجه نمی‌شود که فوتبالیست‌های اتحادیه انگلیسی بهتر از بازیکنان اسکاتلندی هستند. این مطلب را باید به وسیله مرتب کردن مجموعه آمار مربوط به بازی‌های بازیکنان در هر دو اتحادیه نشان داد. گاهی عبارت «نتیجه غیر منطقی» معنای صوری دارد. در این حال، هنگامی که ممکن است مقدمات یک استدلال صحیح و صادق باشند و نتیجه غلط و کاذب باشد می‌گوییم این نتیجه از آن مقدمات حاصل نمی‌شود. اما به‌طور کلی، «نتیجه غیر منطقی» به معنای وسیع‌تری به کار می‌رود؛ مثلاً، جایی که نتیجه‌ای ممکن است درست باشد، اما نامربوط است، خواهیم گفت که یک «نتیجه غیر منطقی» حاصل شده است. این سفسطه گاهی نیز «جهش یا طفره استدلالی»^۳ نامیده شده است.

مغالطات آماری. معمولاً گفته می‌شود که «شما می‌توانید از آمار در اثبات امری استفاده کنید». اگر کسی از روش آماری سوءاستفاده کند یقیناً امر چنین است. داستان معروفی هست که سوءاستفاده از آمار را نشان می‌دهد. دو فیلسوف تصمیم گرفتند روش آماری یا علمی را برای کشف علت به کار برند. آنها زهسپار میخانه مورد توجه خود شدند، آنجا شام خوردند و در ضمن مشروب آمیخته از ویسکی اسکاتلندی و آب صرف کردند. پس از آن مست شدند و ناگزیر آنها را به خانه بردند. شب بعد همان کار را تکرار کردند. همان غذا را خوردند، اما این بار، به‌عنوان آشامیدنی ویسکی ایرلندی و آب آشامیدند. باز هم مست شدند و آنها را از میخانه بردند. شب سوم همان مراحل را تکرار کردند. و فقط آشامیدنی را تغییر دادند. این بار ویسکی چاودار و آب آشامیدند و باز

۱. The Fallacy of Non Sequitur (یا مغالطه عدم لزوم نتیجه از مقدمه)

2. Does not Follow

3. Argumentive leap

مست شدند. آنان بر طبق روش آماری نتیجه گرفتند که چون آب تنها شیء ثابت در همه آشامیدنی‌های آنها بوده است آب آنها را مست می‌کرده!

شخص باید یافته‌های آمار را با احتیاط فوق‌العاده به کار برد مگر آنکه روش‌هایی را که باید به کار بست بداند و مفروضات و معلوماتی را که باید به کار برد کنترل و مراقبت کند، و مانند آن. این روش‌ها بسیار پیچیده و بغرنج و فنی هستند، که نیازمند نظارت دقیق و کنترل شایسته‌ای بر تمام امور متغیر و ناپایدارند. بدین‌گونه، به گفته‌ای مانند «صابون اشوکر، داروی مهم پاک‌کننده، ۹۱ بار تمیزتر از هر صابون دیگر می‌شوید»، نباید توجه و اعتنا کرد، مگر آنکه شخص بداند چه نوع آزمون‌هایی به کار رفته، چگونه کسی «تمیزتر از» را تعریف می‌کند و غیره.

با ملاحظات فوق، بحث خود را درباره‌ی انواع سفسطه به پایان می‌بریم. تکرار می‌کنیم که این فهرست کامل نیست، و در واقع تهیه‌ی فهرست کامل غیرممکن است؛ لیکن به هر حال، کوشیده‌ایم بعضی از انواع عمومی‌تر اشتباه در استدلال را برگزینیم. خواننده‌ای که جداً اشتباهات در استدلال را که یاد کردیم مطالعه کند، و آنچه را آموخته است در مورد گفتار روزانه به کار برد، غالباً گمراه نمی‌شود.

تمرین ۱۰

مغالطات جمله‌های زیر را تعیین کنید:

۱. شاد گردد به رؤیت تو غمین - پیر گردد به دولت تو جوان
۲. چون از او گشتی همه چیز از تو گشت - چون از او گشتی همه چیز از تو گشت
۳. هوشنگ امروز از خود بی‌خود نبود
۴. گفتار شما درباره‌ی اینکه الکل مضر است اعتباری ندارد زیرا شما مشروب می‌آشامید.
۵. گفته شده است که جنگ‌های صلیبی یک جهاد شرافتمندانه بوده است زیرا مردمی با هدف عالی آن را بنیاد نهادند و همه‌ی مردمان آن را تحمل کردند.
۶. وی گفت «مردم دانش آموخته به اشباح و دیوان معتقد نیستند».

- من جواب دادم: «اما بعضی مردم مدرسه دیده به آنها معتقدند».
- او پاسخ داد: «اما آنها به این دلیل که به مدرسه رفته اند دانش آموخته نیستند، زیرا اگر دانش آموخته بودند به اشباح و دیوها معتقد نبودند».
۷. «هیچ شک نیست که بمب‌های اتمی می‌تواند جو را مسموم کند، اینشتاین خود چنین گفته است».
۸. «اما دکتر، یقیناً پند شما به من که دخانیات را ترک کنم نمی‌تواند جدی باشد، چون اتفاقاً من می‌دانم که شما سیگار می‌کشید».
۹. سقراط یک انسان است؛ انسان یک نوع است؛ پس سقراط یک نوع است.
۱۰. هر کوششی برای اثبات اینکه آدمیان جاوید نیستند دچار شکست شده است. هیچ دلیلی نمی‌توان یافت که ثابت کند نفوس آدمیان پس از مرگ وجود ندارد؛ از این رو، خلود و فناپذیری باید درست باشد.

منطق و علم دلالات

بیان ما درباره ماهیت منطق بدون مراجعه کوتاهی به رابطه بین منطق و علم دلالات ناقص خواهد بود. در مقدمه این گزارش یادآوری می‌کنیم که اصطلاح «علم دلالات»^۱ امروزه در معانی مختلف به کار می‌رود. این اصطلاح آن‌گونه که زبان‌شناسان متخصص به کار می‌برند، به مطالعه تاریخی تطوّر معانی الفاظ مربوط است. فلاسفه آن را به معنای دیگری که وسیع‌تر و دقیق‌تر است به کار می‌برند. «علم دلالات» به معنای وسیع‌تر خود به علم مطالعه زبان دلالت می‌کند. به معنای دقیق‌تر، به آن شاخه از مطالعه زبان که با «معنی» سروکار دارد مربوط است.

علم دلالات اصولاً به استعمال زبان به منظور ایجاد ارتباط^۲ توجه و بستگی دارد. علم دلالات دو شاخه دارد: یکی مثبت و دیگری منفی. در شاخه مثبت کوشش می‌شود که ماهیت ارتباط به وسیله نظریه‌ای درباره معنی یا مفاد بیان شود. در بیان منفی کوشیده می‌شود موانع ارتباط صحیح و شایسته از میان برداشته شود (بحث مغالطات که هم‌اکنون دیدیم در قلمرو علم دلالات قرار می‌گیرد).

اکنون به اختصار ببینیم که چگونه نظریه مثبت به کار می‌آید (یعنی چگونه علم دلالات به «معنی» مربوط است). بنابر یکی از نظریات مربوط به دلالات که در این عصر عمومیت دارد، الفاظ (مثلاً کلمات، عبارات یا جملات) به دو طریق مختلف معنی می‌دهند. این را می‌توان با ملاحظه کلمه‌ای مانند «برادر» روشن کرد. اگر کسی از ما بپرسد «منظور شما از کلمه «برادر» چیست؟» ما می‌توانیم این سؤال را به دو طریق مختلف پاسخ دهیم: یا فردی را که برادر کسی است نشان دهیم (مصدق)، یا این کلمه را لفظاً تعریف کنیم.^۱ در حالت اخیر می‌توانیم بگوییم «مقصود من از کلمه «برادر» کسی است که مذکر و با شخصی از بطن واحد باشد». در این حال، کلماتی را به کار می‌بریم که حالت اول مدلول و مورد اشاره آن است.

منطقیان یک لغت‌نامه فنی به کار می‌برند تا میان معنای یک لفظ در حالت اول و معنای آن در حالت دوم فرق نهند. هنگامی که اشاره می‌کنیم، معنای مصداقی^۲ (معنی‌المصدق) کلمه را ارائه می‌دهیم، یعنی به شیء یا حادثه‌ای اشاره می‌کنیم که کلمه به آن دلالت می‌کند یا راجع به آن است. در حالت دوم، یعنی جایی که یک تعریف می‌آوریم، معنای مفهومی^۳ (معنی‌المقصود) را ارائه می‌کنیم. مفاهیم مصداق و مفهوم (که به ترتیب دلالت مصداقی^۴ و دلالت مفهومی^۵ نیز نامیده می‌شوند) از جمله مفاهیم اساسی در تحلیل معنای مربوط به علم دلالات‌اند: زیرا معنای لفظ یا به‌وسیله دلالت مصداقی آن یا به‌وسیله دلالت مفهومی آن روشن می‌شود.

نحو یا ترکیب نحوی. نحو یا ترکیب نحوی^۶ شاخه‌ای از علم زبان است که با روابط میان کلمات سروکار دارد. در اینجا ما دیگر علاقه‌ای به رابطه یک کلمه با استعمال‌کننده یا مفسر آن، و حتی به آنچه کلمه یا عبارت یا جمله به آن دلالت می‌کند یا معنی می‌دهد (چنان‌که در علم دلالات مورد نظر است) نداریم. بجای آن، در نحو سروکار ما با ساختمان دستوری ترتیب اجزاء زبان است.

۱. یعنی یا به‌وسیله نشان دادن یکی از مصداق آن و یا به‌وسیله بیان مفهوم آن.

2. Extensional

3. Intensional

4. Denotation (دلالت لفظ بر مصداق)

5. Connotation (دلالت لفظ بر مفهوم)

6. Syntax

اکنون باید روشن شده باشد که منطقی نوعی زبان است، البته نه مانند زبان انگلیسی یا زبان فرانسوی، یعنی زبان‌هایی که طبیعتاً توسعه و رشد یافته‌اند. بلکه یک زبان ساخته شده یا مصنوعی و زبانی است که علایم یا رموز را به کار می‌برد. این علایم یا رموز دارای پاره‌ای خواص‌اند. بسته به صفات و خواصی که هنگام مطالعه منطقی مورد توجه و علاقه ما است، منطقی به صورت نحوی یا به صورت علم دلالات درمی‌آید. اینک هریک از این نکات را روشن می‌کنیم. پیش از این قیاس صوری را مورد بحث قرار دادیم. قیاس صوری استدلالی است شامل حدهایی که به طبقات اشیاء دلالت می‌کنند. رابطه میان یک حد و مدلولش (یعنی رابطه دلالت) به علم دلالات مربوط است.

برعکس، رابطه اشتمال^۱ (یا اندراج) که نیز در منطقی مطالعه کردیم، بیشتر وابسته به ترکیب نحوی است تا به علم دلالات. ما وقتی درباره رابطه‌ای مانند «اشتمال» سخن می‌گوییم می‌توانیم از ملاحظات علم دلالات طرف‌نظر کنیم و بدون توجه به اینکه حدهای مندرج در یک استدلال به چه چیز دلالت می‌کند اظهار کنیم که آن استدلال معتبر خواهد بود، به شرط آنکه حدها با نظم و ترتیب خاصی مرتب شده باشند. بدین‌سان، استدلالی که به شکل زیر است (صرف‌نظر از اینکه چه معنای وصفی به حدهای تشکیل‌دهنده آن بدهیم) معتبر خواهد بود: (M، حدوسط؛ S، حداصغر؛ P، حداکبر است).

هر P، M است (هر پستانداری مهره‌دار است)

هر S، M است (هر سگی پستاندار است)

هر P، S است (هر سگی مهره‌دار است)

برعکس، صرفاً به وسیله تحلیل ترتیب نحوی حدها در استدلال زیر، می‌توانیم اظهار کنیم که استدلال ذیل نامعتبر است:

هر M، P است (هر سگی حیوان است)

هر M، S است (هر گربه‌ای حیوان است)

هر P، S است (هر گربه‌ای سگ است)

ما می‌توانیم بحث طولانی خود را در باب ماهیت منطقی با اشاره به اینکه منطقی هم در قلمرو علم دلالات و هم در ظرف ترکیب نحوی قرار می‌گیرد (بسته به اینکه چه نوع

روابط منطقی مورد تأکید باشد) خلاصه کنیم. اگر سروکار ما با «دلالت» باشد در قلمرو علم دلالات قرار گرفته‌ایم؛ اگر با «صورت منطقی» سروکار داشته باشیم، در رشته مطالعه زبان که «ترکیب نحوی» نامیده می‌شود هستیم.

خلاصه

در این فصل سعی کرده‌ایم بیان مختصری در باب ماهیت منطق ارائه دهیم، و کمی بیش از معرفی ساده‌ترین اصول منطق فراتر رفتیم. نظام استنباط و استنتاجی که مطالعه کردیم به «قیاس صوری» موسوم است که آن یک نوع عمومی استدلال است. منطق در شاخه‌های پیشرفته‌تر علاوه بر استنتاج قیاس صوری بسیاری از انواع مختلف استنباط و استنتاج را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

در این گفتار کوشیده‌ایم تا «منطق» را تعریف کنیم و نشان دهیم که منطق چه فرقی با روان‌شناسی دارد. در این طریق، به اختلاف بین استدلال و دیگر انواع تفکر، مانند فرض و تصور، تذکر، حدس، شک، اعتقاد و غیره، توجه و دقت نمودیم. سپس میان منطق قیاسی و منطق استقرایی فرق نهادیم. در منطق قیاسی، از قضایای کلی به قضایای جزئی یا کمتر کلی استدلال می‌کنیم به طوری که دلایل اقامه شده برای اثبات صحت نتیجه قاطع است، در صورتی که در منطق استقرایی، آنجا که می‌کوشیم تا از مقدمات جزئی به نتیجه کلی برسیم، نتیجه صرفاً احتمالی است. سپس ملاحظه کردیم که قیاس صوری نوعی استدنتاج قیاسی است، و بعد انواع گوناگون مغالطه را مورد بحث قرار دادیم.

نتیجه این بحث آماده کردن خواننده برای مطالعه بیشتر منطق، و بیان ضوابط و وسایل برای تشخیص استدلال خوب از استدلال بد، بوده است. کسی که مطالب این فصل را به دقت مطالعه کند نه تنها درخواهد یافت که چگونه از منطق در محاورات زندگی روزانه استفاده می‌شود بلکه علاوه بر آن می‌تواند با به کار بستن قواعد منطقی در این محاوره‌ها روشن‌تر و واضح‌تر استدلال کند.

پاسخ تمرین‌ها

تمرین ۱. (حد موضوع، حد محمول، رابطه و کمیات را) (اگر حد موضوع دارای کمیت باشد) در قضایای ذیل تعیین کنید).

حرف «S» معادل حد موضوع؛ حرف «P» معادل حد محمول؛ حرف «C» معادل رابطه؛ حرف «Q» معادل کمیت خواهد بود

C P S Q

۱. بعضی آدمیان در زناشویی خوشبخت هستند.

C P S Q

۲. همهٔ خفاش‌ها جزء طبقهٔ جونندگان هستند.

C P S

۳. جیمز شریر است.

C P S

۴. اسب‌ها بهترین دوست انسان هستند.

C P S Q

۵. بعضی میزها قهوه‌ای رنگ نیستند.

C P S Q

۶. هیچ چیز سبز در اطاق نیست.

تمرین ۲. (تعیین کنید که قضایای زیر موجه‌اند یا سالبه)

۱. جیمز بسیار ناشاد است. (موجه)

۲. شیرها غیرقابل اعتماد نیستند. (سالبه)

۳. او بی‌میل به آمدن نبود. (سالبه)

۴. هیچ چیز به جز قلب تنها و دلتنگ پرانده نیست. (سالبه)

۵. سعی ناکرده، به جایی نرسی. (سالبه)

۶. او چند ماه ناخوش بوده است. (موجه)

۷. بعضی فلاسفه شهودی هستند. (موجه)

۸. هیچ ناآموخته‌ای نمی‌تواند مسئله را بفهمد. (سالبه)

۹. همهٔ غیرآدمیان غیرنویسنده‌اند. (موجه)

۱۰. همه به جز زنان ممکن است حضور یابند. (موجه)

تمرین ۳. (تعیین کنید که آیا قضایای زیر کلی‌اند یا جزئی).

۱. ماهیان پستاندارند. (کلی)
۲. بعضی اژدهاها درنده‌اند. (جزئی)
۳. این میز قهوه‌ای رنگ است. (کلی)
۴. آن نظام بی‌فایده است. (کلی)
۵. آنها دیوانه‌اند. (کلی)
۶. دانش‌آموزان سخت‌کوش کامیاب‌اند. (کلی)
۷. آلبرت اینشتاین یک نابغه بود. (کلی)
۸. آن قوطی‌ها سنگین به نظر می‌آیند. (کلی)
۹. آن شیشه اسپرین پُر نیست. (کلی)
۱۰. هیچ موجود انسانی خطاناپذیر نیست. (کلی)
۱۱. بعضی گربه‌ها عاقل نیستند. (جزئی)
۱۲. آدمیان از کوه اورست بالا رفته‌اند. (جزئی)
۱۳. همه آلمانی‌ها ستمگر نیستند. (جزئی)
۱۴. همه گلفبازان ثروتمندند. (کلی)
۱۵. بعضی نوزادان کوچک‌اند. (جزئی).

تمرین ۴. (قضایای ذیل را با عنوان O, I, E, A مشخص نمایید، و نیز کمیت و

کیفیت آنها را تعیین کنید).

۱. هیچ آلمانی‌ای مهربان نیست. (E، کلی - سالبه)
۲. همه پزشکان به پزشکی علاقه‌مندند. (A، کلی - موجبه)
۳. بعضی قاضیان گلفبازند. (I، جزئی - موجبه)
۴. جولویس دیگر قهرمان سنگین‌وزن نیست. (E، کلی - سالبه)
۵. بایرون یک قهرمان آزادی است. (A، کلی - موجبه)
۶. برخی راهنماها ناروشن‌اند. (I، جزئی - موجبه)
۷. همه فوتبالیست‌ها خارج از طبقه مؤلفان‌اند. (E، کلی - سالبه)
۸. بعضی فوتبالیست‌ها مؤلف نیستند. (O، جزئی - سالبه)

۹. آن روزنامه زیاد خوانده می‌شد (A، کلی - موجه)

۱۰. هر شیری درنده است. (A، کلی، موجه)

تمرین ۵. (تعیین کنید که کدام حدها با تعمیم و کدام بی تعمیم‌اند). D به جای «با

تعمیم» و U به جای «بی تعمیم» خواهد بود.

U D

۱. همه ژاپنی‌ها شناگران خوبی هستند.

D D

۲. هیچ راننده‌ای بیش از حق خود مزد نمی‌گیرد.

D U

۳. بعضی قوها سیاه نیستند.

U U

۴. بعضی قوها زیبا هستند.

U D

۵. پیچازی یک طرح است.

U D

۶. همهٔ تهرانی‌ها غیرکشاورز هستند.

D U

۷. بعضی تهرانی‌ها کشاورز نیستند.

تمرین ۶. (حدود وسط و اکبر و اصغر را در مقیاس‌های صوری زیر تعیین کنید.

همچنین، مقدمات کبری و صغری را مشخص نمایید). M بجای حد وسط، Ma به جای

حداکبر و Mi به جای حد اصغر خواهد بود.

Ma M

۱. همهٔ آدمیان خطاناپذیر هستند. (کبری)

M Mi

من یک انسان هستم. (صغری)

Ma Mi

پس، من خطاپذیر هستم.

M Mi

۲. بعضی سیاستمداران بی‌فضیلت هستند. (صغری)

Ma M

هیچ بی‌فضیلتی خردمند نیست. (کبری)

Ma Mi

بعضی سیاستمداران خردمند نیستند.

M Mi

۳. تمام خواننده‌ها احساساتی‌اند. (صغری)

M Ma

هیچ راننده کامیون احساساتی نیست. (کبری)

Ma Mi

هیچ خواننده‌ای راننده کامیون نیست.

M Mi

۴. هر S، M است (صغری)

Ma M

هیچ P، M نیست (کبری)

Ma Mi

هیچ S، P نیست

M Mi

۵. S، M است (صغری)

M Ma

M، P است (کبری)

Ma Mi

S، P است

تمرین ۷. تعیین کنید که آیا قیاس‌های صوری زیر معتبرند یا نامعتبر. اگر نامعتبرند، سفسطه‌ای را که در آنهاست بیان کنید.

۱. نامعتبر. حدوسط تعمیم نیافته است.
۲. نامعتبر. حدوسط تعمیم نیافته است.
۳. نامعتبر. تعمیم ناروا (تخلف از قاعده ۲).
۴. این مثال بیش از سه حد دارد، از این رو یک قیاس صوری نیست.
۵. نامعتبر. حدوسط تعمیم نیافته است.
۶. نامعتبر. حدوسط تعمیم نیافته است.
۷. نامعتبر. تعمیم ناروا (تخلف از قاعده ۲).
۸. نامعتبر. نتیجهٔ موجب از یک مقدمهٔ سالبه گرفته شده است.
۹. نامعتبر. از دو مقدمهٔ سالبه نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت.
۱۰. نامعتبر. تعمیم ناروا (تخلف از قاعده ۲).

تمرین ۸

۱. تمام کشتی‌ها اشیاء زیبا هستند.
۲. جوئن یک زن مویور است.
۳. همهٔ بال‌ها جانوران پستاندار هستند.
۴. همهٔ بچه‌ها مخلوقات نادان هستند.
۵. همهٔ مارها چیزهای حلقه شونده‌اند.
۶. همهٔ اشخاصی که از هوگن قدردانی می‌کنند گلبازند.
۷. تمام جملاتی که اخباری‌اند جملات اظهاری‌اند.
۸. هیچ امر غیرمخاطره‌آمیز به دست آورندهٔ چیزی نیست.
۹. هر غیردلیری کسی است که بارها می‌میرد.
۱۰. بعضی قوها سفید نیستند.

تمرین ۹

الف. جملات زیر نتایج قلب کردن جملات مطابق در تمرین ۹ هستند.

۱. بعضی لندنی‌ها غیر لافزن نیستند.
 ۲. همهٔ ترن‌ها غیر اتوبوس‌اند.
 ۳. بعضی مجلات نامرتب‌اند.
 ۴. هیچ شخص مهربانی غیر کوتاه‌قد نیست.
 ۵. هیچ پری فانی نیست.
 ۶. هیچ‌کس که پرویز نیست یک شخص ناپذیرفته نیست.
 ۷. هیچ باهوشی یک شخص غیر قدردانی شده نیست.
- ب. جملات زیر قضایای معکوس‌اند.
۱. بعضی چیزهای سفید گربه‌اند.
 ۲. هیچ جانور اهلی شیر نیست.
 ۳. (O) را نمی‌توان معکوس کرد.
 ۴. برخی غیر فلزات غیر هادی (عایق)‌اند. (عکس جزئی).
 ۵. بعضی چیزهای گران‌اتومبیل‌ها هستند.
 ۶. بعضی قهرمانان گلفبازند.
 ۷. (O) را نمی‌توان معکوس کرد.
 ۸. هیچ چیز به دست نیامده، هیچ امر مخاطره‌آمیزی انجام نشده.
- ج. جملات زیر قضایای عکس نقیض‌اند.
۱. همهٔ امور غیر سخره‌آمیز غیر خرافات‌اند.
 ۲. همهٔ امور روا غیر پیشداوری‌اند.
 ۳. بعضی چیزهای باهوش غیر اسب نیستند (یعنی بعضی چیزهای باهوش اسب‌ها هستند).
 ۴. بعضی چیزهای بی‌هوش غیر اسب نیستند (یعنی بعضی چیزهای بی‌هوش اسب‌ها هستند).
 ۵. همهٔ اشخاص بی‌ملاحظه نادرخور مساعدت‌اند.

تمرین ۱۰

(مغالطات را تعیین کنید).

۱. سخن دارای ابهام.
۲. ابهام یا اشتراک لفظ.
۳. سفسطه معنی و مفاد یا سفسطه ابهام.
۴. تشنیع یا تکذیب طرف.
۵. توسل به احساسات (یا حس عطوفت).
۶. مصادره بر مطلوب (مسلم فرض کردن امر مورد اختلاف).
۷. توسل به مرجع معتبر
۸. تشنیع یا تکذیب طرف.
۹. ابهام.
۱۰. استدلال ناشی از جهل.

فصل هفتم فلسفه معاصر

در این بخش نهایی، برخی از جنبش‌های بزرگ‌تر را در فلسفه جدید مطالعه خواهیم کرد. در انتخاب «پراگماتیسم»^۱ (اصالت عمل یا صلاح عملی) و صور گوناگون «تحلیل فلسفی»^۲ و «فلسفه‌های آگزیستانس»^۳، البته نمی‌خواهیم امکانات دیگر را نفی کنیم. بسیاری از صور فلسفه متعارف علاقه فیلسوفان قرن بیستم را به خود حفظ کرده و هنوز هم مورد توجه است.

اما اندیشه اصلی متوجه ظهورات و تحولاتی است که اثر قطعی بر فعالیت‌های فلسفی نوین داشته است. «پراگماتیسم»، جنبشی با ریشه امریکایی، عمیقاً بر حیات عقلی در امریکا مؤثر بوده است، و در بریتانیا نفوذ و تأثیری افزایش داده؛ «تحلیل فلسفی»، اصل و منشأ آن در انگلستان و وین بوده، و ابتدا در بریتانیا و اخیراً در ایالات متحده برخورد و تماس فکری وسیعی داشته است؛ «آگزیستانسیالیسم»، که ریشه‌هایش در اندیشه‌های گوناگون قرن نوزدهم است، اخیراً در فکر اروپایی به‌خصوص در فرانسه و آلمان، برجسته و ممتاز گشته، و به تازگی در دنیای انگلیسی زبان به نحو قابل ملاحظه‌ای مورد توجه واقع شده است.

پراگماتیسم (فلسفه اصالت مصلحت عملی یا اصالت عمل)

در اواخر قرن نوزدهم یک روش فلسفی موسوم به «پراگماتیسم» در امریکا توسط

1. Pragmatism
3. Existentialism

2. Philosophical Analysis

بعضی از متفکران (مانند ویلیام جیمز،^۱ چارلز سندرس پیرس،^۲ و جان دیویی^۳ به ظهور رسید؛ این روش فلسفی همچون انقلابی بود علیه سیرت و سنت بی حاصل فلسفی در مدارس امریکایی و سیرت و سنت بیهوده مابعدالطبیعی که در اروپای آن موقع در حال جلوه‌گری بود. اصحاب اصالت مصلحت عملی دریافتند که روش و نظریه‌شان در حل مسائل عقلی و در پیش بردن سیر ترقی انسان سودمند تواند بود.

