



درآمدی بر

# تحلیل فلسفی

جان هاسپرس / موسی اکرمی

کتابخانه رستار

@ArtLibrary

درآمدی به

# تحلیل فلسفی

جان هاسپرس

موسی اکرمی



## انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آپادانا) - خیابان نوبخت  
کوچه دوازدهم - شماره ۱۴ - تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

درآمدی به تحلیل فلسفی • نویسنده: جان هاسپرس • مدیر هنری و طراح جلد: بیژن صیفوری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی) چاپ: واژد

• نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۹ چاپ دوم ۱۳۸۷ شمارگان: ۱۵۰۰ جلد

قیمت: ۱۱۰۰۰ تومان • همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۷۱۳۴-۱۷-۷ ISBN: 964-7134-17-7

Hospers, John, 1918-

هاسپرس، جان، ۱۹۱۸-

درآمدی به تحلیل فلسفی / اثر جان هاسپرس؛ ترجمه موسی اکرمی. - تهران:

طرح نو، ۱۳۷۹.

۶۸۳ ص. - (فلسفه و فرهنگ)

کتابنامه به صورت زیرنویس.

واژه‌نامه.

۱. تحلیل فلسفی. الف. اکرمی، موسی، ۱۳۳۲ - مترجم. ب. عنوان.

۱۰۰

B ۸۰۸/۵۲۵۴

۱۳۷۹

## فهرست

|    |                                |
|----|--------------------------------|
| ۱۱ | □ یادداشت مترجم                |
| ۱۹ | □ پیشگفتار ویرایش چهارم        |
| ۲۱ | □ پیشگفتار ویرایش دوم          |
|    | <b>فصل اول: واژه‌ها و جهان</b> |
| ۲۳ | <b>زبان و واقعیت</b>           |
| ۲۳ | بخش ۱. پرسشهای فلسفی           |
| ۳۱ | فلسفه چیست؟                    |
| ۳۴ | بحثهای لفظی                    |
| ۳۸ | بخش ۲. واژه‌ها و اشیا          |
| ۴۱ | هراکلیتوس و واژه‌های عام       |
| ۴۳ | طبقه‌بندی                      |
| ۴۶ | واژه چونان ابزار               |
| ۴۸ | بخش ۳. تعریف                   |
| ۵۲ | تعریف و وجود                   |
| ۵۳ | دامنه تعاریف                   |
| ۵۴ | حقیقت و تعریف                  |
| ۶۲ | انسان چیست؟                    |
| ۶۷ | بخش ۴. ابهام                   |
| ۷۵ | بخش ۵. دلالت ضمنی              |
| ۷۷ | معنای عاطفی                    |



|     |                       |
|-----|-----------------------|
| ۷۹  | بخش ۶. تعریف بالاباره |
| ۸۴  | تأثرات و تصورات       |
| ۹۰  | بخش ۷. بی‌معنایی      |
| ۱۰۰ | ○ تمرین               |
| ۱۰۶ | ○ خواندنیهای برگزیده  |

## فصل دوم: چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم [ / بدانیم ]؟ شناخت

|     |                                  |
|-----|----------------------------------|
| ۱۰۷ | بخش ۱. شناختن [ / دانستن ] چیست؟ |
| ۱۱۰ | باور                             |
| ۱۱۲ | صدق [ / حقیقت ]                  |
| ۱۲۶ | قرینه                            |
| ۱۳۳ | بخش ۲. منابع شناخت               |
| ۱۳۳ | عقل                              |
| ۱۴۴ | «قوانین تفکر»                    |
| ۱۵۵ | تجربه                            |
| ۱۷۴ | ○ تمرین                          |
| ۱۸۰ | ○ خواندنیهای برگزیده             |

## فصل سوم: جهان چگونه چیزی است؟ ادراک جهان

|     |  |
|-----|--|
| ۱۸۳ | بخش ۱. واقع‌گرایی عقلی سلیجی             |
| ۱۸۴ | شکها و فریبه‌ها                          |
| ۱۸۹ | رؤیاها                                   |
| ۱۹۳ | خطاهای حسی و توهّمها                     |
| ۱۹۸ | میکروسکوپیها و تلسکوپیها                 |
| ۲۰۱ | اتمها و الکترونها                        |
| ۲۰۴ | بخش ۲. ایده‌گرایی [ / ایدئالیسم ] بارکلی |
| ۲۱۰ | بودن ادراک شدن است                       |
| ۲۱۳ | ایده‌گرایی ضعیف در برابر ایده‌گرایی قوی  |

|     |                        |
|-----|------------------------|
| ۲۱۵ | تعلیل تجارب حسی        |
| ۲۱۷ | انتقاداتها             |
| ۲۲۴ | بخش ۳. پدیدارگرایی     |
| ۲۲۶ | داده‌های حسی           |
| ۲۳۲ | بخش ۴. حمله به بنیادها |
| ۲۳۷ | داده                   |
| ۲۳۹ | حمله به داده‌های حسی   |
| ۲۴۳ | ○ تمرین                |
| ۲۵۰ | ○ خواندنی‌های برگزیده  |

## فصل چهارم: طرز کار جهان

|     |                        |
|-----|------------------------|
| ۲۵۳ | شناخت علمی             |
| ۲۵۵ | بخش ۱. قوانین طبیعت    |
| ۲۶۱ | بخش ۲. تبیین           |
| ۲۶۲ | بخش ۳. نظریه‌ها        |
| ۲۶۷ | نظریه‌ای در اخترشناسی  |
| ۲۷۲ | نظریه‌ای در زمین‌شناسی |
| ۲۷۷ | نظریه‌ای در فیزیک      |
| ۲۸۰ | نویدیدی و تحویل‌پذیری  |
| ۲۸۵ | تبیین در زیست‌شناسی    |
| ۲۸۹ | آفرینش در برابر تکامل  |
| ۲۹۵ | بخش ۴. امکان           |
| ۲۹۷ | سفر زمانی              |
| ۳۰۰ | بخش ۵. مسأله استقرا    |
| ۳۰۷ | حل مسأله استقرا        |
| ۳۱۳ | ○ تمرین                |
| ۳۱۹ | ○ خواندنی‌های برگزیده  |

## فصل پنجم: آنچه هست و آنچه باید باشد

- ۳۲۳ آزادی و ضرورت
- ۳۲۳ بخش ۱. ریاضیات
- ۳۳۳ بخش ۲. کانت و پیشینی ترکیبی
- ۳۴۲ بخش ۳. علیت
- ۳۴۲ علت چیست؟
- ۳۵۷ اصل علی
- ۳۶۶ بخش ۴. تعیین‌گرایی و آزادی
- ۳۶۷ آزادی
- ۳۷۲ قدرگرایی
- ۳۷۴ ناتعیین‌گرایی
- ۳۷۶ پیش‌بینی‌پذیری
- ۳۷۹ تصادف
- ۳۸۱ ناهمسازی تعیین‌گرایی با آزادی
- ۳۹۱ نظریهٔ عاملیت
- ۳۹۷ ○ تمرین
- ۴۰۶ ○ خواندنی‌های برگزیده

## فصل ششم: من چیستم؟

- ۴۰۹ ذهن و جسم
- ۴۱۳ بخش ۱. امر فیزیکی و امر ذهنی
- ۴۱۶ ذهنهای دیگر
- ۴۲۹ آیا رایانه‌ها می‌توانند از آگاهی برخوردار باشند؟
- ۴۳۱ بخش ۲. رابطهٔ میان امر فیزیکی و امر ذهنی
- ۴۳۵ مادی‌گرایی
- ۴۴۲ بخش ۳. هویت شخصی
- ۴۴۴ در چه زمانی هنوز شما هستید؟
- ۴۴۹ حافظه
- ۴۶۸ ○ تمرین
- ۴۷۵ ○ خواندنی‌های برگزیده

## فصل هفتم: چه چیز دیگری وجود دارد؟

۴۷۷

### فلسفه دین

۴۸۰

بخش ۱. تجربه دینی

۴۸۷

بخش ۲. برهان هستی‌شناختی [ / وجودی ]

۴۹۰

بخش ۳. برهان کیهان‌شناختی

۴۹۰

برهان علی

۴۹۹

برهان وابستگی

۵۰۳

بخش ۴. برهان معجزات

۵۱۲

بخش ۵. برهان غایت‌شناختی (برهان طرح [ / اتقان صنع ])

۵۲۲

مسأله شر

۵۴۴

دیگر برهانهای طرح [ / اتقان صنع ]

۵۵۳

بخش ۶. انسان‌وارانگاری و عرفان

۵۵۳

انسان‌وارانگاری

۵۵۹

عرفان

۵۶۱

فرضیه‌های دینی

۵۷۰

سودمندی دین

۵۷۳

○ تمرین

۵۸۲

○ خواندنیهای برگزیده

## فصل هشتم: هست و باید

۵۸۵

### مسائل اخلاق

۵۸۶

بخش ۱. فرااخلاق

۵۹۰

تعریف اصطلاحات اخلاقی

۵۹۹

بخش ۲. خوب

۶۰۶

بخش ۳. نظریه‌های رفتار

۶۰۶

خودگرایی

۶۱۰

دیگرگرایی

۶۱۳

«همسایهات را دوست بدار»

۶۱۶

قاعده طلایی



|     |                            |
|-----|----------------------------|
| ۶۱۷ | کلیت پذیری                 |
| ۶۱۹ | سودگرایی                   |
| ۶۲۵ | حقوق بشر                   |
| ۶۳۰ | عدالت                      |
| ۶۵۰ | ○ تمرین                    |
| ۶۵۶ | ○ خواندنیهای برگزیده       |
| ۶۵۹ | □ واژه‌نامهٔ فارسی-انگلیسی |
| ۶۶۵ | □ واژه‌نامهٔ انگلیسی-فارسی |
| ۶۷۱ | □ نمایه                    |

## یادداشت مترجم

### الف. پیشینه تحلیل فلسفی

۱. تحلیل فلسفی را نخستین فیلسوفان یونان با تحلیل مفاهیم و مسائل پیچیده فلسفی آغاز کردند. سنت گرانبار حاصل از روش تحلیل فلسفی را سقراط در روش دیالکتیکی ویژه خویش، و از راه گفتگوهای پرآوازه سقراطی، به عرصه‌ای نوین از یویایی و زیایی کشاند که به گونه‌های خاصی نزد افلاطون و ارسطو ادامه یافت.
۲. بیشتر فیلسوفان باستان در بررسی پاره‌ای از مسائل فلسفی، و بویژه در حوزه حکمت عملی، از تحلیل فلسفی بهره گرفتند.
۳. پس از چیرگی چند صدساله جزم‌گرایی بر روش و نگرش فلسفی، دکارت، در بنیادگذاری فلسفه جدید، از تحلیل فلسفی ویژه‌ای در برخورد با مسائل فلسفی سود جست.
۴. پس از دکارت روش تحلیل فلسفی نزد تجربه‌گرایان انگلیسی اهمیتی خاص پیدا کرد و، بویژه با هیوم و لاک، به نتایج گرانبهایی دست یافت.

### ب. تحلیل فلسفی نوین

۱. تحلیل فلسفی نوین در سنتی رشد کرد که عمدتاً «فلسفه تحلیلی» نام گرفته است، به گونه‌ای که تحلیل فلسفی نوین مهم‌ترین تجلی خویش را در فلسفه تحلیلی یافته است.
۲. پس از آن‌که با روی‌آوری فیلسوفان و محافل فلسفی انگلیسی به ایده‌گرایی [ایدئالیسم] هگلی (در اواخر سده نوزدهم)، در سنت فلسفه تجربی انگلیس توفقی پدید آمد، دانشگاه کیمبریج با سردمداری راسل و مور مخالفت با ایده‌گرایی هگل را آغاز کرد و با توجه به سنت تجربه‌گرایی انگلیسی از یک‌سو، و با تکیه بر تحلیل زبان

و تلاش برای شناسایی ساختار زبان (چه با رویکرد منطقی و چه با رویکرد عقل سلیمی) از سوی دیگر، بر متن سنت اثبات‌گرایانه [پوزیتیویستی] و بهره‌گیری از دستاوردهای علوم تجربی، فلسفه تحلیلی سر برآورد و خود را در برابر فلسفه پردازانه ایده‌گرایانه، و بویژه مابعدالطبیعه خاص هگلی، و هرگونه فلسفه نظری و نظرپردازانه قرار داد.

۳. در تدقیق تحلیل فلسفی، روشن‌سازی ماهیت و نقش آن، ایجاد تمایز میان آن و شیوه‌های دیگر، و تثبیت آن، راسل مهم‌ترین نقش را داشت. او نخستین کسی بود که تحلیل را روش خاص و شایسته فلسفه دانست، هرچند مور بود که راسل را به‌روی‌گردانی از سنت هگلی و روی‌آوری به‌سوی سنت تجربی و تحلیل منطقی کشاند.

۴. راسل با بهره‌گیری از دستاوردهای عظیم فرگه در منطق ریاضی، بر زمینه پژوهش عظیم خویش در ریاضیات، رویکرد منطقی به ساختار زبان و تحلیل آن را وارد دورانی نوین کرد، و توجه مور به عقل سلیم آن را مرتبتی ویژه در نگرش فلسفی و تحلیل مسائل فلسفی بخشید.

۵. پس از آن دو، نامدارانی چون ویتگنشتاین، براود، گیلبرت رایل، سوزان استبینگ، جان ویزدم، کارنپ، و آیر، در سنت فلسفه تحلیلی و اثبات‌گرایی منطقی (گاهی با بهره‌گیری از عنوانهای محدودتری چون «تحلیل منطقی»، «فلسفه تحلیل زبانی»، و «اتم‌گرایی منطقی») به روشن‌سازی مفهوم تحلیل و بهره‌گیری از آن کمک بسیار کردند.

۶. پس از ناکامیهای اثبات‌گرایی منطقی، فلسفه تحلیلی دچار زیاده‌روی‌هایی در گرایش به زبان‌شناسی شد و با کسانی چون آستین به‌وسواس بررسی جزئیات زبان روزمره گرفتار آمد.

۷. اما، علی‌رغم همه زیاده‌رویها، تحلیل فلسفی اهمیت خویش را در حوزه‌های گوناگون فکری حفظ کرد و به دستاوردهای مهمی رسید و هم‌اینک در دانشگاه‌های امریکا و انگلستان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و، البته، مهم‌ترین پشتوانه آن همان سنت فلسفه تحلیلی است، که به‌یک معنا خود زاده تحلیل فلسفی است به‌گونه‌ای که گاه جداسازی فلسفه تحلیلی و تحلیل فلسفی از یکدیگر بس دشوار است.

۸. روشن است که تحلیل فلسفی عام‌تر از فلسفه تحلیلی است، چنان‌که، مثلاً، هایدگر نیز به تحلیل فلسفی می‌پردازد اما تحلیل فلسفی او، البته، در سنت فیلسوفان تحلیلی نیست.

۹. اما، به هر صورت، تحلیل فلسفی ویژه سده بیستم همان‌گونه که فلسفه تحلیلی را زاده است با آن گره خورده است، هرچند می‌تواند با تکیه بر روش خاص خویش از سنت یا محدوده فلسفه تحلیلی فراتر رود (البته ممکن است چنین فرارفتنی را کسانی در همان چارچوب فلسفه تحلیلی و در حکم توانا‌تر شدن خود فلسفه تحلیلی بدانند).

۱۰. فلسفه تحلیلی و تحلیل فلسفی در سنت فلسفه تحلیلی هر هنری که داشته باشند این عیب را نیز دارند که قادر به پیگیری سنت فیلسوفان بزرگ تاریخ در توجه به کل هستی و جستجوی یگانگی نیستند، و از این رو کنجکاوی، هیجان، و تب و تاب خاص فلسفی را در آنها راهی نیست، و این همه بر متن تکیه بیش از اندازه بر دستاوردهای علم، و تلاش برای پاسخگویی به بعضی از پرسشهای بنیادین فلسفی با استفاده از روش و نگرش و یافته علمی، (و چه بسا با نادیده گرفتن بعضی از پرسشهای بنیادین دیگر) و، از این رو، با ابتلا به گونه‌ای سطحی‌نگری صورت می‌گیرد.

۱۱. فلسفه تحلیلی و تحلیل فلسفی در سنت فلسفه تحلیلی هر عیبی که داشته باشند این هنر را نیز دارند که با برخورد مشخص با مسائل مشخص فلسفی، با توجه به توانشهای ادراکی و شناختاری انسان، به تدقیق مسائل فلسفی می‌پردازند و می‌کوشند تا همه فلسفه دوستان و فلسفه‌پژوهان و فلسفه‌ورزان، و حتی همه انسانها را، از نظرپردازی و نظریه‌باقی بازدارند.

### پ. درباره کتاب حاضر

۱. در زمینه فلسفه تحلیلی کتابهای زیادی، چه به صورت آثار کلاسیک مکتب آفرینی که در عرضه و تبیین فلسفه تحلیلی نقش داشته‌اند و چه به صورت آثار تفسیری، نوشته شده‌اند.

۲. در زمینه تحلیل فلسفی، با تکیه بر دستاوردهای فلسفه تحلیلی، نیز کتابهای متعددی نوشته شده‌اند.



۳. اما کتابی که جان هاسپرس، استاد فلسفه در چند دانشگاه امریکا (هم‌اینک استاد ممتاز بازنشسته فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی) در ۱۹۵۳ منتشر کرد، بلافاصله به‌عنوان اثری ممتاز در آشنایی با تحلیل فلسفی و مسائل مبهم فلسفی، و بویژه در کمک به فلسفه‌ورزی و خارج کردن فلسفه از انحصار کسانی که فلسفه را به‌برج عاجی می‌کشاند که ممکن است آن‌را دچار بی‌حرکتی، و نهایتاً، ضعف و پژولیدگی کند، شناخته شد.

۴. هاسپرس پس از تجربه‌اندوزی بیشتر، در ۱۹۶۷ ویرایشی جدید از کتاب به‌دست داد که گویی کتابی کاملاً تازه بود و این ویرایش سالها به‌عنوان کتاب درسی محبوب دانشجویان فلسفه در دانشگاه‌های امریکا و انگلستان چاپهای متعدد یافت (ناشر اصلی ویرایش‌های اول و دوم Prentice-Hall بود و این ویرایش‌ها توسط Routledge & Kegan Paul نیز منتشر شدند).

۵. هاسپرس در ۱۹۹۰ ویرایش سوم را با تغییرات اساسی در ویرایش دوم، توسط Routledge انتشار داد. در این ویرایش او بویژه بحث درباره «معنا» را که فصل اول کتاب را دربر می‌گرفت حذف کرد که مورد انتقاد خوانندگان قرار گرفت.

۶. هاسپرس با بهره‌گیری از تجارب سالیان، پیرانه‌سر، به ویرایش چهارم این اثر پرداخت و حاصل آن‌را Routledge در ۱۹۹۷ منتشر کرد که، با توجه دوباره به بحث الفاظ و معنا، و بازنویسی همه مطالب در طرحی جدید، اثری پس خواندنی است و احتمالاً در سالهای آینده، همچون گذشته، یکی از موفق‌ترین کتابهای درسی در زمینه فلسفه، و خودآموزی پس‌سودمند برای همه علاقه‌مندان به فلسفه و فلسفه‌ورزی خواهد بود.

### ت. درباره ترجمه کتاب حاضر

۱. جناب آقای سهراب علوی‌نیا بیشتر ۳ فصل از ۹ فصل ویرایش دوم کتاب را ترجمه و منتشر کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۲. بسا کسان منتظر چاپ و انتشار ۶ فصل باقیمانده کتاب بودند.

۱. هاسپرس، جان، درآمدی به تحلیل فلسفی، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۰.

۳. دوست عزیزم جناب آقای حسین پایا قرعهٔ فال ترجمهٔ متن کامل ویرایش چهارم را به نام صاحب این قلم زدند و آن را در سال گذشته پیشنهاد کردند.  
۴. پس از بررسی جنبه‌های گوناگون (اهمیت کتاب، پیشکسوتی آقای علوی‌نیا، و...) سرانجام، دست کم به پنج «دلیل» پیشنهاد ترجمه را پذیرفتم:

الف. همان‌گونه که گفته شد این کتاب اهمیت زیادی در تحلیل فلسفی، در فلسفهٔ تحلیلی، در آشنا کردن خوانندگان با مسائل فلسفه و فلسفه‌ورزی، هم به‌عنوان یک کتاب درسی و هم یک خودآموز فلسفه، دارد.

ب. آقای علوی‌نیا تنها سه فصل از ویرایش دوم را انتشار داده‌اند.

پ. هر ویرایش این اثر تقریباً کتابی مستقل است، به‌گونه‌ای که هاسپرس، ضمن حفظ روش کلی و روح اصلی اثر، هر بار کتاب جدیدی عرضه کرده است که بجز اشتراک در این روش کلی، روح اصلی، و عنوان بعضی از فصلها یا بخشها یا اشاره به منابع و مآخذ بعضاً یکسان، دارای مشترکاتی جزئی و پراکنده‌اند، به‌گونه‌ای که با یکدیگر تفاوت متنی بسیار زیادی دارند، و اگر روزی هر چهار ویرایش به‌زبان فارسی ترجمه شوند فارسی‌زبانان چهار کتاب در اختیار خواهند داشت که چه‌بسا مکمل یکدیگر باشند.

ت. اصولاً وجود چند ترجمه از یک اثر — چه فلسفی، چه ادبی، چه علمی — امری است، به دلایل زیاد، مبارک. مهم‌ترین دغدغهٔ خاطر مترجمان و ناشران می‌تواند رقابت در بازار کم‌رونق یا بی‌رونق، با تعداد متقاضیانی کم‌تر از تعداد کالای عرضه‌شده، باشد!

ث. جناب آقای پایا به‌عنوان ناشری دانشور و فرهیخته، با احساس مسؤلیت خاص نسبت به کتابهایی که برای انتشار برمی‌گزینند، و با اطلاع از موقعیت و اهمیت این کتاب و در نظر گرفتن جوانب دیگر مرا به ترجمهٔ کتاب ترغیب کردند و «دیگر جای اما و اگر گفتن نبود».

### ث. چند نکته دربارهٔ ترجمه

۱. در ترجمه از زبان معیار و اصطلاحات رایج استفاده شده است مگر در موارد

خاص.

۲. تلاش شده است تا ویژگیهای نثر خاص هاسپرس، حتی المقدور، حفظ گردد بی آن که مقتضیات زبان فارسی نادیده گرفته شود.
۳. به منظور ایجاد فضای مانوس فکری در مثالها از نامهای فارسی به جای نامهای انگلیسی استفاده شده است بی آن که به متن اصلی آسیبی برسد. در موارد خاصی، مثلاً زمانی که نامها جزء متن منقول دیگری بوده اند، همان نامها حفظ شده اند. به جای مثالهای انگلیسی نیز، بویژه در جایی که مسأله زبان مطرح بوده است، از مثالهای فارسی استفاده شده است. تغییر نام یا مثال معمولاً با نشانه \* مشخص شده است.
۴. همه جا مطالب افزوده در داخل دو قلاب، [ ]، از مترجم است مگر در چند مورد که یادآوری شده اند.
۵. اصرار خاصی در استفاده از پسوند «گرای» و «گرایی» به جای «-ist» و «-ism» وجود داشته است مگر در مواردی استثنایی چون «انسانوارانگاری» و «خداباوری».
۶. شاید عجیب ترین معادلهایی که در این کتاب به کار رفته باشند «تعیین گرایی» و «ناتعیین گرایی» برای، به ترتیب، «determinism» و «indeterminism» باشند. مترجم با دغدغه بسیار بر وسوسه استفاده از معادلهایی چون «جبر»، «جبریت»، «جبر علمی»، «جبرگرایی»، «موجییت»، «حتمیت»، ... و، حتی، «علت گرایی» یا «علیت گرایی» یا «باور به ترتب علت و معلول»، به جای «determinism»، غلبه کرده است. مستمسکهای او برای گزینش «تعیین گرایی» و «ناتعیین گرایی» عبارتند از:
  - الف. determinism نخستین بار در ۱۸۴۶ به معنای باور به «تعیین شدن» ضروری عمل آدمی به کار رفته است (*The Shorter Oxford Dictionary*).
  - ب. روشن است که determinism با مصدر to determine هم ریشه است.
  - پ. از نخستین معانی to determine، در فرهنگهای انگلیسی-فارسی، و نیز در فرهنگهای انگلیسی-عربی، «تعیین کردن» و «معین کردن» اند.
  - ت. معمولاً از واژه های هم ریشه با «تعیین» به عنوان معادل برای واژه های هم ریشه با determine استفاده شده است (ر.ک. استفاده های دکتر امیرحسین آریان پور، دکتر حمید عنایت، ...).
  - ث. با رجوع به فرهنگهایی چون «غیاث اللغات»، «آندراج» و «ناظم الاطباء»

می‌توان به معانی گذشته «تعیین» و «تعیین کردن» و «معین کردن» پی برد و آنها را به معانی to determine نزدیک یافت.

ج. در «ناتعیین‌گرایی» از پیشوند «نا-» به جای پیشوند «in-» استفاده شد تا تحرک کافی در معادل انتخاب‌شده وجود داشته باشد. کم نیستند واژه‌های مرکبی که با استفاده از «نا» ساخته شده‌اند و چه بسا در آغاز نامأنوس بوده‌اند (مثلاً، خسروی سرخسی: نامکان‌گیر، بیهقی: ناخویشتن‌شناس).

۷. معادلهای انگلیسی واژه‌ها بیشتر در مواردی عرضه شده‌اند که یا بحث‌برانگیز جلوه می‌کرده‌اند یا حدس زده می‌شده است که احتمالاً بعضی از خوانندگان اطلاع از آنها را لازم بدانند.

۸. استفاده از علامت [ ] برای اضافه کردن عبارتی است که می‌توان آن را نادیده گرفت یا حفظ کرد و گاهی در متن نقش روشنگرانه دارد. استفاده از [ / ] برای نشان دادن مترادف است.

۹. نمایه فارسی، فزون بر نامها، اصطلاحها و مفهومیهای نمایه انگلیسی، نامها، اصطلاحها و مفهومیهای دیگری را نیز دربر دارد.

۱۰. برای واحدهای اندازه‌گیری از دستگاه متریک استفاده شده است.

موسی اکرمی

جمعه - یکم مهرماه ۱۳۷۹





## پیشگفتار ویرایش چهارم

در دو ویرایش نخست این کتاب فصل آغازین بلندی در زمینه آشنایی با فلسفه و زبان وجود داشت. من در آن زمانها معتقد بودم، و هنوز نیز معتقدم، که شفاف‌سازی مسائل فلسفی زمانی به‌بهترین صورت انجام می‌گیرد، و برخی از آنها حل یا منحل می‌شوند، که نخست به‌بحث درباره تأثیر زبان بر مسائلی بپردازیم که از زبان برای بحث درباره آنها بهره می‌گیریم، و چنین بحثی، بی‌آن‌که گسست یا تأخیری در روند بررسی فلسفی پدید آورد، راه میان‌بری به‌سوی درک فراگیر موضوعات فلسفی است.

من گمان می‌کنم که غیر دانشجویان خواندن این کتاب را با آن فصل آغازین آغاز می‌کردند. اما بیشتر خوانندگان دانشجو بودند، همان کسانی که این کتاب برای آنان نوشته شده بود، و ظاهراً تعداد استادانی که آن فصل آغازین را توصیه می‌کردند بس اندک بود؛ در نتیجه ویرایش سوم فاقد چنین فصلی بود. اما شمار شکوه‌ها از چنین حذفی آن اندازه بود که آن فصل در ویرایش کنونی، به‌صورتی ساده و مختصر، دوباره گنجانده شده است.

بسیاری از کتابهای مقدماتی با موضوعاتی چون دین و اخلاق آغاز می‌شوند که پیشاپیش تصور می‌شود دانشجویان بدانها علاقه‌ای دارند. من وسوسه شدم که کتاب را با این موضوعات آغاز کنم، اما در پایان این گزینه رد شد. بدین نتیجه رسیدم که لازم است نخست شناخت‌شناسی پایه عرضه شود. از این‌رو ساختار پیشین کتاب را تا حد زیادی حفظ کرده‌ام، هرچند بیشتر واژه‌ها تغییر کرده‌اند. امیدوارم شیوه جدید برای خوانندگان نوآموز سودمندتر باشد، و استفاده از مثالها و گفتگوهای توضیحی و روشنگرانه متعدد، به‌زبان غیر فنی و مکالمه‌ای، دانشجویان را به‌ادامه مطالعه کتاب

ترغیب کند. غالباً خوانندگان نکاتی را فراموش کرده‌اند، در حالی که مدتها پس از آن مثالهای خاصی را که برای روشن‌سازی آن نکات عرضه شده‌اند به‌یاد داشته‌اند. امیدوارم آنچه خوانندگان از ویرایش کنونی به‌یاد خواهند سپرد آمیزه‌ای از مثالها و موضوعات مورد بحث، هر دو، باشد.

مایلم از نکته‌سنجانی چون مایکل برک<sup>۱</sup> از دانشگاه ایندیانا، جان پورس لویس<sup>۲</sup> از دانشگاه باتلر، و مارک برنشتاین<sup>۳</sup> از دانشگاه تکزاس، سان آنتونیو، تشکر کنم. همچنین مایلم از کسانی قدردانی کنم که، در آماده‌سازی ویرایش کنونی، نظر خود را درباره ویرایش پیشین بیان داشتند: پروفیسور جان دوپره<sup>۴</sup> از دانشگاه استنفرد؛ پروفیسور ادورد جانسن<sup>۵</sup> از دانشگاه نیواورلئانز؛ پروفیسور جوزف گرسیک<sup>۶</sup> از دانشگاه ایالتی یوتا ولی؛ و بیش از همه، همکار و دوست فقیدم پروفیسور مارتین لین<sup>۷</sup>.

1. Michael Burke

2. John Beversluis

3. Mark Bernstein

4. John Dupre

5. Edward Johnson

6. Joseph Grcic

7. Martin Lean

## پیشگفتار ویرایش دوم

کسانی که برای نخستین بار به فلسفه روی می‌کنند انگیزه‌های گوناگونی دارند. بعضی به سبب علاقه به علوم به سوی فلسفه کشیده می‌شوند، بعضی به سبب هنر، بعضی به سبب دین؛ افراد دیگری بی‌هیچ زمینه‌دانشگاهی و پژوهشی به فلسفه روی می‌آورند؛ انگیزه آنان سرگشتگی نسبت به «معنای امور و اشیا» یا «چیستی جهان» است؛ اما کسانی نیز وجود دارند که انگیزه‌ای مشخص‌تر از این ندارند که می‌خواهند بدانند افراد هنگام استفاده از واژه «فلسفه» درباره چه چیزی سخن می‌گویند. از این رو انتظارات افراد مختلف از فلسفه، و پرسشهایی که انتظار دارند فلسفه بدانها پاسخ دهد، بنا بر انگیزه‌هایی که افراد را به سوی فلسفه می‌کشاند متنوعند؛ در نتیجه کتابهایی که برای برآوردن این انتظارات نوشته می‌شوند به همین‌سان متنوعند. غالباً مطالب مشترک کتابهایی که مدعی آشنا ساختن خوانندگان با فلسفه‌اند اندک یا هیچ است. به این دلایل نوشتن کتابی که همه خوانندگان یا حتی اکثریت آنان را راضی سازد ناممکن است.