زمینه پراگماتیسم. این جنبش هنگامی در امریکا به ظهور رسید که در دوره بعد از جنگ داخلی استعدادهای فرهنگی مردم کم‌کم بیدار می‌شد. در مدتی دراز، فعالیت فلسفی در امریکا صرفاً در زمینه فلسفه‌های اروپایی بود. در آغاز قرن نوزدهم، ناظر بسیار تیزفهم صحنه امریکایی، الگزاندر دو توکویل،^۴ اظهار داشت که در هیچ کشوری در عالم متمدن به اندازه ایالات متحده فلسفه کمتر جدی گرفته نشده است. فلسفه شاید خیلی پیچیده و غامض و بسیار دور از علایق مستقیم و عاجل یک ملت جوان و نیرومند به نظر می‌رسید.

مثلاً، افکار و نظریات کالونی‌های نیوانگلاند^۵ قرن هفدهم دنباله و ادامه بحث فلسفی انگلیسی بود، و مقصود آنها به کار بردن این افکار و نظریات درباره مسائل جاری آن موقع جامعه نوپیشان بود. حتی مردی که شاید اصیل‌ترین فیلسوف در تاریخ امریکا است، واعظ بزرگ نیوانگلاند، یوناتان ادواردس،^۶ بسیار تحت تأثیر معاصران اروپایی خود ماند جان لاک^۷ و افلاطونیان کمبریج و احتمالاً نیکلامالبرانش^۸ بود. فلسفه امریکایی در قرن هجدهم با فلاسفه نهضت روشن‌فکری^۹ فرانسه و در آغاز قرن نوزدهم با رمانتیک‌های آلمانی آشنایی و تماس پیدا کرد. در پایان قرن هجدهم فلسفه «آکادمیک»^{۱۰} ترجمه بی حاصل و خشک و بی لطافت افکار واقع‌انگاران اسکاتلندی^{۱۱} که قصد و غرضشان رد شکاکیت «خطرناک» دیوید هیوم^{۱۲} بود، شده بود.

در میانه قرن نوزدهم نشانه‌هایی از ظهور یک تجدّد فلسفی دیده می‌شد که سنن وامانده آکادمیک و اروپایی را رد و انکار می‌کرد. مهاجران آلمانی (فراریان و پناهندگانی

1. William James

3. John Dewey

5. New England Calvinists

7. John Locke

9. Enlightenment

11. Scottish Realists

2. Charles Sanders Peirce

4. Alexandre de Tocqueville

6. Jonathan Edwards

8. Nicholas Malebranche

10. Academic (علمی و نظری)

12. David Hume

که در انقلاب ۱۸۴۸ خود شکست خوردند)، شاگردان هگل^۱ که تحت تأثیر پیامدها و مستلزمات نظریه‌های علمی جدید، به‌خصوص نظریه انقلاب، بودند، انگیزه و نیروی جنبش اصلی برای این تجدّد آماده ساختند. کسانی که به نام «هگلیان سن‌لویی»^۲ معروفند نخستین نشریه فلسفی را در ایالات متحده، با عنوان مجله فلسفه نظری، بنیاد نهادند، که ترجمه‌هایی از فلاسفه معاصر اروپایی را ارائه می‌داد، و راه را برای فلاسفه امریکایی که با جرأت درصدد دستیابی به طرق و وسایل تازه بودند هموار می‌ساخت. **ویلیام جیمز** در میان این جوش و خروش و اضطراب عقلی، مردی که در پی‌ریزی جنبش فلسفی جدید، یعنی پراگماتیسم، سهمی بزرگ دارد نظام فلسفه خویش را عرضه کرد. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، برادر داستان‌نویس بزرگ، هنری جیمز،^۳ پسر سر هنری جیمز^۴ بود، که خود فیلسوف و مردی با دانش وسیع بود. هنگامی که تحصیلات طب را به پایان رسانید در مدرسه پزشکی هاروارد^۵ به تعلیم پرداخت، اما بعداً توجه خود را به روان‌شناسی معطوف ساخت و در آن قلمرو یکی از معتبرترین صاحب‌نظران عصر خویش گشت. ویلیام جیمز از رهگذر مطالعات خود درباره روان‌شناسی حیات عقلی و دینی انسان به فلسفه روی آورد و در هاروارد استاد فلسفه و بزرگ‌ترین حامی فلسفه اصالت مصلحت عملی شد.

پراگماتیسم چیست؟ پراگماتیسم مخصوصاً روشی است برای حل یا ارزش‌یابی مسائل عقلی، و نیز نظریه‌ای است در باب انواع شناسایی‌هایی که ما قابل و مستعدّ تحصیل و اکتساب آنها هستیم. ویلیام جیمز که مانند غالب امریکاییان به فعالیت محض نظری یا عقلی بی‌اعتقاد بود، بی‌پرده می‌پرسید غرض از نظریه‌سازی (نظریه‌سازی)^۶ چیست؟ و چه ثمره و فایده‌ای به حصول می‌آورد؟ بررسی مسائل عقلی‌ای که نظریه‌پردازان را دچار اشکال و زحمت کرده است چرا اهمیت دارد؟

ارزش نقد.^۷ جیمز فکر می‌کرد که پیش از تعیین حقانیت و اعتبار هر نظر فلسفی، ابتدا باید معلوم ساخت که «ارزش نقد» آن چیست - یعنی اینکه چه نتیجه‌ای و اثری دارد

1. Hegel
3. Henry James
5. Harvard
7. Cash-Value

2. St. Louis Hegelians
4. Henry James, SR.
6. Theorizing

و حقیقی بودن یا نبودن آن چه تأثیری خواهد کرد. بنابر نظریه اصالت مصلحت عملی، غرض و منظور از فعالیت‌های عقلانی و فلسفه‌پردازی‌های ما، کوشش برای حل مشکلاتی است که در جریان سعی و جهد ما برای بررسی تجربه، رخ می‌نماید. ارزش نقد و محصل افکار ما بستگی دارد به استفاده عملی ما از آنها. راجع به هر نظریه‌ای می‌توانیم بپرسیم که اگر بدان معتقد باشیم چه تفاوتی می‌کند، و اگر به آن عمل کنیم چه نتایجی از فعالیت‌های ما حاصل می‌شود. اگر نظریه‌ای دارای هیچ ارزش نقدی نباشد، بدان معنی است که کمترین تفاوتی نمی‌کند که کسی معتقد باشد که آن درست است یا نادرست، زیرا هیچ تأثیری بر اعمال وی ندارد.

نظریه‌ها به‌عنوان «اسباب و اوزار». بنابر نظر جیمز، ما فقط برای حل مشکلات خود می‌اندیشیم، به‌طوری که نظریات ما اسباب و دست‌افزارهایی است که به منظور حل مسائل و مشکلات در تجربه خود به کار می‌بریم، و بنابراین هر نظریه‌ای بایستی برحسب موفقیت آن در ایفای این وظیفه مورد داوری قرار گیرد. اگر کسی که در جنگلی قدم می‌زند راه را گم کند، در آن حال، بنابر نظریه مصلحت عملی، از طریق تفکر و فعالیت نظری می‌توان این وضع را مورد بررسی قرار داد. با در نظر گرفتن معلوماتی مانند وضع خورشید و جهتی که شخص راه می‌پیماید و شناسایی قبلی وی از آن ناحیه، می‌توان نظریه‌ای پروارند که چگونه از این وضع بد و حالت ناگوار رهایی یابد. آن نظریه را می‌توان برحسب نتیجه صواب یا خطای آن ارزش‌یابی نمود و به‌عنوان وسیله یا طریقه‌ای مفید یا غیرمفید برای وصول به مقصود مورد داوری قرار داد.

بسیاری از نظریات متعارف فلسفی برای حل مسائل زندگی و رفع مشکلاتی که انسان در تجربه با آنها روبه‌رو است کم‌ارزش یا بی‌ارزش است. مثلاً معتقد بودن یا نبودن به اینکه جهان ما عالمی است روحی تأثیری در رفع مشکلاتی که شخص با آنها سروکار دارد نمی‌کند. مسائل و مشکلات عیناً همچنان باقی می‌ماند، و کلیدی برای حل آنها به دست نمی‌دهد. منتهی، یک عقیده فلسفی، ممکن است کسی را شاد یا غمگین سازد، اما ورای آن تقریباً هیچ ارزش نقد و محصلی ندارد.

با قبول این اصل که منظور اصلی و مقصود عمده از یک نظریه همان استفاده از آن در بررسی مسائل تجربی و عملی است، اصحاب فلسفه اصالت عمل نتیجه می‌گیرند که نظریه‌ای درست و حقیقی است که در تجربه به کار آید و مثمر ثمر باشد، و بالعکس

نظریه‌ای که در عالم عمل و تجربه به کار نیاید و موجب وصول به نتیجه مطلوب نشود نادرست و دور از حقیقت است.

پراگماتیسم و علم. اصحاب مذهب اصالت عمل مدعی‌اند که همین ملاک تعیین ارزش حقیقت نظریه‌ها است که اساساً ملاک علم است. چنان‌که وقتی دانشمندی نظریه‌ای را مورد آزمایش قرار می‌دهد، می‌خواهد ببازماید که آیا آن نظریه در اوضاع و احوال خاص مؤثر و کارآمد است یا نه. مثلاً، در آزمایش واکنش فلج اطفال، روشی که به کار گرفته شد این بود که ببینند آیا آن واکنش در پیشگیری بیماری مؤثر است یا نه.

پراگماتیسم و فلسفه متعارف. پراگماتیست‌هایی مانند ویلیام جیمز با نظر فلسفی متعارف که حقیقت افکار امری است مستقل از تجربه انسانی مخالف بودند. فلاسفه‌ای نظیر افلاطون معتقد بودند که یک نظریه به‌طور مطلق حقیقی است، خواه کسی آن را بشناسد یا نه. صاحبان طریقه اصالت مصلحت عملی در مقابل چنین نظریه‌ای درباره حقیقت، مدعی و معتقدند که تنها دلیلی که مردم دارند برای اینکه نظری را صواب و حق می‌نامند، و نظر دیگری را خطا و باطل، این است که یکی در تجربه انسانی کارآمد و مؤثر است و دیگری چنین نیست، نه اینکه آن نظریه با موازین مطلق مستقل از همه تجارب انسانی تطبیق می‌کند، یا نمی‌کند. تنها مبنای ما برای داوری کردن درباره حقایق مطلق که افلاطون و دکارت و سایر عقلی‌مذهبان بدان‌ها قائل بودند همانا تعیین ارزش و نتیجه آنها در زندگی عملی و معنوی انسان است. جیمز معتقد بود که تنها دلیل برای اینکه بگوییم که چیزی حقیقی است این است که آن، مؤثر و به کار است. تا آنجا که می‌توانیم به‌واسطه تجربه و داوری‌های خود حکم کنیم، هر ادعایی درباره حقیقت مستقل و عینی و مطلق بی‌معنی است.

حقیقت در فلسفه اصالت مصلحت عملی. پس یک نتیجه نظریه اصالت عمل درباره حقیقت این است که حقیقت امری است که برای یک عقیده یا یک فکر حاصل می‌شود، نه آنکه وصف ثابتی باشد برای فکری تا در کشف آن بکوشیم. یک فکر یا نظریه یا یک عقیده پیش از اینکه معلوم شود که مؤثر و مثمر است یا نیست به خودی خود نه صواب است و نه خطا. هر نظریه و فکری در جریان آزمایش آن، برحسب نتایج آن و سازش آن با سایر عقاید، حقیقی یا خطا یا حقیقی‌تر یا کمتر حقیقی می‌شود. بدین‌سان، پیش از کشف امریکا، این نظر که «سرزمینی وسیع میان اروپا و آسیا وجود دارد» نه راست بود نه

دروغ. اما، پس از اکتشاف کولومبوس^۱ و دیگران، این نظریه حقیقی گشت. وقتی این نظر حقیقی شد، انکار آن کذب و خطا گردید.

در طی زمان، اندیشه‌های گوناگون دارای ظهورات و تحولات مختلفند. افکار همچون وسایلی است برای حلّ مسائل و رفع مشکلاتی که بشر با آنها روبه‌رو است، تا زمانی که اثر و ثمر مفیدی دارند صحیح و حقیقی‌اند و پس از آن دیگر غلط و خطا می‌شوند. به این ترتیب نظر و عقیده‌ای ممکن است مدتی به کار آید و مؤثر باشد، و از این‌رو حقیقی می‌شود. لیکن بعداً ممکن است دیگر نتایج رضایت‌بخش نداشته باشد، یا تجربه بیشتر حقیقت آن را معلوم نکند، بنابراین آن موقع باطل و خطا می‌گردد. نظریات مختلف علمی که اکنون رد و طرد شده چنین مسیری داشته است. چنان‌که نظریه فلورزستون^۲ در شیمی مدتی برای حل مسائل این علم مفید بود، ولیکن چون پس از برخی آزمایش‌ها در قرن هجدهم دیگر نتایج رضایت‌بخش نداد، از آن صرف نظر شد. پس حقیقت، چیزی ساکن و ایستا و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه با زمان رشد و توسعه پیدا می‌کند. درازمنه مختلف در تاریخ انسانی، نظریات و افکار معینی ممکن است برای مسائل جاری آن موقع رضایت‌بخش باشد. اما، با تجربه بیشتر و مشکلات دیگر، افکار و نظریات دیگری به اقتضای اوضاع و احوال جدید جنبه حقیقت پیدا می‌کند و متداول می‌شود. می‌توان گفت که هیچ زمانی ما به کمال یا اوج این جریان نخواهیم رسید. سیر مداوم ظهور و بسط افکار جدید برای مواجهه با اوضاع و احوال جدید همواره موجود بوده و خواهد بود. کوشش‌های آدمیان برای روبه‌رو شدن با جهان خویش به تحقیقات و پژوهش‌های بی‌پایان منجر می‌شود، که به نوبه خود به نظریات تازه‌تر رهنمون می‌گردد، که به نوبه خود یا درست و حقیقی یا نادرست و خطا، یا درست‌تر یا نادرست‌تر، خواهد شد. در هر مرحله رشد و تکامل بی‌پایان، آنچه ما حقیقت می‌نامیم چیزی خواهد بود که ما را قادر می‌سازد تا به نحو رضایت‌بخش مسائل و مشکلات جاری آن موقع را بررسی کنیم.

پراگماتیسم و علم اخلاق. بنابر نظر جیمز میان مفهوم حقیقت و مفهوم خیر ارتباط

1. Columbus

۲. Phlogiston (اصل قابلیت اشتعال که سابقاً تصور می‌شد عنصر لازم اجسام قابل احتراق است).

نزدیکی وجود دارد. چون حقیقت همان امری است که در عمل مؤثر و مفید و دارای نتایج رضایت‌بخش باشد، هر آنچه اعتقاد به آن برای حیات معنوی و اخلاقی ما سودمند و نتیجه‌بخش باشد اخلاقاً خوب است. به عبارت دیگر روش پراگماتیست درباره‌ی تعیین اینکه اخلاقاً چه چیز خوب یا بد است همان روش تعیین صدق یا کذب یک اندیشه است. به این ترتیب، در مورد مسئله‌ی معینی در سلوک و رفتار آدمی، می‌توانیم پرسیم «آیا اجرای فلان اعمال به منظور حل یک مسئله‌ی معین درست و حق خواهد بود یا نه؟» جواب این سؤال بستگی دارد به اینکه آن اعمال نتایج رضایت‌بخشی در حل مشکل حاصل بکند یا نکند. اگر کسی بیندیشد که آیا طریق صحیح حل مشکلات مالی وی دزدی است یا نه، بنابر آزمون اصالت عملی می‌توان گفت که ارزش‌یابی دقیق نتایج احتمالی دزدی شخص را به این نتیجه رهنمون می‌شود که چنین راهی به دلیل همه‌ی عواقب غیررضایت‌بخش برای خود وی، مانند زندانی شدن، و نتایج غیررضایت‌بخش برای دیگران، مفید و کارآمد نیست. بنابراین آدمی نتیجه می‌گیرد که راه‌حل دزدی برای مشکلات مالی «خطا» است. بالعکس، کسی ممکن است زود نتیجه بگیرد که این راه‌حل «درست» است. هرکس بر حسب استعداد و لیاقت شخصی و متناسب با اوضاع و احوال مخصوص به خود می‌تواند از میان راه‌های ممکن راهی را اختیار کند که هم به منظور خود برسد و هم دچار عواقب غیرمطلوب برای خود و دیگران نشود. خلاصه آنکه مذهب مصلحت عملی هیچ اصل اخلاقی مطلقى ارائه نمی‌دهد بلکه در هر مورد نحوه‌ی عملی را که موجب موفقیت باشد خوب می‌شمارد.

جهان متکثر (دارای جنبه‌ها و وجوه متعدد). جیمز مطابق نظریه‌ی خویش در خصوص حقیقت و خیر، تصور و مفهومی درباره‌ی جهان پروراند. اصولاً تجربه موضوع واحد و ثابتی برای مطالعه نیست؛ بلکه فقط یک «توده‌ی درهم و برهم» وجود دارد که ما از میان آن، جنبه‌های گوناگونی را که «خودمان» و «اجسام» و غیره می‌نامیم تشخیص و تمییز می‌دهیم. این تشخیص و تمییزها با توجه به مسائل یا مشکلاتی که در تجربه پیش می‌آید حاصل می‌شود و به نوبه‌ی خود در رسیدگی به آن مسائل و مشکلات تجربی مدد می‌رساند. تنظیم و انتخاب تجاری که ما در جهان خود با آن روبه‌رو هستیم بستگی دارد به نیازی که ما برای بررسی رضایت‌بخش موانع گوناگون نسبت به عمل موفقیت‌آمیز داریم. هیچ عالم ثابت و معینی نامکشوف برای تجربه وجود ندارد، بلکه جست‌وجوی

مداومی برای راه‌حل‌های عملی در مورد مشکلات و دشواری‌ها دریابست است. هیچ مفهوم یگانه‌ای درباره جهان نیست که به‌عنوان پاسخ نهایی و کامل ملحوظ شود، بلکه رشد و توسعه مداوم شناسایی ما درباره عالم، اندیشه معنی‌دار ما را درباره عالم طبیعی صورت می‌بندد. آزمایش طرق جدید تنظیم و انتخاب جنبه‌های تجربه ما با ظهور اوصاف تازه جهان مقارن و همراه است. هم شناسایی ما و هم عالم دارای کیفیت تطوری رشد و تکامل برای برخورد با اوضاع و احوال نوین و نیازهای تازه، به نظر می‌رسند.

این تصور نوین جهان مقابل و مخالف طرح‌های مابعدالطبیعه انعطاف‌ناپذیر و کلی و عام فیلسوفان پیشین است. ماتریالیست‌ها (مادّیون) و ایدئالیست‌ها (معنویون) و دیگران تصویری از جهان نشان داده‌اند که همیشه دارای پاره‌ای اوصاف معین است. برخلاف این نظر، پراگماتیست‌ها با جهانی متکثر روبه‌رو هستند، جهانی با اوصاف امکانات بسیار که نمی‌توان همه را یک‌باره مطالعه و بررسی و شرح و وصف کرد. بلکه جهان باید به‌طور آزمایشی، بدان‌گونه که ظاهر می‌شود و بسط و تحول می‌یابد، مطالعه شود. همچنان‌که سیر و جریان طبیعت پیش می‌رود، فهم ما درباره آن نیز، به همان نحو باید در حال پیشرفت و رشد و نمو باشد.

مذهب اصالت اسباب.^۱ در قرن بیستم، صورتی از نظریه اصالت عمل که شایع‌تر و متداول‌تر بوده است توسط جان دیویی^۲ ساخته و پرداخته شد، که گاهی آن را «مذهب اصالت اسباب» نامیده‌اند. دیویی، که شاید مؤثرترین و بانفوذترین متفکر امریکایی در ازمنه اخیر است، نظریه‌ای درباره شناسایی پرورانی که مبتنی بود بر معلوماتی که زیست‌شناسی و روان‌شناسی درباره امور انسانی به دست می‌داد، و سپس کوشید تا این تصور و مفهوم را همچون راهنمایی در اداره و رهبری فعالیت‌های عقلی انسان نسبت به مسائل اجتماعی معاصر به کار گیرد.

مفهوم تجربه و تفکر از نظر دیویی. بنابر نظر دیویی، آنچه تجربه اولیه ما را می‌سازد تأثیر و عمل متقابل میان یک موجود زنده و محیط آن است. تجربه، چیز شناخته شده‌ای نیست، بلکه بیشتر عمل انجام شده است. موجود زنده، در جریان فعالیت‌های خود با اوضاعی روبه‌رو می‌شود که دیگر نمی‌تواند عمل کند. تفکر به‌عنوان

1. Instrumentalism

2. John Dewey (۱۸۵۹-۱۹۵۲)

وسیله رسیدگی به این اوضاع و احوال تاریک و آشفته، از طریق پیدا کردن فرضیه‌ها یا راهنمایی به اعمال آینده حاصل می‌گردد. قدر و ارزش این اعمال عقلی به وسیله ملاک و معیار عملی معین می‌شود، یعنی بدین وسیله که آیا موجود زنده اکنون می‌تواند به نحو رضایت‌بخش به کار خود ادامه دهد یا نه. فکر، به خصوص فکر علمی، در حل مسائل در حکم وسیله و اسباب است. پیش آمدن مسائل، یک سلسله عکس‌العمل فعالیت ذهنی را که متوجه کشف یک راه‌حل عملی برای مشکلاتی است که موجود زنده با آنها روبه‌رو است ایجاب می‌کند.

دیویی ادعا می‌کرد که بیشتر فلسفه‌پردازی‌های پیشین در واقع مانعی برای حل مسائل و مشکلات بوده است. فلاسفه با جدا کردن نظرپردازی از علایق عملی، و جست‌وجوی راه‌حل‌های مطلق برای مسائل فلسفی، از توجه به نیازهای انسانی که فکر را برمی‌انگیزد طفره رفته‌اند، و نیز کوشیده‌اند تا طرح‌های معینی را که از پیش تصور کرده‌اند بر فکر انسان تحمیل کنند، و هر عقیده جدید یا راه‌حل تازه را در امور انسانی رد نموده‌اند. دیویی اصرار داشت که آنچه در این روزها مورد نیاز است نوسازی فلسفه با توجه به مسائلی است که اکنون رویاروی ما است. در این راه، فلسفه دیگر موضوعی پیچیده و غامض نیست که در روابط و علایق مستقیم روزانه ما کم‌ارزش یا بی‌ارزش باشد، بلکه نیروی هدایت‌کننده‌ای است که در توسعه فنون سودمند جدید به آدمی در تلاش و کشمکشی که با محیط خود دارد، و در ساختن دنیایی بهتر که در آن برخی از مسائل و مشکلاتی که اکنون رویاروی ما است و متدرجاً باید حل و فصل شود، مدد و یاری می‌کند.

بعضی از کاربردهای پراگماتیسم. با توجه به جنبه عملی‌تر فرهنگ امریکایی، شاید بتوان به آسانی علت اقبال افکار امریکاییان را به فلسفه پراگماتیسم فهمید. قسمتی از موفقیت آن فلسفه در به کار رفتن آن در مورد بعضی از مسائل اجتماعی بوده است. به‌طور کلی، پراگماتیسم ویلیام جیمز به حل پاره‌ای از مسائل فردی درباره اعتقاد می‌پرداخت، و حال آنکه نظریه جان دیویی بیشتر با مسائل وسیع‌تر اجتماعی که آمریکا در پیشرفت و توسعه سریع خود در این قرن با آنها مواجه است مربوط بود.

نظر جیمز درباره اعتقاد دینی. جیمز شاید در نتیجه وراثت سعی و جهد وافر و به مطالعه عقاید دینی در اوضاع و احوال عملی اختصاص داد. برخلاف متکلمان که در

حقیقت و صحت اعتقادات معین دینی اصرار می‌ورزند، و برخلاف اشخص صاحب تمایل علمی که افکار و عقاید دینی را به وسیله آخرین یافته‌های علمی مورد داورى قرار می‌دهند، جیمز علاقه‌مند بود که ارزش نقد و محصل اعتقاد را مطالعه و بررسی نماید. چرا مردم بعضی از معتقدات را می‌پذیرند و برخی دیگر را نمی‌پذیرند، و برای آنها چه فرق و تفاوتی در زندگی‌شان می‌کند؟

جیمز در مطالعات و تحقیقات خود درباره «انواع تجربه دینی»^۱ و «اراده باورکردن»^۲ مدعی بود که بعضی از مردم نظراً چنان سختگیرند که چیزی را باور نمی‌کنند مگر بنا بر دلیل و مدرک علمی. آنان اصرار دارند که در اعتقاد به عقایدی که احتمالاً خطا و نادرست است خود را به مخاطره نیندازند، و نمی‌خواهند به عقایدی معتقد باشند که هرچند ممکن است خوشایند باشد ولی برای آنها چندان دلیل و مدرکی در دست نیست. از سوی دیگر، گروه دیگری هست، «ذهناً نرم و آسان‌پذیر»، که می‌خواهند باور کنند، و می‌خواهند چیزهایی را درباره دنیا باور کنند که آنها را خوش و سعادتمند سازد. کدام گروه بر حق است؟ جیمز اظهار عقیده نمود که تحلیل اصالت عملی آشکار می‌کند که آن سؤال در واقع این است که کدام طرز تلقی و طرز تفکر به کار می‌آید و عملاً مؤثر است. اگر کسی بتواند مسئله اعتقاد را به‌طور غیرجزمی ملاحظه کند، یعنی بدون اینکه در این باره خود را به زحمت اندازد که عقیده معینی واقعاً حقیقی و درست است یا نه، می‌تواند دریابد که برای بعضی از مردم، برخی از معتقدات سودمند و مؤثر است یعنی مجموعه معینی از عقاید، وقتی پذیرفته شد، زندگانی رضایت‌بخش‌تری فراهم می‌کند. تا آنجا که این معتقدات همچون راهنماهای زندگی یا طرز تفکرهای رضایت‌بخش به کار می‌آید، بنابراین فلسفه اصالت مصلحت عملی، اینها عقاید حقیقی برای مردمی معین است. بدین سان، جیمز احساس نمود که تحلیل اصالت عملی وی می‌تواند مسائل عقیده اخلاقی و دینی را از قلمرو مجادله کلامی یا مذاقه علمی جدا و برکنار کند.

دیویی و آموزش و پرورش «پیشرو». جان دیویی نوع پراگماتیسم خود را به این عنوان که دارای کاربردهای وسیع و شامل بسیاری از امور در جامعه ما است ملاحظه می‌کرد. نظریه وی بیشتر در قلمرو آموزش و پرورش مورد استفاده بود. دیویی احساس

1. The Varieties of Religious Experience

2. The Will to Believe

نمود که غرض از فن آموزش و پرورش پیشین اصولاً انباشتن توده‌ای از معلومات در ذهن دانش‌آموزان بوده، بدون آنکه هیچ وسیله‌ای برای سود گرفتن از آن به دست آنها داده شود. اذهان آنها بیش از آنکه برای خود با مسائل آینده آماده شده باشد با تجربه گذشته انباشته شده است. به جای آن، وی پیشنهاد کرد که در نظام آموزش و پرورش باید کوشید روش‌هایی برای حل مسائل و مشکلات یافت. اگر محصل آموخته باشد که مشکلات و مسائل را چگونه حل کند، مسلماً بهتر می‌تواند در دنیای دائم‌التغیر ما که همواره پیچیدگی‌های متعدد و مسائل و مشکلات تازه دارد به نحو شایسته زندگی کند. با به‌کار بردن نظریه دیویی، جنبش پیشرو آموزش و پرورش رشد می‌کند. کودک بیش از تمرین و ورزش در رشته‌های گوناگون، باید چنان پرورش یابد که بتواند با اوضاع و احوال گوناگون روبه‌رو شود، یعنی روش‌هایی برای تسلط بر مشکلاتی که او را احاطه کرده است در پیش گیرد. او خواهد آموخت که چگونه با محیط خود به نحو رضایت‌بخش سازگار شود، و بدین سان وسایل گوناگونی فراهم آورد که او را در حل مسائل و مشکلات بزرگ‌تر دنیای اجتماعی که باید در آن زیست کند یار و مددکار باشد. این نوع آموزش و پرورش مردم را برای زیستن در یک جامعه دموکراتیک تربیت و ورزیده می‌کند، و بسط و توسعه این نوع سازمان اجتماعی و سیاسی را تقویت می‌نماید. یک جامعه دموکراتیک جامعه‌ای است که بهتر بتواند با اوضاع و احوال جدید روبه‌رو شود، و راه‌حل‌های نو بیابد، زیرا هیچ مرام و مسلک سخت و خشک یا از پیش تصور شده ندارد. جامعه مذکور، اساساً یک نظام سازمان یافته اجتماعی است که جویای کشف وسایل جدید برای از میان برداشتن دشواری‌ها است. طرح آن با توجه به تحول و رویارویی با دگرگونی ریخته شده و با پیشامدها و تحولات تازه سازگار و قابل انطباق است. دانش‌آموز یا دانشجویی که در حل مسائل و مشکلات ورزیده شده قادر خواهد بود که شهروندی فعال برای چنین جامعه‌ای باشد، و از فنون خود برای رسیدگی به مسائل حل نشده، ضمن همکاری با گروه اجتماعی بزرگ‌تر در جست‌وجوی مشترکشان برای بررسی و رفع دشواری‌هایی که مانع بهتر انجام یافتن وظایف اجتماعی است، استفاده و بهره‌برداری کند.

انتقادهایی درباره پراگماتیسم. علی‌رغم قبول پراگماتیسم از طرف امریکاییان، و موفقیت آشکار آن در اینکه شاید فلسفه مسلط در امریکا گردیده، بعضی از فیلسوفان به

این نظریه اعتراض نموده‌اند. آنان تصور و مفهوم اساسی اصالت عملی را درباره‌ی شناسایی حقیقی مورد انتقاد شدید قرار داده و پرسیده‌اند که آیا می‌توانیم تصورات و افکار را واقعاً بر حسب اینکه کارآمد و مؤثرند یا نه ارزش‌یابی کنیم؟ منتقدان می‌پرسند که در چه مورد کسی می‌تواند گفت که اندیشه‌ای مفید و مؤثر بوده یا نبوده است؟ در ملاحظه‌ی مثالی که پیش از این آورده شد درباره‌ی مردی که عقیده داشت که راه‌حل مشکلات مالیش به وسیله‌ی دزدی است، دیدیم که این نتیجه‌گیری که این راه‌حل «درست» بوده آسان خواهد بود، و کسی نمی‌تواند انکار کند که در مواقعی آن راه‌حل به کار آمده است. در بررسی این خلاف قاعده، پراگماتیست‌ها اصرار دارند که نه تنها نتایج مستقیم و عاجل، بلکه آثار و نتایج واپسین را نیز باید در نظر گرفت. در جواب، منتقدان می‌گویند که کسی نمی‌تواند مطمئن باشد که اندیشه‌ای مفید و مؤثر است یا نه، چون نتایج واپسین و عواقب آن همواره می‌تواند ادامه داشته باشد. گاهی ممکن است اندیشه‌ای به نحو موفقیت‌آمیز به کار آید، سپس دچار شکست و ناکامی گردد، و بعد دوباره موفق و کامیاب شود. آدمی باید مدت نامحدودی منتظر بماند تا قادر به ارزش‌یابی نتایج یک اعتقاد و تعیین اینکه آیا به کار می‌آید یا نه باشد. علاوه بر این، برای آنکه گفته شود چیزی مفید و مثمر ثمر است یا نه این ارزش‌یابی ممکن نیست مگر آنکه کسی ملاک‌ها و ضوابطی برای آن داشته باشد. چنین ملاک‌ها و ضوابطی را پراگماتیست صریحاً منکر است. منظور از «آنچه به کار می‌آید» چیست؟ آیا چیزی مورد توجه ما است که برای ما از لحاظ افراد به کار می‌آید، یا برای جامعه‌ی ما، یا برای انسانیت، یا برای امری دیگر؟ مابه یک طرح و مبنای اخلاقی و به نظریه‌ای درباره‌ی آنچه خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، است و به اندیشه و عقیده‌ای درباره‌ی غایات و اغراض نیازمندیم تا بدانیم که منظور از این گفته که چیزی به کار می‌آید یا نه چیست؟ لیکن پراگماتیست از ما می‌خواهد که بحث‌ها و گفت‌وگوهای اخلاقی خود را به همان طریق حل و فصل کنیم، یعنی به وسیله‌ی مراجعه به «ارزش نقد»؛ وی «خوب» را مترادف با «آنچه به کار می‌آید» می‌فهمد؛ و به این ترتیب منکر اعتبار همه‌ی ملاک‌ها و ضوابط دیگر است و برای ما غیرممکن می‌سازد که آنچه را که کارآمد است معین کنیم.

علاوه بر این، بعضی منتقدان معتقدند که در تشخیص و تعیین عمل و اثر افکار بر حسب رضایتی که پاره‌ای اعتقادات برای مردم فراهم می‌کند، همه‌گونه حالات و طرز

تفکرهای ویژه و ترجیحات شخصی موازینی خواهد شد برای داوری صواب و خطا. برخی از مردم ممکن است از این اعتقاد که مثلاً ماه از پنیر ساخته شده لذت ببرند. اما آیا این اعتقاد آن را درست و حقیقی می‌سازد؟ مستقدان مدعی‌اند که صاحبان طریقهٔ مصلحت عملی مسائل انسانی و انفعالات و احساساتی را که غالباً در طرز تلقی‌های ما نسبت به افکار گوناگون نهفته است، با قدر و اعتبار خود افکار، مشتبه و ملتبس می‌سازند، و به جای آنکه به نحو عینی در جست‌وجوی شناسایی حقیقی باشند «تطبيق و سازگاری» انسانی را غرض اساسی همهٔ پژوهش‌ها و تحقیقات قرار می‌دهند.

قائلان به اصالت عمل، در پاسخ به این اعتراضات، اصرار می‌ورزند که هیچ طریق پژوهشِ صحت یا بطلان نظریات و معتقدات جز بر حسب اینکه چگونه بر موجودات انسانی تأثیر دارند وجود ندارد، و منتقدان موازین پیچیده و غامض و تصوّنی را که در مورد مسائل واقعی تجربهٔ انسانی معتبر نیست دخالت می‌دهند.

تحلیل فلسفی

فلسفه چیست؟ اگرچه مردم در دنیای غربی بیش از ۲۵۰۰ سال به تحصیل و تحقیق فلسفه پرداخته‌اند، هنوز هم ماهیت دقیق فلسفه مورد بحث و گفت‌وگو است. فلسفه در آغاز به‌عنوان آمیخته‌ای نوظهور از «تبین» علمی و دینی و جادویی و اخلاقی دربارهٔ اوصاف و جلوه‌های مشترک و غیرمشترک عالم نمودار شد. نخستین متفکران یونان، نظیر تالس و هراکلیتوس و اناکساگوراس و فیثاغورس و دیگران، دربارهٔ فلسفه چنان می‌اندیشیدند که ما اکنون دربارهٔ علم معاصر می‌اندیشیم. آنان فرض می‌کردند که به‌واسطهٔ تفکر فلسفی ماهیت و طبیعت جهان را کشف خواهند کرد. مثلاً تالس فرضیهٔ هوشمندانه‌ای دربارهٔ ترکیب اساسی جهان ابداع کرد. وی معتقد بود که همهٔ اشیاء تغیرات و تنوعات یک عنصر اصلی و اساسی - یعنی آب - است. زیرا آب، چنان‌که وی اظهار می‌داشت، اگر گرم شود بخار می‌گردد، و بدین‌گونه همهٔ موجوداتی را که گازی و بخاری‌اند، می‌توان به‌عنوان آب رقیق شده توصیف نمود؛ آب در حالت طبیعی مایع است، و آنچه جاری و روان است باید از آن ساخته شده باشد؛ و بالاخره، اگر آب به اندازهٔ کافی سرد شود جسمی جامد، یعنی یخ، می‌گردد. بنابراین، به نظر موجه می‌آید که تمام اجسام باید در نتیجهٔ منجمد شدن آب به درجات مختلف پدید آمده باشد. تالس،

با آگاهی اندک خود دربارهٔ واقع امر، به وسیلهٔ تفکر توانست فرضیهٔ هوشمندانه‌ای برای تبیین اشیاء گوناگون مانند بخارات و مایعات و جامدات بیندیشد.

فیلسوفان بعدی، که اساساً همان روش (یعنی تفکر) را دنبال می‌کردند حتی نظریات معقول‌تری اظهار نمودند. مثلاً دموکریتس بیان سطحی نظریهٔ اتمی را در حدود ۲۰۰۰ سال پیش از آنکه تحقیق و پژوهش دقیق تجربی بتواند آن را تأیید کند مطرح ساخت. چون کنجکاوای انسان دربارهٔ طبیعت پیش رفت، و شناسایی وی دربارهٔ آن افزون‌تر گردید، تبیینات او موجه‌تر و خرسندکننده‌تر شد. مطالعه و پژوهش دربارهٔ طبیعت فعالیتی گشت که از فلسفه جدا و دور می‌شد، و رشتهٔ جدیدی به نام «علم» بسط و توسعه می‌یافت. لیکن باید یادآور شد که این توسعه و پیشرفت نسبتاً متأخر است. حتی تا اواخر قرن نوزدهم، دروس دانشگاهی در فیزیک، مثلاً به‌عنوان «فلسفهٔ طبیعی» توصیف می‌شد. اکنون خود علم به دسته‌ای از رشته‌های فرعی منشعب و تجزیه گردیده است؛ و می‌توان گفت که در هر علمی جنبه‌ای از طبیعت برای مطالعهٔ جدی و متمرکز انتخاب شده است. مثلاً در فیزیک، طبیعت اشیاء بی‌جان را بررسی می‌کند؛ در گیاه‌شناسی گیاهان را و در نجوم اجرام و حوادث سماوی را، و غیره. با وجود این، در تمام این فعالیت‌های مختلف علمی، روش واحد و مشترکی مورد استفاده قرار می‌گیرد: شرح چگونگی این روش به علت تفصیل آن از بحث ما خارج است، لیکن به‌طور اجمال می‌توان گفت که اساس این روش‌ها تنها تفکر دربارهٔ عالم نیست، بلکه مشاهدهٔ صبورانهٔ حوادث و پدیده‌های طبیعت و آزمایش دقیق و مکرر دربارهٔ آنها از ارکان این مطالعه و تحقیق است. فرض اصلی فعالیت علمی این است که فقط توسط مشاهده و آزمایش در مورد امور عالم است (البته علاوه بر تفکر دربارهٔ آن) که ما می‌توانیم آگاهی دقیق دربارهٔ خصوصیات آنها به دست آوریم. مختصر آنکه شناسایی عالم فقط با به‌کار بردن روش علمی حاصل تواند شد لاغیر.

مسئلهٔ شناسایی. باید دانست که این روش با فعالیت فلسفی اختلاف مهمی دارد. زیرا فیلسوف به مشاهدهٔ حوادث و وقایع طبیعی و آزمایش دربارهٔ آنها نمی‌پردازد، و مع‌هذا دربارهٔ شناسایی عالم اظهار نظر می‌کند. حال باید دید فعالیت فلسفی به چه نوع شناسایی منتج می‌شود؟ آیا فلسفه مانند علم است جز آنکه موضوع مختلفی را بررسی می‌کند - یعنی آیا مانند فیزیک یا گیاه‌شناسی یا علم هیئت است، ولی از اقسام دیگر اشیاء

(مثلاً کلیات، مفاهیم، نظریات) گفت‌وگو می‌کند؟ یا فلسفه غیر از علم است؟ آیا فلسفه برای ما نوعی معرفت حاصل می‌کند، ولی معرفتی که با شناسایی علمی عالم اختلاف دارد؟ یا اینکه فعالیت فلسفی اصلاً به شناسایی منتج نمی‌شود؟ در این صورت فلسفه چه قدر و اعتباری می‌تواند داشته باشد؟ ساده‌تر بگوییم، پس فلسفه چیست و دربارهٔ عالم به ما چه می‌گوید؟

پیشرفت‌ها و تحولات اخیر. در این چهل سال گذشته، لاقل سه جنبش مؤثر فلسفی بسط و توسعه یافته و هریک جواب مختلفی به مسائل مذکور داده است. آنها به ترتیب موسوم‌اند به «اتمیسم منطقی»،^۱ «فلسفه اصالت تحصیل (یا تحقق) منطقی»^۲ (یا «مذهب تجربی منطقی»)^۳ و «فلسفه الفاظ و زبان عادی». در اینجا ما آنها را با هم مورد بحث قرار می‌دهیم، زیرا همهٔ آنها برآنند که وظیفهٔ اصلی (و شاید تنها وظیفهٔ) فلسفه تحلیل است. در اینجا «تحلیل» را تعریف نمی‌کنیم، زیرا این مذاهب فلسفی اساساً هم دربارهٔ ماهیت تحلیل (یعنی عملی که تحلیل‌کننده انجام می‌دهد)، و هم راجع به اینکه در نتیجهٔ تحلیل چه نوع آگاهی برای ما در خصوص عالم حاصل می‌شود، موافق نیستند. لیکن اصل مشترک همهٔ آنها این مطلب است که: تحلیل به استعمال و وظیفهٔ زبان مربوط است. بدین سان آنها هم موافقتند که مسائل فلسفی لاقل تا اندازه‌ای مسائل زبانی است، و بنابراین فقط به وسیلهٔ توضیح و تشریح الفاظ زبان است که می‌توان تا اندازهٔ ممکن این مسائل را حل کرد. اکنون به اتمیسم منطقی بازمی‌گردیم که از لحاظ تاریخی پیشترین این جنبش‌ها است.

اتمیسم منطقی: فلسفهٔ برتراند راسل^۴

و لودویگ ویتگنشتاین متقدم^۵

بیان ساده و مختصر فلسفهٔ اتمیسم منطقی به نحوی که برای اشخاص عادی (غیرمتخصص) مفهوم باشد فوق‌العاده دشوار است. این امر بدان سبب است که برای

1. Logical Atomism

2. Logical positivism

3. Logical Empiricism

4. Bertrand Russell

۵. The Early Ludwig Wittgenstein (منظور این نیست که دو ویتگنشتاین وجود داشته، بلکه این تقدم و تأخر برحسب اختلافی است که بین آراء اولیه و آراء اخیر او - که بعداً ملاحظه خواهد شد - موجود است).

فهمیدن آن، باید به اصول رشته جدیدی، که فقط در این قرن توسط برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد^۱ به نام «منطق ریاضی یا رُقومی»^۲ (یا علایمی یا نموداری) اختراع شده است، آشنایی داشت. اتمیسم منطقی را می‌توان به‌طور خلاصه به‌عنوان فلسفه منطق ریاضی، یا شاید دقیق‌تر، فلسفه اصول ریاضیات،^۳ که کار و اثر بزرگ و مهم راسل و وایتهد دربارهٔ منطق ریاضی است، توصیف نمود. در اینجا به طریق ساده معانی و مفاهیم عمده «اصول» را روشن می‌کنیم.

منطق جدید. این قول که ارسطو آخرین سخن را در باب منطق گفته است حتی تا اواخر قرن نوزدهم مسلم فرض شده بود. مثلاً کانت اظهار نموده است که منطق چنان‌که ارسطو آن را تفصیل داده و تشریح کرده است نسبت به سایر رشته‌های فلسفه، تمام و کامل است. لیکن راسل و وایتهد نشان دادند که این نظر صائب نیست. در آغاز قرن بیستم، و پس از ده سال مطالعه و تحقیق، آنان نوع جدیدی از منطق را که از لحاظ قلمرو خیلی وسیع‌تر از منطق ارسطویی است، و منطق متعارف بخش کوچکی از آن است مطرح کرده و بسط داده‌اند. این منطق جدید نوعی محاسبهٔ ریاضی است شبیه به «اصول اقلیدس»، با کلیت خیلی بیشتر: در این محاسبه دیگر ذکری از نقطه و خط و سطح نمی‌شود، بلکه صرفاً دربارهٔ نسب و روابط علامات و رموز^۴ (ارقام و اشکال) با یکدیگر، بحث می‌شود. (به همین دلیل است که منطق رُقومی یا علایمی یا رمزی نامیده شده). اختلاف عمده بین منطق ارسطویی و منطق جدید را می‌توان به شرح زیر بیان کرد: منطق ارسطویی اساساً منطق طبقات «اجناس و انواع» است، در صورتی که منطق راسل منطق قضایا است. مقصود ما از یک طبقه، چیزی است که لفظی مانند «انسان» یا «برادر» یا «فانی» و غیره دال بر آن است. قضایای اساسی منطق ارسطویی مانند «هر انسانی فانی است»، یا «بعضی از آدمیان فانی‌اند»، رابطه و نسبت طبقات اشیاء را با یکدیگر بیان می‌کند. مثلاً در قضیهٔ «هر انسانی فانی است» بیان می‌شود که نوع انسان مشمول در طبقهٔ (جنس) موجودات فانی است، و در قضیهٔ «بعضی از آدمیان فانی‌اند» بیان می‌شود که بعضی از افراد نوع انسان مشمول در طبقهٔ موجودات فانی‌اند. برعکس در منطق راسل نسبت و رابطهٔ قضایا با یکدیگر مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرد. مثلاً،

1. Alfred North whitehead

2. Mathematical of Symbolic Logic

3. Principa Mathematica

4. Symbols

«اگر باران بیارد، خیابان‌ها تر می‌شوند». جملات «باران می‌بارد» و «خیابان‌ها تر می‌شوند»، هر دو قضایایی را بیان می‌کنند که رابطه معینی با یکدیگر دارند - این نسبت و رابطه را برتراند راسل «استلزام»^۱ نامیده است. به نظر راسل بر حسب این منطق، نسبت و رابطه میان طبقات اشیاء را نیز می‌توان روشن کرد؛ از این‌رو دستگاه منطقی وی نه تنها منطق ارسطویی را دربردارد، بلکه در عین حال به ماورای آن رفته است.^۲

کتاب اصول ریاضیات از لحاظ فلسفی لااقل به دو جهت حائز اهمیت است: (الف) ثابت کرد که ریاضیات، که رشته‌ای متمایز به‌شمار می‌آید، در واقع قسمتی از منطق است. راسل این مطلب را به وسیله استنتاج مجموعه‌ای از اصول موضوعه از مفاهیم صرفاً منطقی که ریاضی‌دان بزرگ ایتالیایی پیانو^۳ وضع کرده بود ثابت کرد و معلوم ساخت که علم حساب را می‌توان از این اصول موضوع بیرون کشید. (ب) به علاوه، راسل نشان داد که زبان‌های متداول یا «طبیعی» مانند زبان انگلیسی، مبنایی شبیه مبنای «اصول ریاضیات» دارند. اما زبان‌های طبیعی اگرچه از این جهت شبیه «اصول» اند، برای بیان مقاصد و اغراض تحلیل فلسفی ناقصند، زیرا کمتر دقیقند، لذا قائل شد که منطق ریاضی برای فلسفه دست‌افزاری، همچون تیغ تیزکن، آماده می‌کند تا به معنای جملات معمولی صراحت و روشنی و دقت ببخشد. این امر به نوبه خود این امیدواری را به وجود آورد که مجادلات و گفت‌وگوهای فلسفی را سرانجام می‌توان با به‌کار بردن ماشین منطقی جدید به‌طور قطعی مورد بحث و حل و فصل قرار داد. چون ما به تأثیر «اصول» بر فلسفه، بیش از طرز کار آن در مورد مبنای ریاضی، علاقه‌مندیم بحث خود را به آن جنبه «اصول» محدود می‌کنیم.

ماهیت جمله‌ها. اینک باید دید منظور از «مبنا یا ساختمان اصلی» جمله در زبان معمولی چیست؟ این مطلب را می‌توان به شرح زیر روشن نمود: راسل میان آنچه «قضایای اتمی» (یا ذره‌ای) و قضایای مولکولی (یا خرده‌ای) نامیده فرق نهاده است.

1. Implication

۲. این ادعا که در منطق ارسطویی فقط رابطه میان مفردها، یعنی رابطه نوع و جنس، بیان شده، مثل اینکه «انسان حیوان است»، اما رابطه میان دو قضیه بیان نشده درست نیست. در منطق ارسطویی، قضیه حمله رابطه میان دو مفرد و قضیه شرطیه رابطه میان دو قضیه را بیان می‌کند.

3. Peano

یک قضیه اتمی قضیه‌ای است که خود مرکب از قضایای دیگر نباشد. مثلاً، «حسن انسان است»، یک قضیه اتمی است، زیرا اجزای آن کلمات منفرد است، نه قضایا. برعکس، قضیه‌ای مانند «حسن و رضا به مدرسه می‌روند» یک قضیه مولکولی است. زیرا اگر آن را تحلیل کنیم می‌یابیم که آن، قضیه مرکبی است شامل دو جزء که هر کدام خود یک قضیه است، یعنی (الف) «حسن به مدرسه می‌رود» و (ب) «رضا به مدرسه می‌رود». یک قضیه مولکولی به وسیله آنچه راسل «الفاظ ربط»^۱ (ادات ربط، عطف، موصول) نامیده، مانند «و»، «یا»، «اگر... پس» از قضایای اتمی ساخته شده است. تا یک اندازه، منطق رومی (رمزی) را می‌توان به عنوان مطالعه چنین کلماتی ملحوظ داشت، زیرا که با رعایت قواعد به کار بردن این کلمات می‌توانیم قضایای مرکب را از قضایای ساده‌تر بسازیم. از طریق موازن منطقی «اصول»^۲ راسل مجموعه‌ای از قواعد وضع کرده که با پیروی از آن، می‌توان از قضایای اتمی قضایای مولکولی ساخت. وی بدین‌گونه توانست هر قضیه مولکولی را به دسته‌ای از قضایای اتمی، به علاوه الفاظ ربط منطقی، تجزیه کند. بدین سان معنای یک قضیه مولکولی را می‌توان به وسیله تجزیه آن به قضایای اتمی ترکیب‌کننده روشن کرد. اکنون این سؤال باقی است - چگونه ما معنای یک قضیه اتمی را تجزیه و تحلیل کنیم؟

جواب راسل این بود که یک قضیه اتمی همیشه دارای صورت «مُسندالیه، مُسند»^۳ است. مثلاً، «حسن فانی است» را می‌توان تجزیه کرد به یک حدّ مسندالیه، که یک اسم خالص است، یعنی حسن، و به یک حدّ مسند، یعنی «فانی است». مسندالیه در چنین حالتی همیشه به یک شیء، یا یک شخص (حسن) دلالت می‌کند، و مسند حکایت از یک خصوصیت یا «صفتی» (فانی) که مسندالیه دارای آن است، می‌کند.

در اینجا، لوازم و نتایج فلسفی نظام راسل آشکار می‌شود. وقتی یک قضیه اتمی صادق است، مسندالیه به یک شیء منفرد دلالت می‌کند، و مسند به خصوصیتی از این شیء اشاره می‌کند. و با نشان دادن اینکه قضایای اتمی به چنین اشیاء یا خصوصیتی

1. Connecting words

۲. یعنی کتاب اصول ریاضیات.

۳. Subject- predicate (در ترجمه آن، برحسب صورت گرامری یا صورت منطقی، گاهی «مسندالیه - مسند» و گاهی «موضوع و محمول» به کار برده‌ایم).

ناقص زبان و به وسیله دلایل موجه‌نما به این اعتقاد نادرست دچار شدند که چیزهایی که مردم آنها را خیالی و موهوم یا معدوم می‌دانند، به معنایی واقعاً وجود دارند.

مشکلی که این فیلسوفان آن را پیچیده و گیج‌کننده یافتند مشکلی است دیرین، که حتی در فلسفه افلاطون دیده می‌شود، و آن را می‌توان چنین بیان کرد: به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم مطالبی با معنی و قابل توجه و گاهی حتی حقیقی درباره چیزهایی مانند مدوسا^۱ و هملت^۲ و کشور افسانه‌ای اتلانتیس^۳ و غیره اظهار نماییم. مثلاً، وقتی می‌گوییم که «هملت پولونیوس»^۴ را کشت» این قضیه به نظر راست می‌آید؛ و با این وصف می‌دانیم که چیزی به نام هملت هرگز وجود نداشته است. اما چگونه قضیه‌ای جز آنکه درباره چیزی موجود باشد می‌تواند صادق و حقیقی باشد؟ و نیز وقتی می‌گوییم «مدوسا وجود ندارد»، نمی‌گوییم «چیزی وجود دارد، یعنی مدوسا، که وجود ندارد». بدیهی است که این تناقض است. پس آیا کسی نمی‌تواند وجود چیزی را بدون آنکه با خود در تناقض باشد انکار کند؟ معلوم است که در اینجا امر غلط و نادرستی وجود دارد، و راسل از طریق موازین اصول ریاضیات به رفع آن اشکال می‌پردازد.