ممکن است کسی برای فایق آمدن بر این مشکل کتابی چنان جامع بنویسد که در آن همه مسائلی که فلسفی تلقی می‌شوند مورد بررسی قرار گیرند، و خوانندگان تنها باید بخشهایی را که بیشترین علاقه را بدانها دارند برگزینند. اما این در عمل چندان امکانپذیر نیست: کتابی هزار صفحه‌ای برای این کار کافی نخواهد بود. اختصاص دادن صرفاً چند صفحه به هر مسأله نیز ارزشی ندارد؛ چنین کاری تنها خلاصه‌هایی از رئوس مطالب مربوط به موضوعات گوناگون را عرضه خواهد کرد که اطلاعات اندکی را به خوانندگان خواهد داد؛ ممکن است خوانندگان معانی بعضی از اصطلاحات را



بیاموزند و از چنین شیوه‌ای در عرضه مطالب چند «گرایش عام» [در فلسفه] را فراگیرند، اما اطلاعات کافی بدانان داده نمی‌شود تا مسائل را به گونه‌ای زنده بنگرند. روش کپسولی [در بیان فشرده مطالب] در فلسفه نسبت به هر حوزه دیگر کارایی حتی کمتری دارد. از این رو، ظاهراً تنها راه این خواهد بود که نه همه مسائل فلسفه، بلکه تنها بعضی از آنها را در کتاب بگنجانیم. اما این روش نیز دشواریها و زیانهای خود را دارد، زیرا بسیاری از خوانندگان، بی‌توجه به این که کدام یک از مسائل در کتاب مطرح شده است و کدام یک مطرح نشده است، هم یا بعضی از مسائل مطرح شده و هم با بعضی از مسائل مطرح نشده مخالفت می‌کنند. با این همه، این روشی است که به عنوان روشی با کمترین زیان همه‌جانبه، در این کتاب دنبال شده است.

## واژه‌ها و جهان

## زبان و واقعیت

### بخش ۱. پرسشهای فلسفی

— چرا او مرد؟

— او داشت در بزرگراه رانندگی می‌کرد و اتومبیلی با اتومبیلش تصادف کرد. راننده آن اتومبیل خیلی تند می‌راند، و تصادفی با چنان سرعتی غالباً افراد درون وسایل رفت و آمد را می‌کشد یا دچار نقص عضو می‌کند. این اتفاق افتاد و به این علت او مرد.

— همه اینها را می‌دانم. اما منظورم این است که چرا او مرد؟

— درست همین پرسش را پاسخ داده‌ام. به گونه‌ای اتفاقی در آن چهارراه بود و آن اتومبیل به اتومبیلش خورد.

— اما چرا او در آن مکان بود؟

— او داشت برای خرید به فروشگاه می‌رفت. می‌بایست چند دقیقه‌ای زودتر از آن گوشه رد می‌شد، اما تأخیر داشت زیرا مجبور شد به خاطر چیزی که فراموش کرده بود برگردد.

- من می‌دانم که چرا دیر کرد. اما می‌خواهم بدانم که چرا او مرد؟
- من علت مرگ او را به تو گفته‌ام. اما ظاهراً تو نمی‌خواهی علت را بدانی بلکه به دنبال غرض از مرگ او هستی.
- بله، می‌خواهم غرض را بدانم.
- اما ممکن است غرضی وجود نداشته باشد. به این علت است که از «مرگ بیهوده و بی‌هدف» سخن می‌گوییم. اگر خدا بر همهٔ امور فرمان می‌راند، در این صورت ممکن است در مرگ او غرضی داشته باشد. من در این باره چیزی نمی‌دانم، اما دست کم می‌دانم که واژهٔ «غرض» در این متن چه معنایی دارد. رانندهٔ متوفی در رانندگی غرضی داشت — او می‌خواست برای خرید برود. و در این راه خدا مرگ او را پیش آورد و احتمالاً در این کار غرضی داشت.
- اما من نمی‌توانم باور کنم که خدا می‌خواست او بمیرد یا کاری کرد که مرگ او پیش بیاید. شاید غرضهای خدا را نتوان شناخت، و ما نمی‌توانیم بدانیم آن غرضها کدامند.
- یا شاید هم اصلاً غرضی وجود نداشته باشد. چنین چیزی صرفاً برحسب اتفاق پیش آمده است.
- منظورت تصادف است.
- نه، تصادف نه. نه مانند زمانی که می‌گوییم بنا بر یک شانس ۵۰-۵۰ سگه را که به بالا پرت کنیم شیر خواهد آمد. شاید بتوان تصادف را به این معنا به کار برد که هیچ‌یک از رانندگان قصد نداشت که اتومبیلش با اتومبیل دیگر برخورد کند. اما بسیاری از چیزها نتیجهٔ یک قصد نیستند. سیارگان به دور خورشید می‌چرخند اما نه بنا بر تصادف. آنها از قوانین نیوتن دربارهٔ حرکت پیروی می‌کنند؛ اما این به آن معنا نیست که سیارگان را در چنین حرکتی غرضی است یا کسی «در آن بالا» غرضی دارد که آنها را به چرخش به دور خورشید وامی‌دارد.

— من نمی‌فهمم که چگونه چنین چیزی می‌توانسته است اتفاق بیفتد مگر آن‌که در آن غرضی وجود داشته باشد.

— چرا چنین فرضی را می‌پذیری؟ درخت با توفان کنده می‌شود. این رویداد علتی دارد، اما تا جایی که می‌شود گفت غرضی در کار نیست. اگر چیزی غرضی داشته است، به‌من بگو غرض چه کسی بوده است؟ یعنی چه کسی بوده است که آن غرض را داشته است؟

— گمان می‌کنم که چنین فرضی خدا را به‌عنوان موجودی که آن غرض را داشته است می‌پذیرد.

— در این صورت او کسی است که باید از او بپرسی. من به‌سهم خودم نمی‌توانم فکر کنم که چرا مرگ یک فرد بی‌گناه غرض آگاهانه کسی است. بنابراین اگر در مرگ او غرضی — غرضی الهی — وجود داشته است، من نمی‌توانم فکر کنم که این غرض چه چیزی می‌توانسته است باشد.

— ممکن است غرضی نباشد که من می‌خواهم بدانم. من می‌خواهم بدانم که در آنچه روی داده چه معنایی نهفته است.

— معنا. می‌دانی برای چه تعداد از چیزهای گوناگون واژه «معنا» را به‌کار می‌بریم؟

— معنا معنا است؛ من می‌خواهم بدانم که در مردن او چه معنایی نهفته است. — من نمی‌خواهم اهمیتی را که این واقعه سوزناک برای تو دارد دست‌کم بگیرم. اما تو به‌دنبال معنای آن هستی، و من بی‌آن‌که به‌تو نشان دهم که خود پرسش تو چگونه می‌تواند آن‌همه معنا داشته باشد نمی‌توانم حتی سعی در پاسخ گفتن به‌آن پرسش داشته باشم.

— مثلاً چه معناهایی؟

— بسیار خوب، اولاً یک واژه معنایی دارد: واژه «گربه» به‌گره‌ها ارجاع دارد. هنگامی که این واژه را به‌کار می‌بریم درباره‌ی گره‌ها سخن می‌گوییم. و به‌همین ترتیب درباره‌ی واژه‌های بی‌شمار دیگر.

— بسیار خوب، اما این آن چیزی نیست که من می‌خواهم.  
 — واژه‌های دیگر هم هستند. زمانی که می‌خواهیم بدانیم یک رویداد حاکی از چه چیزی است، گاهی از واژه «معنا» استفاده می‌کنیم. در آسمان گردبادی دیده می‌شود؛ معنای آن چیست؟ توفان دارد نزدیک می‌شود. یا معنای آن نقطه‌ها و خط‌های پشت سر هم چیست؟ آنها رمز موریس برای واژه «تکرار» اند.

— اما پرسش من درباره نشانه‌های طبیعی یا علامتهای ساخته انسان نیست.

— هنگامی که کشوری پیمان‌نامه‌ای را با کشور دیگر امضا می‌کند، رهبران یک کشور سوم می‌پرسند «معنای این چیست؟» یعنی این که آثار این عمل چه خواهد بود؟ پیامد آن چه اتفاقی خواهد بود؟ آیا هنگامی که می‌پرسی «معنای مرگ او چیست؟» چنین منظوری داری؟

— من این چنین فکر نمی‌کنم. من نمی‌پرسم که مرگ او چه آثاری خواهد داشت. مثلاً می‌دانم که این مرگ موجب اندوه دوستدارانش خواهد شد و فرزندانش یتیم خواهند شد. من این چیزها را از پیش می‌دانم.

— بسیار خوب. در این صورت پاسخ به پرسش تو از چه نوع خواهد بود؟ هنگامی که پاسخی از پس پاسخ دیگر تو را رهایی نمی‌کند، شاید فکر خوبی باشد که بررسی کنیم پاسخ پذیرفتنی این پرسش چه خواهد بود؟  
 — اگر من این را می‌دانستم سؤال نمی‌کردم.

— منظورم این نیست که باید پیش از پرسیدن پاسخ را بدانی. دارم می‌گویم که پیش از پرسیدن باید بدانی که چه نوع پاسخی پاسخ درخور خواهد بود. برای مثال اگر من پرسم «او کجاست؟» و کسی پاسخ بدهد «او سرگرم دیدار از بستگان خود در شیراز است» این آن نوع گزاره‌ای است که، در صورت صدق، پرسش مرا پاسخ خواهد داد. آنچه من می‌خواهم بدانم این است که چه نوع پاسخی درخور پرسش تو خواهد بود.

— مطمئن نیستم. فکر می‌کنم می‌خواهم بدانم که مرگ او در طرح امور چه معنایی دارد.

— منظورت این است که آیا مرگ او تأثیر گسترده‌ای در زندگی افراد دیگر خواهد داشت؟ ممکن است چنین باشد و ممکن است چنین نباشد؛ این امر به تعداد کسانی که او به‌آنان نزدیک بوده است، و شاید به میزان شهرت او در جمع، بستگی دارد.

— نه، منظور من میزان تأثیر او در افراد دیگر نیست.

— اما اگر مرگ او افراد دور و بر او را برانگیخته باشد تا به کارهایی چون نو کردن زندگی خود دست زنند، این مرگ دارای معنا است، این طور نیست؟ می‌توانی بگویی که اگر مرگ او چنین تأثیری بر آنان داشته است دارای معنا بوده است.

— بله، اما منظور من چیزی بیش از این است. می‌خواهم بدانم که مرگ او در طرح امور، در برنامه یا غرض جهان چه اهمیتی دارد؟

— بسیار خوب، اگر پرسش تو این است دوباره داری دربارهٔ غرضهای خداوند می‌پرسی. توجه داری که من در پی پاسخ گفتن به پرسش نیستم، فقط دارم تلاش می‌کنم تا پرسش را روشن کنم. می‌خواهم بدانم که این پاسخ در چه حوزه‌ای است، و ظاهراً به من گفته‌ای که پاسخی برحسب غرض الهی را می‌خواهی. خوب، این که بتوان چنین پاسخی داد یا نه، خودش پرسش دیگری است. پیش از پرداختن به آن باید بررسیهای زیادی را انجام دهیم.

در این گفتگوی خیالی، خود را درگیر پرسشهای فلسفی یافته‌ایم. با توصیفی از وقایعی مرتبط با یک تصادف اتومبیل روبرو بودیم، اما واژه‌های خاصی، چون «علت»، «غرض»، «دلیل» و «معنا»، مطرح شدند که نوعاً واژه‌هایی «فلسفی» اند. لازم است معنای همهٔ آنها روشن شود. این واژه‌ها را در زندگی روزمره به کار می‌بریم، اما بیشتر افراد آنها را خیلی با دقت و وضوح

به کار نمی‌برند. در فلسفه باید با دقت بیشتری آنها را به کار ببریم؛ اگر چنین نکنیم سخنانمان غالباً گذرا و غیر جدی خواهند بود و بحثهای بیهوده‌ای را دامن می‌زنیم که با کمی دقت می‌توان به آسانی از آنها دوری جست. به دو مثال توجه کنیم:

۱. فلسفه به بررسی واقعیت می‌پردازد، اما علوم نیز چنین می‌کنند؛ هر موضوعی را که مطالعه کنیم به گونه‌ای چنین است. و منظور از «واقعیت» چیست؟ فیلسوفان این وظیفه بی‌اجر و سپاس را به عهده دارند که به خواستاران «فرهنگ کپسولی در سه درس آسان» خاطر نشان کنند که چنین پرسشهایی ساده نیستند.

واژه «واقعی» را در نظر بگیرید: «آن یک اردک واقعی نیست - یک اردک مصنوعی است.» «آن یک زرافه نیست - ترکیبی از ابرها است که به زرافه‌ای در آسمان غروب می‌ماند.» «آن یک موش صورتی واقعی نیست - شما گرفتار هذیان، گرفتار اوهام و خیالاتید.» «آن امر واقعاً اتفاق نیفتاد - یک رؤیا بود؛ یا اطلاعات نادرستی در اختیارتان قرار گرفته است؛ یا شما موضوع را بد فهمیده‌اید؛ یا کسی دروغ گفته است.» «آن یک مسأله واقعی نیست - یک حقه و شبه‌مسأله است، شما فکر می‌کنید که با مسأله‌ای روبروید اما مسأله‌ای وجود ندارد.» می‌توان مثالهایی از این نوع ذکر کرد.<sup>۱</sup> این موارد استفاده از واژه «واقعی» با هم تفاوت دارند؛ هنگامی می‌توانیم معنای این کاربرد واژه را دریابیم که بدانیم در تقابل با چه چیزی قرار می‌گیرد؛ و می‌دانیم که در تقابل با چیزهای متفاوتی قرار می‌گیرد. مثلاً اردک ساختگی اردک واقعی نیست. فزون بر این، واژه «واقعی» غالباً تنها به عنوان یک قید تشدیدیه به کار می‌رود: «آن امر واقعاً اتفاق افتاد» بیان مؤکد «آن امر اتفاق افتاد» است.

بدین سان نمی‌توانیم پاسخ ساده‌ای به پرسش «واقعی چیست؟» بدهیم. ناگزیریم درگیر کار رنج‌آور و خسته‌کننده بیان معانی مختلف واژه «واقعی»، از راه مقابله آن با آنچه در آن زمینه خاص واقعی نامیده نمی‌شود (و باز می‌تواند

1. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

در زمینه‌ای متفاوت تغییر کند) شویم. آیا یک رؤیا واقعی است؟ درست است که به درخت واقع در خارج شبیه نیست، اما تجربه‌ای واقعی است؛ نیست؟ از نظر یک فرد ناآموخته این ممکن است گیج‌کننده، عاجزکننده، حتی خشم‌برانگیز باشد. انسانها خواستار پاسخهای ساده به پرسشهای ساده‌اند، اما آنچه آنان متوجه آن نیستند این است که پرسش ساده نیست. برای توجه دادن آنان بدین نکته لازم است که قبلاً گشت و گذاری کوتاه در فلسفه داشته باشیم.

۲. معنای زندگی چیست؟ غالباً باور این است که این همان پرسشی است که فلسفه باید بدان پاسخ دهد. اما در آغاز طرح این پرسش دامهای نهفته در آن را نمی‌بینیم. هنگامی که صدایی از تلفن چند واژه خصمانه را بیان می‌کند و خط قطع می‌شود می‌پرسیم «معنای تلفن چه بود؟» پرسشهای گوناگونی را می‌توان با ما در میان گذاشت: «چه کسی تلفن کرد؟» «تلفن‌کننده چه می‌خواست؟» «این تلفن حاکی از چه چیزی در آینده است؟» و بسیاری پرسشهای دیگر. «معنای "حضیض خورشیدی" چیست؟» به معنای نقطه‌ای بر مدار یک سیاره است که فاصله آن تا خورشید به کمترین مقدار خود می‌رسد (یا در مورد یک قمر [= مَهوار] به معنای نقطه کمترین فاصله آن تا سیاره‌ای است که قمر به دور آن دوران می‌کند). این نمونه‌ای از معنای واژه‌نامه‌ای واژه «معنا» است؛ این معنا بیان‌کننده چگونگی استفاده از یک واژه در یک زبان است. «معنای آن گفته چیست؟» - یعنی منظور شما از آن چه بود؟ آیا می‌خواهید برداشت من را از خودتان بیان کنید؟ «معنای فشارسنجی که درجه آن دارد پایین می‌آید چیست؟» معنای آن این است که توفانی در راه است؛ شاخصی برای رویدادهای آینده است. «معنای این سخن که "هرکس سوار هواپیما بوده کشته شده است" چیست؟» معنای آن این است که اگر دوست شما در هواپیما بوده، او نیز کشته شده است؛ یعنی این که آن جمله مقدم منطقاً متضمن این جمله تالی است؛ اگر مقدمه را بپذیرید پذیرفتن نتیجه اجتناب‌ناپذیر است.



در این موارد با چندگانگی معانی روبرویم (در این حالت، چندگانگی خود واژه «معنا»): معنا به عنوان تعریف؛ معنا به عنوان مقصود؛ معنا به عنوان تضمّن؛ معنا به عنوان غرض؛ و مانند آنها. بنابراین هنگامی که کسی می پرسد «معنای زندگی چیست؟» نخستین وظیفه ما تلاش برای تعیین اطلاعاتی است که پرسنده خواستار است. آیا او می خواهد بداند که زندگی در خدمت هدفی فراگیر است؟ چرا باید زندگی را ادامه دهد؟ آیا در زندگی طرحی از وقایع وجود دارد که او آنرا کشف نکرده است اما ممکن است برای آینده اش مهم باشد؟ یا او باید با زندگی چه کند؟ یا شاید خداوند او را به دلیلی آفریده است که او در تلاش برای کشف آن است؟ ممکن است بگوییم «آنچه را می خواهی بدانی با عبارت دیگری بگو.» اما این کار، به ویژه برای کسی که چنین تمایزهایی را قائل نشده است و توانایی زیادی در جداسازی اندیشه ها و عقاید نامرتبط ندارد، ممکن است در آغاز بسیار دشوار یا حتی ناممکن باشد. ممکن است احساس کند که دارد به تلاش و بذل توجه ناراحت کننده ای کشانده می شود که لازم نیست. همه آنچه او می خواهد بداند این است: «معنای زندگی چیست؟»، و در اینجا ما داریم او را گمراه می کنیم و پیش از آن که چندان توجهی به پرسش او کنیم داریم مجبورش می کنیم که از میان گزینه های مختلف یکی را برگزیند. می توان فهمید که این کاری بس ناامیدکننده است.

اما تا هنگامی که می ابهام را از سر راه خویش کنار نزنیم نمی توانیم در جهان فلسفه به جای دوری برویم. پرسنده ما حتی نمی پذیرد که پرسشی مبهم را مطرح کرده است، و تعجب می کند که چرا با صراحتی ساده به او پاسخ نمی دهیم. بیشتر افراد در این مرحله به پرسش مبهم خویش می چسبند، و از سوی کسی پاسخی دریافت می دارند که به همان اندازه مبهم است و با مقداری فضل فروشی ابهام آلود همراه است اما طنینی برانگیزنده و تأثیرگذار دارد. («معنای زندگی همانا به انجام رساندن سرنوشت خویش است»); پس از دریافت چنین پاسخی با رضایت خاطر دور می شوند. اما این افراد از موضوعات فلسفه طفره رفته اند.

## فلسفه چیست؟

معمولاً، هنگامی که بررسی موضوعی را آغاز می‌کنیم، به ما می‌گویند که موضوع چیست، و معنای احتمالی واژه‌ای که برای نامگذاری آن موضوع به کار می‌رود چیست. زیست‌شناسی باید به بررسی اندامه‌های زنده بپردازد. اخترشناسی باید به بررسی اجرام آسمانی، مانند ستارگان و سیارگان، بپردازد. تاریخ انسان باید به بررسی آنچه طی قرون بر آدمیان گذشته است بپردازد.

در این صورت فلسفه چیست؟ هنگامی که کتابی با نام «فلسفه» را باز می‌کنیم موضوعی که انتظار داریم ما را از آن بی‌گهانند چیست؟

متأسفانه، واژه «فلسفه» تصور خیلی روشنی از آنچه انتظار می‌رود به ما نمی‌دهد. از این واژه به گونه‌ای بس سهل‌انگارانه استفاده می‌شود. یک نفر می‌پرسد «فلسفه شما چیست؟» چه نوع پاسخی درخور چنین پرسشی است؟ اگر کسی پاسخ بدهد «هر بهره‌ای می‌توانی از زندگی بگیر، این است فلسفه من» آیا این پاسخی شایسته است؟ اگر کسی بپرسد «چند سیاره در منظومه خورشیدی وجود دارد؟» و شما پاسخ دهید «هشت سیاره»، پاسخ شما نادرست خواهد بود، اما به هر حال پاسخی بدان پرسش است. آیا «هر بهره‌ای می‌توانی از زندگی بگیر» پاسخی به پرسش مطرح‌شده، هست؟ (حتی روشن نیست که این جمله قرار است به چه معنایی باشد. آیا معنای آن این است که هر کس باید هر چه می‌خواهد انجام دهد، حتی اگر مستلزم آسیب رساندن به دیگران باشد؟)

به نظر می‌رسد که همه با یک چیز موافقت: اگر بتوان پرسشی را به طور تجربی، با استفاده از حواس، با دیدن، شنیدن، بسودن، یا با بهره‌گیری از حواس دیگر، یا با انجام دادن آزمایش، پاسخ گفت آن پرسش یک پرسش فلسفی نیست. از این رو:

۱. گزاره‌های بیان‌کننده ادراک حسی معمولی (از قبیل «سه صندلی در اتاق است» و «بیشتر سطح زمین را آب پوشانده است») مسائل فلسفی نیستند.

۲. پرسشهایی که علوم می‌توانند بدانها پاسخ دهند پرسشهای فلسفی نیستند. فیزیک، اخترشناسی، زمین‌شناسی، شیمی، زیست‌شناسی، و روان‌شناسی، همگی، علوم تجربی‌اند و کشفیات آنها با مشاهده‌ها و آزمایشهایی صورت می‌گیرند که در آنها از ابزارهای کمکی برای حواس، مانند میکروسکوپ، تلسکوپ و طیف‌سنج استفاده می‌شود. اگر آزمایشی بتواند پرسشی را پاسخ گوید، آن پرسش یک پرسش علمی است نه فلسفی.

۳. پرسشهای مربوط به آنچه در گذشته روی داده است پرسشهای فلسفی نیستند. «آبراهام لینکلن چه زمانی درگذشت؟» و «یک میلیون سال پیش چه کسی بر روی کره زمین می‌زیست؟» پرسشهایی تاریخی‌اند. غالباً جز با رجوع به اسناد و مدارک یا دیگر شواهد موجود در صخره‌ها نمی‌توانیم به این‌گونه پرسشها پاسخ دهیم، اما همه آنها پرسشهایی هستند درباره چیزهایی که اگر کسی در زمان وقوع آنها حضور می‌داشت می‌توانست شاهد وقوع آنها باشد. گاهی ناظران همزمان وجود داشته‌اند (مانند مورد لینکلن)، و گاهی چنین ناظر همزمانی وجود نداشته است (مانند مورد رویدادهای یک میلیون سال پیش). همین ملاحظات در مورد پرسشهای مربوط به آینده صادقند: پاسخ بیشتر این پرسشها را نمی‌دانیم (حتی نمی‌دانیم آیا فردا در این شهر باران خواهیم داشت یا نه)، اما به همین نوع از پرسشها است که حواس ما می‌توانند هنگامی که زمان مورد نظر فرامی‌رسد پاسخ دهند.

۴. پرسشهای مطرح‌شده در علم حساب، جبر و دیگر شاخه‌های ریاضیات پرسشهای فلسفی نیستند. « $500 + 600$  چند است؟» پرسشی در علم حساب است؛ «آیا در این کندو زنبوران وجود دارند؟» یک پرسش تجربی است که نه با عمل جمع یا تفریق، بلکه با مشاهده پاسخ خواهد یافت. پرسشهای ریاضی مستلزم محاسبه‌اند نه مشاهده.

در این صورت برای بررسی فلسفی چه می‌ماند؟ پاسخهای متفاوتی را به این پرسش داده‌اند؛ همه این پاسخها ما را به حوزه‌های اندیشه تقریباً همانندی هدایت می‌کنند، هرچند خود پاسخها همانند نیستند.

در اینجا پاسخهای مهم را عرضه می‌کنیم:

۱. فلسفه همانا مطالعه واقعیت است، اما نه آن جنبه‌ای از واقعیت که قبلاً علوم گوناگون بدان پرداخته‌اند. پرسشهایی که نه تجربی‌اند و نه ریاضی به‌عهده فلسفه واگذار می‌شوند. همه نمی‌پذیرند که چنین پرسشهای «واگذارده»‌ای وجود دارند، بلکه خود این موضوع نیاز به بررسی دارد. پرسشی که بحث خود را با آن آغاز کردیم («چرا او مرد؟») دست کم در ظاهر چنین پرسشی است.

۲. فلسفه همانا بررسی عملی توجیه است؛ فلسفه به‌چگونگی توجیهی که ما از دعاوی خود به‌دست می‌دهیم می‌پردازد. چگونه می‌دانیم که یک جهان طبیعی وجود دارد؟ چگونه می‌دانیم که همه در خواب نیستیم؟ چگونه می‌دانیم که خدایی فراسوی ستارگان وجود دارد؟ چگونه می‌دانیم که نیکی و زیبایی واقعاً وجود دارند؟ چگونه می‌دانیم که ذهن جدا از بدن است؟ چگونه می‌دانیم که زمان نامتناهی است؟

۳. فلسفه همانا تحلیل مفاهیم گوناگونی است که در تفکر ما نقشی اساسی دارند. مثلاً ما هر روز از علتها سخن می‌گوییم، اما علت چیست؟ ما از اعداد استفاده می‌کنیم، اما عدد چیست؟ ما از عدالت می‌گوییم، اما عدالت چیست؟ ما اشیا را زیبا می‌شمریم، اما زیبایی چیست؟ ما از پیش و پس در زمان سخن می‌گوییم، اما زمان چیست؟ ما اشیا را واقعی می‌خوانیم، اما واقعیت چیست؟ کسانی که این آخرین دیدگاه را درباره فلسفه دارند بیشتر با پرسشهایی چون «منظورتان چیست؟» سر و کار دارند که به‌دنبال آنها واژه یا عبارتی می‌آید؛ فلسفه به تجزیه و تحلیل معانی می‌پردازد. کسانی که دومین دیدگاه را دارند احتمالاً پرسش «چگونه می‌دانید؟» را مطرح می‌کنند. چگونه می‌دانید که آنچه می‌گویید حقیقت دارد؟ (و حقیقت چیست؟) چگونه می‌دانید که حیوانات دارای شعورند؟ چگونه می‌دانید که اگر هیتلر وجود نمی‌داشت جنگ جهانی دوم روی نمی‌داد؟

بسا از این پرسشها که به یکدیگر منجر می‌شوند که در اینجا بیشتر نمی‌خواهیم به مشخص ساختن آنها پردازیم. اما شاید ناگزیر باشیم فهرست سستی شاخه‌های فلسفه را عرضه کنیم، هرچند بسیاری از آنها با یکدیگر تداخل و همپوشانی داشته باشند:

۱. منطق، مطالعه استدلال درست
۲. شناخت‌شناسی، مطالعه توجیه دعاوی شناخت (تلاش دائم برای پاسخ گفتن به پرسش «چگونه می‌دانید؟»)
۳. مابعدالطبیعه، مطالعه واقعیتی به جز واقعیت‌هایی که تاریخ و علوم تجربی و علوم ریاضی مطالعه می‌کنند (با مقوله‌هایی که گفته می‌شود تفکر آدمی به آنها تقسیم می‌شود نیز سر و کار دارد، از قبیل جوهر، عرض، و عدد، که در جای مناسب سخن بیشتری درباره آنها گفته خواهد شد)
۴. مطالعه ارزشها، در درجه اول امر نیک (اخلاق) و امر زیبا (زیباشناسی). در همه این شاخه‌ها پرسشهای «منظورتان چیست؟» و «چگونه می‌دانید؟» پیوسته مطرح خواهند بود.

### بحثهای لفظی

فلسفه آکنده از اختلاف است. اما برای آنکه ابهامها را بزدایم و کار خود را ساده‌تر کنیم نخست نوعی اختلاف را در نظر گیریم که، اگر مواظب نباشیم، راه را بر ما می‌بندد و آشفتگی بی‌موردی را موجب می‌شود. اینها اختلافهای لفظی‌اند، جدلهایی که به نظر می‌رسد درباره امور واقعند اما در واقع درباره واژه‌های بیان‌کننده جدلهایند. از میان بردن جدل نه به کشف امور واقع بیشتر، بلکه تنها به توافق یافتن بر سر معانی واژه‌های مورد استفاده در جدل بستگی دارد. به مثالی ساده توجه کنید: اگر درختی در جنگل سقوط کند و کسی صدای سقوط آنرا نشنود، آیا صدایی وجود دارد؟ این پرسش سالها موضوع بحثی داغ بوده است و یک سوی بحث با تأکید به آن پاسخ «آری» داده و

سوی دیگر بحث با همان تأکید پاسخ «نه» داده است. استدلالها به آنچه در زیر می‌آید شباهت دارند:

الف. البته صدایی وجود دارد. صدای سقوط درخت را بر روی نوار ضبط کنید. نوار صداهای تولیدشده در زمان غیبت شما را در کنار صداهای تولیدشده در زمان حضور شما ضبط خواهد کرد. امواج صوتی امواج رونده حاصل از ارتعاش در یک محیط کشسانند و قطع نظر از این که آیا کسی حضور دارد تا آنها را بشنود یا نه ایجاد می‌شوند.

ب. نه، صدایی وجود ندارد. اگر شما حضور نداشته باشید نمی‌توانید صدای سقوط درخت را بشنوید. واژه «صدا» به احساس صدا ارجاع دارد، و اگر کسی حضور نداشته باشد، کسی وجود ندارد که آن احساس را داشته باشد.

مطمئناً این یک جدل لفظی است، جدلی دربارهٔ واژه‌ها. زمانی که ذهنمان دربارهٔ معنای واژه‌هایی که به کار می‌بریم روشن است جایی برای جدل نخواهد بود.