راسل مشکل را چنین مطرح کرد: وی می‌پرسد که چگونه ممکن است جمله‌ای مانند «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» با معنی باشد ولو آنکه فرانسه را پادشاهی نباشد.^۵ جوابی که گروهی از فیلسوفانی که پیش از راسل بوده‌اند و به خصوص الگزاندر مینونگ^۶ به این سؤال داده‌اند آن بود که چیزهایی مانند «پادشاه کنونی فرانسه» یا «مدوسا» یا «هملت» امور واقعی‌اند. درست است که آنها در عالم واقعی وجود ندارند، لیکن لافل در قلمرو اشباح وجود دارند. مینونگ آنها را به عنوان «مقرر»^۷ (دارای ذات)

۱. Medusa (نام یکی از سه جانور افسانه‌ای که به جای مو مار بر سر داشتند).

2. Hamlet

۳. Atlantis [نظیر این اسامی موجودات افسانه‌ای را می‌توان از ادبیات فارسی آورد: مانند رستم، دیوسفید، سیمرغ، کوه قاف...].

4. Polonius

۵. خواننده توجه دارد که فرانسه کشوری است جمهوری و پادشاه ندارد؛ نکته همین جا است که مسندالیه جمله که ممکن است یا از امور واقعی و یا از امور غیرواقعی باشد موضوع قضیه منطقی، که باید واقعی باشد، هست یا نه.

6. Alexander Mcinong

7. Subsisting

به جای «موجود»^۱ توصیف کرده - اما مطلب اصلی وی این است که به معنایی آنها «هستند». «مدوسا» و «هملت» و «پادشاه کنونی فرانسه» و غیره اجزاء حقیقی و معتبر عالم‌اند، لیکن به همان معنی که هارولد ویلسون^۲ و ادوارد هیث^۳ وجود دارند موجود نیستند. مینونگ و پیروان او به این طریق عجیب و غریب تفکر (که گاهی «ایدئالیسم فلسفی» نامیده شده) کشانده شدند. دلیل آنان را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

(الف) عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» در جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» مسندالیه است.

(ب) چون جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» با معنی است باید درباره چیزی یعنی درباره پادشاه کنونی فرانسه - باشد.

(ج) لیکن اگر پادشاه کنونی فرانسه وجود نداشته باشد، آن جمله درباره چیزی نخواهد بود و از این رو اصلاً نمی‌تواند با معنی باشد.

(د) چون جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» معنی دارد، بنابراین باید درباره موجودی - پادشاه کنونی فرانسه - باشد، و از این رو چنین موجودی باید وجود داشته باشد (یا «مقرر» باشد).^۴

1. Existing

2. Harold Wilson

3. Edward Heath

۴. جمله‌ای در «حاشیه مولی عبدالله» هست با این عبارت: «ولابد فی الموجبة وجود الموضوع». بعد در شرح آن می‌گوید: «ای فی صدق‌ها»؛ یعنی دو مرحله وجود دارد: یکی مرحله صدق یا انطباق آن با واقعیت، از این لحاظ که محتوای یک قضیه اگر بخواهد صادق یعنی مطابق با واقع باشد بدون وجود موضوع محال است. «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» در صدقش احتیاج دارد به اینکه در خارج پادشاه کنونی فرانسه وجود داشته باشد تا عاقل باشد. اما چرا قید «فی صدق‌ها» را آورده؟ زیرا که قضیه برای معنی داشتن به وجود موضوع احتیاج ندارد بلکه به تصور موضوع، که ممکن است اصلاً معدوم باشد، احتیاج دارد. پس قضیه دو مرحله دارد: یکی مرحله ذهن و یکی مرحله مطابقت آن با خارج به عبارت دیگر یک وقت معنی داشتن قضیه مطرح است و یک وقت صادق بودن آن (و صادق بودن آن هم به این نیست که موضوع اسم خاص باشد چنان‌که راسل مدعی است و بعد از این ملاحظه خواهیم کرد). صادق بودنش به این است که موضوعش وجود داشته باشد. پس معنی داشتن اعم از این است که صادق باشد یا کاذب. به عبارت دیگر قضیه‌ای که معنی دارد یا صادق است یا کاذب. چنین نیست که قضیه‌ای که معنی دارد همیشه صادق است. اگر بخواهد صادق باشد باید موضوعش وجود داشته باشد. در مورد قضیه کاذب هم گاهی موضوع اصلاً وجود ندارد و گاهی موضوع وجود دارد ولی محمول برای این موضوع وجود ندارد، لیکن در همه

منطق سمبولیک^۱ (رُقومی، رمزی، نموداری). راسل، به واسطه قواعد فنی که در منطق رقومی خود پرورانید نشان داد که این استدلال (دلیل فوق) مبتنی بر مغالطه است. به منظور فهم انتقاد وی، و بنابراین برای فهم «قاعده وصفیه» (نظریه توصیفات) که جزو این انتقاد است، باید بین آنچه راسل «صورت نحوی» (گرامری) و «صورت منطقی» یک جمله نامیده تمایزی قائل شد. یک جمله ممکن است از لحاظ دستور زبان متداول صورت «مسندالیه و مسند» داشته باشد، و مع هذا وقتی به زبان اصول ریاضیات برگردانده شد، ممکن است از لحاظ منطقی دارای صورت دیگری بوده باشد. به این ترتیب، در جمله «خدا وجود دارد» از لحاظ دستور زبان لفظ خدا مسندالیه است و «وجود دارد» مسند است. لیکن اگر ما همین جمله را به صورت خلص منطقی آن درآوریم، یعنی معنی و مراد از این قضیه را درست و روشن کنیم، دیگر لفظ خدا موضوع منطقی نیست، بلکه محمول منطقی است؛ و «وجود دارد» محمول منطقی نیست، بلکه کار و وظیفه‌ای^۲ دیگر دارد. این کار ویژه را راسل «تعیین‌کننده کمیت منطقی» نامیده، یعنی همان عملی که یک لفظ مبهم مانند «کسی» یا «چیزی» دارد. استعمال این‌گونه الفاظ برای این است که به‌طور مبهم به طبقه نامعینی از اشیاء اشاره شود، و چون دلالت آنها به‌طور نامعلوم و نامحدود است کلیت و عمومیت را بیان می‌کنند. بدین‌گونه وقتی جمله «خدا وجود دارد» به صورت خلص منطقی آن درآید به این معنی است: «چیزی و فقط یک چیز، قادر مطلق و عالم مطلق و خیر مطلق است». خلاصه، وقتی ما معنای جمله «خدا وجود دارد» را تجزیه و تحلیل کنیم، می‌بینیم که معنای آن این است که چیز نامعلوم و غیرمعینی دارای مجموعه معینی از صفات (قدرت مطلق و علم مطلق و احسان مطلق) است. بدین‌سان آن جمله، از لحاظ منطقی، دارای هیئت و صورت «موضوع و محمول» نیست بلکه یک قضیه عام است. با ساختمانی به کلی غیر از ساختمان یک قضیه اتمی.^۳

«موضوع قضیه حمله ممکن است جزئی حقیقی باشد (مثل اینکه می‌گوییم:

→ احوال قضیه معنی دارد. من اگر بگویم «امروز بیست کیلومتر راه رفتم» ممکن است قضیه‌ای دروغ گفته باشم ولی این قضیه معنی دارد.

1. Symbolic Logic

2. Function (یا عملکرد)

۳. آنچه داخل برده شده افزوده مترجم است.

زید ایستاده است) یا کلی باشد (مثلاً: انسان فانی است). از آنجا که ذهن، کلی را دوگونه لحاظ می‌کند، موضوع قضیه هرگاه کلی باشد خود بر دو قسم است. یک وقت کلی وسیله‌ای است برای اینکه افراد را موضوع قرار بدهیم یعنی حکمی که دربارهٔ این کلی می‌کنیم در واقع حکمی است که به وسیلهٔ این کلی دربارهٔ افراد می‌کنیم. زیرا اگر بخواهیم یکایک افراد را به ذهن بیاوریم این کار علاوه بر اینکه وقت زیاد می‌گیرد و برخلاف اقتصاد در فکر است، چنانچه افراد غیرمتناهی باشند اصلاً امکان ندارد. این است که با یک مفهوم یا تصور کلی و با یک نام کلی افراد را در نظر می‌گیریم (مثلاً می‌گوییم هر انسانی خندان است). ولی یک وقت ممکن است این کلی از جهت طبیعت آن، نه از جهت اینکه با افراد متحد است، و در واقع از لحاظ وجودی که در ذهن دارد، در نظر گرفته شود. در اولی، با آنکه کلی وجود ذهنی دارد، به وجود ذهنی‌اش کار نداریم بلکه از جنبهٔ وحدتش با خارج در نظر می‌گیریم و حکم را به خارج از ذهن می‌بریم. و در دومی، کلی را با قید وجود ذهنی‌اش ملاحظه می‌کنیم. مثل اینکه انسان کلی است. البته هر انسانی کلی نیست، زیرا وقتی بگوییم «هر»، خارج از ذهن را نیز شامل می‌شود. «انسان کلی است»، یعنی انسانی که در ذهن وجود دارد، کلی است.

در مورد کلی به معنی اول، که افراد و مصادیق دارد، باز می‌گوییم که گاهی کمیت در نظر گرفته شده است، یعنی همه یا بعضی از افراد؛ یا کمیت در نظر گرفته نشده و به اجمال و اهمال گذاشته شده، که آن را قضیهٔ مهمله می‌گوییم، که همه یا بعضی بیان نشده (مثل اینکه انسان حیوان یا کاتب است) بدون اینکه تعیین کرده باشیم که مقصود ما همه یا بعضی از آدمیان است و اما اگر معین و مشخص کرده باشیم که «همه» یا «بعضی» آن را قضیهٔ محصوره می‌نامیم. با توجه به این تقسیم‌بندی قضیه می‌گوییم:

مفهوم کلی گاهی ممکن است منحصر در فرد باشد مثل اینکه بگوییم «پادشاه ایران». این مفهوم کلی است، حتی اگر بگوییم «پادشاه ایران در حال حاضر» باز هم مفهوم کلی است منتهی منحصر در فرد است. به عبارت دیگر «پادشاه ایران در حال حاضر» یک مفهوم جزئی نیست، کلی منحصر در فرد

است. نه کلمهٔ پادشاه و نه پادشاه ایران و نه پادشاه ایران در حال حاضر، هیچ‌یک اقتضا و اختصاص به یک فرد ندارد. چنان‌که طبیعت مفهوم واجب‌الوجود، وحدت را اقتضا ندارد، یعنی مفهوم مضیق نیست. اگر مصداقش واحد است به دلیل دیگر است، نه اینکه مفهوم مضیق و محدود است و جز بر یک فرد خلص غیرقابل انطباق است؛ به عبارت دیگر در این مورد مفهوم از تکثر ایا ندارد، مصداق ابا دارد. این یک مفهوم کلی منحصر در فرد است. در مواردی که کمیت بیان نشده، قضیهٔ مهمله با قضیهٔ شخصی یکی می‌شود، یعنی قضیهٔ مهمله که افراد کثیر دارد، منتهی «همه» یا «بعضی» بیان نشده، با قضیهٔ شخصی مساوی است. مثلاً کلمهٔ «شمس» کلی است منتهی منحصر است در فرد (بنابر اینکه در قدیم خورشیدهای متعدد را کشف نکرده بودند). اگر بگوییم شمس در فلان برج است کلی را بیان کرده‌ایم ولی چون منحصر در فرد است با قضیهٔ شخصی یکی می‌شود.

اکنون این مطلب را ملاحظه کنیم که وقتی می‌گوییم «پادشاه فرانسه عاقل است»، ممکن است فرانسه پادشاه نداشته باشد. لیکن باید توجه داشته باشیم که این قضیه به یک قضیهٔ شرطیه مبدل می‌شود: اگر فرانسه اکنون پادشاهی داشته باشد چنین و چنان است. پس ما آن را به‌طور قطعی معین نکرده‌ایم. در قضایای شخصی (همان قضایای اتمی) هم وقتی می‌گوییم زید ایستاده است، در واقع وجود زید را فرض کرده‌ایم (نه اینکه از روی این‌گونه قضایای پی به وجود چیزی یا کسی می‌بریم). ما ممکن است علم داشته باشیم که زید الان در عالم خارج وجود دارد، ولی از مفهوم زید وجود وی استنتاج نمی‌شود؛ وگرنه لازم می‌آید که زید واجب‌الوجود باشد. وقتی می‌گوییم زید الان ایستاده است (قضیهٔ اتمی)، آیا مفهوم زید اقتضا می‌کند که حتماً باید واقعیت داشته باشد و یا این یک اطلاع خارجی ما است، که زید الان وجود دارد و ایستاده است. اینکه زید در خارج وجود دارد جزء مفهوم زید نیست، بلکه ذهن آن را فرض کرده است. اگر زید در یک لحظهٔ قبل از روی زمین معدوم شده باشد باز هم صورت زید در ذهن، همان صورت زید است و می‌گوییم زید (که الان وجود ندارد) ایستاده بود با آنکه دیگر زیدی وجود ندارد. در قضایای شخصی هم وجود داشتن

جزء مفهومی موضوع نیست. یعنی وقتی من می‌گویم زید ایستاده است وجود داشتن جزء مفهومی زید نیست بلکه مفروض ذهن است، اگر جزء مفهومی باشد معنی اش این است که با معدوم شدنش دیگر این مفهوم صدق نمی‌کند. در همه قضایا، از باب اینکه «ثبوتُ شیء لشیء فرغُ ثبوتِ مثبت له» است، ما وجود موضوع را فرض می‌کنیم. منتهی از خارج این فرض برای ما دوگونه است: چیزی را که فرض می‌کنیم گاهی می‌دانیم فرض صرف نیست و واقعاً هم وجود دارد. گاهی هم فقط فرض محض است یعنی کاری نداریم به اینکه بگوییم واقعاً وجود دارد یا وجود ندارد (فرق بین قضیهٔ بتیه و غیربتیه همین است). بنابراین وجود داشتن چیزی جزو مفهوم آن نیست.

نکتهٔ دیگر اینکه شک نیست که این قضیه که «زید موجود است» یک قضیهٔ درست است. خوب، اگر بنا باشد وجود جزء مفهومی زید باشد قضیه به این صورت درمی‌آید که «زیدی که موجود است موجود است». و حال آنکه این از لغوتربین قضایا و تکرار بی‌پهوده است. اگر بگوییم «زید موجود است» این قضیه بی‌معنی یا تکرار نیست ولی اگر وجود داشتن جزء مفهومی زید باشد تکرار بی‌فایده است.

حقیقت این است که چه در جزئی و چه در کلی، آن معنی و مفهومی که در ذهن می‌آید و نام‌ها در مقابل آن قرار گرفته است ماهیت است نه وجود. منتهی ماهیت گاهی جزئی و شخصی است و گاهی کلی. و چون هر مفهومی ماهیت است نه دلالت بر وجود دارد و نه دلالت بر عدم. ما وجود داشتن یا وجود نداشتن را به دلیل خارج می‌دانیم یعنی هیچ مفهومی به‌خودی خود حکایت از وجود نمی‌کند. همان‌گونه که انسان مفهومی است کلی و یک ماهیت است و وجود و عدم از مفهوم انسان خارج است (یعنی وقتی انسان را در نظر می‌گیریم قید «موجود» در آن نیست) در قضایای شخصی هم همین‌طور است؛ زید، تصور ماهیت جزئی در ذهن ما است؛ وجود داشتن در مفهوم این هم نیست. و به عبارت دیگر مفهوم زید برای ما مفهوم زید است خواه وجود داشته باشد خواه وجود نداشته باشد. فرقی که بین مفهوم انسان و مفهوم زید هست این است که این جزئی است و آن کلی، ولی موجودیت در مفهوم هیچ‌کدام نیست.

و اگر کسی فرق را از این جهت بگذارد که وجود این را می‌داند و وجود آن را نمی‌داند، می‌گوییم چه مانعی دارد که آن را هم بداند. این فرق ممکن است باشد اما در ماهیت قضیه تأثیری ندارد.

پس اینکه وقتی موضوع قضیه اسم خلص است (قضیه اتمی) دلالت دارد بر اینکه آن شیء وجود دارد و اگر اسم خلص نبود معنی یا وجود ندارد بی‌دلیل کافی است. وجود در مفهوم هیچ‌یک نیست و از خارج باید وجود آنها را فرض یا اثبات کرد.

اکنون همین امر دربارهٔ جملهٔ «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» صادق است. ساختمان نحوی آن ما را به این عقیده رهنمون می‌شود که عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» منطقاً موضوع است، و «عاقل است» منطقاً محمول، و بنابراین یک قضیهٔ اتمی است که دال بر واقعیتی دربارهٔ عالم است. لیکن چنین جمله‌ای منطقاً دارای صورت «موضوع و محمول» نیست. زیرا وقتی آن را برحسب قواعد و فنونی که در «اصول ریاضیات» شرح داده شده مورد تحلیل قرار دهیم به قضایای زیر تجزیه می‌شود:

(۱) چیزی سلطان فعلی فرانسه است.

(۲) بیش از یک چیز سلطان فعلی فرانسه نیست.

(۳) آنچه سلطان فعلی فرانسه است عاقل است.

باید توجه داشت که هریک از این سه قضیه که جمعاً معنای «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» را دربردارد یک قضیهٔ عام است، نه یک قضیهٔ اتمی. این نکته را از اینجا می‌توان دریافت که هیچ اسم خاصی در آن جمله‌ها دیده نمی‌شود، بلکه به جای آن لفظ عامی مانند «چیزی» و «آنچه» و غیره هست. عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» در جملهٔ «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» بدین‌سان از لحاظ منطقی اصلاً موضوع قضیه نیست. پس ما قضایایی داریم که اصلاً شامل هیچ اسم خاصی نیستند، بلکه فقط از الفاظ مبهم و محمول‌ها (مسندها) ترکیب شده‌اند. بدین‌گونه، عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» منطقاً یک اسم خلص نیست، اگرچه از لحاظ نحوی در محل و مقام یک اسم خلص است. راسل اظهار داشت که اگر این عبارت یک اسم خلص می‌بود به چیزی اشاره و دلالت می‌کرد، و در آن صورت حق بامینونگ بود و بدین‌وجه در این استنتاج که پادشاه کنونی فرانسه «مقرر» (دارای ذات) است محق می‌بود. لیکن تجزیه و تحلیل آن جمله به

مصطلحات منطقی به ما نشان می‌دهد که صورت نحوی جمله از این جهت که ظاهراً دارای صورت واقعی قضیه است گمراه‌کننده است؛ زیرا با چنین تحلیلی، آن جمله به دسته‌ای از قضایای عام برمی‌گردد. اما قضایای عام مستقیماً به چیزی در دنیای واقعی دلالت نمی‌کنند زیرا فقط قضایای اتمی می‌توانند واقعیات را معین کنند. اشتباه و مغالطه‌مینونگ این استنتاج بود که عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» یک اسم خلص است زیرا از لحاظ دستورزبان مسندالیه جمله است. راسل نشان داد که جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» منطقاً یک قضیه عام است، نه یک قضیه اتمی؛ و در نتیجه چنین عبارتی مستقیماً به هیچ چیز در عالم دلالت نمی‌کند. فقط مسندالیه‌ها (موضوع‌های قضایای اتمی قابل دلالت یا اشاره مستقیم‌اند).^۱

۱. راسل که وارث و پذیرنده فلسفه تجربی انگلستان است نمی‌تواند خارج از طرح و قالب نظریه تجربی شناسایی بیندیشد. برای رفع شبهه‌ای که در عبارات متن به نظر می‌رسد مطلبی را که به نحوی ذکر کردیم با بیانی دیگر تکرار می‌کنیم: ما گاهی قضیه شخصی (جزئی) داریم (مانند «سقراط فانی است») و گاهی قضیه کلی (مانند «هر انسانی فانی است»). قضایای کلیه نیز در بر دو نوع است: گاهی قضیه کلی جانشین چند قضیه جزئی می‌شود و به جای قضایای جزئی به کار می‌رود، مثل اینکه می‌گوییم «هرکس که در سپاه بود کشته شد»، به جای اینکه بگوییم این سرباز کشته شد و آن سرباز کشته شد و ... اینها را می‌گویند قضایای خارجی، و در حکم قضایای شخصی است و از لحاظ علم و معرفت چندان ارزش و اعتبار ندارد. گاهی قضیه کلی صرفاً محدود به افراد معینی نیست و حکم متوجه طبیعت و ماهیت اشیاء است مثلاً اگر فرض کنیم شکل‌هایی که در عالم وجود دارد مربع و مثلث و کره است، آنگاه این قضیه ما درست است که بگوییم «هر شکلی یا مثلث است یا مربع یا کروی» یا اگر فرضاً تمام شکل‌هایی که در عالم وجود دارد. کروی باشد، در آن صورت درست است که بگوییم «هر شکلی که در عالم وجود دارد کروی است». این قضیه را می‌توانیم قضیه خارجی بنامیم، یعنی حکمی است درباره طبیعت افرادی که در عالم وجود دارد. ولی ذهن انسان یک کار اساسی دارد که نمی‌توان آن را نفی کرد و آن این است که ذهن درباره «وسیع‌تر» از آنچه در خارج وجود دارد یعنی درباره موضوعات مفروض و مقدرة الوجود حکم می‌کند نه درباره موضوعات محققه الوجود. به عبارت دیگر این طبیعت به حیثی است که به فرض اینکه تحقق داشته باشد چنین است. نمی‌گوییم تحقق دارد؛ اگر تحقق پیدا کند این خصلت را دارد زیرا لازمه طبیعت و ماهیت آن این است. این نوع قضیه را قضیه حقیقه گویند. مثلاً اگر در عالم جز مثلث و مربع وجود نداشته باشد می‌گوییم ما می‌دانیم که در عالم جز مثلث و مربع وجود ندارد ولی از طرف دیگر هم می‌دانیم که لازمه طبیعت شکل این نیست که یا مثلث باشد یا مربع. طبیعت شکل می‌تواند میلیون‌ها اشکال دیگر باشد که اصلاً در عالم وجود نداشته باشد. ذهن گاهی نظر به شکل‌های موجود در عالم دارد و گاهی نظر به ماهیت می‌کند. در اینجا شأن قضیه ما این نیست که جانشین قضیه شخصی بشود. در مورد قضایای خارجی می‌گوییم اینها می‌توانند به قضایای شخصی تحلیل شوند، ولی قضایای حقیقه هرگز به جای یک سلسله

راسل عباراتی مانند «پادشاه کنونی فرانسه» را عبارات توصیفی مُصرَّح و معین نامیده است. آن عبارات به این معنی صریح و معین اند که در هر عبارت فقط یک فرد توصیف می‌شود - حرف تعریف در آغاز عبارت مفید همین معنی است.^۱ مطلب اصلی راسل را دربارهٔ توصیفاتی که منطقاً مربوط به اسامی خالص نیستند می‌توان به طریقی دیگر مطرح ساخت. وی جای دیگر آن عبارات را «علایم ناقص» نامیده، نه «اسم‌های خالص». چنین عباراتی «ناقص» اند زیرا به خودی خود معنایی ندارند. محل و موقع آنها در یک جمله، مانند هلالین (پرانتز) است که به خودی خود معنی ندارند. اما، عبارات توصیفی معین و مصرَّح می‌توانند در متن یک جمله کامل که شامل آنها است معنی داشته باشند. بدین سان، اگر کسی پرسد: عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» چه معنی می‌دهد؟ در آن صورت، بنابر نظر راسل، پاسخ مناسب این خواهد بود: «آن به خودی خود اصلاً هیچ معنی نمی‌دهد». زیرا فقط اسامی خالص مستقلاً در یک جمله معنی می‌دهند، یعنی معنای آنها همان چیزی است که معمولاً به آن دلالت می‌کنند (مثلاً نام جولوس سزار شخص واقعی جولوس سزار را معنی می‌دهد). باری، چون عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» را می‌توان به وسیلهٔ تحلیل آن (چنان‌که گفته شد) به زبان «اصول» نشان داد که یک اسم خالص نیست، از خود معنایی ندارد - یعنی مستقیماً به چیزی در عالم دلالت نمی‌کند. اما، جمله‌ای که شامل چنین عبارتی است ممکن است معنی داشته باشد. بدین‌گونه، جملهٔ «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» به این معنی است که «فقط یک چیز سلطان فعلی فرانسه است، و این چیز عاقل است». به این طریق، راسل توانست به وسیلهٔ مفهوم «علامت ناقص» مشکل پیچیدهٔ مینونگ را در خصوص اینکه چگونه جمله‌ای مانند «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» ممکن است با معنی باشد ولو آنکه عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» مستقیماً به چیزی دلالت نکند حل نماید.

→ قضایای شخصیه نیستند. قضیهٔ حقیقیه قضیه‌ای است که ذهن به حکم برهان مقتضای طبیعت را کشف می‌کند و کاری ندارد که در طبیعت وجود دارد یا ندارد: اگر این «موضوع» در خارج وجود پیدا کند باید دارای این خصلت‌ها باشد و حکمش این است (مثلاً اگر دایره وجود داشته باشد احکامش چنین و چنان است). واضح است که ارزش و اعتبار این‌گونه قضایای کلی برای علم و معرفت بیش از سایر انواع قضایاست - م.

۱. منظور، حرف The در ابتدای عبارت «The present King of France» است (مانند «ال» در عربی و la و lc در فرانسه)

اتمیسم منطقی. فرض‌هایی که نظریه توصیفات (قاعده وصفیه) بر آنها مبتنی است همان فرض‌های اتمیسم منطقی است. راسل فرض کرد که «اصول ریاضیات» طرح یک زبان کامل را به ما می‌دهد؛ کامل است زیرا آینه‌وار ساختمان عالم واقعی را نشان می‌دهد. وقتی ما یک جمله معمولی را به این زبان کامل منطقی برگردانیم، معنای آن روشن می‌شود. اگر بعد از این برگرداندن معلوم شود که آن جمله دارای صورت «موضوع و محمول» نیست. ثابت می‌شود که دیگر چیزی وجود ندارد تا مسندالیه مستقیماً به آن دلالت کند، زیرا در زبان کامل هر مسندالیهی (موضوعی) به یک شیء واقعی دلالت می‌کند، و هر مسندی (محمولی) بر یک خصوصیت واقعی آن شیء دلالت دارد.