از میان برداشتن بسیاری از اختلافها آسان نیست، اما این اختلافها دربارهٔ معانی واژه‌هایند یا دست کم به نظر می‌رسد که چنین است. به چند مورد که حاوی واژه «همان» [«همانند»] هستند توجه کنیم:

۱. همه چیزها تغییر می‌کنند، با این حال چیزی را علیرغم تغییرات، همان چیز می‌دانیم. اگر کسی این میز را بخرشد باز هم همان میز است. اگر کسی رنگ سرخ به آن بزند باز هم آن را همان میز می‌دانیم؛ رنگ آن فرق کرده است اما میز همان میز است. اگر کسی پایه‌هایش را آره کند ممکن است بگوییم دیگر میز نیست بلکه رویه میز است. اما اگر آن را قطعه قطعه کنیم به عنوان میز بسوزانیم، دیگر هرگز نمی‌توانیم آن را میز بنامیم. دیگر شکل یک میز و کارکرد یک میز را ندارد. همان عناصر شیمیایی هنوز در اطرافند (چوب سوخته است و دود حاصل از ترکیب آن با اکسیژن هنوز در هوا است) اما دیگر میز وجود ندارد. دیگر از واژه «میز» برای نامیدن آن استفاده نمی‌شود.

۲. آیا این قطار در ایستگاه همان قطاری است که دیروز خواهرم با آن به مشهد\* رفت؟

ممکن است کسی بگوید نه؛ آن قطار اینک در مشهد است و آنچه در ایستگاه است قطار دیگری است. از این رو این قطار نمی تواند همان قطار باشد.

اما این چیزی نیست که قطار را همان قطار می کند. ما می گوئیم این همان قطار است، اگر همان نام قطار در برنامه روزانه باشد و اگر هرروزه ایستگاه را تقریباً در همان زمان برنامه ریزی شده ترک کند.

بدین سان این، البته نه به معنایی واحد، همان قطار است و همان قطار نیست. عبارت «همان قطار» مبهم است و کاری که باید برای رفع جدل انجام دهیم خاطر نشان ساختن این ابهام است.

۳. فرهاد جوادیان\*، شاهد مورد وثوق، در جلسه محاکمه گفت «این دو نمونه مو همانندند.»

وکیل پرسید «منظور شما از «همانند» چیست؟»

شاهد پاسخ داد «منظورم این است که تفاوت مهمی میان آنها نیست.»  
وکیل گفت «در این صورت شما با بعضی از فرهنگهای لغت موافق نیستید که «همانند» را به معنای «دقیقاً شبیه» می دانند. و این دو مو دقیقاً شبیه نبودند، بودند؟»

شاهد گفت «نه، نه دقیقاً. هنگامی که موها را بررسی می کنیم آنها را همانند می خوانیم اگر میان آنها تفاوت قابل تشخیص یا مهمی وجود نداشته باشد.»

۴. آیا این همان موجودی است که هفته گذشته دیدیم و در آن هنگام یک کفچلیز بود؟ نه، اینک یک قورباغه است. اما اندامه‌ای با موجودیت پیوسته و مستمر است. اگر اندامه‌ای متحمل تغییرات سریعی مانند این شود، دیگر همان واژه را برای آن به کار نمی بریم - اینک آن را قورباغه می نامیم. اما این امر در مورد بیشتر گونه‌های زیستی صادق نیست - این همان سگی است، همان

آهویی است، همان درختی است که دیروز دیده‌ایم، هرچند از آخرین باری که آنها را دیده‌ایم تاکنون تغییراتی در آنها روی داده است. اینک بعضی از خصوصیات آنها تغییر کرده‌اند، اما علیرغم این تغییرات به‌استفاده از همان شیء-واژه (نام) ادامه می‌دهیم.

۵. این فریدون حسن‌آبادی\* است. آیا اگر از والدین دیگری زاده شده بود همان شخصی می‌بود که هست؟ اگر صد سال پیش به دنیا آمده بود چه؟ اگر ده دقیقه پیش از زمانی که زاده شد به دنیا آمده بود چه؟

چه بسا پیش از سال ۱۲۸۰ هجری شمسی زاده شده بود و هنوز زنده بود. فرض کنید به فاصله کمی نامش تغییر کرده بود؛ آیا باز هم شخص فریدون حسن‌آبادی می‌بود؟ بسیار خوب، او دیگر فریدون حسن‌آبادی نامیده نمی‌شد، اما باز هم همان کسی می‌بود که پیش از آن چنان نامی داشت. اگر از والدین دیگری زاده شده بود آیا باز هم فریدون حسن‌آبادی، یعنی همان شخصی که اینک نام «فریدون حسن‌آبادی» را بر خود دارد، می‌بود؟

البته پاسخ ما منفی است؛ در آن صورت او شخص دیگری می‌بود. اگر مادرش دچار سقط جنین شده بود دیگر او را نداشت؛ ممکن بود بعداً دارای پسر دیگری شود که تا حدودی شبیه پسر سقط‌شده باشد اما این «فریدون» نمی‌بود. برای این که همان شخص باشد می‌بایست از همان گانه نر و همان گانه ماده پدید می‌آمد.

اما اگر دو هفته زودتر زاده شده بود آیا همان فریدون حسن‌آبادی می‌بود؟ آری، می‌توانست همان فرد باشد. ممکن بود مادرش دچار زایمان زودرس شود. اما پسر از نظر مادری که او را می‌زاید باز هم فریدون می‌بود. اما اگر فرزند یک‌ساله زودتر، یعنی زمانی که حتی نطفه فریدون منعقد نشده بود، به دنیا آمده بود دیگر فریدون نبود.

هرکسی نمی‌پذیرد که این مورد آخر یک بحث لفظی است. بعضی خواهند گفت که بحثی مابعدالطبیعی درباره حقیقت ذات فردی است. پس از



روشن ساختن بعضی از دیگر مفاهیم مرتبط با این موضوع، مانند ذهن و جسم (فصل ششم) به بررسی آن خواهیم پرداخت. در هر صورت، همه این موضوعات پیوند تنگاتنگی با واژه‌هایی دارند که برای توصیف آنها به کار می‌روند.

## بخش ۲. واژه‌ها و اشیا

حیوانات با استفاده از اصوات و حرکات با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند تا نشان دهند که خطر نزدیک است، چیزی می‌خواهند، آماده جفتگیری‌اند و... انسانها نیز با این شیوه‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. اما شیوه متمایز ارتباط انسانها استفاده از واژه‌ها است. بعضی از جانوران، همچون شپانزه‌ها، می‌توانند بعضی از واژه‌ها و حتی جمله‌ها را بفهمند، هرچند ظاهراً قادر به ابداع آنها نیستند، اما انسانها نه تنها آنها را ابداع می‌کنند، بلکه هزاران واژه و جمله را به کار می‌برند تا اندیشه‌ها و پرسشهایی چنان پیچیده یا انتزاعی را مبادله کنند که هیچ نوع حیوان دیگری قادر به درک آنها نیست. (از گربه‌تان پرسید که درباره معنای زندگی چه فکر می‌کند.)

اگر واژه‌ای بر زبان رانده شود یک صدا است؛ اگر نوشته شود مجموعه‌ای از نشانه‌ها بر کاغذ (یا تخته سیاه و غیره) است. اما بسیاری از صداها و نشانه‌های مکتوب واژه نیستند. صدای خرخر و صدای خنده، و نیز تصاویر و تابلوهای نقاشی واژه نیستند. گاهی آنها می‌توانند بیشتر از واژه‌ها حامل بار معنایی باشند: یک عکس دقیقتر از هر مجموعه‌ای از واژه‌ها می‌تواند نشان دهد که یک شیء چگونه چیزی است. اما برای توصیف موقعیتها، چه حقیقی و چه خیالی، به واژه‌ها نیاز داریم؛ و هر قبیله، صرف‌نظر از درجه بدویت خویش، مجموعه‌ای از واژه‌ها دارد که افراد قبیله با آنها جنبه‌های جهان پیرامون خود و همچنین خیالها و احساسهای درونی خود را وصف می‌کنند. اما در اینجا با مسأله‌ای روبرویم: تعداد اشیای موجود در جهان اگر

نامتناهی نباشد دست کم بسیار بسیار زیاد است و بیشتر از آن است که ما بتوانیم بشمریم. میلیاردها ستاره و میلیونها کهکشان، هریک با میلیاردها ستاره، وجود دارند. حال توجه کنید چند میلیارد میلیارد... اتم در هر ستاره و هر سیاره وجود دارند. به نظر می رسد شمار اتمها را حدی نیست.

تعداد کیفیات اشیا نیز بی حد به نظر می رسد. برای شکلهای گوناگون تنها چند واژه داریم: «مربع»، «مربع مستطیل»، «هشت وجهی» و غیره. (هنگامی که درباره شیء، مربع، سخن می گوئیم از نشان گیومه برای در میان گرفتن واژه استفاده نمی کنیم. اما هنگامی که درباره واژه، «مربع»، سخن می گوئیم از نشان گیومه استفاده می کنیم. بدین سان واژه را از شیئی که واژه برای نامیدن آن به کار می رود متمایز می سازیم. مثلاً می گوئیم گربه دارای دم است و «گربه» دارای چهار حرف.)

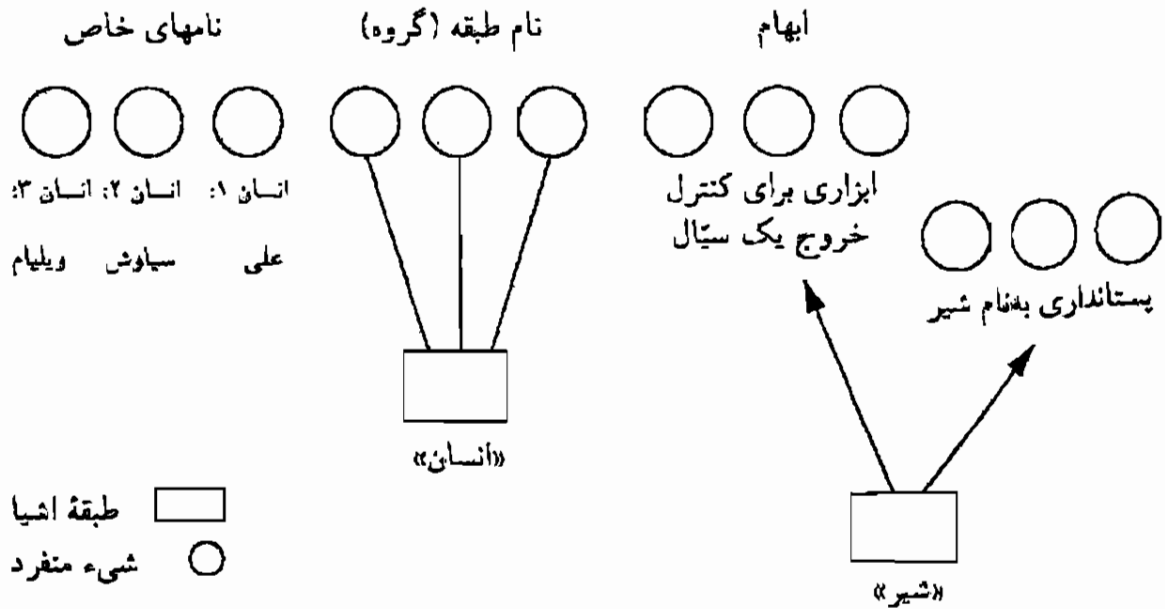
اما برای بیشتر شکلهای واژه ای نداریم که مختص توصیف آنها باشد. تکه ای شیشه بردارید و آن را بشکنید تا چند تکه پدید آید؛ از چه واژه هایی می توان برای شکل آن تکه شیشه و شکل هر تعداد تکه حاصل از شکستن آن استفاده کرد؟ برای این هزاران شکل به هزاران واژه نیاز داریم.

یا احساس حاصل از لمس اشیای گوناگون (مانند اتوی داغ، اتوی نیم گرم، یک قطعه یخ، چوب خیزران، چوب سدر، برگهای نارون قرمز، خَلَنگ،...) را در نظر بگیرید. تعداد بی شماری از این کیفیات وجود دارد که می توانیم آنها را از هم تمییز دهیم اما واژه ای برای آنها نداریم.

تعداد واژه های هر زبان محدود است. زبان انگلیسی بیش از چهل هزار واژه دارد. این تعداد بیشتر از آن است که اکثر انگلیسی زبانان بتوانند به خاطر آورند، اما باز هم کافی نیستند تا بتوان نامی جدا برای هریک از این اشیا و کیفیات گوناگون بی شمار منظور داشت.

اما ما می خواهیم بتوانیم از واژه ها برای سخن گفتن درباره هر چیزی که دوست داریم هریک از اشیای بی شمار و هریک از کیفیات بی شمار—

## واژه‌ها و اشیا



شکل ۱

سخن گوئیم. بنابراین اشیا و کیفیات منفرد را به صورت طبقات یا انواع گروه بندی می کنیم. هیچ دو سگی همسان نیستند اما شباهتهای خاصی با هم دارند. از سگهای منفرد و جزئی کیفیات خاصی چون دارای چهار پا و بینی دراز بودن، عوعو کردن و غیره را انتزاع می کنیم؛ یعنی این جنبه های سگهای منفرد را جدا جدا در نظر می گیریم. افراد از جنبه های بی شماری شبیه یکدیگرند و می توانیم هر تعداد از این شباهتها را در نظر گرفته مبنای عضویت در یک طبقه قرار دهیم. سگها موجوداتی هستند که در جنبه ها یا مشخصه های خاصی مشترکند؛ مجموعه متفاوتی از این ویژگیها در گربه ها مشترک است و الی آخر.

بدین سان، به جای این که یک واژه برای یک شیء داشته باشیم، یک واژه برای چند شیء داریم. هنگامی که از واژه ای صرفاً برای یک چیز استفاده می شود، مانند «آبراهام لینکلن»، آن واژه نام یک فرد خاص است نه طبقه ای از افراد. این گونه واژه ها نام خاص خوانده می شوند. بنابراین «آبراهام لینکلن» نام ششمین رئیس جمهور ایالات متحد است. اما بسیاری از نامها به طبقات اشیا ارجاع دارند: «انسان»، «سگ»، «درخت» و غیره (ر.ک. شکل ۱).

## هراکلیتوس و واژه‌های عام

هراکلیتوس (۴۸۰-۵۴۰ پیش از میلاد)، از نخستین فیلسوفان یونان، می‌گفت شما نمی‌توانید دو بار به‌درون یک رودخانه پای گذارید، زیرا قطره‌های آب رودخانه هنگام ورود امروز شما به‌درون آب با قطره‌های آب رودخانه هنگام ورود دیروز شما به‌درون آب یکی نیستند.

مایلم بپرسم این که قطره‌ها امروز فرق دارند چرا مانع بیان این موضوع می‌شود که این رودخانه هنوز همان رودخانه است؟ آیا از پیش نمی‌دانیم که قطره‌های آب همان قطره‌های آب نیستند؟ چرانی می‌توانیم برچسب «همان رودخانه» را به کار بریم هرچند پذیرفته‌ایم که قطره‌های آب همان قطره‌ها نیستند؟

فرض کنیم که هراکلیتوس هنگامی که از پنجره اتاق خود به بیرون می‌نگریست نابینا یا حتی کوررنگ نبود و تقریباً همان صحنه‌ای را می‌دید که اگر ما در آنجا بودیم می‌دیدیم. آیا چنین نیست که اختلاف میان صحنه‌ای که ما می‌دیدیم و صحنه‌ای که او می‌دید نه در خود صحنه بلکه تنها در توصیف است؟ آیا کل بحث یک بحث لفظی - یعنی چگونگی استفاده او از زبان در برابر چگونگی استفاده ما از آن - نیست؟

هراکلیتوس می‌گفت هر چیز پیوسته در تغییر است و هرگز چیزی یکسان نمی‌ماند. اگر می‌پرسیدیم آیا می‌توانیم دو بار پای به‌درون یک استخر گذاریم احتمالاً پاسخ او منفی بود، هرچند امروز استخر همان قطره‌های دیروز را دارد. از آنجا که هر چیز در جریان دائمی است، و هیچ چیز یکسان نمی‌ماند (حتی از یک لحظه تا لحظه دیگر)، استخری که هم‌اکنون پای به‌درون آن می‌گذاریم همان استخری نیست که یک دقیقه پیش از این به‌درون آن پای گذاشتیم.

اما می‌توان گفت مسلماً اگر هر چیز پیوسته در تغییر است، باید چیزهایی وجود داشته باشند که برای ایجاد تغییر وجود دارند - چیزهایی که پیش و پس از تغییرات پدیدآمده وجود دارند. آیا تغییر مستلزم چیزی که تغییر را پدید می‌آورد نیست؟

اما هراکلیتوس موافقت زیادی با این موضوع ندارد. اصولاً چیزی، و حتی چیزی که تغییر کند، وجود ندارد. ما باید از سخن گفتن درباره اشیا بازایستیم و تنها درباره حالات متوالی گذرا سخن گوئیم. در اینجا با حالات متوالی چیزی که آنرا می نامیم روبرویم: میز در حالت الف، لحظه بعد میز در حالت ب، و غیره. از آنجا که هیچ دو حالت از این حالات متوالی دقیقاً مشابه نیستند (زیرا هر چیز پیوسته در تغییر است)، باید برای هر یک از آنها واژه متفاوتی داشته باشیم. از آنجا که هر حالت با حالت دیگر تفاوت دارد، هر حالت باید واژه (برحسب) متفاوتی داشته باشد.

البته اگر می کوشیدیم تا هر حالت را با واژه ای خاص بنامیم ذخیره واژه هایمان به زودی پایان می یافت، حجم واژه های زبانمان به گونه ای پایان ناپذیر زیاد می شد، و در کوشش برای به یاد آوردن همه آن میلیونها واژه فشار تحمل ناپذیری بر حافظه مان وارد می آمد. در واقع هر واژه نامی خاص برای یک حالت گذرا می بود.

در زندگی روزمره چنین نمی کنیم؛ برای هر حالت گذرا واژه خاصی نمی سازیم؛ حتی برای هر شیء منفرد خاص از یک واژه متفاوت استفاده نمی کنیم (این کار تنها در مورد نامهای خاص انجام می شود). برای هر گروه از اشیا از یک واژه متفاوت استفاده می کنیم که بر وجود مشابهت مبتنی است: یک واژه برای سگها، واژه دیگر برای روباهها و غیره.

اما هراکلیتوس به ما یادآوری می کند که خطری در این کار نهفته است: این خطر همانا «سفسطه همان-واژه-همان-شیء» است که گاهی «سفسطه فرد یکسان بین» نامیده می شود. اگر چنین کسی در بازی ورق بانگذار دو بار با وضع نامطلوبی روبرو شده باشد ورق بعدی را نمی پذیرد و می گوید «بانگذار دیگر»، غافل از این که همه بانگذارها شبیه یکدیگر نیستند، همه بومیان امریکا شبیه یکدیگر نیستند، همه گرگها شبیه یکدیگر نیستند، همه آمیبهها شبیه یکدیگر نیستند؛ هر یک از آنها یک فرد است. شاید اگر برای هر یک از افراد

نام متفاوتی می داشتیم از چنین اقبال نیکی برخوردار نمی شدیم که همه آنها را در یک بسته ذهنی قرار دهیم و درباره آنها چنان بیندیشیم که گویی همگی دارای کیفیات همانندی هستند. دارا بودن برجسب و نام یکسان ما را به سوی فراموش کردن تفاوت‌های فردی متعدد آنها سوق می‌دهد. می‌توان چنین برداشت کرد که هراکلیتوس کوشیده است تا با دادن نامی متفاوت به هر چیز، در واقع به هر حالت هر چیز، سفسطه فرد یکسان‌بین را از میان بردارد.

پس هراکلیتوس چه کاری انجام داد؟ آیا توجه خود را به اختلافی تجربی میان جهان خود و جهان ما معطوف ساخت؟ نه، به نظر می‌رسد این یک تفاوت لفظی، تفاوتی در توصیفها است. پس مطلب از چه قرار است؟ ظاهراً هراکلیتوس در تلاش بود تا تفاوت‌های میان چیزها را برجسته کند؛ هر چیز در حالت تغییر دائمی است، ولو آن‌که زبان ما این واقعیت را منعکس نکند. آنجا که زبان به غفلت از این تفاوت‌ها گرایش دارد، ما را به سوی گرفتار شدن در سفسطه فرد یکسان‌بین سوق می‌دهد. بنابراین (ممکن بود هراکلیتوس بگوید) زبان ابزاری ناقص برای پرداختن به جهان است.

اما سکه سوی دیگری نیز دارد؛ ما به‌واژه‌های عام نیاز داریم و این نیاز صرفاً برای صرفه‌جویی زبانی نیست. احتمالاً در جهان هیچ دو چیزی کاملاً شبیه یکدیگر نیستند، اما ویژگیهای مشترکی دارند و برای ارجاع به آنها به‌واژه‌های عام نیاز داریم. اگر تنها نامهای خاص وجود داشتند هیچ واژه‌عامی چون «انسان» وجود نمی‌داشت تا یک سرمایه‌دار تهرانی را با یک ایللیاتی نقطه دورافتاده لرستان پیوند دهد؛ آنان هر دو انسانند و اصطلاح عام «انسان» (یا «بشر») به ما کمک می‌کند تا آنچه را آنان در آن مشترکند به یاد آوریم.

### طبقه‌بندی

گروهی از صد شیء ممکن است دارای ویژگیهای مشترک A، B و C باشد و می‌توان آن را یک X نامید (X هر چیزی است که دارای A، B و C است)؛ اما

این گروه ممکن است دارای ویژگیهای مشترک D، E و F نیز باشد و یک Y نامیده شود (Y هر چیزی است که دارای D، E و F است). بدین سان می‌توانید یک شیء را در گروه مورد نظر به‌عنوان یک X یا یک Y طبقه‌بندی کنید و کارتان در دو حالت به یک اندازه درست باشد.

چگونگی طبقه‌بندی شیء از سوی ما نه تنها به ویژگیهای آن بلکه به علایق ما نیز بستگی دارد. در تقسیم کردن مارها به سمی و غیر سمی فایده‌ای عملی وجود دارد اما بر تقسیم کردن آنها به مارهای دارای قطر بیشتر یا کمتر از بیست سانتیمتر فایده خاصی مترتب نیست. حیوانات از یک نظر از سوی جانورشناسان، از نظر دیگر در صنعت خز، و باز هم از نظر دیگری در صنعت چرم طبقه‌بندی می‌شوند. خانه‌ها را معماران از یک نظر، بازرسان گاز از نظر دیگر و مأموران آتش‌نشانی از نظر خاص خودشان طبقه‌بندی می‌کنند.

در جهان به‌تعداد ویژگیهای مشترک یا ترکیباتی از آنها که می‌توانند اساس یک طبقه‌بندی قرار گیرند طبقات ممکن متعدد وجود دارد. می‌توانیم اگر بخواهیم حیوانات را از نظر رنگ آنها طبقه‌بندی کنیم، اما این طبقه‌بندی زیاد ثمربخشی نخواهد بود. اگر حیوانات همواره در زاد و ولد رنگ خود را حفظ می‌کردند اما بچه‌های یک زوج فاقد نظم خاصی در شکل، اندازه و تعداد پا می‌بودند آنگاه ممکن بود طبقه‌بندی بر اساس رنگ را از هرگونه طبقه‌بندی دیگر «طبیعی» تر بدانیم.

در زیست‌شناسی زمانی از طبقه‌بندی «طبیعی» سخن می‌گوییم که (مثلاً) یک اندامه دارای خصوصیات A، B، C و D است و محصول تکثیر آن نیز خصوصیات A، B، C و D را دارد (هرچند شاید در خصوصیات G و H تفاوت داشته باشد). از سگها سگهای دیگر پدید آید و از گربه‌ها گربه‌های دیگر [گندم از گندم بروید جو ز جو]. خصوصیاتی که انتقال می‌یابند (عموماً) خصوصیات هستند که، همچون مثلاً استخوانبندی در برابر رنگ، آنها را معرف طبقه تلقی می‌کنیم.

طبقه‌های مصنوعی، مانند دوچرخه‌ها و خودروها، نیز وجود دارند. هر یک از اعضای طبقه اول خصوصیات مشترکی دارد که اعضای طبقه دوم فاقد آنند.

طبقات وجود «خارجی» دارند، بدین معنا که ویژگیهای مشترک اشیا در جهان وجود دارند و (گویی) منتظرند تا اساس یک طبقه‌بندی واقع شوند. اما از آنجا که عمل طبقه‌بندی کار انسانها، بسته به نیازها و علایق آنان، است طبقات انسان ساخته‌اند. از ذخیره بی‌پایان طبیعت می‌توانسته‌ایم گروههای متفاوت و ویژگیهای مشترک را به عنوان مبانی طبقه‌بندی منتخبات خویش برگزینیم.

هنگامی که می‌خواهیم نامی به طبقه‌ای از اشیا بدهیم که شبیه اما نه کاملاً شبیه — طبقه‌ای است که از پیش برای آن نامی داریم، با گزینشی روبرویم. آیا نام قدیمی را بسط دهیم تا اشیای متفاوت اما مرتبط را شامل گردد یا نام قدیمی را حفظ کنیم و برای طبقه جدید نامی جدید بسازیم؟ آیا بر پایه شباهتی که سلاحهای ضد تانک با چیزهایی که از پیش آنها را تفنگ می‌نامیم دارند آنها را «تفنگ» (همراه با صفتی مناسب) بخوانیم یا به‌علت تفاوتهای آنها با بیشتر چیزهایی که تفنگ می‌نامیم، نامی جدید مانند «بازوکا» به آنها بدهیم. آیا کمونیسم را، به‌علت خصوصیات معینی (چون دل‌سپردگی، وفاداری متعصبانه، و استغراق فرد در آرمان مشترک) که در آنها با شیوه‌ای از زندگی و اندیشه به نام دین مشترک است، دین بنامیم یا به‌علت آن که کمونیسم هیچ باوری به چیزی فوق طبیعی ندارد اطلاق نام دین به آن را رد کنیم؟ درباره یک عنصر شیمیایی که هر مشخصه معمولاً همراه با یک عنصر دارای نام خاص، به جز وزن اتمی آن، را دارد چه باید گفت؟ آیا آن را یک طبقه متفاوت تلقی کنیم و آن را با یک نام جدید متمایز سازیم یا نام قدیمی را نگه داریم و بگوییم هر دو عنصر به یک طبقه تعلق دارند و سپس این گروه را با استفاده از واژه «ایزوتوپ» از بقیه طبقه متمایز کنیم؟

البته می‌توانیم هر یک از دو کار را انجام دهیم. اگر برای هر دو از یک واژه



استفاده کنیم خواستار بذل توجه به شباهت میان طبقه جدید و طبقه قدیم خواهیم بود؛ اما در عین حال تفاوت‌های میان آنها را دچار ابهام خواهیم ساخت و بسا کسان تصور خواهند کرد که آنها شبیه یکدیگرند زیرا نام یکسانی دارند. اما اگر از واژه جدیدی استفاده کنیم در معرض خطر نادیده گرفتن جنبه‌های مشترک آنها خواهیم بود. گاهی تصمیمی در جهت حفظ دستگاه کاملی از طبقه‌بندی اتخاذ می‌شود: جدول عناصر مندلیف در طبقه‌بندی عناصر شیمیایی بسیار سودمند بود، و ما مایلیم که به گونه‌ای طبقه‌بندی کنیم که نظام و شیوه‌ای که ارزش آن قبلاً اثبات شده است حفظ شود.

### واژه چونان ابزار

درست همان‌گونه که از نامها برای نامیدن انواعی از چیزها (نه چیزهای منفرد، جز در مورد نامهای خاص) استفاده می‌کنیم، صفتها را برای نامیدن انواع کیفیتها به کار می‌بریم: «شیرین»، «ترش»، «تیره»، «سنگین»، «صاف»، «مشبک»، و غیره. «تیره» ممکن است قهوه‌ای تیره، آبی تیره، سبز تیره یا سرخ تیره باشد، اما صفت «تیره» به همه آنها اطلاق می‌شود: یک واژه داریم و چند کیفیت متفاوت که با تشابه خاصی وحدت یافته‌اند.

قیدها واژه‌هایی هستند که برای توصیف شیوه‌های رفتار یا عمل به کار می‌روند: «بسرعت»، «آزمندانه»، «شتابان»، «مهربانانه»، «درنگ‌کنان»، «به‌آهستگی»، «تعمداً». باز هم هر یک از این قیدها را نه تنها برای توصیف شیوه این عمل خاص بلکه برای توصیف شیوه اعمال بی‌شماری به کار می‌بریم که شباهتی با این عمل دارند. «به‌آهستگی» می‌تواند چگونگی قدم زدن یک فرد، چگونگی سخن گفتن یک فرد، چگونگی غذا خوردن یک فرد و جز آنها را وصف کند. حروف اضافه به نسبت‌های خاص چیزها با هم ارجاع دارند: «بالا»، «زیر»، «درون»، «بیرون»، «میان» و «فراتر».

افعال برای نامیدن انواع متفاوت کنش یا مبادرت به ایجاد تغییر به کار می‌روند: «خوردن»، «دویدن»، «لغزیدن»، «شتاباندن»، «پرواز کردن» و «ایستادن».

حروف ربط خصوصياتی از جهان را وصف نمی‌کنند، بلکه نشان‌دهنده چگونگی ارتباط اجزای گوناگون یک جمله با یکدیگرند: «توپها سیاه و سفیدند» معنایی متفاوت با «توپها سیاه یا سفیدند» دارد. «بایست ورنه جیغ می‌کشم» همان معنای «اگر نایستی جیغ می‌کشم» را دارد، اما معنای آن با معنای «بایست و جیغ می‌کشم» متفاوت است.

اصوات برای بیان ایستار یک شخص در برابر چیزی به کار می‌روند؛ آنها شیء را وصف نمی‌کنند بلکه بیان‌کننده احساس ما نسبت به آنند: «افسوس»، «آفرین»، «هورا» (همان‌گونه که در فصل هشتم بحث خواهیم کرد، می‌توانیم احساسهای خود را به شیوه‌های دیگری نیز ابراز کنیم).

هنگامی که از واژه‌ای برای نامیدن طبقه‌ای از چیزها استفاده می‌شود آن واژه شبیه برچسبی بر روی یک بطری است. برچسب می‌گوید چه چیزی در بطری است، و اگر محتوای یک بطری با محتوای دیگر تفاوت داشته باشد این مهم است که برای هر دو بطری از برچسب یکسانی استفاده نشود. برچسب از اهمیت فی‌نفسه‌ای برخوردار نیست؛ تنها نشان می‌دهد که چه چیزی در بطری است. البته برچسبها را می‌توان به زبانهای مختلف نوشت اما آنها برچسبهایی برای یک چیز (به زبانهای مختلف) هستند. همچنین می‌توان آنها را شنید (اگر شفاهی باشند) یا دید (اگر کتبی باشند). در هر صورت، داشتن واژه‌ها ما را از اقدام به کاری دشوار نجات می‌دهد: به جای رفتن به سوی شیء مورد نظر، مثلاً زرافه، می‌توانیم واژه، یعنی «زرافه»، را بر زبان یا بر قلم برانیم، و افراد دیگری که زبان ما را می‌فهمند منظور ما را خواهند فهمید.