بیان کامل و دقیق نظریه اتمیسم منطقی را در کتاب بسیار مشکل و پوشیده معنای لودویگ ویتگنشتاین^۱ که خود شاگرد راسل و یکی از نوابع فلسفه است می‌توان یافت. ویتگنشتاین در کتابی موسوم به رساله منطقی - فلسفی^۲ که در ۱۹۲۲ منتشر شد شرحی از اتمیسم منطقی را پروراند که اکنون نظریه تصویری^۳ نامیده می‌شود. بنابر نظر ویتگنشتاین، زبان کامل^۴ «اصول» تصویرکننده یا آینه تمام‌نمای عالم است، درست همان‌گونه که یک نقشه تصویر و نمایش آن است. اگر بخواهیم کشف کنیم که آیا شهر A شمال شهر B در اسکاتلند است یا نه، می‌توانیم با مراجعه به یک نقشه به این مقصود دست یابیم، زیرا آن نقشه به یک معنی تصویر مجسم‌کننده آن ناحیه و سرزمین است. آن نقشه ناحیه مذکور را تصویر می‌کند زیرا وضع و تناسب نقاط در روی نقشه نمایشگر وضع و تناسب نقاط در آن ناحیه و سرزمین است. یک زبان کامل هم مانند یک نقشه است، و تصویری است از وضع ساخت و ترکیب واقعیت. برای هر اسم خالص در زبان موجودی مطابق آن هست، و برای هر محصول یک صفت مطابق. زبان کامل بدین سان ساخت و ترکیب امور واقع را به ما نشان می‌دهد، زیرا امور واقع از اشیاء و خواص آنها ترکیب شده است.

اصول عمده اتمیسم منطقی را می‌توانیم به شرح زیر خلاصه کنیم:

-
1. Ludwig Wittgenstein
 2. The Tractatus Logico-Philosophicus
 3. The Picture theory
 4. Ideal

فلسفه، مانند علم، فعالیتی موثق و قابل اعتماد است. اگرچه فلسفه، برخلاف علم، واقعیات نوینی برای ما کشف نمی‌کند و معرفتی که ما توسط مطالعه فلسفه کسب می‌کنیم شناسایی واقعیات تازه نیست، در عوض، فلسفه درباره ساختمان عالم برای ما روشن می‌سازد که چگونه اجزاء و عناصر اساسی آن با هم ساخته و ترکیب شده است. قطع نظر از جزئیات، فلسفه معلوم می‌کند که عالم از دسته‌ای از واقعیات اتمی، یعنی اشیاء و خواص و صفات آنها، ساخته شده است.

وظیفه خاص فلسفه، تحلیل است. تحلیل عبارت است از دوباره‌نویسی جملات زبان طبیعی به صورت خلص منطقی آنها. وقتی جمله‌ای به هیئت و صورت منطقی خود درآمد، معنای آن روشن می‌شود، و پیچیدگی و غموض فلسفی از میان می‌رود. چنان‌که از ملاحظات فوق دریافته شد. فلسفه اتمیسم منطقی یک سیستم مابعدالطبیعه به معنای متعارف آن است. اتمیسم منطقی مبتنی بر این عقیده است که فلسفه فعالیتی است که در نتیجه آن شناسایی عالم برای ما حاصل می‌شود؛ البته این شناسایی از نوع شناسایی علمی نیست و لیکن باز هم شناسایی است. فلسفه اتمیسم منطقی به‌خصوص در انگلستان در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ جلوه و درخشش داشت؛ اما از آن پس پیوسته در توجه و قبول عامه به تنزل و انحطاط افتاد. یکی از دلایل افول آن، طلوع مشرب اصالت تحصیل منطقی^۱ بود، که آن نیز تحت تأثیر پیشرفت منطق ریاضی قرار داشت. اما این نظریه، برخلاف اتمیسم منطقی، از منطق ریاضی برای اثبات اینکه مابعدالطبیعه بی‌معنی است استفاده می‌کرد، و چون اتمیسم منطقی به‌وضوح صورتی از مابعدالطبیعه متعارف بود، متفکرانی که نظر جدیدتر را پذیرفتند آن را رد کردند.

مذهب اصالت تحصیل منطقی:

شلیک، کارناپ، ایر

غالباً چنین اندیشیده‌اند که طریقه اصالت تحصیل منطقی از اظهارنظر ویگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی دایر بر اینکه فلسفه یک نظریه نیست، بلکه یک فعالیت است

۱. Logical Positivism (یا اصالت تحقق منطقی).

ناشی شده است. پوزیتیویسم منطقی جنبشی فلسفی است که توسط گروهی از متفکرانی که در دهه ۱۹۲۰ در وین می‌زیستند آغاز شده است (این گروه بعدها به نام «حلقه وین» معروف شد). در میان اعضاء آن موریتس شلیک،^۱ استاد دانشگاه وین، و هانس هان،^۲ و فردریک ویزمن،^۳ و هربرت فیگل،^۴ و اتو نوراث^۵ و رودلف کارناب^۶ بودند. این اشخاص به‌طور غیررسمی برای بحث و اظهارنظر در مجالسی گرد هم می‌آمدند و مخصوصاً به دقت آثار ویتگنشتاین را مطالعه می‌کردند و در تشریح و تفسیر و تعبیر این نظریه که فلسفه یک نظریه نیست بلکه یک فعالیت است اهتمام می‌ورزیدند. به عقیده ایشان فلسفه قضایایی درست یا نادرست عرضه نمی‌کند؛ بلکه فلسفه صرفاً معنای جملات و اظهارات را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که بعضی علمی و برخی ریاضی و پاره‌ای (که شامل غالب اظهارات موسوم به فلسفی است) بی‌معنی است. افکار و نظریات آنان به‌طور خلاصه این بود که هر جمله با معنی یا یک قضیه منطقی صوری است (به معنای وسیع آن در «اصول ریاضیات»، که شامل قضایای ریاضی نیز می‌شود) یا یک بیان علمی (شرح عبارت «بیان علمی» با بسط معنی این است که علاوه بر بیان قوانین فیزیکی شامل جملات مفرد از قبیل «این سفید است» نیز می‌شود). بقیه انواع دیگر جمله بی‌معنی است. اگر آنها معنایی داشته باشند، آن معنی را به‌عنوان «شعری» یا «مهیج» یا «تصویری» (مجسم‌کننده) یا «تحریکی» می‌توان توصیف کرد، لیکن آن معنی شناختنی و مربوط به آگاهی نیست. قضایا و اقوال کلامی (مربوط به الهیات) مانند اینکه «خدا در آسمان وجود دارد» تحت همان مقوله‌ای درمی‌آید که اظهارات فلسفی متعارف مانند «ما هرگز مستقیماً نمی‌توانیم اشیاء فیزیکی را مشاهده کنیم»، «من هیچ‌گاه نمی‌دانم که شما روحی دارید»، «هیچ انسانی آزاد نیست، بلکه تقدیر هرکسی به‌وسیله گذشته او معین شده است» و از این قبیل، قرار دارد. این نکته را باید توجه داشت که به عقیده آنان چنین اقوال و اظهاراتی کذب و خطا نیست، بلکه بی‌معنی است. پژوهندگان حلقه وین با نكوش فلسفه‌ای که با روش متداول و متعارف دنبال می‌شد منکر هرگونه غرض و فایده برای فلسفه نبودند بلکه قائل بودند به اینکه فلسفه

1. Moritz Schlick

3. Friedrich Waismann

5. Otto Neurath

2. Hans Hahn

4. Herbert Feigl

6. Rudolf Carnap

فعالیتی است که منظور از آن توضیح معنای سؤالات و نشان دادن این است که چگونه می‌توان آنها را به وسیله رشته‌های علمی مناسب و مقتضی پاسخ گفت. این جمله پروفیسور هربرت فیگل را که گفته است «فلسفه مرضی است که باید معالجه شود» می‌توان خلاصه نظر و رأی این پژوهندگان درباره فلسفه متعارف دانست. اینک به طور اجمال می‌پردازیم به بیان خلاصه‌ای از آراء این متفکران:

اصل تحقیق.^۱ به منظور فهم اعتراض شدیدی که پوزیتیویست‌های منطقی هم به سیستم‌های فلسفی متعارف و هم به اتمیسم منطقی کرده‌اند، لازم است دو عقیده اساسی آنها تجزیه و تحلیل شود: اولاً، تمایزی که آنان میان آنچه موسوم به قضایای «تحلیلی» و «تألیفی» است قائل شده‌اند، و ثانیاً ملاک آنها برای تعیین اینکه چه موقع یک قضیه به طور شناختنی با معنی است. این ملاک گاهی «اصل تحقیق» نامیده شده است. اینک ابتدا تمایزی را که بین قضایای تحلیلی و تألیفی قائل شده‌اند روشن می‌کنیم.

برای شناخت این تمایز، دو قضیه زیر را ملاحظه کنید:

(الف) همه شوهران دارای سرند.

(ب) همه شوهران ازدواج کرده‌اند.

این هر دو قضیه در صادق بودن مشابه‌اند؛ با این وصف در طریق صدق مختلف‌اند. قضیه (الف) در واقع درباره هر شوهری صادق است. ما هرگز شوهر بی‌سری نمی‌بینیم. لیکن، نکته مهم اینجاست که تصور شوهری که سر ندارد ممکن است. زیرا می‌توان مردی را تصور کرد که بدون سر متولد شده و از راه لوله به او غذا داده‌اند و ازدواج کرده است. این مرد دقیقاً مانند دیگر مردان است، جز آنکه فاقد سر است. اما چون همسر اختیار کرده است، شوهر هم هست. برعکس، قضیه (ب) فقط به‌عنوان یک امر واقع صادق نیست؛ بلکه خلاف آن محال نیز هست زیرا نمی‌توان تصور کرد که کسی هم شوهر باشد و هم ازدواج نکرده باشد. امر صرفاً این نیست که همه شوهران ازدواج کرده‌اند؛ بلکه در همان معنی کلمه «شوهر» مندرج است که هرکسی که شوهر است بالضروره ازدواج هم کرده است. بدین‌گونه می‌توانیم دریابیم که اگر کسی درباره صدق این دو نوع قضیه در شک و تردید باشد، می‌تواند آنها را به طریقی کاملاً مختلف اثبات

کند. برای اثبات اینکه قضیه اول حقیقی است، در واقع باید تمام شوهران را مورد ملاحظه قرار داد یعنی این امر، مستلزم تحقیق تجربی خواهد بود. اما برای اثبات اینکه قضیه «همه شوهران ازدواج کرده‌اند» حقیقی و صادق است احتیاج به تحقیق نیست. بلکه فقط بایستی معنی کلماتی را که آن قضیه را می‌سازند فهمید. همین که این کلمات فهمیده شد می‌توان دریافت که جزو معنی کلمه شوهر این است که هر شوهری ازدواج کرده است - زیرا «شوهر» به همان معنای «مرد ازدواج کرده» است. به این ترتیب می‌توان دید که آن قضیه بدون هیچ‌گونه تحقیق تجربی حقیقی و صادق است.

قضایایی که تصدیق و تأیید آنها مستلزم نوعی تحقیق و پژوهش تجربی است «تألیفی»^۱ نامیده می‌شوند و حال آنکه قضایایی که صدق و حقیقت آنها از معنی آنها استنباط و نتیجه می‌شود به «تحلیلی»^۲ موسوم‌اند. ادعای پوزیتیویسم منطقی این است که هر قضیه معنی دار باید یا تحلیلی باشد یا تألیفی، و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند هر دو باشد. هر قضیه تحلیلی متعلق به منطق صوری است - قضایای تحلیلی به واسطه ساختمان صوری خود حقیقی‌اند، در حالی که تمام قضایای تألیفی مانند قضایای علمی‌اند - یعنی برای آنکه حقیقت آنها اثبات شود نیازمند پژوهش تجربی‌اند. به عبارت دیگر، قضایای تحلیلی چنین نامیده شده‌اند، زیرا، از آنجا که محمول آنها در تعریف موضوع مندرج است، فایده آنها بیان امری است درباره موضوع که به واسطه تحلیل موضوع به دست می‌آید (مثلاً همه شوهرها - یعنی مردان متأهل - ازدواج کرده‌اند). از این‌رو حقیقت چنین قضایایی به واسطه مطالعه و بررسی الفاظ آنها ثابت و معلوم می‌شود. بالعکس، قضایای تألیفی چنین نامیده شده‌اند زیرا نتیجه الحاق و پیوند با یکدیگرند یعنی ترکیب و تألیف دو چیز منطقاً غیر مرتبط (مثلاً این میز قهوه‌ای است). بنابراین، این قضایا را فقط به وسیله مشاهده و پژوهش تجربی می‌توان مورد تحقیق قرار داد که آیا این ارتباط در واقع درست است یا نه.^۳

1. Synthetic

2. Analytic

۳. آیا قضیه «انسان کلی است» تحلیلی است یا تألیفی؟ تحلیلی نیست، زیرا کلیت جزو مفهوم انسان نیست. کلیت، در ذهن عارض بر انسان می‌شود، یعنی همان‌طور که صفت سفیدی، مثلاً، در خارج عارض بر انسان می‌شود، صفت کلیت هم در ذهن عارض بر انسان می‌شود. قضیه «انسان حیوان است» تحلیلی است یعنی در مفهوم انسان حیوانیت گنجانیده شده. اما قضیه

نتیجه دیگر این تمایز آن است که قضایای تحلیلی برخلاف قضایای تألیفی به عالم راجع و مربوط نیستند. از صدق یک قضیه تحلیلی نمی‌توانیم استنباط کنیم که آنچه به وسیله الفاظ در آن قضیه یاد شده است وجود دارد. بدین‌سان از این حقیقت تحلیلی که «همه غولان غولند» نمی‌توانیم استنتاج کنیم که غول وجود دارد. برعکس، اگر قضیه‌ای مانند «این میز قهوه‌ای است» راست باشد، می‌توانیم استنتاج کنیم که در دنیا لاقلاً یک میز وجود دارد.^۱ اصحاب اصالت تحصیل منطقی فرق بین دو نوع قضیه را با این قول که قضایای تحلیلی «غیر مفید و بی‌اهمیت است»، در صورتی که قضایای تألیفی «آگاهی‌بخش و مفید» است توصیف کرده‌اند. قضایای تحلیلی به این معنی غیر مفید و بی‌اهمیت‌اند که اگرچه ظاهراً دربارهٔ امور عالم‌اند، پس از تجربه و تحلیل می‌توان دید که واقعاً دربارهٔ عالم نیستند؛ زیرا حقیقی بودن آنها صرفاً به واسطه صورت منطقی آنها و تعریف الفاظ است (یعنی تعریف «یک شوهر» این است که شوهران، مردان ازدواج کرده هستند)، به عبارت دیگر قضایای تحلیلی فقط اظهاراتی دربارهٔ کلماتند. برعکس، یک قضیه تألیفی به این معنی «آگاهی‌بخش» است که دلالت بر امر واقعی می‌کند، و صدق و حقیقت آن بستگی دارد به این دلالت.

اکنون به واسطه فنون ریاضی و منطقی که راسل و وایتهد بسط و توسعه داده‌اند به آسانی می‌توان دانست که یک قضیه تحلیلی است یا نه. اما چگونه می‌توان دانست که

→ «انسان کلی است» تحلیلی نیست. کلیت صفتی است که در ذهن عارض بر انسان و گاو و گوسفند و آتش و هزاران مفهوم دیگر، که یکی از آنها انسان است، می‌شود. اما چون این قضیه تجربی نیست باید تألیفی هم نباشد (اگر بنا بر این باشد که هر قضیه تألیفی تجربی است)، و حال آنکه این قضیه بدون شک تألیفی است. اصحاب اصالت تحصیل خیال کرده‌اند که هر قضیه که تألیفی است باید تجربی باشد. در صورتی که روشن است که قضایای تألیفی غیر تجربی (اولی و ماتقدم)، چنان‌که کانت روشن ساخته، وجود دارد، مانند قضایای ریاضی. بسیاری از قضایای فلسفی نیز چنین است. قضیه‌های «تسلسل محال است» و «دور محال است» قضایای تألیفی غیر تجربی‌اند. تحلیلی نیستند زیرا «محال بودن» جزو مفهوم تسلسل یا دور نیست. واضح است که تجربی هم نیستند. قضیه‌ای مانند «دور محال است» مربوط به منطقی صوری هم نیست؛ زیرا در همهٔ علوم و در فلسفه جاری است؛ و از مسائل منطقی نیست، بلکه از مسائل فلسفه است - م.

۱. عجب استنتاجی! گویی برای ما اول ثابت می‌شود که این میز قهوه‌ای است و از اینجا نتیجه می‌گیریم که وجود دارد. و اگر قهوه‌ای نمی‌بود وجود نمی‌داشت. اگر کسی بگوید این میز قهوه‌ای است قبل از اینکه قهوه‌ای بودنش را ثابت کند «این بودن» یعنی وجودش را ثابت کرده است نه اینکه از قهوه‌ای بودن وجودش را نتیجه می‌گیرد.

یک قضیه تألیفی، یا قضیه‌ای که به نظر می‌رسد دربارهٔ عالم است، با معنی هم هست یا نه؟ مثلاً قضیه‌ای مانند «خدا در آسمان وجود دارد» آیا با معنی است؟ ظاهراً به نظر می‌آید که این قضیه دربارهٔ عالم است - اما آیا واقعاً چنین است؟

در پاسخ این پرسش، اصحاب اصالت تحصیل برای دانستن اینکه یک قضیه تألیفی با معنی است یا نه آزمونی را پیشنهاد کرده‌اند، که آن همان ملاک مشهور «قابلیت تحقیق معنی»^۱ است. هر قضیه‌ای که برحسب این ملاک با توجه به امر واقع «با معنی» دانسته نشود، یا تحلیلی (و از این‌رو نه دربارهٔ عالم) است و یا اصلاً فاقد معنی است. بنابراین هر قضیه‌ای که منظور از آن اظهار شناسایی موثق و معتبر دربارهٔ عالم است برای اینکه بتوان آن را به‌عنوان «بامعنی» پذیرفت یا نه، باید با این محک «قابلیت تحقیق تجربی» امتحان شود. اما ملاک قابلیت تحقیق چیست؟

این ملاک را فلاسفه مختلف به طرق گوناگون تنظیم کرده‌اند. شلیک در مقاله‌ای معروف به نام «رنالیسم و پوزیتیویسم» (مذهب اصالت واقع و مذهب اصالت تحصیل) آن اصل را لااقل به پنج طریق مختلف تنظیم کرده است. یکی از معروف‌ترین بیان‌های آن در کتابی که ایر در ۱۹۳۶ تحت عنوان *الفاظ و حقیقت و منطق*^۲ منتشر ساخت یافت می‌شود. بنابر نظر ایر یک جمله از لحاظ واقع امر (یعنی نه از لحاظ تحلیلی) برای یک شخص معین در صورتی بامعنی خواهد بود که فقط بداند چگونه قضیه‌ای را که می‌خواهد اظهار نماید باید تحقیق کند؛ یعنی اینکه بداند چه مشاهداتی او را در اوضاع و احوال معین به قبول آن قضیه با عنوان حقیقی و صادق یا به رد آن به‌عنوان خطا و کاذب رهبری خواهد کرد.

در تنظیم قاعدهٔ فوق مخصوصاً به «مشاهده» اهمیت داده شده است، و مطلب عمدهٔ آن اصل این است که برای تعیین اینکه قضیه‌ای درست یا نادرست است چه نوع مشاهده‌ای باید انجام گیرد. اگر به‌وسیلهٔ مشاهده‌ای بتوان صدق یا کذب یک قضیه را به نحو درست و شایسته تعیین و توصیف کرد، در آن صورت قضیه با معنی و گرنه بی‌معنی خواهد بود. شلیک مثالی برجسته برای نشان دادن استعمال این اصل آورده است. فرض کنید کسی مدعی این قضیه شود که «جهان به‌طور یکنواخت منقبض می‌شود»، یعنی

-
1. Verifiability Criterion of Meaning
 2. Language, Truth and Logic

بدون اینکه تناسب اشیاء با یکدیگر به هم بخورد همه به یک نسبت کوچک و فشرده شوند؛ در این صورت وسایل اندازه‌گیری هم به همان نسبت کوچک و منقبض شده است و بدین جهت این تغییر و اختلاف کاملاً نامحسوس و غیرقابل ادراک است. حال آیا می‌توان گفت که این قضیه با معنی است؟ البته که نه. زیرا با هیچ مشاهده و وسیله‌ای نمی‌توان صدق یا کذب آن را تحقیق و واریسی کرد - بنابراین باید گفت که آن بی‌معنی است.

به عقیده شلیک نظریات فلسفی هم اظهاراتی است نظیر همین قضیه. مثلاً گفتند اینکه «ما هرگز اجسام را مستقیماً و بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم» یا قولی عامیانه و مبتذل است یا، اگر معنی داشته باشد، اظهارنظری خطا و نادرست است. اما اگر فیلسوفی معتقد باشد که آن نه تحلیل عامیانه است و نه خطا و کذب، در آن صورت، به نظر شلیک، چون نمی‌توان آن را تحقیق کرد، بی‌معنی خواهد بود، زیرا هیچ مشاهده‌ممکنی نمی‌تواند تعیین کند که آن قول صحیح یا خطا است.

در توضیح ملاک قابلیت تحقیق^۱ فرض و تمایز دیگری را باید در نظر گرفت. یعنی بین قضایایی که تحقیق شده است (یعنی حقیقت آنها معلوم و ثابت شده) و قضایایی که قابل تحقیق است، و یا به عبارت دیگر، بین قابلیت تحقیق «در عمل» و قابلیت تحقیق «علی‌الاصول» باید فرق گذاشت. مثلاً این قضیه را که «در سیارهٔ مریخ آدمیان وجود دارند»، هیچ‌گاه کسی تحقیق نکرده است؛ مع‌هذا قضیه‌ای است قابل تحقیق، و می‌توانیم گام‌ها و مراحل را که باید برای تحقیق آن بپیماییم بدین ترتیب ذکر کنیم که: ابتدا باید وسیلهٔ رفتن به مریخ را بیابیم و سپس ببینیم آیا آدمیانی در آن هستند یا نه. اگر هستند، پس آن قضیه راست، و گرنه دروغ خواهد بود. قضیه به هر حال «معنی‌دار» است، زیرا شرایطی را که با حصول آنها دانسته می‌شود که آن صحیح یا غلط است شرح داده‌ایم و هرچند نمی‌توانیم آن قضیه را در زمان کنونی به علت فقدان وسایل لازم تحقیق کنیم، علی‌الاصول قابل تحقیق است، و از این رو «معنی‌دار» است.

اینک در مقابل آن، قضیه‌ای مانند «خدا در آسمان وجود دارد» را مورد نظر قرار دهیم. اگر بخواهیم بدانیم که چه اوضاع و احوالی معلوم می‌سازد که این قضیه صادق

است و چه مراحل را باید بپیماییم تا روشن شود که آن قضیه، لااقل اصولاً، قابل تحقیق است خواهیم دید که برای این منظور هیچ مشاهده مناسبی نمی‌توانیم انجام دهیم و هیچ وسیله تحقیقی در دسترس نداریم (این اظهارنظر که بعد از مرگ می‌توانیم درستی یا نادرستی آن قضیه را بدانیم، فقط طریق دیگر بیان این مطلب است که برای تحقیق آن هم هیچ مشاهده‌ای، در وضع و حال کنونی، مناسب و مفید نیست). پس از آنجا که هیچ طریق قابل تصویری برای تحقیق آن قضیه، حتی علی‌الاصول وجود ندارد، این جمله بیان هیچ قضیه‌ای نیست - یعنی قولی نیست که آگاهانه و به نحو شناختنی معنی‌دار باشد.^۱

(اصحاب اصالت تحصيل منطقی برای صدق و صحت قضایا ملاکی وضع کرده و مدعی شده‌اند که هرچه با آن قابل تطبیق باشد بامعنی است و هرچه قابل تطبیق نباشد بی‌معنی است! اما وقتی ما می‌گوییم «خدا»، لااقل یک مفهوم یا تصویری از او داریم، یعنی مفهوم یا تصویری از موجودی به نام خدا که وجودش وابسته به چیز دیگر نباشد. و بعد می‌پرسیم آیا این مفهوم یا تصور وجود خارجی هم دارد یا وجود ندارد؟ یا وقتی خدا را به معنی آفریننده عالم تصور می‌کنیم، اول چیزی را به نام عالم می‌شناسیم بعد می‌گوییم این چیز آیا آفریننده دارد یا ندارد؟ قضیه اول را در نظر بگیریم و بگوییم خدا، یعنی موجودی که وجودش وابسته به چیز دیگر نباشد، وجود دارد. این قضیه چرا بی‌معنی باشد؟ راه تحقیقش این است که بگوییم شیء یا وجودش وابسته به شیء دیگر است یا وجودش وابسته به شیء دیگر نیست؛ از این دو حال نمی‌تواند بیرون باشد. اشیایی که وجودشان وابسته به شیء دیگر است، در نهایت امر باید وجودشان به موجودی وابسته باشد که وجود او به چیز دیگر وابسته نباشد. کسی ممکن است در مقدمات این برهان خدشه کند. چنان‌که در براهین ریاضی هم ممکن است خدشه کند. اما نه اینکه راه وصول ندارد یا بی‌معنی است. گاهی کسی برهانی را قبول دارد و دیگری خدشه می‌کند و می‌گوید این مقدمه‌اش نادرست است و او می‌گوید درست است، ولی اینکه بگوییم این قضیه بی‌معنی است،

۱. آنچه داخل برده شده افزوده مترجم است.

دلیلی ندارد. چرا بی معنی است؟ چرا نمی‌شود تحقیق کرد؟ بلی، اگر کسی بگوید «خدا در آسمان وجود دارد» (که در عبارت متن آمده است)، همان‌طور که می‌گوید حیات در کرهٔ مریخ وجود دارد، می‌گوییم خدایی که فرضاً مثل حیات در کرهٔ مریخ وجود داشته باشد، قطعاً وجود ندارد. اینکه گفته «در آسمان» ظاهراً برای این است که بتواند با حیات در کرهٔ مریخ مقایسه کند تا بگوید این قضیه قابل تحقیق است (احتمالاً در آینده) یعنی وقتی انسان برود آنجا می‌بیند که وجود دارد یا ندارد، و آن قضیه قابل تحقیق نیست.

در مسئلهٔ خدا قابل تحقیق بودن یا نبودن، به این معنی که براهینی که اقامه می‌شود قابل خدشه یا غیرقابل خدشه است (چنان‌که کانت و غیره بر آنها خدشه کرده‌اند)، یک مسئله است و این تحلیل اصحاب اصالت تحصّل که این قضیه بی معنی است مسئلهٔ دیگری است. پوزیتیویست‌های منطقی می‌خواهند بگویند که هر قضیه‌ای یا تحلیلی است یا تألیفی، و تألیفی آن است که به وسیلهٔ تجربه قابل تحقیق باشد. می‌گوییم این ملاک برای تألیفی بودن درست نیست. قضیه‌ای ممکن است تألیفی و در عین حال قابل تحقیق هم باشد ولی نه به آن معنی که آنها می‌گویند (مانند قضایای ریاضی، و بسیاری از قضایای فلسفی - مثلاً دور باطل است یا تسلسل باطل است - که هم تألیفی و هم غیرتجربی‌اند و برای تحقیق دربارهٔ آنها اصول و ملاک‌هایی نیز وجود دارد).