«یک واژه صرفاً یک نشانه است». اما بدان‌گونه که یک گردباد در آسمان نشانه یک توفان، یا افت فشار بارومتری نشانه تغییر ناگهانی قریب‌الوقوع هوا

است یک واژه یک نشانه طبیعی نیست. نشانه‌هایی چون گردباد در طبیعت روی می‌دهند و انسانها ناگزیر بودند که ماهیت و عمل آنها را دریابند. ما نمی‌توانیم آنها را تغییر دهیم زیرا آنها را انسان نساخته است. اما واژه‌ها، همانند نتهای موسیقی، نشانه‌های قراردادی‌اند: این واژه نمایاننده این طبقه از چیزها است، این نتهای نمایاننده این طبقه از اصوات است. در نشانه‌های طبیعی، A، صرف‌نظر از باور یا تصمیم انسانها، دلالت بر B دارد. در نشانه‌های قراردادی، انسانها تصمیم می‌گیرند که کدام یک از Aها برای نمایاندن کدام یک از Bها به کار رود.

اما، همان‌گونه که می‌دانیم، چنین نیست که همه واژه‌ها نامهای طبقاتی از چیزها (اسم) یا حتی طبقاتی از کنشها (فعل) یا طبقاتی از کیفیات (صفت) باشند. هر واژه در یک زبان وظیفه‌ای دارد، اما هیچ دو واژه‌ای دارای وظیفه دقیقاً یکسان، یا حتی دارای وظیفه‌ای از یک نوع نیستند. واژه‌ها همانند ابزارها در یک جعبه ابزارند. درست همان‌گونه که از هر ابزار برای کار خاصی استفاده می‌شود (چنان‌که مورد استفاده چکش با مورد استفاده آچار تفاوت دارد) انواع متفاوت واژه‌ها وظایف متفاوتی دارند. برای مثال، ضمائر جانشین اسم‌اند، جز آن‌که «من» همواره به متکلم و «تو/ شما» به مخاطب ارجاع دارد. دانستن معنای یک واژه دانستن نوع کار آن است، دانستن وظیفه آن در زبان است.

چه هنگام معنای یک واژه یا عبارت را می‌دانیم؟ هنگامی که قاعده کاربرد آن را می‌دانیم - یعنی، هنگامی که می‌دانیم تحت چه شرایطی از آن واژه باید استفاده شود، در چه زمانی واژه را می‌توان در مورد وضع خاصی به کار برد و در چه زمانی نمی‌توان. معمولاً هنگامی که از قاعده کاربرد یک واژه سؤال می‌کنیم در جستجوی تعریف آن واژه‌ایم.

### بخش ۳. تعریف

آیا می‌دانید ایزوتوپ چیست؟ ویتامین؟ سرماخوردگی؟ دی.ان.آ؟ صفحه زمین‌ساختی؟ سحابی؟

«بسیار خوب، اگر نمی‌دانید به دنبال تعریف آن باشید.» اما کسانی که در حوزه خاص مورد نظر کار نمی‌کنند معمولاً نمی‌توانند به‌عرضه تعریف پردازند. چند تن از افراد ناآشنا با شیمی می‌توانند بگویند که ایزوتوپ یک عنصر شیمیایی عبارت است از «نوعی از اتم با همان عدد اتمی و همان جایگاه در جدول تناوبی و تقریباً رفتار شیمیایی مشابه، اما با جرم اتمی متفاوت؟» اما بدون چنین تعریفی نخواهیم دانست که درست تحت چه شرایطی می‌توانیم این واژه را به کار ببریم، خواهیم دانست؟

با این همه، غالباً تصویری داریم: می‌توانیم سالها از «ویتامین» سخن بگوییم و در استفاده از آن ظاهراً با دیگران اشتراک داریم، هرچند اگر از ما تعریفی از آن را بخواهند کاملاً ناتوان خواهیم بود. حال اگر کسی از شما می‌خواست که واژه‌هایی را که همواره به کار می‌برید، مانند «هندلی» و «درخت» و «دویدن»، تعریف کنید چه می‌گفتید؟

معمولاً به‌عرضه تعریف یک واژه نمی‌پردازیم مگر آن‌که بحثی درباره آن پیش آید. «نه، آن کارد نیست، چاقو است.» «من او را عصبی نمی‌دانم، او روان‌پریش است.» «نه، آن قالی نیست، گبه است.» و سپس می‌کوشیم تا مشخصه‌ای را که موضوع بحث است از خصوصیات دیگر جدا کنیم.

تعریف واژه به‌ما می‌گوید که یک چیز باید چه ویژگی‌هایی (مشخصه‌هایی، کیفیاتی، خواصی) — از همه این واژه‌ها استفاده می‌شود و فیلسوفان غالباً تمایزهایی میان آنها قائل می‌شوند) داشته باشد تا آن واژه بر آن اطلاق شود. واژه «مثلث» به‌معنای هر سطح محدود با سه خط راست است. مثلث برحسب این سه جزء برجسته تعریف می‌شود. هر یک از این سه جزء یک جزء تعریف‌کننده است: یعنی در صورتی که یک شکل هندسی فاقد هر یک از آنها باشد مثلث نخواهد بود. و این سه جزء، همراه با یکدیگر، تعریف را به‌دست می‌دهند: واژه مثلث قابل اطلاق بر هر چیزی است که این سه جزء خاص را دارد و بر هر چیز فاقد آنها قابل اطلاق نیست.

چگونه می توان گفت که آیا مشخصه‌ای خاص، مانند  $A$ ، تعریف کننده طبقه  $X$  هست یا نه؟ از خودتان پرسید آیا اگر آن طبقه فاقد  $A$  بود آن را یک طبقه  $X$  می نامیدید، و آیا دیگر کاربران زبان آن را یک  $X$  می نامیدند؟ اگر شکل مورد نظر ما سه ضلع را نداشت هنوز مثلث نامیده می شد؟ نه. در این صورت دارا بودن سه ضلع یک جنبه تعریف کننده است – *Sine qua non* [یک امر ناگزیر، لفظاً به معنای «بدون آن نه»] است. اگر سه ضلع با هم برابر نمی بودند باز هم آن شکل مثلث می بود؟ آری. برابر بودن اضلاع جنبه تعریف کننده صرفاً مثلثهای متساوی الاضلاع است.

پرسش «آیا اگر طبقه مورد نظر مشخصه  $A$  را نداشت باز هم یک  $X$  می بود» با پرسش «آیا اگر یک  $X$  نمی بود باز هم مشخصه  $A$  را می داشت» یکی نیست. آیا در صورتی که یک مثلث نمی بود هنوز می توانست یک شکل مسطح باشد؟ البته: می توانست مربع، متوازی الاضلاع، پنج ضلعی و غیره باشد. داشتن  $A$  برای  $X$  بودن ضروری است، اما  $X$  بودن برای داشتن  $A$  ضروری نیست:  $Y$  و  $Z$  نیز ممکن است دارای  $A$  باشند. این جسم در صورتی که جامد (در برابر مایع و گاز) نبود سنگ نمی بود. اما می توانست جامد باشد بی آن که سنگ باشد – می توانست آهن، چوب، یخ، ... باشد.

گفته می شود یک واژه برای آن که قابل اطلاق به چیزی باشد باید مجموعه ویژگیهایی را نشان دهد که آن چیز باید داشته باشد. واژه «مثلث» خواص سه ضلعی بودن و بسته بودن و دوی بعدی بودن را نشان می دهد. می توان این سه خاصیت را برای تعریف واژه مثلث کافی دانست. این تعریف مثلثها را از هر آنچه مثلث نیست متمایز می کند.

در زندگی روزمره، هنگامی که چیزی را با نام خاصی می خوانیم معمولاً خود را زحمت نمی دهیم که بگوییم کدام جنبه‌ها تعریف کننده‌اند (دست کم آن گونه که آن واژه را به کار می بریم) و کدام جنبه‌ها تعریف کننده نیستند. آیا اگر به این شیء رنگ متفاوتی می زدید باز هم آن را میز می نامیدید؟ البته؛ بنابراین

رنگ تعریف کننده نیست. آیا اگر می توانستید آن را به سنگ تبدیل کنید آیا باز هم می گفتید یک میز است؟ آری، مادامی که دارای یک رویه و پایه هایی برای نگه داشتن آن بود آن را میز می نامیدیم. آیا اگر پایه ها را قطع می کردید می گفتید باز هم یک میز است؟ در اینجا ممکن بود اطمینان نداشته باشیم؛ اما اگر فاقد پایه بود ولی به کمک زنجیر از سقف آویزان شده بود، و هنوز می توانستیم برای خواندن و نوشتن و غذا خوردن از آن استفاده کنیم احتمالاً باز هم می توانستیم آن را میز بنامیم؛ در این حالت پایه دار بودن جنبه تعریف کننده ای از میز نیست. غالباً نمی توانیم حکم کنیم که آیا این چیز یک X هست یا نه، زیرا مطمئن نیستیم که آیا جنبه خاصی از X را یک جنبه تعریف کننده می توان خواند یا نه. مثال زیر را در نظر بگیرید:

فولاد آلیاژی از آهن است.

فولاد در ساختمان به کار می رود.

جمله اول می گوید در عرف زبانی که بدان سخن می گوئیم یک جنبه تعریف کننده چه چیزی است: اگر این شیء آلیاژی از آهن نمی بود، فولاد نبود (واژه «فولاد» قابل اطلاق بر آن نبود). اما جمله دوم بیان کننده یک جنبه تعریف کننده نیست: این شیء حتی اگر دیگر در ساختمان به کار نمی رفت باز هم فولاد می بود. جمله اول بخشی از معنای واژه «فولاد» را بیان می کند و جمله دوم واقعیتهای را درباره شیء فولاد.

اگر کسی بگوید همه قوها سفیدند آیا (بخشی از) معنای واژه «قو» را به ما می گوید یا از واقعیتهای درباره خود شیئی به نام قو خبر می دهد؟ هنگامی که قوهای سیاه در استرالیا کشف شدند چنین بحثی در گرفت. زیست شناسان آنها را قو نامیدند زیرا، جز در رنگ، کاملاً شبیه قوهای دیگر بودند. اما عده ای اصرار داشتند که اگر پرنده ای سفید نیست قو نیست (یعنی سفید بودن یکی از

جنبه‌های تعریف‌کننده قوها است)، بنابراین پرنده‌های سیاه استرالیایی قو نیستند.

چگونه می‌شد این بحث را خاتمه داد؟ این مسأله را با حکمی در این باره می‌شد حل کرد که آیا سفید بودن تعریف‌کننده قوها هست یا نیست. اما این بحث به زودی «به سود» زیست‌شناسان خاتمه یافت: از آنجا که رنگ را ستاً متغیر می‌دانند به عنوان جنبه‌ای تعریف‌کننده برای یک گونه زیستی به کار نرفته است. بنابراین سفید بودن یکی از جنبه‌های همراه و فرعی بیشتر قوها، نه همه آنها، است. (جنبه‌های عموماً همراه و فرعی نیز می‌توانند وجود داشته باشند، به گونه‌ای که همه Xها دارای A باشند اما باز هم A تعریف‌کننده نباشد. اگر هیچ قویی جز قوهای سفید تاکنون کشف نشده بود وضع از این قرار می‌بود. یا در صورتی که فولاد همواره بدون استثناء برای ساختمان مورد استفاده قرار گرفته بود این جنبه باز هم همراه و فرعی می‌بود نه بخشی از معنای واژه «فولاد».)

### تعریف و وجود

هنگامی که تعریفی را بیان کرده‌اید به هیچ وجه اطلاعاتی در این باره به دست نداده‌اید که آیا چیزی که در تعریف وصف شده است واقعاً وجود دارد یا نه. واژه «اسب» بر موجودات زیادی دلالت می‌کند - یعنی اسبهای زیادی در جهان وجود دارند. اما واژه «قنطورس» (مخلوقی در اساطیر یونان که نیمی انسان و نیمی اسب است) هرگز به چیزی دلالت نمی‌کند زیرا چنین مخلوقی وجود ندارد. تصاویر قنطورس وجود دارند، و از آنجا که مردم این مخلوقات را تصور می‌کنند تصور قنطورس وجود دارد، اما تا آنجا که هرکسی می‌داند هیچ قنطورسی وجود ندارد. طبقه قنطورسها یک طبقه تهی است.

اما، با تکیه بر سخنان فوق، نگوئید که چون واژه «قنطورس» نمایاننده چیز موجودی نیست معنایی ندارد. ما تصور کاملاً روشنی از قنطورس داریم و اگر

فقطوری می‌دیدیم می‌توانستیم آنرا تشخیص دهیم؛ همین امر در مورد تک‌شاخها (اسبهایی با شاخی در میان پیشانی)، جنهای خدمتکار، پریان، اژدهاها و مانند آنها نیز صادق است. همه این واژه‌ها ترکیبی از مشخصه‌ها را نشان می‌دهند، اما برای طبقه‌ای از اشیاء واجد این مشخصه‌ها هیچ مصداقی وجود ندارد.

### دامنه تعاریف

اگر «تلفن» را ابزاری برای ایجاد ارتباط تعریف می‌کردید، این تعریف گسترده‌تر از آن می‌شد که برای کاربرد عملی این واژه مناسب باشد: فزون بر تلفن ابزارهای بسیاری برای برقراری ارتباط وجود دارند. اما اگر «درخت» را گیاهی با برگهای پهن و یک تنه تعریف می‌کردید این تعریف تنها درختانی را دربر می‌گرفت که در پاییز و زمستان برگ خود را از دست می‌دهند و شامل درختان همیشه سبز [یعنی مخروطیان] نمی‌شد. در حالی که واژه «درخت» را به گونه‌ای به کار می‌بریم که درختان همیشه سبز را شامل گردد؛ بدین سان آن تعریف بسیار محدود می‌بود. ما می‌خواهیم تعریف واژه مورد نظر جامع همه جنبه‌های تعریف‌کننده و مانع همه جنبه‌هایی باشد که تعریف‌کننده نیستند.

حتی اگر تعریف مورد نظر نه زیاد گسترده و نه زیاد محدود می‌بود، ممکن بود باز هم بیان درستی از چگونگی کاربرد واقعی واژه به دست ندهد. فرض کنید کسی بگوید فیل حیوانی است که آب را به درون خرطوم خود و از آن طریق به درون دهان می‌کشد. فرض کنید که هر فیلی این کار را انجام می‌دهد و هر چیزی که این کار را انجام دهد فیل است (یعنی هیچ موجودی جز فیل این کار را انجام نمی‌دهد). اما باز هم می‌توان پرسید «آیا موجودی نمی‌توانست این کار را انجام دهد اما فیل نباشد؟ آیا مثلاً ممکن نبود گونه زیستی جدیدی کشف شود؟ و آیا نمی‌شد که موجودی قادر به انجام این کار نباشد و در عین حال فیل باشد. مثلاً فیلی که خرطومش برای همیشه مسدود شده باشد؟»



مطمئناً فیلی که نتواند از خرطومش استفاده کند باز هم فیل خواهد بود. در اینجا چیزی که می‌خواهیم بدانیم این است که چه ویژگی‌هایی هستند که حضور آنها چیزی را شایسته نام فیل می‌کند و غیاب آنها ما را از فیل نامیدن آن چیز باز می‌دارد. برای دانستن این مطلب باید فراتر از گستره چیزهای بالفعل و واقعاً موجودی برویم که واژه خاصی بر آنها اطلاق می‌شود. جان وین فیلسوف این نکته را چنین بیان می‌کند:

هنگامی که می‌خواهیم بدانیم که آیا یک تعریف پیشنهادی تعریفی درست است یا نه، آزمون عملی آن عبارت است از بررسی این موضوع که آیا با تغییر شرایط می‌توان موجب نقض آن شد؟ با عدم شمولش بر چه چیزی ناگزیر به حفظ آن هستیم و با شمولش بر چه چیزی ناگزیر به نفی آنیم؟<sup>۱</sup>

بدین سان، در صورتی که هر چیزِ گرد در جهانِ سرخ، و هر چیزِ سرخ در جهانِ گرد می‌بود، واژه‌های «سرخ» و «گرد» دارای یک مصداق می‌بودند: فهرست کاملی از همه چیزهای سرخ همه چیزهای گرد را نیز دربر می‌گرفت و فهرست کاملی از همه چیزهای گرد همه چیزهای سرخ را نیز شامل می‌شد. هیچ‌یک از این دو کیفیت [سرخ و گردی] بی‌دیگری یافت نمی‌شد. و با این همه آنها کیفیت واحدی نمی‌بودند. هر دو واژه هنوز هم معنای متفاوتی داشتند: «سرخ» هنوز نام یک رنگ، و «گرد» هنوز نام یک شکل می‌بود. هیچ یکسانی مصداقی موجب معنای یکسان آنها نمی‌شد.

### حقیقت و تعریف

هنگامی که واژه‌ای را تعریف می‌کنیم، از معنای آن واژه خبر می‌دهیم. اما یک واژه به خودی خود «معنا»ی خاصی ندارد: این ما، انسانهای به‌کاربرنده زبان،

1. John Venn. *Empirical Logic* (New York: Macmillan, 1899), p. 304.

هستیم که به واژه‌ها تنها معنای خاصی را که دارند می‌دهیم. آنها به خودی خود صرفاً اصوات یا نشانه‌های عجیبی بر کاغذند. بنابراین می‌توان پرسید: هنگامی که «معنای واژه‌ای را تعیین می‌کنیم» چه کاری انجام می‌دهیم؟ ما یکی از دو کار زیر را انجام می‌دهیم:

۱. تعریف قراردادی. بندرت برای واژه‌هایی که از پیش وجود دارند معنای جدیدی وضع می‌شوند. گاهی کسی چنین کاری را انجام می‌دهد، شاید بدین علت که چنین کسی معتقد است که یک واژه از پیش موجود خاص معنای کاملاً روشنی ندارد و او معنای دقیق‌تری برای آن وضع می‌کند. او می‌گوید «و از این پس این معنایی است که من از این واژه در نظر خواهم داشت. من برای روشنی معنا این را به صورت قرارداد مطرح می‌کنم». یا ممکن است او هیچ واژه موجودی را نیابد که حامل صبغه‌ای از معنای مطلوب او باشد. از آنجا که از واژه‌ای قدیمی برای انتقال معنایی دقیق‌تر استفاده نمی‌کند، دست به ابداع واژه‌ای جدید می‌زند. ادورد کاستنر ریاضیدان از نوه کوچولوی خود پرسید «چه نامی برای عدد ده به توان ده داری؟» نوه کوچولو که پرسش پدر بزرگ را نمی‌فهمید واژه بی‌معنای «گوگل» را ادا کرد، و از آن پس واژه «گوگل» بدین معنا به کار رفت.

قرارداد نه صادق است نه کاذب. همانند یک پیشنهاد است («اجازه دهید واژه را به معنای ... به کار بریم») یا همچون ابراز قصد آگاهانه است («من از این پس قرارداد می‌کنم که این واژه به معنای ... به کار رود»).

۲. تعاریف گزارشی. اما بیشتر تعاریف واژه‌هایی که از پیش به کار می‌روند گزارش چگونگی کاربرد واقعی واژه‌هايند. واژه «پدر» به معنای مردی است که از او فرزندی به دنیا می‌آید و این تعریفی درست است، بدین معنا که گزارش صادق از چگونگی کاربرد واژه «پدر» نزد افراد گروه‌زبانی ما است. در این صورت آیا تعریف می‌تواند صادق یا کاذب باشد؟ آری، صادق است اگر چگونگی کاربرد واژه‌ای را به درستی گزارش دهد، و کاذب است اگر

چنین نکند. (ممکن است پرسند) آیا این راست نیست که پدر عبارت است از فرد مذکر از میان والدین؟ و می‌توانیم پاسخ دهیم «آری، این همان چیزی است که واژه "پدر" به معنای آن به کار می‌رود.» می‌توانستیم این واژه را به معنای چیز دیگری به کار ببریم، یا از واژه دیگری برای آنچه از این واژه در نظر داریم استفاده کنیم. اما در درازنای تاریخ صوت «پدر» معنایی را یافت که اینک دارد، و راست است که معنای آن همان است که گفته شد.

اما بعضی از فیلسوفان معتقد بوده‌اند که تعاریف می‌توانند صادق یا کاذب باشند، نه صرفاً به‌عنوان گزارشهایی صادق یا کاذب از چگونگی کاربرد زبان، بلکه صادق یا کاذب به‌گونه‌ای بس ژرفتر. افلاطون (۳۴۸-۴۲۸ ق.م) فکر می‌کرد که یکی از وظایف اصلی فلسفه کشف کردن تعاریف است. افلاطون بیشتر رساله‌های معروف خود را وقف تلاش برای یافتن تعاریف صادق کرد. او در رساله لاکس کوشید تا تعریف شجاعت را بیابد؛ در رساله منو کوشید تا تعریف پارسایی را پیدا کند؛ در رساله جمهوری کوشید تا تعریف عدالت را بیابد.

او پرسید «تعریف راستین شجاعت چیست؟» و سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م)، در گفتگوها، از دادن پاسخ دوری می‌جست و فرد دیگری را برمی‌انگیخت تا تعریف را عرضه کند. آنگاه با یافتن مواردی که آن تعریف آنها را دربر نمی‌گرفت به عیبجویی از آن می‌پرداخت. آیا شجاعت مبادرت ورزیدن به عملی بدون توجه به خطر است؟ خیر، این شجاعت نیست، این تنها بی‌پروایی است. آیا کار فرمانده لشکری را که حمله نمی‌کند تا شمار هر چه بیشتری از لشکریان را گرد آورد می‌توان از روی شجاعت دانست؟ پاسخ سقراط منفی بود. این بیش از آن که شجاعت باشد احتیاط است. آیا کسی که تهوری ناسنجیده از خود نشان می‌دهد شجاع است؟ خیر، زیرا شجاعت مستلزم بهره‌گیری از خرد است نه صرف قوت نابخردانه رگهای گردن. و به همین سان درباره شجاعت مثالی از پس مثالی عرضه می‌شود که هیچ‌یک از

آنها (از دید سقراط) برای عرضه تعریفی درست از شجاعت کافی نیست. در بیشتر مواقع افلاطون به هدف خویش، یعنی دست یافتن به تعریفی راستین، نرسیده است؛ اما اگر بتوانیم تعریف را بیابیم، آن تعریف «در خارج» منتظر ما بوده است تا آنرا پیدا کنیم، هر چیز دیگری جز آن شجاعت راستین نیست. تعریف راستین چیزی است که باید کشف شود. انسانها آنرا ابداع نمی کنند. آیا تعاریف ابداع می شوند یا کشف می گردند؟ این پرسش بسیار بحث برانگیز بوده است:

الف: تعاریف کشف می شوند نه ابداع.

ب: ما آنها را واقعاً کشف می کنیم. با علم به آنها زاده نشده ایم، اما آنچه کشف می کنیم چیزی بیش از چگونگی کاربرد واژه مورد نظر از سوی افراد دیگری که از پیش زبان خاصی را به کار می برند نیست. سقراط می گوید معیارهای مورد استفاده همسخن خود برای زمان اطلاق یک واژه به یک وضعیت خاص و زمان عدم اطلاق آن را کشف کند او می دانست که بیان چنین معیارهایی برای بیشتر افراد بس دشوار است؛ از این رو می پرسد «آیا آنرا در وضعیت X شجاعت می نامی؟ در این صورت وضعیت Y را چه می گویی؟» او می پنداشت که یک تعریف وجود دارد که باید آنرا دریافت، نه این که (آنسان که امروزه می گوئیم) برای یک واژه معانی گوناگون و همپوش وجود داشته باشد. چیزی را که در جستجویش بود «تعریف راستین» می دانست. او می پنداشت که دارد چیزی را که در جهان وجود خارجی دارد کشف می کند، آن گونه که ممکن است طلا یا الماس را کشف کنیم. در واقع او تنها در پی دریافت مفصل تر چگونگی کاربرد واقعی واژه های مورد استفاده ما بود: آیا آنرا در وضعیت X به کار می بری؟ نه؟ در این صورت وضعیت دیگر، مثلاً Y را چه می گویی که شبیه X است؟ و به همین سان در مورد وضعیتهای دیگر. این تحقیقی مفصل در

تداول زبانی است نه تحقیقی در سرشت جهان. هنگامی که در می‌یابیم که گونه تازه یافته‌ای از حیوانات واقعاً چگونه چیزی است مدتی از نزدیک به آن نگاه می‌کنیم؛ اما هنگامی که «تعاریف راستین را کشف می‌کنیم» بجز کاربرد واژه‌ها در زبانی خاص چه چیزی وجود دارد که از نزدیک به آن نگاه کنیم؟

الف: اما کاری که افلاطون می‌کرد تعریف کردن واژه‌ها نبود، بلکه او به تعریف کردن اشیا علاقه‌مند بود.

ب: تعریف کردن یک شیء دقیقاً چیست؟ اگر قصد تعریف کردن واژه‌ها یا اصطلاحها را داشته باشیم من می‌دانم تعریف چیست؛ ما معیارهایی را وصف می‌کنیم که برای اطلاق (یا عدم اطلاق) واژه‌ای خاص به وضعیتهای واقعی خاص مورد استفاده قرار می‌گیرند. من نمی‌فهمم عبارت «تعریف کردن یک شیء» قرار است چه معنایی داشته باشد.

الف: معنای آن عبارت است از کوشش برای یافتن ذات یک شیء - این که آن شیء ذاتاً چیست: ما نمی‌توانیم آن را وضع کنیم، ما آن را کشف می‌کنیم. به این علت است که اگر کسی بگوید پریدن میان میدان جنگ شجاعت است سقراط می‌گوید «نه، این شجاعت راستین نیست؛ این چیز دیگری، یعنی بی‌پروایی است».

ب: یگانه معنای این گفته این است که ما واژه «شجاعت» را برای توصیف کیفیتی متفاوت، یعنی بی‌پروایی، به کار نمی‌بریم.

الف: ما واژه «شجاعت» را در مورد آن به کار نمی‌بریم زیرا شجاعت نیست. اگر بگوییم پریدن میان میدان جنگ شجاعت است، هنوز سرشت ذاتی شجاعت را کشف نکرده‌ایم.

ب: من فکر می‌کنم چیزی که شما آن را «ذات» می‌نامید صرفاً مشخصه‌های تعریف‌کننده است. ذات مثلث (یا سه گوشگی) چیست؟ شکل مسطح بسته سه ضلعی بودن. و تعریفی که ما از واژه «مثلث» به دست می‌دهیم

این‌گونه است. تعریف عبارت است از گزارشی درست از چگونگی کاربرد واژه «مثلث» - همین. هیچ ذاتی در جهان وجود خارجی ندارد؛ تنها مشخصه‌هایی وجود دارند که ما با استفاده خود از واژه خاص آنها را ویژگی تعریف‌کنندگی می‌بخشیم. مشخصه‌های یک شیء در جهان وجود خارجی دارند، اما این ما (انسانها) هستیم که بعضی از آنها را تعریف‌کننده می‌شمیریم (در استفاده خود از یک واژه) و بقیه را ناتعریف‌کننده. می‌توانیم بگوییم یک فرد مجرد کسی است که هرگز ازدواج نکرده است، یا کسی است که هم‌اینک فاقد همسر است. این بستگی به شیوه‌ای دارد که واژه «مجرد» را تعریف می‌کنیم. چگونگی واقعیت را کشف می‌کنیم؛ مردمان از واژه‌هایی که به کار می‌بریم به‌ما بستگی دارد.

**الف:** شما خیلی آسان ذات را نادیده می‌گیرید. ما سرشت راستین اشیا را واقعاً کشف می‌کنیم و سپس این سرشتهای راستین در تعاریف راستین تجلی می‌یابند. اجازه دهید برایتان مثالی بزنم. مردمان از روزگاران کهن آذرخش را دیده‌اند اما تا زمانی که علم جدید سخن گفتن از جریانهای الکتریکی را آغاز کرد نمی‌دانستند آذرخش واقعاً چیست. انسانها هزاران سال در اطراف آب زیسته‌اند، اما تنها پس از کشفیات شیمی جدید بود که شیمی‌دانان تعریف راستین آب، یعنی  $H_2O$ ، را کشف کردند.

**ب:** صبر کنید. در تمام مدت مردمان می‌دانستند که آذرخش چیست، بدین معنا که می‌دانستند چگونه آنرا بازشناسند، چگونه آنرا تشخیص دهند و چگونه آنرا از چیزهای دیگر تمیز دهند. تنها با علم جدید بود که به تبیین علمی این پدیده، یعنی آذرخش، دست یافتند. انسانها در تمام این مدت می‌دانستند که آب چیست: آنرا می‌نوشتند، با آن شستشو می‌کردند، آنرا در دریاچه‌ها و رودخانه‌ها می‌دیدند. چیزی که کشف شد فرمول شیمیایی آب بود.

**الف:** آری، و آن فرمول شیمیایی تعریف راستین آب را به دست داد.

ب: اگر دوست داشته باشید می‌توانید آن‌را تعریف راستین بنامید، اما گفتن آن بر واقعیتها پرده ابهام می‌کشد. واقعیتها چنینند: قرن‌ها بود که انسانها می‌دانستند چگونه آب را از چیزهای دیگر تمیز دهند؛ آنان می‌توانستند آب را تشخیص دهند، بازشناسند، مورد استفاده قرار دهند. سپس در شیمی کشفی صورت گرفت و در نتیجه آن انسانها چیز دیگری درباره آب، یعنی فرمول شیمیایی آن‌را، دانستند. این واقعیتی دیگر درباره آب بود که به‌عنوان شناخت جدید به‌دست آمد.

الف: آری، و این شناخت جدید تعریف راستین را به‌دست داد.

ب: اگر دوست داشته باشید می‌توانید بگویید انسانها استفاده از واژه «آب» را به‌طریقی متفاوت با گذشته آغاز کردند. زمانی «آب» صرفاً به‌معنای مایعی بود که آن‌را در دریاچه‌ها و رودخانه‌ها می‌یابیم. فکر می‌کنم هنوز هم همین معنا را دارد، اما اگر شما بخواهید می‌توانید بگویید انسانها اینک واژه «آب» را به‌گونه‌ای دیگر، به‌معنای  $H_2O$ ، به‌کار می‌برند. آیا شما می‌گویید اینک نحوه کاربرد واژه تغییر کرده است و بنابراین واژه «آب» اینک معنایی متفاوت با معنای گذشته خود دارد؟

الف: آری، انسانها آب را با مشخصه قرار داشتن در دریاچه‌ها و رودخانه‌ها تشخیص می‌دادند، اما نمی‌دانستند که آب واقعاً چیست. آنان، یا دست‌کم دانشمندان، اینک آن‌را می‌دانند.

ب: و بقیه انسانها، که شیمی نمی‌دانند یا نمی‌دانسته‌اند، نمی‌دانند، و هرگز نمی‌دانسته‌اند، که آب چیست؟

الف: همین‌طور است.