نتایج و مستلزمات.^۱ اگر ما اصول پوزیتیویسم منطقی را بپذیریم چه نتایجی برای فلسفهٔ متعارف متداول دربردارد؟ اثر و نتیجهٔ عمدهٔ قبول چنین رأی و نظریه‌ای این خواهد بود که آراء و اقوال فلسفی تا آنجا که اظهارنظر دربارهٔ عالم و واقعیت است قضایای آنکه نه تحلیلی است و نه قابل تحقیق و واریسی تجربی است بی معنی و مردود خواهد بود. بدین وجه، نمونهٔ نثر فلسفی زیر را از کتاب یک اگزستانسیالیست معاصر، هایدگر،^۲ به نام «مابعدالطبیعه چیست؟»^۳ ملاحظه کنید. هایدگر می‌نویسد:

«چرا ما با این نیستی^۴ سروکار داریم؟ علم، نیستی را رد کرده و به‌عنوان غیرواقعی هیچ انگاشته است. علم نمی‌خواهد کاری با نیستی داشته باشد. نیستی چیست؟ آیا

1. Implications

2. Heidegger

3. What is Metaphysics?

4. Nothing

نیستی وجود دارد فقط برای اینکه نه، یعنی نفی و سلب، وجود دارد؟ یا نفی و سلب وجود دارند تنها به این دلیل که نیستی وجود دارد؟^۱ ما معتقدیم: نیستی نفی ساده تمام هستی است نگرانی و اضطراب، نیستی را مکشوف می‌سازد، اما خود نیستی چیزی را آشکار نمی‌کند».

رودلف کارناب^۲ در مطالعه و بررسی گفتار فوق نشان می‌دهد که قضایای آن قابل تأیید نیست، زیرا ممکن نیست مشاهده‌ای را چنان تنظیم کرد که بدان وسیله بتوان آن قضیه را آزمود. بدین‌گونه وی آنها را به‌عنوان بی‌معنی رد می‌کند، و معتقد است که این گفتار از سنخ فلسفه متداول^۳ است. فلسفه متداول اظهارنظر درباره‌ی عالم است، لیکن چون آن اظهارات به‌طور کلی از لحاظ تجربی غیرقابل تحقیق‌اند، پس یا تحلیلی غیرمفیدند یا بی‌معنی‌اند.

پس آیا این بدان معنی است که فلسفه به کلی عبث و بیهوده است؟ صاحبان مذهب تحصّلی معتقدند که آنچه فلسفه باید درصدد آن باشد فقط آن است که ما «تحلیل» نامیدیم. لیکن مقصود از «تحلیل» همان تحلیل منظور راسل نیست، یعنی برگرداندن جملات زبان معمولی به قضایایی که دقیقاً نمایش صورت منطقی آنها است. بلکه، منظور از تحلیل معلوم ساختن این است که کدام مسئله قابل و شایسته است که به‌وسیله استدلال ریاضی یا منطقی پاسخ گفته شود، و کدام مسئله یا مسائل است که قابل جوابگویی به‌وسیله نوعی پژوهش تجربی است. بدین وجه کار و وظیفه فیلسوفان جواب گفتن به این مسائل نیست بلکه وظیفه آنان صرفاً این است که معنای این‌گونه مسائل را روشن کنند به‌طوری که دانسته شود که آنها چه نوع مسائلی است، و چگونه باید به آنها پاسخ گفت. مسائل فلسفه متعارف، که ما جای دیگر در این کتاب از آنها بحث کرده‌ایم، فوق‌العاده پیچیده و آمیخته‌ای است از پرسش‌ها و معماها و مسائل -

۱. بیان هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) غالباً پیچیده و متشابه است. او به وجود و عدم (هستی و نیستی) مانند زندگی و مرگ می‌نگرد. به نظر وی عدم، و رای وجود و نسبت به آن متعالی است و وجود در عدم پرورش می‌یابد. وی در یکی از دروس خود به عنوان «مابعدالطبیعه چیست؟» برخلاف اجماع اعلام کرد که مسأله حقیقی فلسفه مطالعه ماهیت راز عدم است. زیرا عدم است که گرد وجود را گرفته و آن را محدود کرده است. زمانی بود که من نبودم و زمانی خواهد آمد که من دیگر نباشم. نبودن چه معنی می‌دهد؟ همین معمای سرنوشت انسان است - م.

بعضی از آنها فقط به وسیله پژوهش تجربی قابل جواب گفتن است و برای حل بعضی دیگر، فنون ریاضی یا منطقی مورد نیاز است. اما برخی دیگر صرفاً محصول هیجان و انفعال و تمایل و تعصب است و پاره‌ای هم صریحاً بی‌معنی است. بدین قرار تحلیل فلسفی نوعی مقدمه جواب به سؤالات است. یعنی در ابتدا و مقدمتاً هر سؤالی را برای کشف معنای آن باید تحلیل کرد. لیکن در واقع چنان‌که پروفیسور دیوید راینین^۱ در بیان عالی خود درباره ملاک قابلیت تحقیق گفته است - کشف اینکه یک سؤال چه معنی می‌دهد با کشف اینکه چگونه باید درصدد پاسخ گفتن به آن برآمد یکی است - تحلیل‌کننده خود هیچ جوابی پیشنهاد نمی‌کند - و وقتی به فلسفه می‌پردازد هیچ نظریه‌ای برای ارائه ندارد. بدین‌سان فلسفه دیگر اظهار رأی و نظر درباره عالم نیست - بلکه صرفاً کوششی است برای کشف پیچیدگی‌های زندگی روزانه و حل مشکلات علمی‌ای که مردم خواستار آنند. زیرا مردم عملاً خود نمی‌توانند به آن مشکلات بدون اینکه ابتدا معلوم شود که چه قسم جوابی مناسب و مربوط با آنهاست پاسخ گویند. پس تا آنجا که فلسفه مسائل را می‌شکافد و افکار را متمایز و روشن می‌سازد و از آلودگی با خرافات منزّه می‌کند، وابسته به علم درمان‌شناسی است. کسانی که فلسفه را برای چنین مقاصدی مفید و لازم می‌دانند غالباً به‌عنوان «پوزیتیویست‌های درمان‌شناس» موسوم شده‌اند.

فلسفه زبان عادی: ویتگنشتاین متأخر^۲ و رایل^۳

سومین جنبش مهم معاصر در فلسفه تحلیلی گاهی حوزه «زبان عادی» فلسفه نامیده شده است. اگرچه بسیاری از فیلسوفانی که به این روش به فلسفه پرداخته‌اند انکار می‌کنند که حوزه‌ای تشکیل می‌دهند، شباهت روش‌های آنها (و وحدت و اشتراکشان در انکار تشکیل حوزه‌ای خالص) خود برای توجیه اینکه گفته شود که آنها طرح مشترکی دارند کافی است. این طرح و نظر آنها را اگر واقعاً جنبشی بدانیم، جنبشی بسیار تازه و متأخر است. این نهضت در آخر دهه ۱۹۳۰ در دانشگاه کمبریج آغاز شد، که در آنجا ویتگنشتاین که خود یکی از نخستین پیشنهادکنندگان اتمیسم منطقی بود، این نظریه را ترک کرد. آن جنبش اکنون هم در دانشگاه کمبریج و هم در دانشگاه آکسفورد، و به‌علاوه

1. David Rynin

2. The later Wittgenstein

3. Ryle

در کانادا و استرالیا و ایالات متحده، جلوه و درخشش دارد. و اصولاً دامنه نفوذ و رواج آن محدود به همین کشورها است و به استثنای انگلستان در سایر کشورهای اروپایی که فلسفه متعارف^۱ بیشتر متداول است چندان مورد توجه و اعتنا نیست.

ویتگنشتاین. در دهه ۱۹۳۰ ویتگنشتاین متوجه شد که جست‌وجو برای زبان کاملی که دقیقاً آینه تمام‌نمای عالم باشد تحقق‌پذیر نیست. ما در اینجا نمی‌توانیم به‌طور قابل اعتماد و به تفصیل دلایل او را برای ترک اتمیسم منطقی بیان کنیم زیرا وی در طی این دوره نوشته‌های کمتری منتشر ساخته است. عقاید و آراء او توسط شاگردانی به ما رسیده است که در درس‌های او حاضر می‌شدند و یادداشت‌های بسیار مفصلی برمی‌داشتند که سال‌ها به‌طور پنهانی با نام‌های مرموزی مانند کتاب قهوه‌ای یا کتاب آبی پخش می‌شد. تأثیر ویتگنشتاین بر فلسفه معاصر بسیار عمیق است، لیکن این تأثیر اصولاً بیشتر به‌وسیله تماس مستقیم با او و محاورات او حاصل شده است تا به‌واسطه نوشته‌های وی. اما پس از مرگ او در ۱۹۵۲ بعضی از دست‌نویس‌های وی انتشار یافت (مانند پژوهش‌های فلسفی^۲ که Anscombe منتشر کرده است).

به هر حال، در این دوره، روشن است که ویتگنشتاین متوجه شد که راه توضیح مسائل فلسفی در برگرداندن آنها به زبان صوری نیست؛ بلکه، چون وی به این نتیجه رسید که پیچیدگی افکار فلسفی بیشتر ناشی از سوءاستعمال زبان معمولی است، طریقه از میان بردن آن نشان دادن چگونگی استعمال صحیح الفاظی است که در گفتارهای فلسفی حکم مفتاح را دارند، و نشان دادن اینکه چگونه نحوه‌ای که فیلسوف این کلمات را به کار می‌برد می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

بدین‌گونه ویتگنشتاین به نشان دادن اوصاف واقعی گفتار روزانه به‌وسیله روشی که «روش بازی‌های لغوی» نامیده می‌شد پرداخت. وی به تفصیل نشان داد که چگونه گویندگان معمولی، زبان را عملاً به‌طور عادی مورد استفاده قرار می‌دهند، و چگونه گسترش و توسعه استعمال عادی الفاظی می‌تواند به این مشکلات فلسفی منجر شود. بنابراین به جای کوشش برای کشف معنی الفاظ به وساطت تحلیل به طریقه راسل، کار و

1. Traditional

۲. *Philosophical Investigations* (کتابی است که ویتگنشتاین پس از رساله منطقی - فلسفی نوشته است).

وظیفه فیلسوف تعیین اهمیت این الفاظ است به وسیله نشان دادن اینکه چگونه در واقع به کار می‌روند. ویتگنشتاین با قول معروف خود که می‌گفت «معنی را مپرس، استعمال را بپرس»، فعالیت فیلسوفان زبان عادی را مشخص و توصیف می‌کند.

گیلبرت رایل. یک نحوه استفاده نوین و استادانه از این فن در کتابی از گیلبرت رایل^۱ موسوم به مفهوم ذهن^۲ بیان شده است. رایل در این کتاب نشان می‌دهد که بسا مردم معمولی، و بسیاری از فیلسوفان، در باب طبیعت و ماهیت ذهن عقایدی دارند که چنان با اشکالات و دشواری‌هایی درآمیخته که به صورت معما درآمده است و به‌طور کلی غیرقابل دفاع و نامنتقی است. این‌گونه عقاید ناشی از درست نفهمیدن منطقی بعضی اصطلاحات مفتاحی است که برای توصیف پدیدارهای ذهنی، مانند «شناخت» و «باور» و «استنباط» و غیره به کار می‌رود. رایل این نظریه را «شیخ در ماشین»^۳ می‌نامد. این نظر برمی‌گردد به این عقیده که درون بدن، موجود مرموزی به نام «روح» وجود دارد. این روح نامریی است (و از این رو مانند یک شیخ و خیال است)؛ اما احساس می‌کند، می‌اندیشد، می‌سنجد، باور می‌کند، می‌شناسد. افعال ذهن چنین فرض شده که درست نظیر افعال خارجی مانند راه رفتن و پریدن و غیره است، با این فرق که اینها اعمال بدنی است و پنهان و نهان نیست. رایل نشان می‌دهد که این عقیده درباره ذهن مبتنی بر این فرض است که بعضی از الفاظ مانند «دانستن» مستقیماً این حوادث یا افعال درونی را معین می‌کند. این فرض نادرست را می‌توان به وسیله استعمال صحیح این الفاظ اصلاح نمود. وی معتقد است که افعال ذهن، درست نظیر اعمالی مانند پرش و جست و خیز و غیره مریی و روشن و آشکار است. این بدان دلیل است که بسیاری از افعال ذهن «استعدادها و قابلیت‌ها»^۴ است، مثل قابلیت انحلال بعضی از اجسام. گفتن اینکه شکر قابل حل است با این گفته که اگر ما شکر را در آب بریزیم حل خواهد شد یکی است. قابلیت انحلال در آب قابلیت است که شکر دارا است - یعنی حالت یا میل برای حل شدن وقتی در آب ریخته شود. دانستن و باور کردن و غیره درست به همین معنی است. زیرا گفتن اینکه یک انسان چیزی «می‌داند» با این گفته که تحت شرایط معین (یعنی یک

1. Gilbert Ryle

2. The Concept of Mind

3. The Ghost in the Machine (شیخ یا خیال: «تویی برابر من یا خیال در نظرم»).

4. Dispositions

آزمون) قادر است نوع معینی کار انجام دهد یکی است. به این ترتیب دانستن دیگر فعل مرموزی نیست بلکه عمل قابل مشاهده یک قوه و استعداد است و بدین سان این نظر که ذهن و روح، جوهری باطنی و اسرارآمیز شیخ مانند است نادرست و خطا است.

نتایج. نتیجه افکار و آراء ویتگنشتاین و رایل برای فلسفه معاصر به طور کلی مثبت است. برخلاف اصحاب اصالت تحصل که قائل بودند که تنها فایده فلسفه روشن ساختن سؤالات گوناگونی است که در یک مسئله مندرج و نهفته است، به طوری که بتوان به نحو سودمند به آن سؤالات به وسیله یک رشته علمی دیگر پاسخ گفت، فلاسفه زبان معمولی معتقدند که فلسفه خود می تواند مسائل معینی را حل کند؛ و به یک معنی نتیجه فعالیت های فلسفه شناسایی عالم است. این شناسایی همان شناسایی مفاهیم معینی است که در زندگی روزانه به کار می رود. با تجزیه و تحلیل مفاهیمی مانند «باور کردن» و «دانستن» و «استنباط کردن» و «شک کردن» و غیره ما درباره طبیعت و ماهیت ذهن، مثلاً، روشن تر می شویم. و تحلیل های مشابهی نیز درباره دیگر مفاهیم قاطع و عام و مشترک مانند «مسئولیت» و «تعهد» و غیره می توان معمول داشت.

به سبب آنکه توسعه و پیشرفت این طریقه فلسفه پردازی نسبتاً تازه و جدید است، تعمیم روش های آن معلوم نیست تا چه اندازه مورد اعتنا قرار گیرد، و از این رو ما مطالعه خود را درباره فلسفه تحلیلی معاصر به همین جا ختم می کنیم. اما می توان حدس زد که این فلسفه پردازی های نوین ممکن است در تاریخ خود بسیار ثمربخش باشد.

فلسفه های اگزیستانسیالیسم (اگزیستانسیالیسم)

آخرین صورتی که از فلسفه معاصر ملاحظه خواهیم کرد نظری است موسوم به اگزیستانسیالیسم.^۱ این نامی است که به فلسفه های بسیار مختلف داده شده و نباید چنین تصور کرد که این فلسفه ها ارتباط استواری با یکدیگر دارند. اشتراک آنها بیشتر از این جهت است که همگی «فلسفه های زندگی» اند. در همه آنها سعی می شود به طرق مختلف به سؤالاتی پاسخ داده شود که آدمیان درباره تجربه انسانی مایل به پرسش اند.^۲

1. Existentialism

۲. لفظ «اگزیستانس» را نخستین بار کی برکگارد به معنای وجود انضمامی انسان به کار برد. اما «وجود داشتن» انسان به معنای یک موجود خودآگاه است، یعنی داشتن آگاهی بی واسطه و ←

بنابراین کلیه آنها در مقابل «فلسفه عقلی» قرار می‌گیرد، و برحسب آنها، فلسفه دارای سهم و اثر مثبت‌تری از آن است که در جنبش‌های تحلیلی جدید برای آن قائل شده‌اند. این نوع فکر و نظر مخصوصاً از زمان جنگ دوم جهانی در فرانسه و آلمان فوق‌العاده عمومیت یافته و در دنیای انگلیسی زبان مؤثر واقع شده است. برای فهم این نظریه فلسفی، بهتر است ابتدا به مبدأ و منشأ آن در قرن نوزدهم اشاره نماییم، و سپس برخی از کلی‌ترین اوصاف فکر اگزیستانسیالیستی معاصر را مطالعه و بررسی کنیم.

سورن کی‌یرکگارد

نظریه اساسی این جنبش برمی‌گردد به یک فیلسوف و متأله برجسته و میرز دانمارکی، به نام سورن کی‌یرکگارد،^۱ و انتقاد و تعرض او علیه فلسفه و الهیات عقلی. کی‌یرکگارد در ۱۸۱۳ متولد شد و بیشتر عمر خود را در کپنهاگ گذراند و مجموعه‌ای از کتاب‌های شگفت‌انگیز تا زمان مرگ خود در ۱۸۵۵ نوشت. به‌طور کلی، این نوشته‌ها و سیرت مؤلف آنها در زمان خود تأثیر ناچیز و اندکی در افکار داشت. در کپنهاگ، کی‌یرکگارد همچون یک فرد جسور و مانند بلا و آفتی برای کلیسای دانمارکی به نظر می‌آمد. در خارج از وطن خویش اصلاً به زحمت شناخته می‌شد. مع‌هذا، در آغاز این قرن، آثار او به آلمانی و فرانسه و انگلیسی و دیگر زبان‌ها ترجمه شد، و اکنون، یک قرن پس از مرگ وی، تأثیر او عمیق و وسیع است. تاریخ‌های فلسفه که پنجاه سال پیش نوشته شده به سختی یادی از او کرده‌اند، لیکن مجلات و انتشارات فلسفی جاری هر سال حاوی

→ روشن به خود. پس اگزیستانسیالیسم، دقیقاً نظام خاصی در فلسفه نیست بلکه طریقه‌ای است در تفکر که موجود آگاه به «آگاهی بی‌واسطه» را به‌عنوان مبدأ فلسفه در نظر می‌گیرد. با آنکه اگزیستانسیالیسم صور مختلف دارد، همگی در این روش و خاستگاه مشترکند. شاید این فلسفه را بتوان نوعی جدید از مذهب اصالت تجربه شمرد. اما نه به آن صورت که تجربی‌مذهبان پیشین متعلق تجربه را طبیعت می‌دانستند. اگزیستانسیالیست‌ها تجربه را به معنای شناسایی بی‌واسطه و حضوری انسان به خود در نظر می‌گیرند، و متعلق مطالعه شایسته انسان را همان خود انسان می‌دانند، و به نظر آنان راه و روش مطالعه انسان را باید در فهم عمیق‌تر آنچه انسانی است جست‌وجو کرد. این وجهه نظر همان وجهه نظر سقراط است که می‌گفت «خود را بشناس» (خویش را در خویش پیداکن کمال این است و بس - گوهر خود را هویداکن جمال این است و بس).

مطالعات بیشتر و بیشتری درباره کار و اثر او است. پس، هرچند کی‌یرکگارد بیش از یک قرن است که درگذشته، واقعاً یک متفکر معاصر است.

آثار او. یکی از اوصاف گیج‌کننده آثار او آن است که به گروهی از مؤلفان با نام‌هایی مانند جوہانس کلیماکوس^۱، جوہانس سیلنتیو^۲ و انتی کلیماکوس^۳ و نظیر آن، و فقط گه‌گاه به خودش، نسبت داده شده است. آثار او مجموعهٔ مختلفی است مرکب از نوشته‌های تقریباً خالی و افسانه‌ای مانند «یا این یا آن»^۴، و مطالعات فلسفی مانند «قطعات فلسفی»^۵ و «ترس و لرز»^۶ و چکامه‌های دینی مانند «گفتارهای تہذیب‌کننده»^۷ و انتقادهای تلخ هجایی و طنزی مانند «اعتراض به مسیحیت رسمی»^۸. مع‌ذلک، چنان‌که کی‌یرکگارد در یکی از آثار خود اظهار داشته، در همهٔ این دیوانگی ظاهری یک روش و یک مسئله و یک پیام وجود دارد که مؤلف احساس کرده است که فقط به این اسلوب ویژه و بسبب دیدگاه‌هایی که با نام‌های مستعار و اسامی جعلی معرفی شده قابل انتقال و ابلاغ است.

مسئلهٔ اصلی. اساساً مسئله‌ای که کی‌یرکگارد در آثار خود، به ساده‌ترین صورت آن، مطرح کرد این بود: «مقصود اصلی حیات انسان چیست؟» «به هستی انسان چه معنایی می‌توان داد؟» «غایت رویدادهای انسانی چیست؟» کی‌یرکگارد در آثار ادبی خویش کوشید تا تصویری از حیات انسانی که دل‌تنگ و غمگین، پوچ و عبث، جان آزار و دلخراش و بی‌معنی است ارائه دهد. در نوشته‌های فلسفی خود، دلایلی بر اساس این نظر دربارهٔ تجربهٔ انسانی پروراند. و در نوشته‌های دینی و طنزها و هجونه‌های خویش به طرق دیگر کوشید تا خواننده را دربارهٔ این مسائل به فراست هوشیار و آگاه سازد.

«**جوہانس کلیماکوس**». از لحاظ قصد و غرض ما، روشن‌ترین معرفیِ نظری کی‌یرکگارد در «قطعات فلسفی» بیان شده است؛ راه‌حل پیشنهادی او نیز در همانجا پدیدار می‌شود. این کتاب به شخصی به نام جوہانس کلیماکوس نسبت داده شده است.

1. Johannes Climacus

2. Johnnes de Silentio

3. Anti - Climacus

4. Either / Or

5. Philosophical Fragments

6. Fear and Trembling

7. Edifying Discourses

8. Attack upon Christendom

این نام شاید بدین سبب انتخاب شده که صاحب آن لاقلاً هزار سال پیش بوده که کتابی به نام نردبان بهشت^۱ نوشته است. در صفحه اول کتاب، مؤلف فرضی، یعنی کلیماکوس، مسائل کتاب را در سه سؤال مطرح می‌کند: آیا خاستگاهی تاریخی برای شعور و آگاهی ازلی ممکن است؟ چگونه چنین مبدأ و نقطه عزیمتی می‌تواند علاقه‌ای غیر از علاقه تاریخی صرف داشته باشد؟ آیا ممکن است سعادت‌ی جاویدان بر شناسایی تاریخی بنیاد نهاد؟ آنچه کلیماکوس می‌خواهد بیان کند این است که راه‌حل مسائل انسانی تا اندازه‌ای در این است که بتوان رابطه و پیوندی میان حیات تاریخی یا دنیوی انسان و قسمی شناسایی ازلی و ابدی یافت. استدلال آن کتاب متوجه اثبات و استنتاج این نکته است که پاسخ هریک از این سؤالات باید هم کاملاً منفی و هم کاملاً مثبت باشد.^۲

شبهه سقراط. کی‌یرکگارد برای بیان نظریه خارق‌العاده خود «قطعات فلسفی» را با یک معمای فلسفی که افلاطون مطرح نموده بود آغاز می‌کند. در محاوره «منون» سقراط پرسیده بود که آیا ما می‌توانیم چیزی را که نمی‌دانیم بیاموزیم؟ به نظر وی آنچه را که ما واقعاً نمی‌دانیم، نخواهیم هم توانست این شناسایی را وقتی آن را می‌آموزیم تشخیص دهیم که درست است و آنچه معلوم شده همان مجهولی است که درصدد دانستن آن بوده‌ایم. اگر من اکنون ندانم که ۷۶۸۹ ضرب در ۴۵۴۷ چند می‌شود چگونه می‌توانم جواب صحیح را از جواب غلط وقتی آن را می‌بینم تشخیص دهم؟ پس اگر من می‌توانم جواب درست را از جواب نادرست تشخیص دهم، به عقیده سقراط، باید قبلاً جواب درست را دانسته باشم (صفحه ۲۹۳ را نگاه کنید). بر اساس چنین دلیلی، سقراط به این نتیجه رسید که آموختن و یادگیری غیرممکن است - یعنی اگر کسی از آنچه می‌خواهد بشناسد هیچ نداند برای او شناسایی حقیقی ممکن نیست. منظور سقراط و افلاطون، این بود که کسی در واقع چیزی تازه نمی‌آموزد، بلکه اصل تمام شناسایی ممکن را در خود دارد، و آنچه ما یادگیری می‌نامیم واقعاً چیزی جز تذکار و یادآوری شناسایی حقیقی که در خود داریم نیست. اثر و نتیجه پاره‌ای اسباب و وسایل، مانند مکالمه با سقراط، فقط این است که خاطرات ما را برمی‌انگیزد، به طوری که درباره چیزی که قبلاً می‌دانستیم آگاه می‌شویم.

1. The Ladder to Paradise

۲. این معنی پس از این تا اندازه‌ای روشن خواهد شد، و برای بهتر فهمیدن آن مطالعه فلسفه کی‌یرکگارد و کتاب قطعات فلسفی دریاپیست است.

راه حل کی یرکگارد. کی یرکگارد مسئله‌ای را که افلاطون مطرح کرده بود به عنوان معتبر پذیرفت، لیکن راه حل دیگری به جای نظریه افلاطونی پیشنهاد نمود. فرض کنیم که برخلاف گفته سقراط دانش آموز فاقد علم قبلی و وسیله تشخیص حقیقت باشد. پس وقتی چیزی می‌آموزد، باید امری فوق‌العاده عجیب روی دهد. یعنی در هنگام آموختن باید امری اتفاق افتد که دانش آموز را غیر از آنچه قبلاً بود و قادر به تشخیص حقیقتی که قبلاً نمی‌دانست بسازد. پیش از این دگرگونی، وی در جهل کامل بود، و در تشخیص حقایق از خطاها ناتوان و درباره حقایق ناشناسا، پس، ناگهان، یک لحظه روشنگری^۱ باید رخ داده باشد تا جهل پیشین را از میان ببرد و برای او ممکن سازد که حقیقت را از خطا بازشناسد. به عبارت دیگر، فرضیه کی یرکگارد، به جای تبیین شناسایی به عنوان یادآوری، شناسایی را به سبب دگرگونی و انقلاب غیرقابل توضیحی که در دانش آموز در لحظه‌ای قطعی در تجربه او اتفاق می‌افتد به عنوان امری خارق‌العاده و اعجاز‌آمیز تبیین می‌کند.

همین که لحظه روشنگری (یا روشن شدن) فرارسید، هر آنچه کسی در آن لحظه شناخت مطلقاً یقینی و جاودانه می‌شود. با توجه به ناتوانی یادگیرنده در فراهم ساختن روشنی و آگاهی حقیقی خویش (زیرا که وی پیش از وقوع آن کاملاً جاهل بود) و با توجه به ناتوانی او برای فهم آنچه برایش اتفاق افتاده، یا چگونه روی داده، کی یرکگارد پیشنهاد می‌کند که علت این روشنگری را باید خدا نامید. چنین خدایی، هر که و هر چه باشد، باید در سلسله‌های حوادث تاریخی که سازنده زندگی انسان است موجود باشد تا این دگرگونی اساسی و کامل در یادگیرنده حاصل شود.

لحظه قطعی. مطلب دیگری نیز در فرضیه کی یرکگارد هست. به عقیده کی یرکگارد این تبیین با نظریه سقراط در یک امر قطعی اختلاف دارد. در نظر سقراط، لحظه یادآوری واقعاً مهم نیست، زیرا دانش آموز همه شناسایی را همیشه در خود داشته است. اما در نظریه کی یرکگارد، لحظه روشنگری برای یادگیرنده از دو جهت حائز اهمیت است: یکی آنکه از جهل کلی به معرفت جاوید منتقل می‌شود؛ و دیگر آنکه این لحظه در حیات او قاطع است. منظور از مطلب اخیر این است که هرچند این انتقال از دیدگاه

۱. Enlightenment (روشن شدن فکر، آگاهی حقیقی)

انسانی خارق‌العاده و معجز نشان است، برای فرد به‌عنوان اوج دراماتیک آنچه در حیات خود او رخ می‌دهد معنی و اهمیت دارد.

برای آنکه لحظهٔ روشنگری از دیدگاه انسان قطعی شود، آدمی باید آرزومند و خواستار این انتقال باشد، و با اینکه نمی‌داند که آن چیست و چه چیز را دربردارد مشتاق و خواهان آن باشد. برای تصویر و تجسم این حال، کی‌یرکگارد نظریهٔ خود را با آوردن یک داستان بیان می‌کند. فرض کنید پادشاهی عظیم‌الشأن (خدا) بخواهد با دوشیزه‌ای فروتن و افتاده (آموزندهٔ انسانی) ازدواج کند ولی اگر آن دختر او را به خاطر خود او بخواهد، نه برای ثروت و قدرت او، وی می‌تواند با او ازدواج کند. اگر پادشاه قدرت و ثروت خود را به او نشان دهد، دختر ممکن است به دلایل نادرست با وی ازدواج کند و صرفاً مقهور عظمت و اُبّهت او شود. یا اگر او را مجبور به ازدواج کند، باز هم این ازدواج به جهت عشق و محبت دختر به پادشاه نخواهد بود. تنها راه اینکه پادشاه بتواند به مقصود خود، یعنی به دست آوردن دختری که فقط او را به خاطر خود او می‌خواهد، نائل شود همان پنهان کردن تمام آن موجباتی است که ممکن است دختر را به انتخاب دلایل نادرست بکشاند. همین‌طور، اگر دانش‌آموز بتواند منافع روشنی و آگاهی حقیقی را ببیند، فریفته و تطمیع شده نخواهد بود. و اگر هم خدا بدون هیچ میل و اشتیاقی از طرف دانش‌آموز باعث روشنی او شود، این روشنایی برای دانش‌آموز هیچ معنی و اهمیتی نخواهد داشت. بنابراین، کی‌یرکگارد قائل بود که آن لحظه برای انسان در صورتی مهم و پرمعنی است که وی قبلاً واجد میل و اشتیاق برای روشنگری (یا روشن شدن) باشد، بدون آنکه به جبر آن را بخواهد، یا به طمع فواید و منافع احتمالی به خواستن آن فریفته شود.

شکاکیت و ایمان. نظریهٔ کی‌یرکگارد را می‌توان به این صورت بیان کرد که انسان به نفسه قابل و مستعد وصول به معرفت یقینی نیست، و در زندگی خود تنها به‌واسطهٔ قسمی حادثهٔ فوق‌العاده و اعجاز‌گونه می‌تواند چنین معرفتی حاصل کند. اما برای آدمی این معجزهٔ دانش و شناخت فقط در صورتی مهم و با معنی و قطعی است که بدون حساب سود و زیان این تبدیل و انتقال، خواهان و آرزومند آن باشد.

کی‌یرکگارد پس از ابراز این شکاکیت می‌گوید که راه نجات انسان از جهل این است

که وضع و حالت غم‌انگیز و فاجعه‌آمیز خود را بشناسد و سپس، چشم‌بسته، یعنی نه به وسیله عقل و منطق بلکه به نور ایمان، در جست‌وجوی راهی برآید خارج از آن وضع و حالت نکبت‌آمیز و تأسف‌آور. زیرا فقط ایمان است که می‌تواند صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا در تجربه تاریخی انسان باشد.

تنها آگاهی و اطلاعی که در حالت تاریک جهالت داریم یا آگاهی تاریخی مربوط به واقع امر و درباره تجربه ما است، یا اطلاعی است که منطقی در خصوص مفاهیم حاصل شده است. اما هرگز هیچ‌کدام از آنها را نمی‌توانیم بگوییم که درباره چیزی در عالم بالضروره حقیقی است یا نه. ما در حالت ناروشن شده (جهل) خود کاملاً غیرقابل و نامستعدیم که بگوییم خدا وجود دارد. در واقع، جهل ما این است که عدم وجود او با آگاهی ما سازگارتر است تا وجود او.

تردید و عدم یقین. تجربه حسی و آگاهی تاریخی ما همواره متغیرند. ما درباره هیچ‌یک از آگاهی‌های حسی خود نمی‌توانیم بگوییم که ضرورتاً حقیقی و درست است یا نه. ما فاقد وسیله برای اثبات حقیقت ضروری معرفتی که از راه تجربه به دست می‌آوریم هستیم. برای اینکه مطلقاً یقین حاصل کنیم باید بتوانیم نشان دهیم که غیرممکن است که آن شناسایی خطا و نادرست باشد. اما همین امر که تجربه حسی ما به اشیاء متغیر، یعنی چیزهایی که به وجود می‌آیند و دگرگون می‌شوند و ناپدید می‌گردند، مربوط است خود نشان می‌دهد که هر آنچه معتقدیم که می‌دانیم، ممکن است خطا و کذب باشد. چیزی درباره دنیای متغیر وجود ندارد که بتوان گفت هست زیرا صفات و کیفیات آن دستخوش تغییر و دگرگونی است. از این رو، درباره هر امر تاریخی، که در زمان اتفاق می‌افتد، ما فقط می‌توانیم به ترتیب زمانی کیفیات و حالات توجه کنیم، اما هرگز نمی‌توانیم به یقین بگوییم که اشیاء و امور تجربه شده باید فلان صفات و خواص داشته باشند، و نمی‌توانند طور دیگر باشند. (مطلبی که کی‌یرکگارد مطرح می‌کند خیلی شبیه است به گفته هیوم که ما هرگز نمی‌توانیم شناسایی ضروری درباره امور واقع داشته باشیم).

در خصوص شناسایی ظاهراً یقینی که ما در ریاضیات و رشته‌های نظیر آن داریم، بنابر تحلیل کی‌یرکگارد همه آنچه می‌دانیم این است که اگر مفاهیم معینی را به طرق

معینی تعریف کنیم، آنگاه نتایج معینی به دنبال خواهد آمد. این امر ما را درباره روابط منطقی مفاهیم آگاه می‌سازد، لیکن درباره اینکه آیا در هیچ موردی از تجربه ما این صفات و خواص صدق می‌کند یا نه، اصلاً چیزی نمی‌گوید. به مدد علم هندسه ممکن است که ما قضایای معینی درباره «نقاط» و «سطوح» تنظیم کنیم، اما نمی‌توانیم بگوییم آیا در تجربه ما اثباتی وجود دارند که این قضایا درباره آنها به کار می‌رود یا نه. حتی اگر نقاط یا خطوط یا سطوح در دنیای ما وجود نداشته باشد، هندسه اقلیدس باز هم معتبر است. اما هندسه اشیاء مورد تجربه ما موضوع پژوهش‌های حسی است، که هرگز نمی‌تواند هیچ نتیجه کاملاً یقینی یا ضروری حاصل کند.

شکاکیت کی‌یرکگارد را می‌توان چنین خلاصه کرد که وی وجود یک نظام منطقی شناسایی را ممکن می‌داند، یعنی یک دستگاه شناسایی که در آن نتایج را، از آنجا که نتایج منطقی مفاهیم و تعاریف اصلی و اولی‌اند، می‌توان به‌عنوان حقایق ضروری تلقی کرد. لیکن از سوی دیگر قائل است به اینکه یک نظام وجودی، یعنی دستگاهی از شناسایی ضروری که با تجربه مرتبط باشد، ممکن نیست، زیرا ما قابل و مستعد کشف هیچ حقیقت ضروری درباره حوادث تاریخی یا متغیر نیستیم. چنان‌که دیدیم، بعدها نیز پوزیتیویست‌های منطقی مدعی شدند که همه آگاهی ما عبارت است از قضایای منطقیاً حقیقی که متضمن هیچ امر واقعی نیست، یا از قضایای مربوط به امر واقع که آنها را نمی‌توان به‌وسیله روش‌های منطقی نشان داد که حقیقی است.

مسئله وجود خدا. نظر به این محدودیت‌های فوق‌العاده در خصوص امکان شناسایی انسانی، ما طریقی برای اثبات وجود خدا به‌عنوان موجودی که در عالم تاریخی^۱ فعال باشد، نداریم. اگر ما خدا را مانند بسیاری از الهیون و متکلمان به‌عنوان وجودی ازلی و ابدی و نامتغیر تعریف کنیم، در صورتی که تعریف دقیقاً طرح‌ریزی و اندیشیده شده باشد، ممکن است قضیه‌ای به صورت «خدا بالضروره وجود دارد» از این تعریف نتیجه آید. لیکن این روش ربطی به این مطلب ندارد که آیا چنین موجودی در عالمی که ما با آن سروکار داریم هست یا نه. زیرا آن تعریف صرفاً ارتباط منطقی میان

۱. مقصود از عالم تاریخی همین جهان ما است که در زمان واقع است و امور آن در زمان حادث می‌شود.

مفهوم و نتیجه را نشان می‌دهد. اما اگر بکوشیم تا به وسیله تجربه خود کشف کنیم که آیا خدا وجود دارد یا نه، با این اشکال مواجه می‌شویم که آنچه ما تجربه می‌کنیم متغیر و واقع در زمان است، و حال آنکه خدا سرمدی و نامتغیر است. ممکن است بعضی از موارد جزئی تجربه خود را آثار و معلولات افعال خدا بدانیم، لیکن این خود منوط بر این است که قبلاً بدانیم و معتقد باشیم که خدایی هست.

خدا چنان‌که متکلمان آن را به عنوان وجود سرمدی و نامتغیر تعریف می‌کنند منطقیاً محال است که جزو عالم تاریخی باشد زیرا در این تعریف هیچ وصف تاریخی یا زمانی مندرج نیست بنابراین اگر کسی معتقد باشد که خدا موجود در زمان است، و قدرت فعل خدا در اوضاع و احوال تاریخی انسان تعلق می‌گیرد، اعتقاد وی منطقیاً بی‌معنی و سخیف است.

وضع ناگوار انسان. خصوصیت بارز نظریه کی‌یرکگارد را شاید بتوان از توصیفی که بدین‌وجه در نوشته‌های او از وضع انسان شده است دریافت. ما آدمیان در حالت جهل تام و تمام خود همه آنچه می‌توانیم انجام دهیم درک و فهم ضرورت شکاکیت کامل یعنی عدم قابلیت انسان است برای وصول به شناسایی حقیقی درباره حقیقت عالم و امور آن. حال چون به عجز و جهل خود واقف و آگاه شدیم، درمی‌یابیم که در چه وضع وحشتناکی گرفتار هستیم. زیرا ما از طرفی هیچ شناسایی واقعی نداریم، و از طرف دیگر نیازمند چنین معرفتی هستیم تا درباره آنچه باید بکنیم و آنچه بایستی معتقد باشیم، و مانند آن، اطمینان داشته باشیم. چنانچه علاقه‌مند باشیم که معنای هستی انسان را دریابیم، جست‌وجو برای وصول به شناسایی لازم و ضروری است. لیکن، ما به علت جهل خود، وسیله‌ای برای رسیدن به این منظور در دست نداریم؛ مگر اینکه اعجاز روشنگری اتفاق افتد. اما آیا می‌توان نسبت به وجود یک روشنگر در جهان یقین داشت؟

«خطر» ایمان. از آنجا که ما را هیچ راهنمایی نیست، نه برای تعیین آنچه بایستی بکنیم و نه برای اینکه چگونه می‌توانیم روشن و منور شویم، آنچه می‌توانیم بکنیم این است که یا همیشه در تاریکی خود همچون شکاک باقی بمانیم یا اینکه از عقل و منطق درگذشته چشم بسته با جهشی معنوی این امر خلاف منطق را بپذیریم که وجودی به نام خدا هست که می‌تواند افعال خود را در ظرف زمان قرار دهد و قادر است، در صورت

خواستاری ما، باعث روشن شدن ما بشود. چگونه کسی آنچه را که بدان معتقد است می‌شناسد؟ کسی نمی‌تواند بداند. آنچه می‌توان کرد عقیده داشتن است. راه نجات انسان فقط در عزم و تصمیم به معتقد بودن و ایمان داشتن است. کسی هرگز نمی‌تواند قبلاً مطمئن باشد که آن عزم و تصمیم درست است، و یا در نتیجه آن تصمیم زندگی وی با معنی خواهد شد، و در جست‌وجوی شناسایی به مقصود و هدف خواهد رسید. همچنین کسی ممکن است تصمیم غلطی بگیرد، و اعتقاد نادرست را اختیار کند. این خطر بسیار بزرگ است، و راهی برای اثبات بنیاد اعتقاد وجود ندارد.

اعتقاد مسیحی. ایمانی که کی‌یرگارد از آن حمایت و جانبداری می‌کرد ایمان به مسیحیتی بود که وی مطابق نظر خود آن را تفسیر می‌کرد. وی، با قبول فرضیه خود راجع به اینکه شناسایی چگونه رخ می‌دهد، معتقد بود که اعجاز روشنگری به واسطه حلول خدا در بدن انسانی^۱ به نام مسیح یعنی ظهور خداوند در این جهان و در تاریخ انسان و نجات دادن گروندگان به او حاصل می‌شود.^۲ نقص شرح و تفسیر کی‌یرگارد درباره مسیحیت در پیدا کردن آنچه باید اعتقاد داشت و نحوه «حلول و تجسم» است. خدا، مانند پادشاه در داستان کی‌یرگارد، وضع و حالتی آفریده است که او در آن ناشناختنی است، و آدمیان فقط از طریق ایمان به او معتقد خواهند بود. کسانی که در قرن اول میلادی در فلسطین می‌زیستند وضعی بهتر از ما در تعیین آنچه باید معتقد بود نداشتند. معاصر عیسی فقط یک موجود انسانی می‌دید و آگاه بود که خدا نمی‌تواند موجودی انسانی باشد. در هر زمان، مسئله اعتقاد و معتقد بودن همان است. هیچ دلیل و بینه‌ای وجود ندارد. آنچه می‌توان کرد فقط اعتقاد داشتن از طریق ایمان است. دلیل و مدرک کتاب مقدس قانع‌کننده نیست مگر آنکه کسی قبلاً معتقد باشد که عهد جدید (انجیل) حیات خداوند را آشکار می‌کند. این را هرگز از کتاب (انجیل) نمی‌توان دریافت. اگر کسی یادآور شود که تناقض در الفاظ است که خدا تاریخ داشته باشد، کی‌یرگارد با گفته

1. Incarnation

۲. مسیحیان معتقدند که انسان در نتیجه نافرمانی آدم در خوردن گندم (یا سیب، به عقیده مسیحیان) اصلاً گناهکار است و خداوند از در بخشندگی و بنده‌نوازی خود در تن انسانی به نام عیسی مسیح حلول کرد و راضی شد که به صلیب آویخته شود تا کسانی که به او بگروند نجات یابند.

ترتولیان^۱ پاسخ می‌دهد: «من به همان چیزی که بی‌معنی و سخیف است معتقدم». اگر کسی بگوید که این عقیده که عیسای ناصری خدا بود ناموجه و خنده‌آور است، کی‌یرگگارد، با اقتباس از یک غیر عقلی مذهب^۲ آلمانی، جواب می‌دهد: «دروغ‌ها و افسانه‌ها و داستان‌های عجیب و غریب جنبه احتمالی دارند، اما نه مبنا و بنیاد ایمان ما».^۳

امر خلاف منطقی^۴ نظر کی‌یرگگارد در اینکه صرفاً ایمان گره‌گشای مشکلات انسان است در تصویری که وی در کتاب ترس و لرز از ابراهیم نبی به‌عنوان قهرمان ایمان کرده است به‌خوبی روشن می‌شود: قهرمان ایمان کسی است که اعمالی را بدون اینکه دلیل آن را بداند و بفهمد چرا، به حکم ایمان تعبداً انجام می‌دهد. چنان‌که ابراهیم صرفاً برای اطاعت فرمان الهی و وفای به عهد او راضی و آماده قربانی کردن فرزند خود می‌شود و در مقابل دلایل عقلی و عاطفی پایداری می‌کند و این خود بهترین امتحان و آزمایش است برای قوت ایمان که وسوسه عقل در آن راهی نمی‌یابد.

کی‌یرگگارد خود توجه داشت که طریقه‌ای را که وی برای وصول به حقیقت پیشنهاد می‌کند چون غیرعقلی است قابل تعلیم و انتقال به دیگران به‌وسیله سخن و مفاهیم عقلی نیست. لذا نوشته‌های خود را «گفتار غیرمستقیم» می‌خواند که در آنها بعضی از مسائل صرفاً طرح شده است تا هرکس به طریق خلص خود راه‌حل آنها را جست‌وجو کند. ظاهراً به این جهت بعضی از آثارش را به مؤلفان جعلی نسبت داده است که در هریک از آنها به نحوی خلص مسائل معینی مطرح و راه‌هایی پیشنهاد می‌شود و بر خواننده است که خود راه خویش را جست‌وجو کند و بیابد. اما این نکته در همه نوشته‌های او به صراحت یا به نحو ضمنی دیده می‌شود که حقیقت فقط در یقین شخصی آن کسی است که اعتقاد دارد.

اگزستانسیالیسم معاصر

اگزستانسیالیسم معاصر اصولاً بسط و تعمیم عقاید کی‌یرگگارد و ادامه مسائلی است که مورد علاقه وی بود، با این تفاوت که آنچه در اینجا به‌عنوان راه‌حل پیشنهاد شده با آنچه

1. Trtullian

2. Irrationalist

۳. یعنی افسانه‌های عجیب به‌خودی خود جنبه احتمالی دارند، لیکن افسانه‌های عجیبی که بنیاد و مبناي ایمان ما هستند دیگر احتمالی نیستند.

4. Absurdity

کی‌یرکگارد ارائه می‌کرد کاملاً عین هم نیست. به جای پشتیبانی و جانبداری از مسیحیت به عنوان گره‌گشای وضع ناگوار انسان، بعضی از اگزیستانسیالیست‌های معاصر سخت شک و تردید دارند که اصلاً خدایی وجود داشته باشد که به ما کمک و یاری کند. متفکرانی مانند ژان پل سارتر^۱ با قبول پیام نیچه که «خدا مرده است»،^۲ اصرار ورزیده‌اند

1. Jean-Paul Sartre

۲. میشل فوکو (Michel Foucault)، فیلسوف معاصر و استاد کلژ دو فرانس، در کتاب *Les Mots et les choses* (ص ۳۹۶) می‌گوید: «قول نیچه از پایان خود بشر حکایت می‌کند. این واپسین بشر که ادعا می‌کند خدا را کشته است و خود را به جای او گذاشته، بعد از این باید جوابگوی خود باشد. اما این قاتل خود در حال مرگ و نابودی است؛ این قتل، پایان کار خود قاتل است.»

در فلسفه‌های اگزیستانس دو جریان وجود دارد که یکی جنبه دینی دارد و با کی‌یرکگارد آغاز می‌شود و دیگر جریانی که جنبه بی‌دینی و الحاد دارد (مخصوصاً در فکر ژان پل سارتر) و از افکار نیچه متأثر است. اگزیستانسیالیسم، و به خصوص این جریان دوم (خواه در مورد نیچه و خواه در مورد سارتر) در واقع عقیده و مذهب خاصی در فلسفه نیست بلکه طریقه‌ای است در تفکر. و شاید این متفکران را بتوان بیشتر به عنوان نویسندگان و اهل ادبیات نامید تا فیلسوفان و متفکرانی که به ساختن نظام فلسفی مبادرت کرده‌اند.

اما تفسیر تحلیلی قول نیچه شاید بدون شناخت خود او و مطالعه زندگی و فلسفه وی ممکن نباشد، و در اینجا میسر نیست که حالات و آثار و افکار وی به شرح آید (برای این مقصود خواننده باید به کتاب‌های تاریخ فلسفه رجوع کند) و تنها با سخنی کوتاه تصویری ناقص از وی به دست می‌دهیم:

نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، پدر و اجداد پدری و مادری او تا چند پشت کشیش بودند. و مادر او زنی پارسا بود. خود وی علی‌رغم اعتراضات سخت خویش به تدین و تقوی، تا پایان عمر پارسا و متدین بود. گفته‌اند «این پارسای سرسخت مایل بود که یک جنایتکار شود!» در جوانی ایمان خود را به خدای نیاکانش متزلزل دید و در جست‌وجوی خدایی نو برآمد، اما همان اعتقاد دینی که اساس زندگی او بود وقتی از دست رفت، زندگی برایش بی‌حاصل و بی‌معنی گردید.

وی بر اثر خواندن کتاب جهان همچون اراده و اندیشه (*The World as will and Idea*) سخت مجذوب فلسفه بدبینانه شوپنهاور (۱۷۸۷-۱۸۶۰) شد. به سبب بیماری‌ها و دردهای مداوم دارای سلامت تن نبود، و از لحاظ روانی نیز تنهایی اخلاقی و یاس و شکست در عشق به پریشانی او کمک کرد. بدین‌سان، افکار آشفته و کلمات قصار پرجنجال و کفرگویی‌های او، که بالطبع محصول این‌گونه متفکران است، جای شگفتی نیست. این متفکر توانا و در عین حال بیمارگونه خود می‌گوید: «ما روح‌های سرکش و ناشکیبا...» و گاهی می‌گوید: «به وجود آوردن رنج‌هایی برای خود و دیگران برای شایسته ساختن آنان جهت زندگی شورانگیز و پیروزمندانه هدف و مقصود من است.» در عباراتی دیگر می‌گوید: «پرچم طغیان برافرازیم و به جنگ با اخلاق» و «بر انداختن ارزش‌های کهنه» مبادرت ورزیم و «مذهب ضد اخلاق را جشن بگیریم»؛ «بایستی قلبی از سنگ برای خود بسازیم»؛ «فضایل ادعایی مسیحیت، ترخم و شفقت، احساسات ضعیفان و افراد منحط است، آنها را از روح خود

که تصویر و تشریح کی‌یرکگارد از وضع و حالت انسان موقعیت ما را خیلی خوب و چنان‌که باید توصیف می‌کند، ولیکن این قول را که راه‌حل فقط و به‌طور کامل همان اعتقاد و عزم و تصمیم برای قبول ایمان است رد می‌کند.

نظر اگزیستانسیالیستی. ما «در دام وجود در این دنیا (هستی ظهوری)» افتاده‌ایم»، و در دنیایی کاملاً پوچ و بی‌معنی زندگی می‌کنیم. هیچ‌یک از اصولی که برای تنظیم یا فهم حوادث به کار می‌بریم اساس و بنیادی ندارد. لیکن نمی‌توانیم از سروکار داشتن با «وجود» (هستی ظهوری) بگریزیم، و ناگزیر از آن معنایی می‌سازیم. آنچه می‌توانیم بگوئیم این است که عالمی که با آن مواجه هستیم به کلی تحکمی و هوسناکانه است و هیچ عقل و منطقی بر آن حکومت نمی‌کند. هنگامی که نامعقولیت دنیا و ناتوانی خود را برای کناره‌گیری از آن و در عین حال نیازمندی خویش را به یافتن اصل نظم یا معقولیت تصدیق کردیم، آنگاه برای دریافت پیام اگزیستانسیالیست آماده‌ایم. آدمی ابتدا باید به‌وسیله «تهوع وجود» از پا درآید و مدهوش گردد تا اعتراف کند که طرح و الگوی زندگی وی به طریقی به کلی تحکمی و هوسناکانه است و دیگران نیز رهسپار همین راهند.

در اینجا، ما با «آزادی ترسناک و ناگوار» خود روبه‌رو هستیم، و پی می‌بریم که از یک طرف کاملاً مختار و آزادیم که جهان‌بینی و طریق زندگی خود را در دنیا انتخاب کنیم. اما از طرف دیگر نه راهی وجود دارد که بتوانیم راهنمایی برای خود بیابیم و نه می‌توانیم از انتخاب کردن خودداری کنیم، و نه راه فراری هست تا از نتایج و عواقب انتخاب‌هایی که کرده‌ایم و تصمیم‌هایی که گرفته‌ایم در امان و برکنار بمانیم.

→ بزداایم». «حقوق افراد یکسان نیست و نمی‌تواند باشد» (در فصل «اخلاق» دیدیم که وی مخالف مساوات افراد بشر بود).

نیچه مایل نیست که خدا را بر طبق تصور خود بیافریند. او شوق به ایمان دارد و برای تمام کسانی که «مانند من از این انتظار رنج می‌برند و برای تمام کسانی که خدای کهن برای آنها مرده و خدای نوی هنوز نزاده است» (چنین‌گفت زرتشت، ص ۴۳۴) دلسوزی می‌کند. و ظاهراً این خدای نو در نظر او همان «مرد برتر» است. زیرا وی اعتراف می‌کند که «ابرمرد» هنوز از مادر نزاده است: «ما می‌توانیم فقط بشارت‌دهنده و خاک او باشیم».