ب: اما اگر شما بتوانید چیزی را به‌کمک جنبه‌های خاص تشخیص و بدین‌وسیله آن‌را از همه چیزهای دیگر تمیز دهید، این قطعاً همان چیزی است که ما از تعریف در نظر داریم. انسانها همواره واژه‌ها را بدین‌گونه به‌کار برده‌اند. آیا واقعاً منظورتان این است که هنگامی که آب می‌نوشتید نمی‌دانستند دارند چه چیزی را می‌نوشتند؟

**الف:** آنان تعریف راستین آب را نمی دانستند. اینک ما می دانیم آب چیست. به: نه، هیچ راه درست یا نادرستی برای استفاده از یک واژه وجود ندارد. آنچه واقعیت دارد این است که انسانها یک واژه را زمانی به یک نحو به کار می برند و ممکن است زمان دیگری آن را به نحو متفاوتی به کار برند. دربارهٔ به کاربرندگان یک زبان این یک واقعیت است. واژه‌های بسیار زیادی را در زبانهای مختلف می توان نشان داد که زمانی معنای خاصی داشته‌اند و اینک معنای دیگری دارند. اما در این کاربردها «تعریف راستینی» وجود ندارد. انسانها صرفاً واژه‌ها را به شیوه‌های خاصی به کار می برند، همین؛ موضوع را پیچیده تر نکنید.

**الف:** ما با کشف سر و کار داریم نه با ابداع. فرض کنید طی چندین قرن دریانوردان نهنگها را با ویژگیهای متمایزکننده A، B و C تشخیص می دادند، اما بعداً کشف شد که هر آنچه دارای ویژگیهای A، B و C بوده ویژگی دیگری نیز داشته است: آنها نه ماهی بلکه پستاندار بوده‌اند. این جنبه را D می نامیم. بنابراین تعریف راستین نهنگ کشف شد: [موجودی با ویژگیهای] A، B، C و D.

**ب:** این کشف این بود که موجودات دارای A، B و C، دارای D نیز هستند. ما ناگزیر نبودیم D را در تعریف بگنجانیم. اما این کار را انجام دادیم زیرا طبقه بندی حیوانات به صورت پستانداران، خزندگان، پرندگان، و غیره، قبلاً تثبیت شده بود. پستاندار بودن مشخصه نسبتاً مهمی بود. و بنابراین به صورت یک مشخصه تعریف کننده درآمد. تعریف «نهنگ» از موجود دارای A، B و C به موجود دارای A، B، C و D تغییر یافت.

**الف:** و در جهت حقیقت تغییر کرد، منظورتان این نیست؟ نهنگها بالاخره پستاندار هستند. جای دادن این صفت در تعریف نقشی اساسی در نیل به حقیقت داشت.

**ب:** یکی از حقایق مربوط به نهنگها این است که آنها پستاندارند. می توانیم این



صفت را در تعریف خود از نهنگ بگنجانیم یا نگنجانیم. به دلایل گوناگون مطرح در طبقه‌بندی که قبلاً شرح داده‌ام تصمیم می‌گیریم آن را در تعریف بگنجانیم.

الف: پیشرفت علم به ما کمک می‌کند تا به تعاریف راستین دست یابیم. گاهی این پیشرفت موجب می‌شود که تعاریف بهتر (حقیقی‌تری) جای تعاریف قدیمی را بگیرند. زمانی سفلیس را با علائم عودکننده خاصی تشخیص می‌دادند. بعداً علت آن - یعنی اسپیروکت - به کمک میکروسکوپ کشف شد. هر جا اسپیروکت وجود داشت، همواره علائم دیگر مشاهده می‌شدند. بنابراین «سفلیس» صرفاً با حضور باکتری اسپیروکت تعریف شد. اینک درباره سفلیس حقیقت را می‌دانیم در حالی که قبلاً نمی‌دانستیم.

ب: حقیقت درباره بیماری آری. ما کشف کردیم که هر زمان A حضور داشته باشد اندکی پس از آن B، C و D نیز حضور خواهند داشت. اما ما تعریف را کشف نکردیم، درباره تعریف تصمیمی اتخاذ کردیم. می‌توانستیم به استفاده از واژه «سفلیس» برای ارجاع به علائم خاص ادامه دهیم و در این صورت اسپیروکت را علت سفلیس بنامیم. یا می‌توانستیم از واژه «سفلیس» برای ارجاع به صرف علت، یعنی حضور باکتری اسپیروکت، استفاده کنیم. در این صورت، در این روش دوم، می‌توانستیم بگوییم «حضور اسپیروکت همانا سفلیس است.»

الف: آری، سفلیس این است. تعریف راستین دیگری را کشف کردیم.  
ب: نه؛ ما واقعیت دیگری را درباره طبیعت کشف کردیم. این به ما بستگی دارد که چنین واقعیهایی را در تعریف بگنجانیم یا نگنجانیم.

### انسان چیست؟

انسان، به معنای نوعی واژه «انسان» (یعنی همه انسانها، اعم از مذکر و مؤنث، بزرگ و کوچک) چیست؟

الف: فکر می‌کنم که ارسطو تعریف راستین را به دست داد: انسان حیوان ناطق [عاقل] است. نطقمندی [عقلانیت] دست‌کم قدرت تفکر، تشکیل مفاهیم، استدلال کردن، سنجیدن گزینه‌ها و دست‌به‌عمل زدن را شامل می‌شود.

ب: اما چنین نیست که همه انسانها این کارها را انجام دهند. نوزادان چنین نمی‌کنند. ممکن است آنان از قوه عقلانی برخوردار باشند، اما قوه هنوز به فعل درنیامده است. همچنین کسانی هستند که از زندگی نباتی برخوردارند و تنها به کمک دستگاههای پزشکی زنده نگه داشته شده‌اند. کسان دیگری هستند که به زحمت از چیزی آگاهند و نمی‌دانند خود کی هستند یا کجایند. کسانی با بیماری آلزایمر پیشرفته هستند که زمانی از قوه عقل برخوردار بوده‌اند اما دیگر چنین قوه‌ای ندارند. مطمئناً همه اینان انسانند هرچند به هیچ معنای روشنی «عاقل» نیستند.

الف: ارسطو می‌توانست بگوید اینان واقعاً انسان نیستند، تنها اندامه‌هایی هستند که شبیه انسانها به نظر می‌رسند. یا می‌توانست بگوید (چنان‌که گفت) این طبیعت ما است که ناطق [عاقل] باشیم — و این می‌تواند صادق باشد، حتی اگر همه انسانها این طبیعت را به یک اندازه ممتل یا متحقق نکنند.

ب: درباره تعبیر «طبیعت» با مسأله‌ای روبرویم. فرض کنید کسی بگوید طبیعت سگها عوعو کردن و طبیعت گربه‌ها میومیو کردن است. اما چنین نیست که همه سگها عوعو و همه گربه‌ها میومیو کنند. هنگامی که از «طبیعت» چیزی سخن می‌گوییم به ویژگیهای سرشتی خاصی اشاره می‌کنیم که آن چیز از آنها برخوردار است، از چگونگی تمایل آن به پاسخگویی در برابر انواع خاصی از محرکها یاد می‌کنیم. زمانی از طبیعت یک چیز سخن می‌گوییم که ویژگیهای شایع آن را مشاهده می‌کنیم، ویژگیهایی که شمول زیادی دارند اما لازم نیست کلی و جهانشمول باشند

و هر عضو طبقه آنها را دارا باشد. (ممکن است بگوییم «من معمولاً فکر می‌کردم که خصومت شدید او مرحله‌ای گذرا است، اما حالا فکر می‌کنم که این طبیعت اوست»، اما در اینجا «طبیعت او» را به معنای ویژگیهای شایع او تلقی می‌کنیم نه ویژگیهای شایع انسانها به‌طور کلی.) انسانها انواع چیزها را درباره «طبیعت انسانی» می‌گویند که بیشتر آنها نادرستند: «همه افراد خودخواهند»، «همه افراد غارتگرند»، «همه انسانها بدنند»، «همه افراد گناهکار بالقوه (یا پارسای بالقوه) اند». اینها همه تعمیمهایی درباره انسانها نیستند.

**الف:** در این صورت اگر «انسان» را به حیوان ناطق [عاقل] تعریف نمی‌کنید او را چگونه تعریف می‌کنید؟

**ب:** چگونه موجود زنده‌ای را به‌عنوان انسان تشخیص می‌دهیم؟ من نمی‌توانم تعریف لفظی دقیقی به شما بدهم، اما می‌توانم مصداقها و تصاویری را به شما نشان دهم، و ویژگیهای برجسته‌ای را وصف کنم - که لازم نیست همه آنها در هر مصداق وجود داشته باشند. انسانها نوعاً راست قامتند، دو پا، دو دست، دو چشم و دو گوش دارند و اجزای گوناگون بدن آنان با هم روابط ظاهری معینی دارند - قفسه سینه در بالای شکم و شکم در بالای رانها است (برخلاف بیشتر گونه‌های پستاندار که بر روی چهار دست و پا راه می‌روند). حتی اگر یک پا یا یک دست یا یک چشم آنان از میان برود باز هم می‌توانیم چنین موجودی را انسان بشمریم. با نگاه کردن به یک کتاب مصور زیست‌شناسی ممکن است به یک کودک بگوییم «این یک انسان است. نه، این یک شمپانزه است. نه، این که بر آن بلندی است یک بوزینه است.» کودک سرعت طرح کلی را می‌بیند و در تشخیص اشتباهی مرتکب نمی‌شود. کودک از قبل می‌داند که چگونه انسانها را از همه موجودات دیگر تمییز دهد. درست است، ممکن است موارد بینابینی وجود داشته باشند: آیا انسان نئاندرتال آنقدر به انسان امروزی نزدیک

هست که بتوان آن دو را از یک گونه دانست؟ مایلیم پاسخ مثبت بدهیم، اما مطمئن نیستیم. ولی علت این امر این است که انسان نئاندرتال از نظر قیافه حالتی میانه، بین انسانها و میمونها، دارد، درست همانگونه که رنگی خاص بین رنگ سرخ و رنگ نارنجی است.

الف: شما مهمترین خصوصیت انسان، یعنی عاقل بودن، را به عنوان تعیین کننده هویت او در نظر نگرفته‌اید.

ب: عاقل بودن، بی تردید، مهمترین خصوصیت است، اما در عمل انسانها را از ناانسانها اینگونه متمایز نمی‌کنیم. اگر به درون یک تالار اجلاس قدم گذارید بسرعت می‌توانید همه موجوداتی را که روی صندلی نشسته‌اند انسان تلقی کنید نه میمون. اما هنوز با هیچ یک از آنان سخن نگفته‌اید و فرصت لازم را برای بررسی عقلانیت آنها نداشته‌اید. باز هم آنان را انسان می‌نامید، و همه ما چنین می‌کنیم. ما می‌توانیم انسان را از ناانسان، بدون هرگونه ارجاع به زبان یا عقل، تمییز دهیم. من آن موجود را، پیش از آنکه بدانم از عقلانیت برخوردار است یا نه، انسان تلقی می‌کنم. به نظر من این گزارشی درست از چگونگی استفاده ما از واژه «انسان» است.

الف: نمی‌فهمم چرا نگفتید انسان یک حیوان زیبایی‌گرا، یعنی تنها موجودی است که درکی از زیبایی دارد؛ آیا این نیز انسان را از همه گونه‌های دیگر متمایز نمی‌کند؟

ب: نه، زیرا پیش از آنکه بتوانم بدانم که آیا یک فرد از درک و احساس زیبایی برخوردار است یا نه، می‌توانم بدانم که او انسان است. همین امر در مورد «انسان حیوان ضاحک [ / خندان ] است» نیز صادق است. کسی که هرگز نخندیده باز هم انسان است (و حتی اگر هیچ انسان دیگری نخندد باز همچنان انسان خواهد بود). گفتاری که می‌خندد نیز انسان نیست. شمشیر هم چون انسانها ابزار می‌سازد. از این رو توانایی ابزارسازی نیز موجودی را انسان نمی‌کند. در مورد سخن گفتن هم چنین است: طوطی که سخن

می‌گوید نیز انسان نیست - طوطی زبانی را که به کار می‌برد درک نمی‌کند؛ و حتی اگر درک کند باز هم پرنده است نه انسان. نه، من تأکید می‌کنم که آنچه هم‌اینک به شما گفتم تعریف گزارشیِ راستینی است از واژه «انسان»، آن‌گونه که واقعاً به کار می‌رود.

الف: اما ذات انسان، یعنی عقلانیت انسان، مطرح نمی‌شود.

ب: شما عقلانیت را ذات انسان می‌خوانید زیرا ترجیح می‌دهید که «انسان» را برحسب آن تعریف کنید. من کوشیده‌ام تا به شما نشان دهم که این منعکس‌کننده شیوه استفاده ما از این واژه در زندگی روزمره نیست. در صورتی که می‌خواستیم دست به بازیهای زبانی بزنیم من می‌توانستم تعریف خود را «ذات» نیز بنامم؛ اما نتیجه این کار را به شما گفته‌ام - و آن رقابتی میان تعریفها است. من همان تعریفی را به شما عرضه کرده‌ام که در زندگی روزمره خود واقعاً و عملاً به کار می‌بریم. می‌گویید «این تعریف راستین نیست» و من تنها می‌توانم پاسخ دهم که چنین چیزی وجود ندارد.

نوع جدیدی از بارکش ابداع می‌شود، آن‌قدر متفاوت که نام متفاوتی برای آن به کار می‌رود: «این کامیون نیست، یک وَن است». آیا تعریف راستینی برای واژه «وَن» وجود دارد؟ مسلماً این بستگی به چیزی دارد که می‌خواهیم آن را نامگذاری کنیم: می‌توانیم بگوییم این چیز یک کامیون با یک تفاوت است، یا به «گونه مکانیکی» متفاوتی تعلق دارد. تفاوت را آن‌قدر مهم می‌دانیم که ابداع یک طبقه‌بندی جدید را توجیه کند، همین. برای انسان «تعریف راستین» تری از تعریف راستین «وَن» وجود ندارد. این بحث زبانی (درباره چه نامیدن وَن) را با ارتقای آن به بحثی درباره «ذات حقیقی یک وَن» یا «تعریف راستین یک وَن» به تقدس نکشانید. چنین چیزی، چه درباره یک وَن و چه درباره یک انسان، وجود ندارد.

الف: اما این که شما چه تعریفی را برمی‌گزینید می‌تواند تفاوت عملی عظیمی

را موجب شود. فرض کنید یک پزشک می‌گوید فردی که تحت مراقبت پزشکی است فاقد بیماری خاصی است، مگر آن‌که موجود طبیعی قابل تشخیصی مانند یک میکروب یا یک ویروس وجود داشته باشد یا کار یک اندام دچار اختلال شده باشد. اما یک روانپزشک اصرار دارد که این شرط لازم بیمار بودن نیست: اگر کسی زمانی دچار افسردگی عمیق چندماهه، یا دچار بهت‌زدگی (تحرک بس اندک چندروزه) شود، حتی اگر عامل بیماری شناخته شده‌ای که بتوان آن را به کمک پرتو ایکس یا میکروسکوپ تشخیص داد وجود نداشته باشد (یا فعلاً وجود نداشته باشد)، چه بسا چنان ناتوان شود که قادر به انجام دادن هیچ کاری نباشد. اینک آیا ناگزیریم بین این تعاریف دست به‌گزینش بزنیم؟ اگر شما روان‌درمانگر باشید و مقررات بیمه تنها بیماریهای جسمانی را شامل شود، و شما بیمارانی داشته باشید که شرایط روانی همان اندازه آنان را ناتوان کرده است که ممکن است سرطان کسانی را ناتوان کند، آنگاه تعریف دوم را می‌پسندید، زیرا تنها در این صورت است که بیماران شما می‌توانند تحت پوشش بیمه قرار گیرند. مطمئناً تعریف دوم را تحت این شرایط می‌توان ترجیح داد.

نکته: این راست است که انتخاب تعاریف گوناگون تفاوت‌های زیادی را در عمل موجب می‌شود. احتمالاً پیامدهای قبول تعریف دوم، در مثال فوق، مرجحند، هرچند این تعریف نیز ممکن است نیرنگبازی و تمارض را دامن زند. در هر حال، ترجیح دادن تعریفی بر تعریف دیگر به معنای راستین بودن یکی از آنها نیست.

الف: اما آیا این راست نیست که یک بیماری وضعیتی است که، صرف‌نظر از علت آن، مانع کارکرد بهنجار و عادی می‌شود؟

ب: تنها در صورتی که قبلاً واژه «بیماری» را به این معنا تعریف کنید!

#### بخش ۴. ابهام

ممکن است تاکنون بدین برداشت رسیده باشیم که رابطه میان واژه‌ها و جهان

نسبتاً مرتب و شسته و رفته است. با تعریف اصطلاحی چون «X» رویرویم؛ A، B و C مشخصه‌های تعریف‌کننده‌آند. این مشخصه‌ها غالباً در کنار مشخصه‌هایی چون D، E و F اند که تعریف‌کننده‌اند اما جزء تعریف نیستند. اما وضع مرتب و شسته و رفته نیست. قبلاً از دوپهلویی سخن گفته‌ایم: استفاده از واژه‌ای در بیش از یک معنا: «شیر آب» و «شیر جنگل». بیشتر واژه‌ها به‌گونه‌ای دوپهلوی یا چندپهلویند. از آنها در بیش از یک معنا استفاده می‌شود؛ چنان‌که می‌توان از کسی پرسید یا از کتاب فرهنگ استفاده کرد. اما جنبه دیگری وجود دارد که حتی رایج‌تر است و احتمال کمتری دارد که شناخته‌شده باشد، و آن ابهام است. ابهام موجب از میان رفتن طبقه‌بندی شسته و رفته ما از مشخصه‌های تعریف‌کننده در برابر مشخصه‌های ناتعریف‌کننده می‌شود.

قانون اساسی کشورمان «تشریفات صحیح قانونی» را تعهد می‌کند. اما تشریفات صحیح دقیقاً چیست؟ اگر شما بدون محاکمه محکوم شوید روشن است که این تشریفات صحیح نیست. اما اگر توسط هیأت منصفه‌ای محاکمه شوید که نسبت به شما پیشداوری و غرض‌ورزی دارد چه باید گفت؟ این نیز تشریفات صحیح نیست. اما چه هیأت منصفه‌ای واقعاً بی‌طرف (فاقد پیشداوری و غرض‌ورزی) است؟ اگر تقی‌دارای وکیل مدافعی با مزد بالا و نقی صرفاً دارای وکیل تسخیری باشد تفاوتی در تشریفات صحیح وجود دارد؟

قانون اساسی آنچه را «مجازات غیر عادی و بی‌رحمانه» می‌نامد ممنوع می‌کند، اما نمی‌گوید «مجازات غیر عادی و بی‌رحمانه» چیست. احتمالاً شکنجه و تازیانه زدن بی‌رحمانه‌اند، و یک سال حبس انفرادی نیز بی‌رحمانه است. اما درباره مجازات مرگ چه باید گفت؟ در تاریخ بعضی از کشورها، از جمله در بخش اعظم تاریخ امریکا، مجازات مرگ را بی‌رحمانه نمی‌دانستند و مسلماً غیر عادی نمی‌شمردند، و در امریکا تنها در دوره کوتاه اواخر دهه

۱۹۶۰ بود که دیوان عالی کشور آن را لغو کرد. بعضی آنرا برای قتل مجازات مناسبی می‌دانند؛ دیگران می‌گویند چون این مجازات مستلزم از میان بردن زندگی یک فرد است بی‌رحمانه‌ترین مجازاتها است. مجازاتهایی هستند که بصراحت آنها را بی‌رحمانه می‌خوانیم و مجازاتهایی وجود دارند که بصراحت بی‌رحمانه نیستند؛ اما درباره مجازاتهای واقع در بین این دو نوع نمی‌توان مطمئن بود؛ واژه بی‌رحمانه مبهم است.

مأمور انتظامی می‌گوید «چندساعتی است که داری در این گوشه خیابان می‌پلکی و ظاهراً هدفی نداری. بنابراین به اتهام ولگردی بازداشتت می‌کنم.» کسی که مخاطب مأمور است می‌گوید «اما من ولگرد نیستم. من قرار ملاقاتی داشتم اما فرد مورد نظر هنوز نیامده است.»

اصطلاح «ولگردی» مبهم است. گستره کاربرد آن روشن نیست. مأمور انتظامی قرار است ولگردان را بازداشت کند و کاملاً نمی‌داند که در این مورد چه کاری باید انجام دهد. بنابراین بعداً قانون تغییر می‌کند: اینک ولگرد به‌عنوان کسی تعریف می‌شود که حداقل به مدت سه ساعت در بخشی از شهر می‌ماند و کمتر از پنج دلار پول در جیب دارد. اینک تعریف «ولگرد» روشن‌تر است («مبهم» متضاد «روشن» است)، و مأمور انتظامی می‌داند چه کند. اما اینک با مسأله متفاوتی روبرویم: این تعریف آنچه را ما می‌خواهیم دربرگیرد دربر نمی‌گیرد. بسیاری از افراد با کمتر از پنج دلار در جیب شاید به دلایل گوناگون به مدت سه ساعت در بخشی از شهر راه بروند، اما به‌باور ما، ولگرد تلقی نشوند. بدین سان قانون جدید کاملاً اختیاری به نظر می‌رسد.

گاهی اطلاعاتی که ما می‌توانیم کسب کنیم خیلی دقیق نیست: «بله، می‌دانم که او داشت تُند می‌راند، اما نمی‌دانم چقدر تند.» اگر شما شاهدی در دادگاه باشید از شما اطلاعات دقیق‌تری می‌خواهند، اما همه اظهارات شما ممکن است مبهم باشد. (شاهدی که از او سؤال شده بود که در زمان دزدی فاصله در ساختمان تا او چقدر بود پاسخ داد «۵/۵۶۷ سانتیمتر.» او در پاسخ



این پرسش وکیل متعجب که «چگونه فهمیدی؟» گفت «مطمئن بودم که احمقی این سؤال را از من خواهد کرد، بنابراین آن فاصله را اندازه‌گیری کردم!»

در زندگی روزمره به‌واژه‌های مبهم نیاز داریم، اما در زمینه‌هایی خاص، همچون علم، ابهام آنها می‌تواند مشکل‌آفرین باشد؛ مثلاً، می‌خواهیم بدانیم که ستونی از جیوه دقیقاً چه طولی دارد. اگر اداره آمار بخواهد تمایزی بین یک شهر و یک شهرک برقرار کند خط تمایز را در جمعیت ۵۰۰۰ نفری ترسیم می‌کند، و هنگامی که کودکی زاده می‌شود چیزی که شهرکی ۴۹۹۹ نفره بود به یک شهر تبدیل می‌گردد. این مرز اختیاری است، اما هر مرز دیگری نیز اختیاری خواهد بود. هنگامی که سه رنگ زرد، نارنجی و سرخ را به ترتیب کنار یکدیگر قرار می‌دهیم تا زرد به نارنجی و نارنجی به سرخ بگراید هیچ خط تمایز روشن و قاطعی برای جدا کردن زرد از نارنجی و نارنجی از سرخ وجود ندارد. در بخشی که دو رنگ متوالی در هم دویده‌اند محل خط تمایز - برای این‌که گفته شود «این زرد است؛ نه، این نارنجی است» - اختیاری خواهد بود. برای محکوم شدن یک متهم او باید «بی‌هیچ شک معقولی مجرم» باشد. اما عبارت «شک معقول» مبهم است. چه بسا دو عضو هیأت منصفه دادگاه درباره وجود شک معقول نظر یکسانی نداشته باشند. زندگی یک فرد ممکن است به این بستگی داشته باشد که خط تمایز در کجا کشیده می‌شود. با این حال به نظر می‌رسد که دقیق‌تر کردن عبارت «شک معقول» حتی بدتر باشد؛ از یک مورد تا مورد دیگر شرایط تفاوت زیادی دارند و نمی‌توان پیش‌بینی کرد که در چه صورت شک پدید می‌آید. اگر قرار بود بگوییم «بی‌هرگونه امکان شک» در آن صورت هرگز اطمینانی نسبت به مجرمیت وجود نمی‌داشت. دیگر اصطلاحات حقوقی، مانند «تشریفات صحیح»، به همین سان مبهمند.

گاهی یک واژه مبهم است نه به این علت که در اطلاق آن نقطه انقطاع مشخصی وجود ندارد، بلکه به این علت که برای کاربرد آن معیارهای چندگانه

وجود دارند. ممکن است اصطلاحی با مشخصه‌های A، B، C، D و E همراه باشد، اما اگر چیزی دارای مشخصه‌های A، B و C باشد آن اصطلاح ممکن است بدون D یا E به کار رود. یا ممکن است A، B، C، D و E را داشته باشد و فاقد A باشد اما هنوز به کار رود. مادامی که آن چیز بعضی از ویژگیها را دارد می‌توان از آن اصطلاح استفاده کرد. اما ممکن است هیچ تک‌ویژگی‌ای وجود نداشته باشد که همهٔ اعضای طبقهٔ مورد نظر آن را به طور مشترک داشته باشند؛ مادامی که یک ویژگی وجود ندارد و همهٔ ویژگیهای دیگر یا بیشتر آنها وجود دارند چه بسا بتوان اصطلاح مورد نظر را به کار برد بی‌آنکه این نکته مهم باشد که کدام ویژگی وجود ندارد. و نیازی نیست که ویژگیهای دیگر وزن یکسانی داشته باشند: دارا بودن D ممکن است مهمتر از دارا بودن E باشد. ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) در قطعه‌ای مشهور گفته است:

مثلاً اعمالی را در نظر بگیرید که آنها را «بازی» می‌نامیم. منظور من بازی با تخته، بازی با ورق، بازی با توپ، بازیهای المپیک و غیره است. چه چیزی میان همهٔ آنها مشترک است؟ — نگوئید «باید چیز مشترکی وجود داشته باشد»، یا آنها «بازی» نامیده نخواهند شد — بلکه نگاه کنید و ببینید آیا میان همهٔ آنها چیز مشترکی وجود دارد یا نه. — زیرا اگر به آنها نگاه کنید، چیزی نخواهید دید که میان همهٔ مشترک باشد. تنها مشابهتها و رابطه‌هایی وجود دارند. تکرار می‌کنم: فکر نکنید، بلکه نگاه کنید! — مثلاً به بازیهای با تخته، با رابطه‌های گوناگون آنها، نگاه کنید. اینک به بازیهای ورق نگاه کنید. در اینجا تناظرهای بسیاری را با گروه اول می‌بینید، اما ویژگیهای مشترک زیادی ناپدید، و ویژگیهای مشترک دیگری پدیدار می‌شوند. هنگامی که به بازیهای با توپ می‌پردازیم، بخشی از آنچه مشترک است حفظ می‌شود و بخشی ناپدید می‌گردد. — آیا همهٔ آنها «سرگرم‌کننده» اند؟ شطرنج را با دوزبازی دارای نشانهای صفر و صلیب مقایسه کنید. یا آیا همواره برد و باخت، یا رقابت بین بازی‌کنندگان وجود دارد؟ به بازی تک‌نفره فکر کنید. در بازی با توپ

برد و باخت وجود دارد، اما هنگامی که کودکی توپ خود را به دیوار می‌زند و آن را می‌گیرد جنبهٔ برد و باخت ناپدید می‌شود. به نقش مهارت و اقبال توجه کنید؛ و به اختلاف میان مهارت در شطرنج و مهارت در تنیس بنگرید. به بازیهای دیگری می‌توان اندیشید که عنصر سرگرمی را دارند اما فاقد ویژگیهای دیگرند. و به همین سان می‌توان تعداد بسیار زیادی از بازیهای دیگر را مورد توجه قرار داد و دید که چه مشابهتهایی پدیدار می‌شوند و چه مشابهتهایی ناپدید می‌گردند.<sup>۱</sup>

ممکن است همهٔ این نکات احساس جدیت منطقی ما را به بازی گیرند — «هنگامی که از واژه‌ای استفاده می‌کنیم باید دقیقاً بدانیم که چه زمانی به چیزی در جهان اطلاق می‌شود و چه زمانی اطلاق نمی‌شود» — اما زبان بدین طریق ساخته نمی‌شود. واژه‌ای به درون ساحت تداول راه می‌یابد که مرزهای اطلاق آن دقیقاً مشخص نشده‌اند؛ می‌توانیم بگوییم در موارد مشخص خاصی کاربرد دارد («این قطعاً یک گربه است») و در موارد دیگر قابل اطلاق نیست («نه، قطعاً این یک گربه نیست»)، اما حتی در مورد ظاهراً ساده‌ای چون این، ممکن است با چیزهایی روبرو شویم که ما را نسبت به قابلیت اطلاق آن واژه دچار تردید کنند. اگر جلو چشمان شما و در حضور چند شاهد ناگهان گربهٔ شما رشد کند و بیست برابر اندازهٔ کنونی خود شود و بال و پر درآورد چه خواهید گفت؟

یا اگر رفتار عجیب و غریبی از خود نشان دهد که معمولاً در گربه‌ها دیده نمی‌شود، مثلاً اگر تحت شرایط خاصی در حالی که مرده است زنده شود چه؟ (با این که می‌دانیم که چنین چیزی در گربه‌ای معمولی دیده نمی‌شود.) آیا در چنین حالتی خواهم گفت گونهٔ زیستی جدیدی پدید آمده است؟ یا این گربه‌ای با خصوصیتی غیر عادی است؟

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953).

همچنین فرض کنید من بگویم «دوستم آنجا است.» اگر با نزدیک شدنم به او، برای این که با او دست بدهم، ناگهان ناپدید شود چه؟ [خواهم گفت] «بنابراین دوستم نبود بلکه توهم بود.» اما فرض کنید چند ثانیه بعد دوباره او را بینم و بتوانم با او دست بدهم. در این صورت چه باید گفت؟ [خواهم گفت] «بنابراین آن زمان دوستم نبود و ناپدیدشدنش توهم بود.» اما تصور کنید که پس از چند لحظه دوباره ناپدید شود یا به نظر آید که ناپدید می‌شود. اینک چه خواهم گفت؟ آیا برای همه امور ممکن تصویرپذیر قواعدی در دست داریم؟...

فرض کنید به موجودی برخورد کنم که شبیه انسان به نظر می‌رسد، مانند انسان سخن می‌گوید، رفتاری چون رفتار انسان دارد، و قدش تنها یک وجب است. آیا خواهم گفت که او یک انسان است؟ یا درباره فردی که چنان پیر است که داریوش شاه را به یاد می‌آورد چه؟ آیا خواهید گفت او عمر جاودان دارد؟ آیا تعریف جامعی وجود دارد که سرانجام و یک بار برای همیشه فکر ما را آرام کند؟ «اما آیا تعاریف دقیق حداقل در علم وجود ندارند؟» باید بررسی کنیم. به نظر می‌رسد مفهوم طلا با دقت مطلق، مثلاً به کمک طیف طلا با خطوط مشخصه‌اش، تعریف می‌شود. حال چه می‌گفتید اگر عنصری کشف می‌شد که شبیه طلا به نظر می‌رسید، همه آزمایشهای شیمیایی مربوط به طلا در مورد آن مثبت بود، در حالی که نوع جدیدی از تابش را گسیل می‌کرد؟ «اما چنین چیزهایی روی نمی‌دهند.» کاملاً درست است؛ اما ممکن است روی دهند، و کافی است نشان داده شود که هرگز نمی‌توانیم امکان وقوع وضعیت پیش‌بینی نشده‌ای را کاملاً نفی کنیم که در آن وضعیت ناگزیر به اصلاح تعریف خود شویم.<sup>۱</sup>

سرانجام باید توجه کنیم که واژه‌هایی که با آنها اصطلاحی را تعریف

1. Friedrich Waismann, «Verifiability», in Antony Flew, ed., *Logic and Language*, 1st ser. (Oxford: Blackwell, 1953), pp. 119-120.