«تهوع». زمان مشهور سارتر، یعنی تهوع^۱ (یاغثیان)، با قوت بسیار این وضع و حال انسان را تصویر و توصیف می‌کند. قهرمان وی در طریق زندگی بر بنیاد قبول بی‌چون و چرای دیدگاهی معین در حرکت است. لیکن نارضایی او از حوادث، وی را مجبور می‌کند که پرسد آیا این دیدگاه مناسب و شایسته انسان هست یا نه. جست‌وجوی توجیهی برای طریق زندگی خویش، آن را تا حد تهوع به انحطاط می‌کشاند، چنان‌که طرح و قالب هوسناکانه‌ای که وی قبلاً عالم خود را در آن ریخته و سازمان داده بود ناپدید می‌شود. آنچه برای او باقی مانده آشفستگی و تشویش کامل وجود گریزناپذیر خویش و درک این امر است که هستی او هیچ نظم و ترتیب بامعنایی ندارد. هنگامی که آگاه می‌شود که فقط به وسیله تصمیم خود می‌تواند طریقه‌ای برای تنظیم امور و افعال خویش در زندگی بیابد، مستغرق عظمت و اهمیت حالت ناگواری که با آن روبه‌رو است می‌گردد. وی نمی‌تواند از اینکه فاعلی آزاد و مختار باشد سر باز زند، و هیچ نمی‌تواند بکند مگر آنکه آزادی خود را به کار برد و نظرگاهی دلخواه برگزیند تا به دنیای خویش معنی بدهد. شاید موحش‌تر از همه این است که بار تمام نتایج تصمیم‌های او همواره بر دوش خود اوست و تنها وی مسئول آن است. حتی فیض و رحمت نجات‌دهنده‌ای که کی‌یرکگارد بدان قائل بود و می‌گفت که از برکت آن آدمی همین‌که ایمان راستین را برگزید دیگر مسئول عواقب و نتایج این انتخاب نیست، نیز امکان ندارد.

فلسفه انسان‌نگر. پاسخ دادن به این سؤال که انسان در این عالم غیرمعقول و بی‌معنی چگونه باید زندگی کند؟، بیشتر مورد علاقهٔ اگزیستانسیالیست‌ها است تا فهم مسائل فلسفی که مورد توجه فلاسفهٔ تحلیلی است (هرچند این مسائل نیز تا اندازه‌ای در نظریهٔ اگزیستانسیالیست‌ها نهفته است). بعضی از اگزیستانسیالیست‌ها جواب آن سؤال را مانند کی‌یرکگارد در ایمان می‌جویند. بعضی دیگر، مانند سارتر، که ملحد و منکر خدا و قائل به اصالت انسان^۲ هستند صرفاً نظریهٔ انسان دارند و معتقدند که از طریق شرح و توصیف سرگذشت‌ها و بررسی و تحلیل تجارب زندگی در اوضاع و احوال و پیش‌آمدهای گوناگون است که می‌توان انسان را شناخت و شاید معنی و جهتی برای زندگانی او یافت. به‌طور کلی، اگزیستانسیالیست‌ها سایر فلاسفه را یا به‌عنوان

اتلاف‌کنندگان وقت خود در دفاع از فلسفه‌های استدلالی که غیرقابل دفاع است ملاحظه می‌کنند یا همچون کسانی که از روبه‌رو شدن با مسائل واقعی‌ای که در برابر بشر است امتناع می‌ورزند و به جای آن خویشتن را با امور غیرمهم در باب زبان و منطق، که راه‌حلی برای وضع و حال ناگوار انسان در پیش نمی‌نهد، سرگرم می‌سازند.

از سوی دیگر، بسیاری از فلاسفه نیز اگزستانسیالیست‌ها را همچون کسانی می‌نگرند که از تحقیق فلسفی کناره گرفته و از مطالعه عقلی دربارهٔ عالم انسانی روگردانده‌اند. بنا بر نظر بعضی، اگزستانسیالیست‌ها بیشتر شاعران جان‌آزار و دلخراشند تا متفکران جدی.

صرف نظر از اینکه حق با کیست، یا اینکه آیا اگزستانسیالیست‌ها کسانی هستند که آنچه برعهدهٔ یک فیلسوف است ایفا می‌کنند یا نه، می‌توان دانست که چرا آنان حیات عقلی و جریان فکری معاصر را در اروپای غربی به این شدت تحت تأثیر قرار داده‌اند، و متدرجاً در عرصهٔ فلسفی انگلستان و امریکا نیز نفوذ و رسوخ کرده‌اند. از هم پاشیدگی و فروریختگی مصیبت‌آمیز اروپا، تجربهٔ مخوف دیکتاتوری نازی و اشغال فرانسه، در مردم این اثر را گذاشت که افکار و نظریه‌ها و ارزش‌های متداول بی‌قدر و اعتبار و خالی از معنی است. در دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم دیگر به نظر نمی‌رسد که عقل و منطق حاکم و فرمانروا باشد تا بتوان به قوت استدلال پرده از معمای وجود برداشت و به مدد نور عقل برای وصول به مقصود و منظور معقولی راه تاریک و مبهم و پرییچ و خم زندگی را پیمود. در چنین دنیایی هرکس مخیر و مختار است که راه و رسمی را که دلخواه اوست در پیش گیرد و عقایدی را که می‌پسندد برگزیند.

نتیجه

در این بخش کوشیده‌ایم به اختصار پاره‌ای از تمایلات فلسفی معاصر را مطالعه کنیم. این تمایلات بر این معنی دلالت دارند که فلاسفه در زمان ما برای فهمیدن عالم هستی دیدگاه و طرق دیگری غیر از آنچه قبلاً متداول بوده برگزیده‌اند و مخصوصاً نسبت به هستی و زندگانی انسان و سرنوشت او توجه بیشتری کرده‌اند تا آنجا که حتی بعضی از متفکران فقط شناخت انسان و امور مربوط به او را شایستهٔ وجههٔ نظر فیلسوف می‌انگارند. همهٔ این افکار و نظریه‌ها برای جمیع رشته‌های فلسفه دارای معنی و اهمیت

است، زیرا با طبیعت فعالیت فلسفی و آن نوع سؤالی که مناسب است مورد پرسش فیلسوف قرار گیرد ارتباط دارند. از بحث مختصر ما درباره آنها خواننده خواهد توانست نسبت به انواع نظریه‌هایی که در قلمروهای علم اخلاق و دین و سیاست و فلسفه اولی و شناخت‌شناسی ارئه شده است اطلاع اجمالی حاصل کند، و خود قادر خواهد بود که مطالعات خود را درباره این شاخه‌های فلسفه با استفاده از اقوال و آراء فلاسفه معاصر در خصوص مسائلی که مورد علاقه آنها در این زمینه‌ها بوده است تکمیل کند. بدین‌گونه وی کشف خواهد کرد که منظور از «انقلاب در فلسفه»، که بسیاری مدعی وقوع آن در این قرن هستند، چیست. و این خود شاید باعث شود که با ذوق و رغبت بیشتری به تأمل و تفکر درباره مسائلی که همواره مورد نظر فلاسفه و خردمندان بوده و هست پردازد، و همین است منظور اصلی ما در این کتاب.

اصطلاح‌نامه

Absolute	مطلق
Absolutism	مطلق‌انگاری
Abstraction	انتزاع
Absurdity	امر خلاف منطق
Academic	آکادمیک «علمی و نظری»
Actuality	فعلیت، بالفعل
Agathistic	مبتنی بر خیر
Agnostic	لاادری
Agnosticism	مذهب لاادری، توقف، تعطیل، انکار امکان معرفت
Alteration	استحاله، دگرگونی
Ambiguity	ابهام
Amphiboly	سخن دارای ابهام
Analogy	تمثیل، تشبیه، مقایسه
Analysis	تحلیل
Analytic	تحلیلی
Anthropomorphism	مذهب تشبیه
Antinomies	تعارض احکام، مسائل جدلی‌الطرفین
Antithesis	آنتی‌تزی، وضع مقابل، برابر نهاد
Apperception	ادراک قوی، فهم واقعی آنچه ادراک شده
Aposteriori	غیراولی، متأخر (متأخریه تجربه)، بعدی
Apriori	اولی، ماتقدم (مقدم بر تجربه)، قبلی

Argument	برهان، دلیل، حجت
Aristocracy	حکومت اشرافی
Asceticism	مذهب زهد و ریاضت
Atheism	الحاد، انکار خدا
Atheist	منکر خدا، ملحد، بی‌دین
Atom	اتم، جزء لایتجزا، ذره
Atomism	اتمیسم، نظریه اتمی، مذهب جزء لایتجزا، مذهب ذره
Authoritarianism	مرجع معتبر، مرجع مقتدر
Authority	مرجع معتبر، مرجع مقتدر
Axioms	اصول متعارفه
Becoming	شدن، صیوررت
Behaviourist psychologist	روان‌شناس سلوک و رفتار
Capitalism	سرمایه‌داری
categorical imperative	امر مطلق و غیر مشروط
Categorical propositions	قضایای مطلق
Categories	مقولات
Change	تغیر
Citizen	شهروند
Classic	کلاسیک، متعارف
Coexistence	معیت وجودی، همبودی
Common Sense	ذوق سلیم، عرف عام، فهم مشترک
Communication	ارتباط
Communism	کمونیسم، مراسم اشتراکی
Compulsion	اضطرار
Conclusion	نتیجه (در قیاس)
Concrete	انضمامی، غیر انتزاعی
Connotation	دلالت لفظ بر مفهوم
Consequence theory	نظریه نتیجه‌ای، اصالت نتیجه
Content	محتوی یا متعلق یا ماده شناسایی (در فلسفه کانت)
Contraposition	عکس نقیض
Conversion	عکس، عکس مستوی
Copy	روگرفت

Cosmogony	نظریه دربارهٔ تکوین جهان
Cosmology	جهان‌شناسی
Critic	منتقد
Critique	انتقاد، نقادی
Criticism	انتقاد
Cynicism	مذهب کلیبی
Deduction	قیاس، استنتاج
Deductive Logic	منطق قیاسی
Deism	خدانگاری، اعتقاد به خدا بدون قبول دین
Demiurge	دمیورژ، صانع عالم (در فلسفه افلاطون)
Democracy	حکومت عامه
Denotation	دلالت لفظ بر مصداق
Deontological theory	نظریهٔ وظیفه‌شناسی
Descriptions	توصیفات
Determinism	جبر، اصل موجبیت، وجوب ترتب معلول بر علت
Determinist	جبری، قائل به جبر
Dialectic	دیالکتیک، مناظره، جدل یا جدال عقلی
Dialogue	محاوره، گفت و شنود
Dilemma	قیاس ذوحدین، قیاس دوحدی، بن‌بست
Dispositions	استعدادها، قابلیت‌ها
Distribution	تعمیم، عمومیت
Dualism	ثنویت، دوگانگی
Dynamic	جنبان، در حرکت، در فعل، پویا، توانمند
Ego	من، خود
Egoism	خودگرایی، خودپرستی، اصالت خود
Empiricism	مذهب تجربی
Empiricist	تجربی مذهب
Enlightenment	روشنفکری، روشنگری (روشن شدن فکر، آگاهی حقیقی)
Epiphenomenalism	نظریهٔ پدیدار زائد یا شبه‌پدیدار
Epistemology	شناخت‌شناسی، بحث معرفت
Equivocation	ایهام
Ethics	علم اخلاق

Evidence	دلیل، مدرک، بینه
Evolution	تطور، تحول
Evolutionist	تطوری مذهب
Existence	اگزیستانس، هستی ظهوری، تقوم یا تقرر ظهوری، وجود
Existentialism	فلسفه‌های اگزیستانس، فلسفه اصالت، هستی ظهوری انسان
Existing	موجود
Explanation	تبیین
Extension	بُعد، امتداد - مصداق
Extensional	مصداقی
Fact	امر واقع
Fallacy	مغالطه، سفسطه
Fatalism	عقیده به سرنوشت و تقدیر
Federative	متحده؛ هم‌پیمانی با کشورهای متحد
Fetishism	بت‌پرستی
Feudalism	فئودالیسم، بزرگ مالکی
Fideism	طریقه ایمان
First Cause	علت اولی
Form	صورت
Formal cause	علت صوری
Freedom	اختیار، آزادی اراده
Free will	اختیار، اراده آزاد
Fundamentalist	معتقد به اصالت سنت، سنت‌گرا
Generalizations	تعمیمات، امور عام
Hedonism	لذت‌انگاری، مذهب اصالت لذت، لذت‌طلبی
Humanism	اصالت انسان
Hypothesis	فرض، فرضیه
Hypothetical imperative	امر مشروط
Ideal	ایدئال، کامل، کمال مطلوب، فاضله (مدینه)، مثالی، معقول، معنوی
Idealism	مذهب اصالت معانی، مذهب اصالت روح
Ideas	تصورات، معانی، مفاهیم، صور ذهنی، مثل (در فلسفه افلاطون)
Identify	هویت، همانی، اتحاد
Images	تصاویر، صور جزئی

Immaterialism	نفی ماده‌انگاری، نفی مادیت، اصالت وجود غیرمادی
Impressions	تأثرات حسی، انطباعات، منطبعات، صور انطباعی یا ارتسامی
Inclusion	اشتمال، اندراج
Indeterminacy	عدم قطعیت، لاحتمیت، عدم یقین
Indeterminate	نامتعیّن، غیرموجّب
	بی‌اعتنایی، سهل‌انگاری، بی‌تفاوتی، بی‌قیدی، بی‌طرفی، تأثرناپذیری، وارستگی
Indifference	
Individualism	فردانگاری، مذهب اصالت فرد
Induction	استقراء
Inductive Logic	منطق استقرائی
Institutions	نهاده‌ها، مؤسسات
Instrumentalism	مذهب اصالت اسباب (ابزار)
Intensional	مفهومی
Intuition	شهود، بینش، علم حضوری
King-state	جامعه دولت‌شاهی
Knowledge	شناسایی، علم، معرفت، دانش
Liberalism	آزادی‌خواهی
Libertarian	اختیاری مذهب، قائل به اختیار
Logic	منطق
Logical Atomism	اتمیسم منطقی
Logical Empiricism	مذهب تجربی منطقی
Logical Positivism	فلسفه اصالت تحصیل (یا تحقق) منطقی
Logician	منطقی
Materialism	مذهب اصالت ماده، ماده‌انگاری
Matter	ماده
Mechanism	مکانیسم، ساخت و کار
Mechanist	قائل به اصول ماشینی، متافیزیک
Metaphysics	فلسفه اولی، مابعدالطبیعه، متافیزیک
Mind	روان، ذهن، عقل
Modes	حالات
Monad	موناد، وحدت فرد، جوهر فرد
Monarchist	هواخواه حکومت پادشاهی

Monism	اصالت وحدت
Monist	قائل به وحدت موجود، یکی‌انگار
Morality	اخلاق، امور اخلاقی، اخلاقیات
Movement	حرکت
Motivist	نظریه‌انگیزه‌ای، اصالت‌انگیزه
Mysticism	عرفان
Naturalism	مذهب اصالت طبیعت
Necessary	واجب، ضروری
Negative-Theology	الهیات تنزیهی
Neo-Platonism	مذهب نوافلاطونی
Non-Ego	غیر من، غیر خود
Non-Naturalism	اصالت غیر طبیعت
Noumenal world	عالم ذات معقول، عالم نفس‌الامری
Nous	عقل، روح
Object	شیء، عین، جهان خارجی
Objective	عینی، موردی
Objectivism	مذهب اصالت عین
Objectivity	عینیت
Obversion	قلب
Occasionalism	مذهب اصالت علل اعدادی یا مُعدّه یا موقعی
Occasions	مواقع، مناسبات، مقارنات، اقترانات
Oligarchy	حکومت چند تن، حکومت اقلیت
Ontology	هستی‌شناسی، وجودشناسی (علم‌الوجود یا معرفت‌الوجود)
Ontological Argument	برهان مبتنی بر وجودشناسی، برهان از ذات به ذات
Optimism	مسلك خوش‌گمانی، خوش‌بینی
Pantheism	اعتقاد به همه‌خدایی، همه‌خدائنگاری
Paradoxes	اقوال متعارض، شبهات، اقوال خارق‌اجماع
Parallelism	موازات، مقارنه
Particular	جزئی
Passive	بی‌جنبش، درسکون، پذیرنده، انفعالی
Perception	ادراک حسی، آگاهی حسی
Principii Pctito	مصادره بر مطلوب

Phenomenon	پدیدار
Platonism	مذهب افلاطونی
Pluralism	اصالت کثرت
Pluralist	قائل به کثرت موجود
Positivism	مذهب تحصیلی یا تحقیقی
Postulates	اصول موضوعه
Potentiality	قوه، قابلیت
Pragmatism	مذهب اصالت مصلحت عملی، اصالت عمل
Pre-established harmony	هماهنگی پیشین بنیاد
Premises	مقدمات (در استدلال)
Process	فراشد، فراگرد، جریان، رویداد
Quality	کیفیت
Quantifier	سور (تعیین‌کننده کمیت در قضیه)
Quantity	کمیت
Quietism	درویشی، رهبانیت
Rationalism	مذهب اصالت عقل
Realism	مذهب اصالت واقع، واقع‌انگاری
Realist	قائل به اصالت واقع، واقع‌انگار
Reality	واقعیت، نفس الامر
Reason	عقل، دلیل
Reflection	ادراک وجدانی، ادراک درونی، فکر، حسن باطن، رویت
Relativist	قائل به نسبیّت
Renaissance	رنسانس، دوره تجدد علمی و فرهنگی
Schema	طرح، شاکله (در فلسفه کانت)
Scholastics	اهل مدرسه، مدرسیان، متفکران مدرسی
Scepticism	شکاکیت، طریقه شک
Self-alienation	بیگانگی از خود، از خودبیگانگی، مسخ
Self-government	حکومت خود، خودمختاری، خودفرمایی، حکومت مردم بر خود
Semantics	علم دلالات
Sensation	احساس
Significance	معنی، مفاد
Singular	شخصی

Socialism	سوسیالیسم، مسلک اجتماعی
Solipsism	خودانگاری، اصالت خود («من»)
Solipsist	خودانگار، قائل به اصالت خود
Soul	نفس، روح
Specification	تخصیص
State	دولت، جامعه، هیئت اجتماع
Stoicism	مذهب رواقی
Stoics	رواقیان
Subject	شخص، فاعل، موضوع
Subjective	شخصی، فاعلی، موضوعی
Subjective Idealism	ایدئالیسم خودبنیادی، مذهب معنوی اصالت فاعل ادراک
Subjectivism	خودبنیادی، مذهب اصالت فاعل ادراک
Subsisting	مقرّر، دارای ذات
Subsistance	جوهر
Substratum	جوهر، موضوع، حامل
Supreme Being	وجود اعلی، وجود متعال
Syllogism	قیاس صوری
Symbol	رمز، علامت
Symbolic Logic	منطق ریاضی یا رقومی یا علایمی یا نموداری یا رمزی
Syntax	نحو، ترکیب نحوی
Synthesis	سنتز، وضع مجامع، با هم نهاد
System	نظام، منظومه، هیئت تألیفی
Teleology	غایتیت، غایت‌انگاری، غایتداری، هدفداری
Ten Commandments	احکام یا وصایای دهگانه
Terminology	اصطلاحات، اصطلاح‌شناسی
Theologian	متکلم، کلامی
Theology	کلام، الهیات (خاص)، علوم الهی، علم لاهوت، خداشناسی
Theorist	نظریپرداز
Thesis	تز، وضع، نهاد، عقیده
Theism	خداپرستی، اعتقاد به خدا (با قبول دین)
Tradition	سنت، سیرت
Traditional	متعارف، بر طبق سنت

Traditionalism	سنت‌گرایی
Transcendent	متعالی
Transcendental	استعلایی
Trial and error	روش آزمایش و لغزش، امتحان و خطا
Truth	صدق، حقیقت، صحت
Tyranny	حکومت جباران و مستبدان ستمگر
Uncertainty Principle	اصل عدم یقین
Understanding	نیروی فهم، قوه فاهمه
Uniformity of Nature	اصل همصورتی یا یکنواختی طبیعت
Universal	کلی
Utilitarian	سودانگار، قائل به اصالت نفع
Utilitarianism	مذهب اصالت نفع، سودانگاری
Validity	اعتبار (در استدلال)
Vitalist	زیست‌انگار، قائل به اصالت حیات
Voluntarism	مذهب اصالت اراده
Wash-braining	شستشوی مغزی، یا مغزشویی

نمايه

آ

آناطول فرانس ۵۵

آنسلم ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۱

الف

ابراهيم ۱۴۵، ۵۷۱

ابراهيم بن عزرا ۷۳

ابن خلدون ۱۳۱

ابن سينا ۱۲۹، ۱۴۴، ۲۹۷، ۳۵۰، ۳۵۱

ابن صاعد اندلسي ۱۳۱

ابن مسكويه ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴

ايبكتتوس ۵۷، ۵۸

اتوفرون ۳۷۲

أدكسوس ۴۵

ادواردس، يوناتان ۲۳۲، ۵۲۰

ارسطو ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲

۴۳، ۴۵، ۴۶، ۷۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲

۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۰۵

۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳

۲۴۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۵۸، ۳۹۵

۵۳۴

اريجن ۶۵

اسپنسر ۱۰۰

اسپينوزا ۷۳، ۲۲۵، ۳۲۷

استونسن ۱۰۹

اسقف كلوين ۲۱

اسقف هيبو ۲۱

اسكندر مقدوني ۵۳

اسميث، آدام ۱۹۴، ۲۹۳

افلاطون ۱۶، ۲۲، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵

۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۶

۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷

۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۸۰

۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰

۲۴۱، ۳۱۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲

۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳

۳۸۴، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۹، ۴۴۷

۴۴۸، ۴۵۰، ۵۲۳، ۵۳۸، ۵۶۴، ۵۶۵

افلوطين ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱

اقليدس ۷۳، ۱۸۷، ۵۳۴، ۵۶۸

اگوستينوس ۲۱، ۶۵، ۲۵۰، ۳۱۰، ۳۹۵

ت	الگزاندر دو توکویل ۵۲۰
تامس جفرسون ۱۸، ۱۶۵	اناکساگوراس ۳۵۸، ۵۳۱
ترتولیان ۵۷۱	انتیس تنس ۵۴
تهانوی ۱۳۱	انگلس، فردریک ۱۸، ۱۰۳، ۱۸۶
	اوینگ ۱۱۰
ج	ایچی، عضدالدین ۱۳۵، ۱۴۵
جیمز، ویلیام ۱۳۴، ۲۳۶، ۲۶۳، ۵۲۰، ۵۲۱	ایر، ا.ج. ۱۰۹
۵۲۷، ۵۲۳	ایوب ۲۴، ۲۵، ۳۴۳
چ	ب
چارلز ۱۵۸	بارکلی، جرج ۲۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷
	۲۶۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶
ح	۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳
حافظ ۱۶۲، ۳۱۳	۴۴۴، ۴۴۷، ۴۴۹
	برگسن، هانری ۲۶۳
د	بروتوس ۲۲۶
داروین ۳۰۳، ۳۵۸	بقراط ۳۶۹، ۳۷۰
دکارت، رنه ۲۱، ۷۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸	بنتام، جرمی ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶
۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۰	بوتلر ۶۹، ۱۰۰
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۹، ۳۰۶	بویل، رابرت ۳۹۸
۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰	بیکن، فرنسیس ۳۹۸
۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷	
۳۶۸، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹	پ
۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷	پارمنیدس ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳
۴۰۵، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۵۲۳	پاسکال، بلز ۱۷، ۲۸۴، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶
دیونی، جان ۲۶۳	پرنسس الیزابت ۲۱۹
دیوید ریکاردو ۱۹۴	پروتاگوراس ۳۶۹، ۳۷۰
	پریچارد ۱۱۰
ر	پلمارخوس ۱۸۷
راسل ۵۳۴	پیانو ۵۳۵
راهب مارموتیر ۳۳۰	پیرس ۵۲۰
روسو ۱۰۰	پین، تامس ۳۳۹

- ز
زتون ۲۱۱، ۲۱۲
- س
سر هنری جیمز ۵۲۱
سفالوس ۱۸۷
سقراط ۱۲۷، ۱۸۷، ۱۸۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲
۵۶۴
- م
مارکس، کارل ۱۸، ۲۱، ۱۰۳، ۱۸۵، ۱۸۶،
۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴،
۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱،
۲۰۲، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۳۹
مالبرانش ۲۲۴، ۲۲۶
موسی بن میمون ۷۳
میل، جان استوارت ۱۸، ۸۳، ۱۵۲
میل جیمز ۸۳، ۱۵۲، ۲۳۶، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳،
۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۲۸
- ش
شوپنهاور ۱۰۰
- ط
طالس ۵۳۱
- ف
فارابی ۱۳۱، ۱۴۴
فروید ۳۳۹
- ک
کارناپ، رودلف ۱۰۹
کپلر ۳۵۸
کی‌یرگارد ۳۳۴
- گ
گاساندی ۲۵۸
گرگیاس ۳۶۹
گونیلون ۳۳۰
- ل
لاک، جان ۱۸، ۲۱، ۱۰۰، ۴۲۱، ۴۴۹، ۵۲۰
لامارک ۳۰۳
- ن
نیچه، فردریک ۱۰۰، ۲۶۳
نیوتون، اسحق ۳۹۸
- و
وایتهد ۵۳۴
ولتر ۳۳۴
- ه
هائز ۱۰۰، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۸۵
هراکلیتوس ۳۶، ۵۳۱
هگل ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۰
هوک، زابرت ۳۹۸
هیوم، دیوید ۱۰۰، ۲۶۹، ۳۰۳، ۳۳۴، ۴۱۰،
۴۴۹

نویسندگان کتاب **کلیات فلسفه** مسائل گوناگون فلسفی را به نحوی نسبتاً ساده بیان کرده‌اند، به گونه‌ای که این کتاب هم برای علاقه‌مندان غیر متخصص و هم برای دانشجویانی که نخستین بار به مطالعهٔ منظم فلسفه می‌پردازند مفید باشد.

ساده و آسان ساختن فلسفه کاری بسیار دشوار است. به همین خاطر، مترجم محترم برای روشن تر شدن بحث‌ها از افزودن کلمات و جملات، از آوردن پاره‌ای مثال‌های مناسب، و از طرح برخی یادداشت‌ها فروگذاری نکرده است.

این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و هفت فصل می‌باشد که عبارتند از: فلسفه چیست، علم اخلاق، فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ اولی، فلسفهٔ دین، نظریهٔ شناسایی، منطق، فلسفهٔ معاصر.



ISBN 978-964-5616-01-8



9 789645 616012