می‌کنیم خودشان مبهمند. تعریف « [دوره] جوانی » را، به‌عنوان زمان بین کودکی و بزرگسالی، در نظر بگیرید. هر دو واژه کودکی و بزرگسالی مبهمند: هیچ نقطه مشخصی برای پایان یافتن کودکی یا آغاز شدن بزرگسالی وجود ندارد. اما این واژه‌ها درست به‌علت مبهم بودن معنای واژه اصلی، یعنی «جوانی»، را بخوبی منتقل می‌کنند. تعریفی دقیق‌تر اطلاعاتی را درباره چگونگی کاربرد این واژه در واقع امر به‌دست نخواهد داد.

از آنجا که یک یا چند اصطلاح به‌گونه‌ای مبهم است که در استدلال تأثیری قاطع دارد بحث‌های زیادی پیش می‌آید. مثلاً، قانون مالیات بر درآمد ایجاب می‌کند که اگر مقیم ایالتی هستید مالیات را در آن ایالت بپردازید. اما اقامت داشتن یا مقیم بودن چیست؟ آیا اگر کسی در مونتانا کار کند ساکن مونتانا است؟ اگر مالک خانه‌ای در آنجا باشد (حتی اگر مالک خانه دیگری در کالیفرنیا باشد) ساکن آنجا است؟ اگر نسبت به کالیفرنیا بخش اعظم وقت خود را در مونتانا بگذراند ساکن مونتانا است؟ اگر دفتر مرکزی شرکتش در مونتانا باشد ساکن مونتانا است؟ واژه «مقیم» حداقل در کاربرد معمولی به‌مانمی‌گوید چگونه باید به این پرسشها پاسخ دهیم.

بحث‌های مستمری در این باره وجود دارد که آیا استفاده از توتون اعتیاد می‌آورد یا نه: «البته که اعتیاد می‌آورد»، یا «نه، اعتیاد نمی‌آورد» — می‌توانید مرتب از آن استفاده کنید بی‌آن‌که اعتیاد بیاورد. با پذیرفتن اعتیادآوری کوکابین، می‌توان پرسید که استفاده از الکل و توتون چقدر به‌استفاده از کوکابین شبیه است؟ آیا باید علائم ترک وجود داشته باشند؟ آیا باید در عادات کاری فرد تغییری پدید آید؟ آیا باید تغییراتی فیزیولوژیک در، مثلاً، فشارخون یا ضربان قلب فرد پدید آید؟ اگر چنین تأثیرهایی روی بعضی از افراد داشته باشد اما این‌گونه تأثیرها را نتوان در افراد دیگر یافت چه باید گفت؟ — آیا در آن صورت ماده مصرف‌شده را باید اعتیادآور بدانیم؟ بی‌تردید واژه «اعتیادآور» مبهم است و مبهم باقی خواهد ماند، اما این واقعیت بندرت پذیرفته می‌شود. افراد

می‌گویند «بله، هست»، یا «نه، نیست»، بی‌آن‌که بپرسند «منظورتان از اعتیادآور خواندن آن چیست؟» آنان پیش از پرداختن به مسائل مربوط به حقیقت امر، ابتدا باید به‌درک روشنی از معنا برسند. در حوزه‌ای انتزاعی چون فلسفه چنین آشفتگی‌هایی نسبت به هر حوزه دیگر حتی شایع‌ترند.

### بخش ۵. دلالت ضمنی

مار یک خزنده بی‌پا است؛ یعنی این آن چیزی است که هنگام به‌کار بردن واژه «مار» در نظر داریم. حداقل این آن چیزی است که هنگام به‌کار بردن واژه «مار» به معنای اولیه و اصلی آن در نظر داریم. اما این واژه را به معنایی که مشتق از آن است نیز به‌کار می‌بریم: از آنجا که بیشتر افراد از مارها بیزارند، این واژه تداعی نامطلوبی در ذهن افراد دارد. آنان چیزهایی را به مارها نسبت می‌دهند که بعضی از آنها صحت ندارند و بعضی از آنها را بسیاری از افراد می‌پذیرند. اینها دلالت‌های ضمنی عامه‌پسند واژه «مار» هستند. آیا واژه «مار» برای افرادی که مارها را دوست دارند این دلالت ضمنی را دارد؟ ظاهراً پاسخ مثبت است. هر چقدر کسی مارها را دوست داشته باشد می‌داند هنگامی که همسرش به او می‌گوید «ای مار!» از او تعریف نمی‌کند.

بسیاری از این‌گونه دلالت‌های ضمنی یک واژه تقریباً جهانشمول و همگانی‌اند. «او یک گرگ است.» «او مارمولک است.» ماکیاوولی نوشته است که امیر باید هم شیر باشد هم روباه. (آیا نمی‌دانیم معنای این سخن این است که امیر باید هم قوی باشد هم زیرک؟) نیازی به توضیح گفته‌هایی از این‌گونه نداریم، داریم؟ اگر دلالت ضمنی از یک فرد تا فرد دیگر تغییر زیادی داشت قادر به استنباط منظور یک فرد از به‌کار بردن این جانور-واژه‌ها در سخن گفتن درباره افراد نمی‌بودیم.

آیا دلالت ضمنی یک واژه جزء معنای آن است؟ ممکن است کسی بگوید «نه، نیست؛ معنای واژه "مار" یک چیز است، و تداعی‌های مرتبط با آن در ذهن

افراد چیزهایی دیگر.» اما اگر تداعی تقریباً همگانی و جهانشمول باشد این سخن نیز پذیرفتنی است که دلالت ضمنی جزء معنای واژه است – و معمولاً فرهنگ لغت در گزارش معانی واژه دلالت ضمنی را ضبط می‌کند. عده‌ای آن را معنای ثانوی نامیده‌اند زیرا متضمن معنای اولیه و اصلی است. عده‌ای آن را معنای استعاری نامیده‌اند زیرا مقایسه‌ای ضمنی میان انسانی که گرگ نامیده می‌شود و چهارپایانی که آنها را گرگ می‌نامند وجود دارد. (استعاره عبارت است از مقایسه‌ای ضمنی میان دو چیز ناهم‌مانند.) در هر دو صورت، تا این معنای ثانوی نیز توضیح داده نشود چگونگی استفاده بالفعل از واژه توضیح داده نشده است – شما کسی را که تنها با معنای اولیه و اصلی واژه‌ها آشنا است با جهان درگیر نمی‌کنید، زیرا اشتباهات بسیار زیادی مرتکب خواهد شد. هنگامی که برای او کسی را به عنوان «گره» وصف می‌کنند او منظور گوینده را نخواهد فهمید.

معنای ثانوی یک واژه گستره کامل چیزی را که آن واژه به‌شوننده یا خواننده القا می‌کند دربر می‌گیرد:

واژه «دریا» بر مشخصه‌های خاصی چون حجم زیادی از آب شور دلالت می‌کند؛ این معنای لغوی اولیه و اصلی آن است. این واژه بر مشخصه‌های خاص دیگری نیز دلالت ضمنی دارد مانند گاهی خطرناک بودن، تغییرپذیر بودن در حالت و بی‌پایان بودن در حرکت، گاهی راه عبور و گاهی مانع عبور بودن... اینها معنای ثانوی آنها<sup>۱</sup>.

بنابراین، می‌توان گفت این سخن حافظ\* که «وصل خورشید به شب‌پره اعمی نرسد» به معنای این است که «شب‌پره کور نمی‌تواند به خورشید برسد.» اما معنای ثانوی این واژه‌ها بسیار متفاوتند. آیا این سخن حافظ را که:

1. Monroe C. Beardsley, *Aesthetics* (New York: Harcourt Brace, 1958), p. 125.

آن‌که پرنقش زد این دایره مینایی

کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

می‌توان به جمله «زندگی بی معنا است» برگرداند؟ نه، بدین آسانی نیست:

«دایره مینایی» و «گردش پرگار» معانی ثانوی چنان غنی‌ای دارند که نمی‌توان

بدون از دست دادن آن معانی آنها را ترجمه کرد. «از دم صبح ازل تا آخر شام

ابد\*» را نمی‌توان به «آغاز و انجام جهان» برگرداند - دلالت ضمنی «دم صبح

ازل» بس غنی‌تر از دلالت ضمنی «آغاز جهان» است. سعی کنید شعر زیر را، از

احمد شاملو\*، به گونه‌ای بازگو کنید که همه دلالت ضمنی آن حفظ شود:

شب

با گلوی خونین

خوانده است

دیرگاه.

دریا

نشسته سرد.

یک شاخه

در سیاهی جنگل

به سوی نور

فریاد می‌کشد.

(باغ آینه، شعر «طرح»)

در این شعر نسبت به هر مجموعه‌ای از واژه‌های بازگوکننده آن، دلالت‌های

ضمنی غنی‌تری موج می‌زند.

### معنای عاطفی

از میان تداعیهای واژه‌ها در ذهن افراد می‌توان از احساسها و ایستارهایی یاد



کرد که ممکن است با ادا کردن آن واژه‌ها برانگیخته شوند. هنگامی که واژه‌ای به‌گونه‌ای منظم یا همه‌شمول احساس یا ایستار خاصی را برمی‌انگیزد گفته می‌شود آن واژه «معنای عاطفی» دارد. معنای عاطفی یک واژه عبارت است از هاله‌ی احساس خوشایند یا ناخوشایندی که اطراف آن واژه را پوشانده است. «شکوه‌مند» معنای عاطفی خوشایندی دارد - کسی که آن را به کار می‌برد ایستار خود را در برابر فرد یا شیء مورد وصفش بیان می‌دارد و / یا می‌کوشد تا ایستار مشابهی را در دیگران پدید آورد. «پلشت»، متقابلاً، معنای عاطفی ناخوشایندی دارد.

این واژه‌ها آن اندازه که بیان‌کننده و واکنش‌گوینده در برابر موضوع مورد نظرند آن موضوع را وصف نمی‌کنند. شیوه‌هایی برای ارجاع به گروه‌های نژادی خاص وجود دارند که از نظر عاطفی خنثی هستند (مثلاً «ایرانی مسلمان\*»)، اما شیوه‌های دارای بار عاطفی نیز وجود دارند (مانند «عجم\*» که نشان‌دهنده موضع نژادپرستانه عرب استفاده‌کننده از آن بوده است). ترکیب «ایرانی مسلمان» فشار خون کسی را بالا نمی‌برد، در حالی که واژه «عجم» را چه بسا برای ایجاد جو آشوب و قتل به کار می‌برده‌اند. واژه‌های دارای بار منفی عاطفی برای ایتالیاییان، یهودیان، ایرلندیان و دیگران نیز وجود دارند. همه القاب و صفت‌های نژادی واژه‌هایی با بار عاطفی‌اند.

تأثیر عاطفی واژه‌های خاص بر شنونده بسیار زیاد است، اما آیا می‌توان این تأثیر را معنا نامید؟ هیچ‌کس انکار نمی‌کند که ادا کردن این واژه‌ها تأثیر زیادی دارد - اما چرا باید این تأثیر را معنا خواند؟ اگر کسی را «موش کثیف» صدا کنید، قطعاً این تأثیر ناخوشایندی روی شنندگان دارد (حداقل قصد شما این است که چنین تأثیری داشته باشد)، اما آیا این بخشی از معنای این واژه‌ها است؟ آیا می‌توان گفت «ایرانی» و «عجم» دارای معنای یکسان اما تأثیرات متفاوتند؟ یا آیا می‌توان تأثیر عاطفی مورد نظر را چون بخشی از معنای هر اصطلاح تلقی کرد و بنابراین گفت معنای هر دو اصطلاح متفاوت است؟

پاسخ بدین پرسشها به این بستگی دارد که آیا تأثیر عاطفی واژه مورد نظر نقش تعیین کننده را در استفاده از آن دارد یا نه. بدین سان استفاده از واژه «کمونیست» برای ارجاع به هر کس که معتقد است دولت باید مالک ابزار تولید، از جمله اموال غیر منقول، باشد دارای تأثیرات عاطفی است و در بیشتر افراد امریکایی احساس یا ایستاری ناخوشایند پدید می آورد. اما یک فرد می تواند خود را کمونیست بنامد و تنها منظورش این باشد که به باور او حکومت باید اقتصاد را کنترل کند (از جمله مالکیت بر خانه های مسکونی، کارخانه ها و... را) و نخواهد که این واژه تأثیر نامطلوبی داشته باشد. این گونه استفاده او از این واژه نادرست نیست؛ بدون استفاده از این واژه به گونه ای که تأثیر عاطفی خاصی داشته باشد می توانیم بفهمیم که یک نفر کمونیست چگونه انسانی است.

اما اگر کسی را در دستگیری افراد تحت تعقیب آلت دست بخوانید صرفاً نمی گوید او از منابع اطلاعاتی نیروی انتظامی است، بلکه می خواهید ایستار ناخوشایندی را نسبت به او به شنونده منتقل کنید. اگر قصد نداشتید ایستار ناخوشایندی را منتقل کنید به آن فرد چنین لقبی نمی دادید (که با همان استفاده از آن چنان ایستاری را انتقال می دهید)؛ بلکه به جای آن از اصطلاح خنثی تری استفاده می کردید. ایستار ناخوشایند در استفاده از عبارت «آلت دست» نهفته است و نمی توان این عبارت را به گونه ای خنثی به کار برد؛ اگر بخواهید به گونه ای خنثی سخن بگویید نباید از این عبارت استفاده کنید. پس در این مورد تأثیر عاطفی منفی جزء معنای آن عبارت است و سزاوار است که آن را «معنای عاطفی» بنامند.

### بخش ۶. تعریف بالاشاره<sup>۱</sup>

فرهنگ لغت به ما می گوید که اعضای یک گروه زبانی خاص یک واژه را در

1. ostensive definition

چه مواردی به کار می‌برند. فرهنگ لغت در این کار همواره از واژه‌های دیگر استفاده می‌کند. اگر از پیش معانی واژه‌های به‌کاررفته در تعریف را ندانیم می‌توانیم به جستجوی معانی آنها پردازیم.

اما کودکی که هرگز واژه‌ای نمی‌داند نمی‌تواند معانی واژه‌ها را بدین روش بیاموزد. کودکان نخستین واژه‌های خود را با اشاره می‌آموزند - یعنی مثالهایی از چگونگی اطلاق واژه‌ها بر اشیا و رویدادها و پدیده‌های جهان به‌آنان نشان می‌دهند. آنان معانی «مامان»، «بابا»، «عروسک»، «خوردن»، «کفش» و واژه‌های بی‌شمار دیگر را از این طریق می‌آموزند که مثالهایی را از آنچه آن واژه‌ها بر آنها اطلاق می‌شوند و از آنچه بر آنها اطلاق نمی‌شوند به‌آنان نشان می‌دهند: «این کتاب است؛ آن کتاب نیست بلکه مجله است.» همه ما بسیاری از معانی واژه‌ها را که بعداً می‌توانسته‌ایم با استفاده از فرهنگ لغت بیاموزیم با اشاره آموخته‌ایم.

اما تعریف بالاشاره محدودیتهایی دارد. تعریف بالاشاره یک واژه حدود کاربرد آن واژه را به‌شونده نمی‌گوید. اگر همه چیزهایی که پدر یا مادر «میز» نامیده است دارای پایه باشند هنوز روشن نیست که آیا شیئی که شبیه میزهای دیگر به نظر می‌رسد اما فاقد پایه است باز هم میز نامیده می‌شود یا نه. ممکن است شما نتوانید نمونه‌ای را نشان دهید، اما شنونده از این‌که چنین شیئی هنوز میز خواهد بود در شگفت خواهد شد. آیا اگر این حیوان دُم داشت باز هم خرگوش بود؟ (معلم گفت «خرگوش دُمی دارد اما قابل ذکر نیست.» و کودک نوشت «خرگوش دُمی دارد اما نباید درباره آن سخن گفت.») تعاریف لغوی می‌توانند این وظایف را به‌گونه‌ای آسان‌تر انجام دهند.

تعریف بالاشاره محدود به آن چیزی است که ما می‌توانیم آن را نشان دهیم. می‌توانیم تفاوت میان قدم زدن و دویدن را نشان دهیم، اما قادر به نشان دادن معانی «زمان»، «بی‌نهایت»، ... نیستیم، نمی‌توانیم احساسهای درونی افراد (مثلاً، سرور، ناامیدی، آرامش، عجز، و...) را نشان دهیم هرچند قادر به نشان

دادن رفتار و قیافه افرادی که این احساسهای گوناگون را تجربه می‌کنند هستیم، و البته کودک خود روزی به‌درک معانی آنها، در تجربه شخصی خود، بخواهند رسید.

با این همه، تعریف بالا اشاره روشی نسبتاً سریع برای یادگیری معانی واژه‌های جدید است:

فرض کنید داریم گلف بازی می‌کنیم و توپ را به گونه‌ای ضربه می‌زنیم که نتیجه مطلوب به دست نمی‌آید و همبازی ما می‌گوید «این یک ضربه بُرشی بد است.» هر بار که توپ ما مستقیم نمی‌رود او این گفته را تکرار می‌کند. اگر باهوش باشیم در مدتی بس کوتاه می‌آموزیم که اگر چنان عملی پیش آید باید بگوییم «این یک ضربه بُرشی بد است.» اما همبازی ما در یکی از موارد می‌گوید «این بار ضربه بُرشی نیست؛ این چپ‌ضربه است.» در این حالت تعجب می‌کنیم که چه اتفاقی پیش آمده است، و نمی‌دانیم اختلاف ضربه آخر با ضربه‌های پیشین چیست. به محض قائل شدن تمایز باز هم واژه دیگری را به مجموعه واژگان خود افزوده‌ایم. در نتیجه پس از آن که توپ در نه سوراخ می‌افتد می‌توانیم این دو واژه (و شاید چندین واژه دیگر، همچون «خراش چمن»، «چوب آهنین سر شماره پنج»، «ضربه نزدیک سوراخ») را به گونه‌ای صحیح به کار بریم بی‌آن که معنای آنها به ما گفته شده باشد. در واقع ممکن است سالها گلف بازی کنیم بی‌آن که هرگز بتوانیم تعریفی لغتنامه‌ای از «ضربه بُرشی زدن» به دست دهیم: «ضربه زدن (به توپ) به گونه‌ای که چوب گلف از کنار به توپ در حال حرکت برخورد کند و در نتیجه توپ (با بازیکن راست دست) به طرف راست قوس بردارد.»

آیا واژه‌هایی وجود دارند که نتوان آنها را تعریف کرد؟ این بستگی به منظور

ما از «تعریف کردن» دارد. اگر تعریف کردن یک واژه این است که به طریقی نشان دهیم آن واژه چه معنایی دارد پاسخ مطمئناً منفی است: اگر راهی وجود نداشته باشد تا معنایی را که از واژه‌ای در نظر دارید به فرد دیگری نشان دهید نمی‌توانید معنای آن را به دیگران انتقال دهید و آن واژه هرگز نمی‌تواند جزء یک زبان همگانی شود، اما اگر منظورتان از «تعریف کردن» تنها تعریف لغوی (یعنی تعریف کردن به کمک واژه‌های دیگر) باشد، آنگاه واقعاً به نظر می‌رسد که برخی از واژه‌ها تعریف‌ناپذیرند.

هنگامی که تعریفی لغوی به دست می‌دهیم، شیء (یا فعالیت، فرایند، کیفیت، ...) مورد نظر را در طبقه گسترده‌تری جای می‌دهیم: سگها پستاندارند، مثلثها شکلهای مسطح‌اند. سپس این شیء یا طبقه اشیا را از دیگر اعضای همان طبقه متمایز می‌کنیم: مثلثها سه ضلعی‌اند در حالی که مربعها و هشت ضلعیها سه ضلعی نیستند. اما گاهی به دلایلی نمی‌توانیم چنین کنیم:

۱. گاهی طبقه چنان گسترده است که هیچ طبقه‌بندی گسترده‌تری وجود ندارد که آن طبقه ذیل آن قرار گیرد. واژه‌هایی بسیار انتزاعی چون «هستی»، «وجود»، «زمان»، و «فضا» را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. می‌توانیم چیزهایی را که وجود دارند، مانند سگها، از چیزهای دیگری که وجود ندارند، مانند قنطورسها [=اسب-انسانها] متمایز کنیم. اما چگونه می‌توان تعریفی عام از «وجود» به دست داد، جز با استفاده از واژه‌هایی که مترادفهای آنند و دوباره همان اشکال را ایجاد می‌کنند؟

آیا همه ما نمی‌دانیم زمان چیست؟ می‌توانیم بگوییم این پیش یا پس از آن اتفاق افتاد. یا می‌توانیم بیست سال پیش را به یاد آوریم. همه ما چگونگی استفاده از واژه‌های زمانی را می‌دانیم. اما «زمان» را چگونه تعریف کنیم؟ می‌توانیم آنچه را زمان پدیداری نامیده می‌شود (سخنرانی‌ای که خسته‌کننده می‌شود بسیار طولانی به نظر می‌رسد) از زمان طبیعی (مدت زمانی که ساعت نشان می‌دهد) تمییز دهیم. اما این ایجاد تمایزی در درون زمان است نه

تعریف کردن خود «زمان». ما تجربهٔ زمان را داریم؛ در واقع، همهٔ تجربه‌های ما در زمان روی می‌دهند. اما به نظر می‌رسد که تقریباً همهٔ آنچه می‌توانیم دربارهٔ خود زمان بگوییم استعاری است: «زمان یک رود است»، یا «زمان سایهٔ در حال حرکت ابدیت است». اما این استعاره‌ها به‌مثابهٔ تعریف هیچ سودی ندارند: اگر از پیش نمی‌دانستیم که زمان چیست چگونه می‌توانستیم معنای «سایهٔ در حال حرکت ابدیت» را بدانیم؟

۲. اینک واژه‌هایی چون «سرخ»، «روشن»، «تیز»، «تلخ»، «خشم»، و «درد» راه که کمتر انتزاعی‌اند، در نظر گیرید. ممکن است کسی بتواند شرایط فیزیولوژیکی را بیان کند که تحت آن شرایط افراد ترس را تجربه می‌کنند، اما این با گفتن این که خود واژهٔ «ترس» دلالت بر چه چیزی دارد یکی نیست. یک دانشمند ممکن است، بدرستی، بگوید «سرخ» رنگی است که ما در برخورد به نوری با طول موجی برابر با ۷۰۰۰ آنگستریم می‌بینیم. اما این تنها به‌ما می‌گوید تجربهٔ رنگ سرخ با چه چیزی همبسته است. این سخن فردی را که کور زاده شده است قادر به دیدن یا تصور کردن رنگی که شما و من می‌بینیم نمی‌کند. (آیا براستی زمانی که، با ضربه‌ای بر سر، لکه‌های سرخی را پیش چشمانمان می‌بینیم می‌توانیم از نور و طول موج آن سخن بگوییم؟)

همچنین فرض کنید هر چیزی که در جهان سرخ است گرد است و هر چیز گرد سرخ است. در این صورت یک کور مادرزاد همواره اشیای سرخ‌رنگ را از لمس کردن آنها و پی بردن به گرد بودن آنها تشخیص خواهد داد. اما هنگامی که این همبستگی از میان برود، تشخیص اشیای سرخ‌رنگ توسط این فرد اشتباه خواهد بود. این تشخیص تنها زمانی صورت می‌گیرد که آن همبستگی برقرار باشد. دقیقاً چنین چیزی در مورد فردی که رنگ سرخ را به کمک طول موج نور تشخیص می‌دهد صادق است. و حتی اگر تشخیص اشیای سرخ‌رنگ از سوی چنین کسی هرگز خطا نباشد باز هم نخواهد دانست «سرخ چیست»؛ باز هم نخواهد دانست سرخ شبیه چه چیزی است. این را

تنها کسی می‌تواند بداند که می‌تواند سرخ را ببیند. یک کور مادرزاد ممکن است دانش زیادی در زمینه نورشناسی داشته باشد؛ حتی ممکن است در رشته فیزیک رنگ متخصص باشد. اما باز هم نمی‌تواند تصویری از آنچه افراد بینا می‌بینند داشته باشد. (نگوید «افراد کور دست کم سیاه را می‌بینند.» آنان سیاه یا هر رنگ دیگری را نمی‌بینند؛ آنان اصولاً نمی‌بینند.) به همین سان یک کور مادرزاد هیچ درکی از صدای ناقوس یا انسان ندارد. شخصی که تجربه‌ای از عشق ندارد نمی‌تواند بداند که عاشق بودن چگونه احساسی است، و شخصی که هرگز رشک را تجربه نکرده است نمی‌تواند از تجربه‌ای که دیگران هنگام استفاده از این واژه در ذهن دارند درکی داشته باشد.

### تأثرات و تصورات

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) معتقد بود که هرگونه شناخت از آنچه او تأثرات می‌نامید سرچشمه می‌گیرد. بعضی از تصورات ما از حواس «بیرونی» - یعنی بینایی، بساواایی، شنوایی، بویایی، و چشایی - ناشی می‌شوند. تصورات دیگر سرچشمه‌ای درونی دارند که از آن میان می‌توان از درد، لذت، نشاط، افسردگی، اضطراب، انتظار، شادی و اندوه نام برد. اگر این حالات عاطفی را ابتدا تجربه نکرده بودیم هیچ تصویری از آنها نداشتیم. درست همان‌گونه که اگر کور زاده شده بودیم هیچ تصویری از رنگها نداشتیم، در صورتی هم که ترس را تجربه نکرده بودیم تصویری از ترس نداشتیم.

اما تصوراتی از انواع گوناگون چیزهایی داریم که هیچ انطباق حسی و تأثیری از آنها نداریم. هیوم می‌گفت ما تصویری از کوه طلایی داریم به این علت که کوهها و اشیای طلایی رنگ را دیده‌ایم. بنابراین در ذهن خود این دو تصور را کنار یکدیگر می‌گذاریم و یک تصور مرکب به دست می‌آوریم. زمانی که تصورات ساده را از تجربه حسی به دست آورده‌ایم می‌توانیم آنها را هرگونه که بخواهیم با هم ترکیب کنیم و تصورات جدیدی به دست آوریم. تصور یک

فقطورس عبارت است از تصور موجودی با سر انسان و بدن اسب. می‌توانیم سبکهای سبز و ابرهای قهوه‌ای را تصور کنیم بی‌آن‌که هرگز آنها را دیده باشیم. قدرت تصور ما کاملاً نامحدود به نظر می‌رسد. اما چنین نیست، چنان‌که هیوم در قطعه‌ای مشهور خاطر نشان کرده است:

در نخستین نگاه ممکن است چیزی نامحدودتر از تفکر آدمی به نظر نرسد، تفکری که نه تنها مرزهای هرگونه اقتدار آدمی را درمی‌نوردد، بلکه حتی در مرزهای طبیعت و واقعیت محصور نمی‌ماند. برای قوه خیال تشکیل صور هیولاهای پیوند دادن صور و اشکال ناهمساز دشوارتر از تصور کردن طبیعی‌ترین و آشناترین اشیا نیست. و در حالی که جسم زندانی یک سیاره است و با درد و رنج بر آن می‌خزد، تفکر می‌تواند در یک لحظه ما را به دورترین نقاط جهان هستی ببرد...

اما با این‌که به نظر می‌رسد تفکر ما از این آزادی نامحدود برخوردار است، با بررسی دقیق‌تر درمی‌یابیم که در واقع در محدوده‌ای بس تنگ محبوس است، و این قدرت خلاق ذهن چیزی بیش از قوه ترکیب کردن، پس و پیش کردن، افزودن، یا کاستن موادی که حواس و تجربه برای ما فراهم کرده‌اند نیست. هنگامی که به یک کوه طلایی فکر می‌کنیم صرفاً دو تصور همساز، یعنی طلا و کوه، را که از پیش با آنها آشناییم، به هم پیوند می‌دهیم... به‌طور خلاصه، همه مواد تفکر یا از احساس بیرونی یا از احساس درونی ما سرچشمه می‌گیرند؛ درهم‌آمیزی و ترکیب اینها تنها به ذهن و اراده تعلق دارد!

چگونه می‌توان گفت کدامین تصورات ساده و کدامین تصورات مرکبند؟ احتمالاً تصورات ساده تصوراتی هستند که اگر تأثراتی از آنها نمی‌داشتیم فاقد

1. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1751), Section 2, Paragraphs 4 and 5.



آنها بودیم. بی آن که رنگ سرخ را دیده باشیم نمی توانیم آن را تصور کنیم، هرچند بدون دیدن گربه های سرخ می توانیم آنها را تصور کنیم («گربه های سرخ» یک تصوّر مرکب است.) اما جد و مرزها کاملاً روشن نیستند. اگر از یکصد درجه رنگ آبی همه آنها بجز یکی را دیده بودیم آیا می توانستیم آن یک درجه را بدون دیدن آن تصور کنیم؟ (به نظر هیوم، با تصور کردن درجه اندکی روشن تر و درجه اندکی تیره تر و «به هم پیوستن آنها» در ذهنمان، می توانستیم این کار را انجام دهیم.) اگر هرگز رنگ نارنجی را ندیده بلکه رنگهای سرخ و زرد را دیده بودیم می توانستیم رنگ نارنجی را تصور کنیم؟ اگر تنها آبی و زرد را دیده بودیم می توانستیم سبز را تصور کنیم؟ مطمئناً سبز نه شبیه زرد است نه شبیه آبی، بنابراین در اینجا پاسخ می تواند منفی باشد. (می توانیم با در هم آمیختن رنگهای آبی و زرد، رنگ سبز را به دست آوریم، اما این به ما نمی گوید آیا می توانیم بی آن که رنگ سبز را دیده باشیم آن را تصور کنیم؟) آیا با صرف تجربه کردن مزه ترش و مزه تلخ می توان مزه شیرین را تصوّر کرد؟ آیا می توان یک کثیرالأضلاع با یک میلیون ضلع را تصوّر کرد؟

ممکن است گفته شود تصاویر ذهنی ای که ما می توانیم داشته باشیم به کسی بستگی دارد که در حال تصور کردن است. بعضی افراد ممکن است بتوانند یک دویست ضلعی را تصور کنند. بعضی دیگر ممکن است قادر به چنین کاری نباشند. شاید بعضی افراد بتوانند تصویری ذهنی از رنگ نارنجی داشته باشند حتی اگر تنها رنگهای سرخ و زرد را دیده باشند، در حالی که افراد دیگر قادر به چنین کاری نباشند. آیا این واقعاً مهم است؟ به باور بعضی از منتقدان هیوم، نکته مهم این است که می توانیم مفاهیمی داشته باشیم که اصولاً هیچ گونه تصویر ذهنی ای برای آنها قابل دستیابی نیست — ما هیچ تصویری ذهنی ای از فرابنفش نداریم. زنبورهای عسل می توانند آن را ببینند (ما نمی توانیم تصور کنیم که از نظر آنها چگونه است)، اما از آنجا که ما انسانها آن را ندیده ایم نمی توانیم آن را تصور کنیم. نگوید فرابنفش بنفش بسیار سیر است، زیرا این باز هم یک رنگ مرئی است.

ما هیچ‌گونه تصویر ذهنی از رنگ فرابنفش نداریم. با این همه دانشمندان همواره با فرابنفش سر و کار دارند و می‌توانند از طیف‌سنجها و ابزارهای مناسب دیگر برای کشف مطالبی درباره آن بخش از طیف استفاده کنند. ممکن است همان اندازه که درباره بنفش می‌دانیم درباره فرابنفش بدانیم. البته همین ملاحظات درباره اصواتی با بسامدهایی بیشتر از آنچه انسانها می‌توانند بشنوند نیز صادق است. سگها به سوتها و دیگر صوتهای دارای بسامد بیشتر از حد شنوایی انسان واکنش نشان می‌دهند، اما ما هیچ تصویری از چگونگی آنها برای سگها نداریم. ما بی‌جهت تعجب می‌کنیم که چه صوتهایی هستند که سگها را چنین تحریک می‌کنند و آن بوهایی که سگها را به دنبال کردن بوی شکارشان می‌کشاند برای آنها چگونه‌اند؟

در این صورت چه زمانی مفهومی از X داریم؟ چگونه می‌توانیم واژه «X» را تعریف کنیم؟ بیشتر افراد نمی‌توانند این کار را حتی برای آشناترین مفاهیم، همچون درختها و میزها، انجام دهند. در این صورت چه زمانی می‌توانیم واژه «X» را به‌طور صحیح اطلاق کنیم؟ اما آیا نمی‌توانیم مفهومی از X داشته باشیم بی‌آن‌که واژه‌ای را که دلالت بر آن دارد بدانیم؟ آیا یک کودک نمی‌تواند مفهوم شمع را داشته باشد بی‌آن‌که هرگز واژه شمع را شنیده باشد؟

ممکن است کسی بگوید اگر بتوان Xها را از نا-Xها متمایز کرد مفهومی از X حاصل است. کودک می‌تواند سگها را از هر آنچه سگ نیست متمایز کند؛ آیا این سخن پذیرفتنی نیست که کودک دارای مفهومی از سگ است؟ گربه بخوبی می‌تواند بین سگها و هر چیز دیگر - مثلاً گربه‌های دیگر، گرگها، مارمولکها، رادیاتورها و مانند آنها - تمایز قائل شود. آیا در این مورد این سخن معقول نیست که گربه دارای مفهومی از سگ است، درست همان‌گونه که انسانها چنین مفهومی در ذهن دارند؟ به‌همین سان، سگها استخوانها را از هر چیز دیگری در جهان تمیز می‌دهند و واکنشی در برابر آنها دارند (یعنی آنها را پنهان می‌کنند، می‌جویند و می‌خورند) که در برابر هیچ نوع چیزی چنین واکنشی ندارند.

اما برای تعیین این که چیزی در چه زمانی X است و در چه زمانی X نیست معیاری داریم؛ و آیا این برای داشتن یک مفهوم ضروری نیست؟ می توان چنین چیزی را گفت، اما در آن صورت سگ هنوز مفهوم استخوان را دارد. قطعاً تصادفی نیست که سگ همواره قادر به تمییز هست. ممکن است ندانیم سگ از چه معیاری استفاده می کند، اما آیا این فرض معقولی نیست که معیاری دارد؟ انسانها مفاهیم زیادی دارند که حیوانات دیگر فاقد آنهایند. ما مفهومی از آزادی، از تعادل، از دوسویگی، از انصاف، از مثلث بندی (تنها به عنوان چند مفهوم که به طور کتره ای انتخاب شده اند) و صدها مفهوم دیگر داریم. ما هیچ تصویر ذهنی ای از اینها نداریم؛ آنها شیء نیستند که از آنها احساسی در یکی از حواس ما پدید آید. همه آنها متضمن قدرت ایجاد تمایزهایی بین چیزهایی اند که از داده های حواس نیستند. فرض کنید که از داشتن مفهوم آزادی سخن بگوییم. ممکن نیست همه ما درباره آن اتفاق نظر داشته باشیم، و خود واژه «آزادی» ممکن است مبهم باشد: آیا آزادی از چیزی است؟ آیا آزادی انجام دادن چیزی است؟ آزادی هر کدام از آنها (یا هر دو، یا نه آن و نه این) که باشد باز هم هیچ تصویر ذهنی ای از آن وجود ندارد که مبتنی بر حس باشد. این راست است که تا تجربه ای از جهان نمی داشتیم نمی توانستیم هیچ مفهومی از آزادی داشته باشیم، هر چند هیچ نوع خاصی از تجربه (شاید تجربه دیدن رهایی انسانها از زنجیر) وجود ندارد که برای دارا بودن مفهوم آزادی ناگزیر از دارا بودن آن باشیم. مسلماً باید در برابر تجربه دیدن افرادی که فرمانهای اجباری دیگران را انجام می دهند تجربه دیدن افرادی را داشته باشیم که آنچه را خود می خواهند انجام می دهند. اما بیشتر مفاهیمی که انسانها دارند اما حیوانات دیگر فاقد آنهایند بر پایه ای نسبتاً انتزاعی اند و غالباً تا حدی از تجربه حسی دورند.

یکی از مکتبهای شناخت شناسی سنتی به نام تجربه گرایی می گوید همه مفاهیم به طریقی از تجربه سرچشمه می گیرند. عقل گرایی، به معنایی نقطه

مقابل تجربه‌گرایی (که یکی از چندین معنای آن است)، می‌گوید ضرورتی ندارد که همه مفاهیم از تجربه سرچشمه بگیرند. ممکن است بعضی از مفاهیم جزء ذاتی مغزهای ما باشند، به گونه‌ای که برای داشتن آن مفاهیم نیازی به داشتن مصداقی از آنها در تجربه حسی خود نداشته باشیم. شاید مفهوم خدا یکی از این مفاهیم باشد؛ در این صورت می‌توانیم مفهوم خدا را داشته باشیم بی‌آن‌که هرگز از تجربه‌ای حسی برخوردار باشیم. (تجربه‌گرایان خواهند گفت تصور خدا تصویری مرکب، یعنی مرکب از تصور یک شخص، یا شخصوارگی، و تصور نیکخواهی و قدرت عظیم است و ما می‌توانیم چنین تصویری را داشته باشیم، خواه منظوری که از آن داریم وجود خارجی داشته باشد خواه نداشته باشد.) شاید مفاهیم دیگر، مانند مفهوم علیت، در ما «کار گذاشته شده» باشند و نیازی به زمینه تجربه حسی نداشته باشند. در هر صورت، موضوعات دیگری با اهمیت بیشتر وجود دارند که اصطلاحات «عقل‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» با آنها پیوند تاریخی دارند و در فصل پنجم آنها را مورد توجه قرار خواهیم داد.

همچنین مفهومی از، مثلاً، برابری، بی‌نهایت، استلزام، و استنتاج‌پذیری داریم. چگونه همه آنها با تجربه‌هایی حسی چون دیدن رنگ سرخ یا احساس کردن درد مرتبط می‌شوند؟ برای یافتن این ارتباط

نه تنها باید معانی اسمها، فعلها، و صفتها را دانست بلکه باید معنای صورت نحوی جمله را نیز فهمید؛ و برای بسیاری از جمله‌ها باید انواع گوناگون واژه‌هایی را داشت که اسمها، فعلها، و صفتهای درون جمله‌ها را به گونه‌ای به هم ربط می‌دهند که در معنای کلّ جمله تأثیر دارد. باید بتوان از نظر نحوی بین این جملات تمایز قائل شد: «عمر و زید را زد»، «زید عمرو را زد»، «عمر و زید را زد؟»، «عمر و زید را زد!» و «عمر و لطفاً زید را نزن». این به معنای آن است که پیش از داخل شدن در گفتگو باید بتوان عواملی چون ترتیب واژه‌ها و فعلهای کمکی و کلمات ربطی چون

«این» و «و» را درک و از آنها استفاده کرد؛ این عناصر نه می‌توانند معنای خود را از پیوند با امور قابل تمییز در تجربه بگیرند و نه می‌توانند برحسب این‌گونه امور تعریف شوند. کجا می‌توانیم در ادراک حسی خود هدف از الگوهای ترتیب واژه‌ها، وقفه [ / درنگ ] ها، یا واژه‌هایی چون «است» و «آن» را جستجو کنیم؟ و در خصوص تعریف کردن این عناصر برحسب واژه‌هایی چون «آبی» و «میز»، چشم‌انداز چنان دور به نظر رسیده که هیچ‌کس تلاشی برای آن نکرده است.<sup>۱</sup>

### بخش ۷. بی‌معنایی

همهٔ واژه‌ها معنا دارند — هرچند، همان‌گونه که دیده‌ایم — بسیاری از واژه‌ها مابه‌ازای هیچ شیء، کیفیت، یا نسبتی نیستند. «آخس» و «آخ» نام چیزی نیستند؛ آنها بیان‌کنندهٔ احساسند، با این‌همه معنا دارند. یک واژه اگر معنا نداشته باشد صرفاً صدایی عجیب، یا مجموعه‌ای خاص از علائم بر روی کاغذ است.

واژه‌ها را می‌توان به‌گونه‌ای ترکیب کرد که یک جمله (یا بند، یا عبارت) بی‌معنا تشکیل شود. «قدم‌زنان نشست می‌خورد خیلی» متشکل از واژه‌ها است اما این واژه‌ها در ترکیب خود نمی‌توانند جمله‌ای را بسازند. «نظریهٔ نسبیت آبی است» یک جمله است، اما حداقل با معانی معمولی واژه‌ها واجد هیچ معنایی نیست.

نقص دستوری. گاهی یک جمله از نظر دستوری ناقص است: فاقد عنصری لازم برای کامل شدن معنای آن است. فرض کنید کسی بگوید «لامپ فوق است» و ما بگوییم «فوق چه چیزی؟» و او بگوید «نه فوق چیزی، صرفاً فوق». اما اگر A فوق نباید فوق چیزی باشد؟ (معمولاً «A فوق B است»

1. William Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1953),

به این معنا که A نسبت به B از مرکز زمین دورتر است – هرچند هنگامی که می‌گوییم «این قمر سیاره بهرام [ / مریخ ] فوق قمر دیگر است» ممکن است منظورمان این باشد که از مرکز بهرام دورتر است؛ بستگی به این دارد که مبدأ مختصات ما کدام ستاره یا سیاره باشد.

ما جملاتی چون «او فوق همه اینها است» را به کار می‌بریم («او خود را پایین نخواهد آورد» تا کاری را تنها برای پول انجام دهد.) در اینجا «فوق» را نه لفظاً، یعنی در معنای معمولی آن، بلکه در معنای غیر لفظی و مجازی به کار می‌بریم. با وجود این، چه در معنای لفظی و چه در معنای غیر لفظی، فوق بودن مستلزم یک A و یک B است. اگر کسی صرفاً می‌گفت «او فوق است» و تنها با گفتن «نه فوق چیزی، صرفاً فوق، همین» توضیحی می‌داد، آیا از سخن او چیزی می‌فهمیدیم؟ آیا سخن او بی‌معنا نبود؟

فوق بودن نسبتی است که مستلزم دو طرف است. بعضی از نسبتها مستلزم بیش از دو طرفند. فرض کنید دو نقطه، به نامهای A و B، و یک اسب، به نام C و ایستاده بین A و B، داریم. معنای این گفته چیست که اسب بین نقطه A ایستاده است – نه بین نقطه A و نقطه دیگر، یعنی B؟ آیا در بین بودن مستلزم دو چیز که در بین آنها باشد نیست؟ اگر کسی از گفته «C بین A است» دست برندارد نخواهیم گفت جمله ادا شده بی‌معنا است؟

گاهی طرف B ناگفته می‌ماند: «A بهتر است.» بهتر از که یا چه؟ «A بزرگ‌تر است.» بزرگ‌تر از چه؟ این‌گونه جمله‌ها مقایسه‌ای‌اند: آنها یک شخص یا یک شیء را با شخص یا شیء دیگری، از نظر یک کیفیت خاص، مقایسه می‌کنند. (اگر تنها یک شیء در جهان وجود داشت آیا بزرگ بود؟ آیا گفتن چنین چیزی معنا داشت؟)

**ناهمخوانی مقوله‌ای<sup>۱</sup>.** بعضی از جملات بی‌معنا دارای ناهمخوانی مقوله‌ای، یا ناهمسنخی‌اند. «نظریه نسبیّت آبی است.» «معادلات درجه دوم به مسابقات اسب‌دوانی می‌روند.» «یکشنبه در رختخواب است.» «عدد پنج

دیروز مرد.» این جملات چه اشکالی دارند؟ آنها همچون جملات «برف سیاه است» و «موشها از فیلهها بزرگترند» صرفاً کاذب نیستند. حداقل معنای این جملات را می‌دانیم و بدین علت می‌توانیم بگوییم آنها کاذبند. اما گفتن این‌که یکشنبه در رختخواب است چه معنایی دارد؟

ممکن است کسی بپرسد «این یکشنبه بدهیکل کیست؟» «آه، منظور تان این است که یکشنبه نام یک شخص است.» «نه، منظورم یکشنبه، دومین روز هفته، است. من دارم می‌گویم روز هفته در رختخواب است.» اینک چه می‌توان گفت؟ چگونه روزی از هفته می‌تواند در رختخواب باشد؟ رختخواب شیئی در فضا است. آیا یک روز از نوع چیزی است که می‌تواند در یک رختخواب یا در هر جای دیگر فضا باشد؟

چرا نگوییم این‌گونه گزاره‌ها کاذب محضند؟ «معادلات درجه دوم به مسابقات اسب‌دوانی می‌روند.» «خوب، آنها این کار را نمی‌کنند، می‌کنند؟ پس این جمله کاذب است.» اما در اینجا خطای دیگری وجود دارد. ما می‌دانیم در رختخواب بودن یک فیل چیست (می‌توانیم آن را توصیف یا ترسیم کنیم)، اما در رختخواب بودن روزی از هفته چگونه چیزی است؟ ما می‌دانیم مسابقه اسب‌دوانی چیست و معادله درجه دوم چیست؛ اما «معادلات درجه دوم به مسابقات اسب‌دوانی می‌روند» چه وضعیتی دارد؟

ممکن است کسی بگوید این جمله دارای معنا است، اما ما نمی‌توانیم وضعیتی را که در صدد توصیف آن است تصور کنیم، قوه تصور ما محدود است. اما به نظر می‌رسد در اینجا نوع دیگری از اشتباه وجود دارد: با آن‌که نمی‌توانیم فاصله‌ای به اندازه ده میلیارد سال نوری را تصور کنیم، می‌توانیم سخن یک اخترشناس را که می‌گوید کهکشان خاصی در چنان فاصله‌ای قرار دارد بفهمیم. اما نمی‌فهمیم که در جملات «یکشنبه در رختخواب است» و «عدد پنج مرده است» چه وضعیتی دارد توصیف می‌شود.

چرا چنین است؟ بسیاری از فیلسوفان گفته‌اند هر چیزی که وجود دارد در مقوله‌های عام معینی می‌گنجد. اعداد یک نوع از اشیا هستند؛ آنها اشیای

بی‌زمانند - تاریخی ندارند و اصطلاحات زمانی مانند «پیش» و «پس» بر آنها اطلاق نمی‌شوند. آنها «هستومندهای مجرد» اند نه اشیای جزئی و خاص. واژه‌هایی چون «سبک»، «سنگین»، «سرخ»، و «سبز» تنها بر جزئیات (یعنی چیزهای فردی) اطلاق می‌شوند. اگر می‌گفتیم عددی زاده شده یا مرده است انواع ناهمساز هستومندها را در هم می‌آمیختیم. (می‌توانیم شکل ۲ را از تخته‌سیاه پاک کنیم، اما این کار این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که مجموع اعداد ۲ و ۳ عدد ۵ است.)

اما همواره دقیقاً روشن نیست که چه هنگام دو نوع چیز به مقوله‌های متفاوتی تعلق دارند. اعداد و حیوانات به مقوله‌های متفاوتی تعلق دارند، اما مورچگان و مورچه‌خواران نه. (آنها هر دو جزئی اند.) فرض کنید شخصی آب می‌نوشد، سیگار می‌کشد، و ساندویچ می‌خورد. اگر کسی بگوید «او آب کشید»، «او سیگار خورد»، و «او ساندویچ نوشید» آیا چنین کسی دارد حدود مقوله‌ای را در هم می‌شکند؟ اگر چنین است، این مقوله‌ها در مقایسه با مقوله‌های گسترده چیزهای جزئی و هستومندهای مجرد بسیار محدودند. شاید تنها باید گفت «اگر بتوانید به من بگویید نوشیدن ساندویچ چگونه چیزی است، من می‌پذیرم که جمله شما معنا دارد. لطف می‌کنید آن را برایم شرح دهید.»

«دستش شکست.» همه ما معنای این جمله را می‌دانیم. درباره «جگرش شکست» چه می‌توان گفت؟ شکستگی جگر چگونه چیزی است؟ آیا «شکستگی» مستلزم استخوان نیست، و اگر استخوانی وجود نداشته باشد آیا شکستگی می‌تواند وجود داشته باشد؟ درباره «دلش شکست» چه می‌توان گفت؟ اگر او آزرده خاطر شده باشد می‌توان این را گفت، اما آیا در آن صورت واژه «شکست» را به معنای متفاوتی به کار برده‌ایم؟

همه ما با تفاوت‌های میان ایستادن، نشستن و دراز کشیدن آشناییم. حال فرض کنید بگوییم کتاب روی میز دراز کشیده است. در اینجا «دراز کشیدن» به چه معنا است؟ خوب، کتاب دقیقاً دراز نکشیده است اما وضعیت آن بیشتر



شبهه دراز کشیدن است تا نشستن یا ایستادن. هنگامی که به طور عمودی روی قفسه است ممکن است بگوییم «کتاب ایستاده است». اما زیاد روشن نیست که با این گفته چه وضعیتی دارد توصیف می‌شود. هنگامی که می‌گوییم شخصی ایستاده است به وضعیت کاملاً مشابهی اشاره نمی‌کنیم.

استعاره. سرانجام باید گفت که غالباً واژه‌ها را در معانی استعاری به کار می‌بریم. ابتدا ممکن است این واژه‌ها را بی‌معنا تلقی کنیم، اما بی‌معنا نیستند، هرچند ممکن است برای درک معنای آنها ناگزیر شویم اندکی کاوش کنیم. این سخن مکبث که «زندگی جز سایه‌ای سیار نیست» ممکن است در آغاز بی‌معنا به نظر برسد («سایه چه چیزی؟»)، اما بی‌شبهت به سخن معمولی «او تنها سایه‌ای از خویشتن پیشین خویش است» نیست. در استعاره، واژه یا عبارتی که معمولاً نام یک نوع شیء یا انگاره است برای نامیدن نوع دیگری از شیء یا انگاره به کار می‌رود تا شباهتی را بین آنها بنمایاند. دیلن تامس<sup>۱</sup> در شعری سروده است «نیرویی که گل را از میان فتیله سبز پیش می‌راند / محرک سن سبز من است». می‌توان این پاره از شعر را چنین تفسیر کرد: «همان نیروهای مؤثر در پرورش یک گل در رویدادهای زندگی انسان نیز مؤثرند.» ساقه‌ای را فتیله نامیدن توجه دادن به ویژگی احتراقی و انفجاری گیاهان نورسته در حال رشد است، و روزگاری را سبز خواندن خاطر نشان ساختن رابطه میان سبزی و نارس بودن است: میوه‌های سبز هنوز نرسیده‌اند و در حال رشد و رسیدند. اگر نتوانیم رابطه‌ای را میان سبزی و نارس بودن تشخیص دهیم چیزی از عبارت «سن سبز» نخواهیم فهمید.

شاعران غالباً زبان را برای بیان شباهتی به کار می‌برند که ممکن است پیش از آن بسیاری از خوانندگان و شنوندگان شعر به‌چنان شباهتی توجه نکرده باشند. ارسطو (۳۸۲-۳۲۴ ق.م.) می‌گفت استعاره توانایی تشخیص همانندی در میان چیزهای ناهم‌اند است. استعاره یک آرایش یا زینت زبانی نیست.

1. Dylan Thomas

حافظ<sup>۱</sup> در مصرع «بُتی دارم که گرد گُل ز سنبل سایه بان دارد» سه استعاره به کار برده است: بت استعاره از یار است تا بی استفاده از «یار» نگارینی او به خواننده انتقال یابد؛ گُل استعاره از رخ یار است تا بی استفاده از «رُخ» سرخی و لطافت آن به خواننده انتقال یابد؛ و سرانجام، سنبل استعاره از گیسوی یار است تا بی استفاده از «گیسو» تیرگی و چین درچینی آن به خواننده انتقال یابد. روشن است که گفتن «یاری دارم که گرد رخ خود گیسو دارد» در مقایسه با سخن حافظ بسیار مبتذل است.

اما آیا استعاره ما را به بیراهه نمی کشاند و گرفتار بی معنایی نمی کند؟ ممکن است بتوانیم معنای «معابد خفته»ی شکسپیر (در نمایشنامه توفان) را دریابیم، اما درباره ترکیبهایی که ممکن است به گونه ای اختیاری از اسمها و صفتها جعل کنیم (مانند «گرمابه های ریاضی»، «دوپایانِ وصفی»، «اصطلاحاتِ برپشت خفته»، «گلدانهای مهاجم»، «انکسار مصرح<sup>۱</sup>») چه باید گفت؟ مثلاً با «گرمابه های ریاضی» چه باید کرد؟ آیا می توانیم در تفسیر خود «ریاضی» را به معنای «هندسی» تلقی کنیم و بگوییم شاید آنها گرمابه هایی با شکلهای منظم، مانند مربع و مثلث، همراه با آذینند؟ می توانیم بسی تعبیر دورتری را بیابیم که هرگز در فکر گوینده نبوده اند.

می توانیم «پرسشهای لاستیکی»<sup>۱</sup> ا. ا. کامینگز را به عنوان پرسشهایی تعبیر کنیم که اگر کسی آنها را مطرح کند به سوی خود او برمی گردند. آیا همین گونه تعبیر را می توانیم از «گلدانهای مهاجم» داشته باشیم؟ اما درباره عباراتی که از ریختن تعدادی اسم در یک کلاه و تعدادی صفت در کلاه دیگر به طور کتره ای ساخته می شوند (مانند «چهارضلعیهای آدمخوار») چه می توان گفت؟ همواره می توانیم معنایی خاص خود را که در متن وجود ندارد قرارداد کنیم، اما این

۱. همچون ترکیبهای گوناگونی که در جریانی از شعر نو فارسی به کار رفته اند: از «جیع بنفش» هوشنگ ایرانی تا، بویژه، ترکیبهایی که در «ما هیچ، ما نگاه» سپهری موج می زنند: «وقت لطیف شن»، «اضلاع فراغت»، «حیای مشبک»...م.

قرارداد مشکل بتواند عبارتی را به صورت عبارتی بامعنا در یک زبان عمومی درآورد. اجازه دهید بحث خود را به صورت گفتگو ادامه دهیم:

**الف:** چیزی «در متن وجود ندارد.» همه چیز به چگونگی تصمیم شما در ترجیح یا انتخاب تفسیر یک واژه یا عبارت بستگی دارد. جمله‌ای ممکن است برای یک فرد بامعنا باشد اما برای فرد دیگر بامعنا نباشد.

**ب:** البته. اگر شما زبان فرانسوی را بفهمید و من نفهمم، یک جمله فرانسوی برای من بی معنا است در حالی که برای شما بی معنا نیست. منظورتان کاملاً همین است؟

**الف:** منظور من این است که می‌توانیم هر معنایی را که بخواهیم، صرفاً با قرارداد، به یک واژه نسبت دهیم. اگر منظور شما از «یکشنبه» دوستان حمید\* باشد آنگاه این سخن که «یکشنبه در رختخواب است» کاملاً بامعنا است.

**ب:** شما دارید یک بازی زبانی انجام می‌دهید. مطمئناً ما آزادیم هر قراری بگذاریم—می‌توانیم از یک واژه هر معنایی را مراد کنیم. اما اگر منظورمان از واژه‌های جمله «یکشنبه در رختخواب است» آن چیزی باشد که اکنون منظورمان است نمی‌توانیم این جمله را معنادار کنیم.

**الف:** معمولاً، اگر آنچه را کسی قصد دارد بگوید نفهمیم، می‌توانیم از او بخواهیم منظور خود را با کلمات دیگری دوباره بیان کند.

**ب:** بله، و اگر او جمله «یکشنبه در رختخواب است» را با جمله «دومین روز هفته در رختخواب است» توضیح دهد چه باید گفت؟ آیا این کافی است؟  
**الف:** نه. شما نمی‌توانید از مترادفها استفاده کنید؛ اگر عبارت خاصی بی معنا باشد بیان آن به گونه دیگر نیز بی معنا است.

**ب:** و گاهی راه دیگری برای بیان آن وجود ندارد. اگر من بگویم در آنجا، روبروی ما، درختی وجود دارد، و شما بگویید معنای این گفته را نمی‌دانید، من فکر نمی‌کنم بتوان همان مطلب را با کلمات دیگر گفت. می‌توانم بگویم تا به شما توضیح بدهم که یک درخت چیست، به فرهنگ لغت مراجعه می‌کنم، تصاویر را نشان می‌دهم، و غیره؛ اما زمانی که همه

این کارها را انجام دادم نمی دانم چه کار دیگری را می توانم انجام دهم. همه کاری که می توانم انجام دهم تقریباً همین است. اگر نمی فهمید متأسفم، کار دیگری نمی توانم انجام دهم.

الف: و اگر من بگویم «یکشنبه در رختخواب است» و شما بگویید نمی فهمید، و از من بخواهید آنرا با کلمات دیگری بیان کنم، و من نتوانم برای بیان کردن آن به کلمات دیگری فکر کنم، آنگاه چه باید گفت؟ من اصرار خواهم داشت که معنای جمله برای من روشن است و هیچ جمله دیگری معنای آنرا روشن تر نخواهد کرد، و شما خواهید گفت که آنچه من می گویم بی معنا است.

ب: یا دست کم، اگر واژه‌ها را مطابق دستور زبان در یک جمله ترکیب کنید، من نمی توانم منظور احتمالی شما را دریابم.

الف: و چگونه حکم کنیم که حق با کیست؟ آیا آزمونی برای تعیین این امر وجود دارد که یک جمله چه زمانی دارای معنا است و چه زمانی فاقد معنا؟

ب: آزمونی که هر کس آنرا بپذیرد وجود ندارد.

الف: زمانی از فیلسوفی انتقاد شد که خیلی زیاد می خوابد، و پس از آن که بارها بدین علت سرزنش شد گفت «در واقع من طولانی تر از افراد دیگر نمی خوابم، من فقط آهسته تر می خوابم.» آیا این معنایی ندارد؟

ب: شک دارم. اما باید پرسیم آیا خوابیدن کاری است که می توان آنرا سریع یا آهسته انجام داد؟ آیا گفتن «او آهسته تر از دیگران می خوابد» صرفاً بیان دیگری از «او طولانی تر از دیگران می خوابد» نیست؟ آیا این دو جمله دو شیوه بیان یک چیز نیستند؟ اگر چنین نیست، باید بگویم که درباره معنای این سخن که او آهسته تر خوابیده است هیچ تصویری ندارم.

الف: و اگر من بگویم معنای آنرا می دانم چه؟

ب: خواهم گفت «نمونه‌ای نشان بدهید که کسی آهسته تر امانه طولانی تر

می‌خوابد.» برای آن‌که میان آنها از نظر معنا فرق بگذارید چه می‌توانید بگویید؟ اگر چیزی برای متمایز ساختن آنها وجود نداشته باشد خواهم گفت اینها صرفاً دو شیوه بیان یک چیزند. یا اگر چنین نباشد یکی از عبارتها - یعنی «آهسته‌تر خوابیدن» - بی‌معنا است. یا اگر استعاره‌ای دور است لطفاً آنرا برایم توضیح دهید.

الف: و اگر من می‌گفتم آنها معانی متفاوتی دارند و شما دقیقاً همین تفاوت را نمی‌فهمید چه؟

ب: من می‌گفتم شما هیچ چیزی نگفته‌اید که آنها را از یکدیگر متمایز کند. من ناگزیر می‌شدم عبارت را به عبارتی برگردانم که بتوانم آنرا بفهمم. فرض کنید که یک خداشناس بگوید «جهان مادی هرگز واقعیت ندارد، انسانها تنها نیمه واقعی‌اند، و تنها خدا کاملاً واقعی است.» من مطلقاً نمی‌دانم معنای این گفته چیست. می‌گویم بهتر بود که این فرد ابتدا منظور خود از واژه «واقعی» را روشن می‌کرد.

الف: قطعاً منظورش این است که آنچه ما درخت و کوه تلقی می‌کنیم تنها وهم و خیالند. ممکن است بگویید او اشتباه می‌کند، اما به این دلیل نتیجه نگیرید که آنچه او می‌گوید بی‌معنا است.

ب: من چنین نتیجه‌ای نمی‌گیرم. من همواره می‌خواهم بکوشم تا منظور یک فرد را از واژه‌هایی که به کار می‌برد بفهمم. پیش از آن‌که بگویم جمله‌ای کاملاً بی‌معنا است به دقت بررسی خواهم کرد که منظور او از آن جمله چیست؟ آیا منظورش فلان است، آیا منظورش بهمان است؟ در ارتباط زبانی این مسأله اصلی است. معمولاً پس از عنوان برنامه تاریخ یک شبکه تلویزیونی محلی نوشته می‌شود «تاریخ شما هستید.» این به چه معنا است؟ آیا این جمله صرفاً مجموعه‌ای از واژه‌ها است یا شاید در آن ناهمخوانی مقوله‌ای روی داده است؟ شاید تصور شود که معنای آن عبارت است از «تاریخ در شما است.» اما در این صورت معنای آن

چیست؟ شاید این است که ژنهای شما نتیجه میلیونها ژن نیاکانتان هستند، و بی آنکه آنها چنان باشند که هستند شما، شما نمی بودید، یا اصولاً وجود نمی داشتید یا.... من نمی دانم. چرا کسانی که این چیزها را می گویند، به جای آنکه ما را دچار این همه زحمت کنند، منظور خود از آنها را برای ما بیان نمی کنند؟ من می گویم «معنای مورد نظر خود را روشن کنید؛ شما کسی هستید که این عبارت را ساخته اید، از این رو شما کسی هستید که بهتر می توانید آن را قابل درک کنید، به جای این که تعدادی واژه را ترکیب کنید تا احساسی از هیبت و رازناکی در ما ایجاد شود چنان که گویی سخنی ژرف بر زبان رانده می شود.» آنان چنین می اندیشند که دارند سخنی ژرف بر زبان می رانند، یا دست کم این احساس را در شما ایجاد می کنند که دارند چنین می کنند، اما همواره این سخن تعدادی واژه ترکیب شده با یکدیگر است که چیزی به ما نمی گوید. بسیاری از آنچه به عنوان فلسفه پذیرفته می شود چیزی جز این نیست، و از همان آغاز ما باید از این بازی آگاه باشیم.

سرانجام، تاریخ یک شخص نیست، بنابراین نمی تواند شما باشد. هنگامی که چنان جمله ای بیان می شود یا آن را به عنوان سخنی مهمل رها می کنیم یا می کوشیم تا به عنوان استفاده ای عجیب و پرت از واژه ها معنایی به آن بدهیم - که در این مورد گوینده شرحی از آنچه دارد درباره اش سخن می گوید به ما بدهکار است. او باید به ما نشان دهد که جمله اش چیزی بیش از مهمل بافی زبانی است.

**الف:** اما به نظر نمی رسد معیار همه پسندی در این باره وجود داشته باشد که چه زمان مهمل بافی زبانی است و چه زمان نیست.

**ب:** فرض کنیم چنین باشد. اما خوب است در فصلهای آینده چند مسأله فلسفی را مورد توجه قرار دهیم. شاید پرتوی بر این موضوع آشفته بی معنایی بیفکنند.

## تمرین

۱. آیا شرح زیر یک مسألهٔ زبانی است؟ اگر چنین است چگونه می‌توانید آن را حل کنید؟

«سنجابی، چسبیده به درخت، به دور درخت می‌گردد. مردی (با فاصله‌ای از درخت) به دور درخت می‌گردد. سنجاب همواره به طرف مقابل درخت از مرد می‌گریزد. آیا مرد به دور سنجاب می‌گردد؟»

۲. جزء معیوبی از خودرو خود را تعویض کنید. روز دیگر همین کار را با جزء دیگر انجام دهید، و سپس هر روز به همین گونه عمل کنید تا همهٔ اجزای خودرو نو شوند. آیا آنچه در پایان این عمل دارید همان خودرو خودتان (با اجزای نو) است یا یک خودرو متفاوت است؟ و اگر متفاوت است این تفاوت چه زمانی پدید آمده است؟

۳. عمرو به برادرش، زید، گفت «هنگامی که بمیرم همهٔ پولم را برای تو می‌گذارم.» روز دیگر نظرش را تغییر داد و تصمیم گرفت همهٔ پولش را برای همسرش بگذارد و در وصیتنامه‌اش نوشت «همهٔ پولم را برای نزدیکترین کس خویش [یعنی همسرش - مؤلف] می‌گذارم.» اما، بی‌آن‌که عمرو بداند، همسرش مرده بود. روز دیگر خود عمرو مُرد و پولش به نزدیکترین کس او، یعنی برادرش زید، رسید. آیا عمرو به قولی که به زید داده بود وفا کرد؟

۴. آیا گوجه‌فرنگی میوه است یا سبزی؟ این چه نوع پرسشی است، و چگونه به آن پاسخ می‌دهید؟ همین کار را دربارهٔ پرسش «آیا موسیقی یک زبان است» انجام دهید.

۵. آیا این همان سرماخوردگی‌ای است که هفتهٔ گذشته داشتم و اینک پس از پنج روز عود کرده است، یا سرماخوردگی متفاوتی است؟ آیا فرقی می‌کند که پاسختان مثبت باشد یا منفی؟

۶. مدتها مرگ به عنوان ایست ضربان قلب تعریف می‌شد. بعداً این تعریف به ایست امواج مغزی تغییر یافت. فرض کنید در جستجوی وضعیتی هستیم

که یک فرد نتواند از آن به زندگی بازگردد (ما نمی‌گوییم «او سال گذشته دو بار کشته شد»); آیا تعریف دوم برای مرگ بهتر از تعریف اول است؟ آیا تعریف دوم را تعریف راستین خواهند خواند؟

۷. فرض کنید A یکی از مشخصه‌های تعریف‌کننده طبقه X، و B یکی از مشخصه‌های همراه باشد. کدام یک از گزاره‌های زیر صادق است؟

الف. این یک X نمی‌بود اگر A را نمی‌داشت.

ب. این یک X نمی‌بود اگر B را نمی‌داشت.

پ. اگر این یک X نمی‌بود A را نمی‌داشت.

ت. اگر این یک X نمی‌بود B را نمی‌داشت.

۸. با استفاده از دانش خود درباره مشخصه‌های تعریف‌کننده و همراه، پاسخ روشنی برای هر یک از موارد زیر پیدا کنید:

الف. اگر پایه‌های این میز را بی‌رم آیا شیء باقی‌مانده یک میز است؟ اگر آن را برای هیزم خرد کنم چگونه؟

ب. آیا این هنوز آب است با این که اکنون مایع نیست؟

پ. آیا این پس از آن که سوزانده شده است هنوز چوب است؟

ت. آیا او پیش از آن که به بیست و یک سالگی برسد بالغ است؟

ث. آیا این هنوز همان قطار است با این که مجموعه متفاوتی از واگنها است؟

ج. آیا این هنوز همان قطار است، با این که ساعت حرکت آن از ایستگاه هر روز تغییر می‌کند؟

چ. آیا این آهن است با این که جذب آهن‌ریا نمی‌شود؟

ح. آیا این گورخر است با این که مخطط نیست؟

خ. آیا من همان شخص ده سال پیش هستم هر چند همه یاخته‌هایی که بدنم در آن زمان داشت، جای خود را به یاخته‌های دیگر داده‌اند؟

د. آیا این پس از آن که گاو آن را خورد باز هم علف است؟



۹. تعاریف زیر را به گونه‌ای مستدل ارزیابی کنید:
- الف. پرنده: جانور مهره‌دارِ پر دار.
- ب. فناتیک: کسی که پس از فراموش کردن هدف خویش تلاشش را فزونی می‌بخشد.
- پ. گیاه تَشَنک: ادویه‌ای که در قیمة ترکی از آن استفاده می‌شود.
- ت. درخت: بلندترین گیاه.
- ث. لیبرال: کسی که آزادی را ارج می‌نهد.
- ج. خانه: ساختمانی که برای سکونت انسان طراحی شده است.
- چ. فلق / شفق: فاصله زمانی بین روز و شب.
- ح. حرکت: تغییر مکان نسبت به سطح زمین.
- خ. سبد زباله: سبدي برای جمع کردن چیزهایی که به‌عنوان آشغال دور ریخته می‌شوند.
- د. کتاب: هر چیز دارای کاغذ، جلد و چاپ.
- ذ. استوا: خطی فرضی که در فاصله بین دو قطب زمین به‌دور زمین کشیده می‌شود.
- ر. چپ: مقابل راست.
- ز. دین: آنچه در اوقات فراغت به‌آن می‌پردازید.
- ژ. شنبه: روزی که پس از جمعه می‌آید.
- س. تَلْمَبه: ابزاری برای بالا کشیدن آب از زیر زمین.
- ش. خوردن: به‌شکم بردن از طریق دهان.
- ص. قلب: اندامی که خون را در بدن به حرکت درمی‌آورد.
۱۰. سعی کنید در پرتو توضیحات و پرسشهای زیر تعریفی رضایتبخش از واژه «عمل» به دست دهید.

«در قانون باید یک عمل وجود داشته باشد.» مبادرت به قتل عمل تلقی می‌شود؛ اما قصد قتل عمل نیست. پس عمل متضمن چیست؟ اگر به کسی

تیراندازی شود و او بمیرد عمل کسی که تیراندازی می‌کند چیست؟ آیا خم کردن انگشت به دور ماشه است؟ آیا خم کردن انگشت به دور ماشه به اضافه رها شدن گلوله از تفنگ است؟ آیا این دو به اضافه داخل شدن گلوله در بدن قربانی است؟ آیا این سه به اضافه داخل شدن گلوله در قلب قربانی است؟ آیا این چهار به اضافه مرگ قربانی است؟ کدام یک جزء عمل و کدام یک از نتایج عمل است؟

کدام یک از موارد زیر عمل است و چرا؟

الف. کشتن کسی در حال خوابگردی.

ب. به کسی زخمی زده می‌شود که به مرگ او می‌انجامد اما کسی که زخم زده است چیزی از این زخم زدن به یاد ندارد.

پ. کاری نااندیشیده، که از روی عادت محض، بی هرگونه تأمل یا پیش‌اندیشی، انجام می‌شود.

ت. هیچ کاری انجام نمی‌دهید، بلکه می‌گذارید یک فرد از گرسنگی بمیرد در حالی که می‌توانید به او غذا بدهید، یا می‌گذارید غرق شود در حالی که می‌توانید او را نجات دهید.

ث. از خودروتان مواظبت نمی‌کنید، بنابراین هنگامی که ترمزها عمل نمی‌کنند خودرو به یک عابر پیاده برخورد می‌کند و در نتیجه آن عابر می‌میرد.

۱۱. آیا می‌توانید تصور کنید اگر فقط مزه‌های ترش و تلخ را تجربه کرده بودید مزه شیرین برایتان چگونه بود؟ اگر فقط طعم لیمو و پرتقال را چشیده بودید آیا می‌توانستید طعم نارنگی را تصور کنید؟ اگر فقط طعم آلو و شفتالو را چشیده بودید آیا می‌توانستید طعم شلیل را تصور کنید؟ آیا می‌توانستید پیشاپیش بگویید تجربه حزن حاصل از مرگ کسی که او را دوست می‌داشتید چگونه است اگر تنها حزن در زمینه‌های دیگر، همچون حزن حاصل از توقف التذاذ یا حزن حاصل از سرقت جایزه‌ای، را تجربه کرده بودید؟ آیا پیشاپیش می‌توانستید بگویید حزن یک آندانت مالر چگونه است اگر تنها آندانت‌های

موتسارت را شنیده بودید؟ اگر هرگز از آن تجربه نکرده باشید آیا می‌توانید بگویید آزمند بودن چیست؟ اگر فلان کس را به‌عنوان یک فرد آزمند برای شما وصف کنند آیا تصویری از چگونگی احساسهای او یا انتظاری که از او می‌توان داشت دارید؟

۱۲. آیا تصویری از موارد زیر دارید، بی‌آن‌که آنها را مستقیماً تجربه کرده باشید؟ آیا صورتان از آنها را ساده می‌دانید یا مرکب؟ آیا «تصور» را به‌معنای تصویر ذهنی به‌کار می‌برید یا به‌معنای مفهوم؟

الف. فضا

ب. کتاب‌گیر

پ. هیچ

ت. حرکت

ث. شنا

ج. زندگی

چ. تازگی

ح. تأسف

۱۳. آیا می‌توانید بگویید مفاهیم زیر، اگر بر تجربه مبتنی باشند، به‌چه طریقی (یا طریقی) بر تجربه مبتنی‌اند؟ چه تجربه‌ها یا چه نوع تجربه‌هایی باید داشت تا تصویری از هر یک از این مفاهیم حاصل آید؟

الف. دستگیره در

ب. یکپارچگی نژادی

پ. شایستگی اخلاقی

ت. حُسن استقبال

ث. احتمال

ج. فرصت اقتصادی

چ. بی‌نهایت

۱۴. فردی به خانم کتابدار گفت در قفسه کتابها فرمالدئید وجود دارد. بلافاصله او دچار سردرد، درد مفاصل، و سختی تنفس شد... اما بعداً او شنید هیچ فرمالدئیدی در قفسه‌ها وجود ندارد. ناگهان علائم ناراحتی از میان رفتند. بعداً یکی از همکاران به‌من گفت با این همه قفسه‌ها فرمالدئید داشته‌اند، اما خانم کتابدار از آن بی‌اطلاع ماند و هیچ نشانی از ناراحتی در او دیده نشد<sup>۱</sup>.

الف. من فکر می‌کنم این به اصطلاح بیماری هرگز حقیقت ندارد و فریب است.

ب. اما واقعاً همه این علائم ناراحتی در او وجود دارد. او دروغگو نیست. او همه آن دردها و ناراحتیها را دارد.

الف. باز هم این با اصطلاح بیماری حقیقت ندارد. هیچ میکروبی در بدن او نیست که چنین وضعی را باعث شود.

ب. ممکن است نباشد، اما از نظر او بیماری حقیقت دارد. این بحث را ادامه یا فیصله دهید.

۱۵. آیا جمله‌های زیر را بی‌معنا می‌دانید؟ چرا؟

الف. او صدایی را دید (یا رنگی را شنید).

ب. او خطی به طول ۵cm - (منهای پنج سانتیمتر) رسم کرد.

پ. «زندگی، چون گنبد شیشه‌ای چندرنگ / تابش سفید ابدیت را به‌رنگ می‌آلاید» (شلی).

ت. «ما پلکهای غارهای نابود شده‌ایم» (آلن تیت).

ث. پیش از آغاز زمان چه اتفاقی افتاد؟

ج. فراتر از افق؛ فراتر از فضا؛ فراتر از واقعیت؛ فراتر از خواری.

## خواندنیهای برگزیده

- Adler, Mortimer. *Some Questions about Language*. LaSalle, IL: Open Court, 1976.
- Alston, William. *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- Austin, John L. *How to do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Black, Max. *Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1949.
- Brown, Roger. *Words and Things*. New York: Free Press, 1958.
- Chappell, V. C. *Ordinary Language*. Prentice Hall, 1964.
- Cohen, Jonathan. *The Diversity of Meaning*. London: Herder & Herder, 1963.
- Drange, Theodore. *Type Crossings*. The Hague: Mouton, 1966.
- Erwin, Edward. *The Concept of Meaninglessness*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.
- Higginbotham, James. *Language and Cognition*. Boston: Blackwell, 1990.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 1751. Many editions.
- Johnson, Alexander B. *A Treatise on Language*. Edited by David Rynin. Berkeley: University of California Press, 1947. First published 1836.
- Katz, K. Jerrold. *The Philosophy of Language*. New York: Harper, 1966.
- Martinson, A. *The Philosophy of Language*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic*. Book 1. London: Longmans Green, 1843.
- Nagel, Thomas. *What Does It All Mean?* New York: Oxford University Press, 1987.
- Plato. *Euthyphro; Laches; Meno*. Many editions.
- Quine, Willard V. *Word and Object*. New York: Wiley, 1960.
- Robinson, Richard. *Definition*. New York: Oxford University Press, 1950.
- Sanders, Steven, and David Cheney, eds. *The Meaning of Life*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1980.
- Suppes, Patrick. *Language for Humans and Robots*. Boston: Blackwell, 1991.
- Waismann, Friedrich. *Principles of Linguistic Philosophy*. London: Macmillan, 1965.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953.

یادآوری: بیشتر این آثار کتابند نه مقاله. مقالات موجود در مجلات فلسفی معمولاً کمتر در دسترسند و بیشتر فنی‌اند، و معمولاً تنها زمانی در فهرست خواندنیها ذکر می‌شوند که در یکی از کتابهای موجود در آن فهرست چاپ شده باشند.

## چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم [ / بدانیم ]؟

### شناخت

#### بخش ۱. شناختن [ / دانستن ] چیست؟

چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم؟ آیا می‌توانیم آینده را بشناسیم؟ آیا می‌توانیم بدانیم اشیایی وجود دارند که نمی‌توانیم وجود آنها را درک کنیم؟ آیا می‌توانیم بدانیم بیگانگانی در جایی از جهان وجود دارند؟ آیا می‌توانیم بدانیم خدا جهان را آفریده است یا بر تحولات آن فرمان می‌راند؟ آیا می‌توانیم بدانیم زندگی پس از مرگ ادامه دارد؟ آیا می‌توانیم بدانیم جانوران دارای ذهنند؟ آیا می‌توانیم بدانیم کشتن نادرست است؟

همه این پرسشها، پرسشهایی در حوزه شناخت‌شناسی، یعنی نظریه شناخت، هستند. همان‌گونه که خواهیم دید این پرسشها می‌توانند به صورتی کاملاً پیچیده درآیند. اما نخست مهم‌تر آن است که بدانیم شناخت چیست – شناختن [ / دانستن ] چیزی به چه معنا است. از این رو، نخستین پرسش ما این است که «شناخت چیست؟»

واژه «شناخت» را، همانند هر واژه دیگری، می‌توانیم به هر معنایی که

بخواییم به کار بریم. اما با توجه به کاربرد قبلی واژه می‌پرسیم این واژه به چه معنایی به کار می‌رود؟ پیش از آن که بتوانیم بگوییم یک شخص چیزی را می‌داند [می‌شناسد]، چه شرایطی باید فراهم باشد؟ باور کردن آن کافی نیست؛ حدس زدن آن کافی نیست. پس چه چیزی کافی است؟ همواره از عبارت «شناختن [دانستن] چیزی» منظور یکسانی نداریم. مهمترین منظورها عبارتند از:

۱. دانستن چگونگی [= مهارت عملی داشتن]. آیا می‌دانید چگونه باید اسب سواری کرد؟ آیا می‌دانید چگونه باید شنا کرد؟ آیا می‌دانید از مشعل جوشکاری چگونه باید استفاده کرد؟ آیا می‌دانید چگونه باید از دستگاه مخصوص تنفس در زیر آب استفاده کرد؟ این‌گونه پرسشها به توانایی دست زدن به فعالیتی خاص مربوط می‌شوند. این فعالیت معمولاً فعالیتی اکتسابی و آموختنی (مانند راه رفتن) است، اما گاهی چنین نیست (مانند گریه کردن). جانوران چگونگی انجام دادن کارهای زیادی را می‌دانند که انسانها نمی‌دانند، و غالباً - بیشتر از انسانها - چگونگی انجام دادن کاری را بی‌آموختن آن می‌دانند. تقریباً همه جانوران می‌دانند که چگونه باید شنا کنند (و این عمل را نیاموخته‌اند). جوجه‌ها تنها یک روز پس از بیرون آمدن از تخم می‌دانند که چگونه باید خود را از چشمان بازهایی که بشتاب در گذرند پنهان کنند. جانوران می‌دانند چگونه غذایی را که می‌توانند هضم کنند برگزینند: سگها گوشت می‌خورند نه (معمولاً) برگ و خرگوشها برگ می‌خورند نه گوشت. گاهی می‌گویند این‌گونه فعالیت‌های آنها با «آگاهی غریزی» یا با «برنامه‌ریزی ژنتیک» است.

۲. آشنایی. «آیا آن فرد را می‌شناسید؟» «بله، او را به جا می‌آورم.» این پرسش با پرسش «آیا همه چیز را درباره او می‌دانید؟» یکی نیست. «آیا آن راه باریک قدیمی حومه شهر، نزدیک کاخ سرخ، واقع در یک و نیم کیلومتری جنوب شهر را بلدید؟» «بله، آنجا بوده‌ام - با آن آشنایم.» شما کتیبه بیستون\* را

می‌شناسید، اگر در کوه بیستون بوده و کتیبه را دیده باشید، اگر با بعضی از اندامهای حسی خویش به گونه‌ای با آن تماس برقرار کرده باشید. این با دانستن حقایق درباره آن یکی نیست. شخصی که هرگز در برابر کتیبه بیستون نبوده اما مطالب زیادی را در یک دانشنامه درباره آن خوانده است، چه بسا نسبت به کسی که آن را دیده اما هرگز مطالبی را درباره آن نیاموخته است حقایق بسیار بیشتری را درباره آن بداند.

فیلسوفان گاهی این را «شناخت از طریق آشنایی» خوانده‌اند. اما دیگران می‌گویند این آشنایی است نه شناخت. اگر کتیبه بیستون را دیده باشید بسختی می‌توانید از کسب اطلاع درباره چند مطلب مقدماتی، مانند موقعیت جغرافیایی آن، بگریزید؛ اما صرف «دست زدن به آن»، یا دیدن آن، فراهم‌کننده شناخت نیست. به گفته آنان شناخت تنها زمانی حاصل می‌شود که بتوان به گزاره‌ای رسید که یا صادق باشد یا کاذب. بدون آشنایی با چیزی نمی‌توان شناخت داشت اما آشنایی شناخت نیست؛ آشنایی تنها مواد شناخت را فراهم می‌سازد، تا زمانی که در موقعیتی نباشید که چیزی را به‌صدق یا به‌کذب ادعا کنید شناخت ندارید. سخن کوتاه، شناخت ویژگی گزاره‌ای<sup>۱</sup> دارد.

ما گزاره‌ها را از جمله‌ها متمایز می‌کنیم. در دستور زبان جمله را چنین تعریف می‌کنند<sup>۲</sup>: «کوچکترین واحد کلام که مفید معنا باشد و آن مرکب است از مسندالیه، مسند، رابطه یا فعل<sup>۳</sup>». یک جمله را می‌توان به جمله‌ای دیگر در ژبانی دیگر ترجمه کرد. به این دو جمله توجه کنید: «یک فیل بزرگتر از یک موش است.» و «یک موش کوچکتر از یک فیل است.» جمله اول با واژه‌های «یک فیل» آغاز می‌شود در حالی که جمله دوم چنین نیست. آنها دو جمله متفاوتند. اما معنای یکسان دارند، یعنی یک موضوع / گزاره را بیان می‌کنند.

1. propositional

2. proposition

<sup>۳</sup> معین، محمد، فرهنگ فارسی، ذیل واژه جمله. به منظور سودمندتر شدن متن برای خواننده فارسی‌زبان، این تعریف به جای توضیحی کوتاه در متن گنجانده شد. س.م.



یک گزاره به معنای یک جمله ربط دارد: یک معنا، یک گزاره. جمله‌ها ابزارهایی زبانی‌اند که انسانها با آنها گزاره‌ها را بیان می‌کنند.

این تفاوت زمانی اهمیت می‌یابد که لازم باشد بر تفاوت میان معنا و ابزاری که برای بیان آن معنا به کار می‌رود تأکید کنیم. فیلسوفان علاقه‌مندترین کسان به معنایی‌اند و مایلند از گزاره‌ها سخن بگویند. اما واژه «گزاره» معمولاً در گفتار روزمره به کار نمی‌رود. عموماً به جای آن از واژه معمول‌تر «قضیه»<sup>۱</sup> استفاده می‌شود، هرچند «قضیه» مبهم است و [علاوه بر تعریف خاصی که نزد فارسی‌زبانان در هندسه دارد] می‌تواند هم به معنای گزاره‌ای باشد که بیان می‌شود هم به معنای جمله‌ای که گزاره را بیان می‌کند.

۳. دانستن این که [=اطلاع از امر محقق]. بیشتر اوقات، هنگامی که از واژه «دانستن» استفاده می‌کنیم اطلاع از امر محقق مورد نظر ما است: «من می‌دانم که هم‌اینک نشسته‌ام»، «من می‌دانم که سالهای سال زمین وجود داشته است»، «من می‌دانم که نگران تو هستم»، و مانند آنها. اطلاع از امر محقق عبارت است از دانستن این که وضعیت یا حالتی واقعاً روی می‌دهد یا وجود دارد. اما اطلاع از امر محقق چیست؟ چه شرایطی باید وجود داشته باشد تا حق داشته باشیم بگوییم که چیزی را می‌دانیم؟

## باور

فرض کنید هر گزاره را با P نشان دهیم. برای دانستن P باور داشتن به P

۱. هاسپرس واژه «Statement» را به کار برده است. از آنجا که در زبان فارسی «گزاره» و «قضیه» به‌عنوان معادل Proposition به کار می‌روند و واژه «قضیه» هم کاربرد بیشتری دارد و هم معادل Theorem در هندسه است به جای Statement از «قضیه» استفاده و جمله درون دو قلاب اضافه شد. همچنین باید توجه داشت که «گزاره» در معانی معمول خود در زبان فارسی (مثلاً، «جمله صادق یا کاذب» در منطق، یا «بخشی از جمله که دربارهٔ نهاد خیر می‌دهد» در دستور زبان) انطباق کامل با واژه Proposition، آن‌گونه که در اینجا مورد نظر هاسپرس است، ندارد (در اینجا محتوا و معنای جمله مورد نظر هاسپرس است). در این ترجمه، بجز مورد یادشده، ما «گزاره» را برای Proposition و Statement، هر دو، به کار برده‌ایم. — م.

ضروری است. باور داشتن به آن کافی نیست، زیرا انسانها می توانند به گزاره‌های زیادی باور داشته باشند که صادق نیستند. اما اگر به گزاره‌ای دست کم باور نداشته باشید نمی توان گفت آن را می دانید.

انسانها می توانند بگویند به چیزی باور دارند حتی اگر باور نداشته باشند. البته ممکن است آنان دروغ بگویند یا ممکن است به گونه‌ای دچار خودفریبی شوند که حتی زمانی که راست نمی گویند خود را راستگو بپندارند. «آیا او واقعاً بر این باور است که از اعقاب یک خانواده اشرفی برجسته است؟» هر چه باشد، بارها و بارها این مطلب را گفته‌اند، ممکن نیست حتی از خود پرسد آیا واقعاً به این مطلب باور دارد یا نه. اگر از او پرسید خواهد گفت به این مطلب باور دارد. اما آیا چنین است؟

فرض کنید هم‌اینک در قرعه کشی جایزه یک میلیون دلاری را برده‌اید. خواهید گفت «می دانم که راست است، اما هنوز نمی توانم آن را باور کنم.» اما قطعاً آن را باور می کنید، نمی کنید؟ از نظر عقلی و فکری ممکن است آن را باور کنید، اما در گذشته چنان مکرراً دچار ناکامی و ناامیدی شده‌اید که احساساتتان هنوز با تأیید عقلیتان وفق نمی دهد. هنوز این خبر را «هضم» نکرده‌اید. یا، فرض کنید، زنی می داند که شوهرش مرده است - پیکر بی جانش را در برابر خود دیده است - اما هنوز از نظر احساسی خود را با این وضع تطبیق نداده است و می گوید «می دانم چه اتفاقی افتاده است اما هنوز آن را باور نمی کنم.»

گفته شده است «اگر واقعاً به چیزی باور دارید باید مایل باشید مطابق آن عمل کنید.» اما اگر این باور، به علت فاقد بودن نتایجی برای ما، از نوع گفته‌ای باشد که نتوان مطابق آن عمل کرد چه؟ شما بر این باورید که سیاره کیوان [زحل] دارای بیست و سه قمر است و اگر از شما پرسند، این را خواهید گفت. اما برای اثبات راستگویی خود در این باره کار چندان زیادی نمی توانید انجام دهید، جز آن که اگر از شما پرسند آیا به آن باور دارید بگویید «آری.»

باور می‌تواند دارای مراتب نیز باشد: می‌توانید به چیزی باوری نه خیلی شدید داشته باشید. شما باورهایی دارید که زندگی خود را بر پایه آنها استوار کرده‌اید. همچنین باورهایی دارید که در زندگی شما نقش بس اندکی دارند. ممکن است به این علت که یک دوست چیزی را به شما گفته است به آن باور داشته باشید، اما شاید کاملاً مطمئن نباشید که آیا همواره می‌توانید در کسب اطلاعات درست به دوستان اعتماد کنید یا نه. با این همه، اگر هرگز به چیزی باوری نمی‌داشتید آیا می‌توانستید ادعا کنید که آن را می‌دانید؟

گاهی گفته می‌شود باور شرط ذهنی دانستن است. اینک به شرط عینی می‌پردازیم: اگر چیزی را بدانید آن چیز باید حقیقت داشته باشد.

### صدق [ / حقیقت ]

دانستن چیزی عبارت است از دانستن این که آن چیز حقیقت دارد. اگر من بدانم بر روی صندلی نشسته‌ام، می‌دانم جمله «من بر روی صندلی نشسته‌ام» راست است. ممکن است به چیزی باور داشته باشم که راست نیست، اما نمی‌توانم چیزی را بدانم که راست نیست. اگر معلوم شود که آنچه به آن باور دارم راست نیست، در این صورت آن را نمی‌دانسته‌ام؛ تنها فکر می‌کرده‌ام که آن را می‌دانم. اگر شما بگویید «من می‌دانستم که در تمام مدت او در اتاق مجاور اتاقم بوده است» و معلوم شود که او هزار و ششصد کیلومتری از شما دور بوده است، در این صورت شما واقعاً نمی‌دانسته‌اید که او در اتاق مجاور است، زیرا او در اتاق مجاور نبوده است.

دانستن با مطمئن بودن یکی نیست. شما مطمئن بودید که او در اتاق مجاور اتاق شما است، اما چنین نبود. اشخاص احساس اطمینان مطلق نسبت به چیزهای زیادی دارند که مطابق تصور آنان نیستند. انسانها به مدت هزاران سال مطمئن بودند که زمین تخت است. آنان مطمئن بودند که افرادی جادوگرند. در یک مصاحبه تلویزیونی، زنی مطمئن بود که طی چند ماه

گذشته ونوس و مارس را دیده است. او با همان اطمینانی مدعی دانستن این مطلب بود که می دانست در مصاحبه حاضر است. طی جنگهای مذهبی افراد یک طرف مدعی بودند که با اطمینان می دانند («با اطمینان» زاید است - اگر آنان می دانند آیا این دانستن با اطمینان نیست؟) که حق به جانب آنان است، و افراد طرف دیگر نیز مدعی بودند که می دانند حق به جانب آنان است؛ حتی زمانی که باورهای دو طرف در تضاد با یکدیگرند چنین ادعایی وجود دارد. انسانها می توانند احساس اطمینان بسیار شدیدی دربارهٔ بسا چیزهایی داشته باشند که دور از اطمینانند و در واقع هرگز ممکن نیست راست باشند («ما جنگ را خواهیم برد» «او دارد بهبودی می یابد.»)

در زندگی روزمره مشکل زیادی با مفهوم حقیقت / صدق نداریم. ممکن است دربارهٔ چگونگی کشف صدق یک گزاره با هم توافق نداشته باشیم؛ در نیمهٔ دوم این فصل به این موضوع خواهیم پرداخت. اما حتی یک کودک خردسال تفاوت میان دروغگویی و گفتن حقیقت را می داند. «بهر روز، حقیقت را بگو! آیا تو واقعاً به مادر فرهاد فحش دادی؟» در پاسخ این پرسش ممکن است بهروز حقیقت را بگوید یا نگوید، اما اگر ناگهان حافظه اش را از دست ندهد می داند که در پاسخ دارد حقیقت را می گوید یا نه. تنها زمانی که فلسفه ای سست و کم مایه ذهن افراد را آلوده باشد پرسشهایی چون پرسشهای زیر را مطرح می کنند:

۱. «من باور نمی کنم که چیزی به اسم حقیقت وجود داشته باشد.» ممکن است کسی پرسد «حتی جمله ای که هم اکنون بیان کردید حقیقت ندارد؟» آیا منظور آن فرد این است که همهٔ گزاره ها کاذبند؟ آیا منظور او این است که نه تنها «برف سیاه است» کاذب است بلکه «برف سفید است» نیز کاذب است؟ آیا واقعاً او می خواهد بگوید که هیچ گزاره ای صادق نیست - حتی این صادق نیست که او زاده شده است، یا زمانی کودک بوده است، یا پدر و مادری داشته است، یا هم اینک زنده است؟

۲. «منظورم این است که حقیقت مطلقى وجود ندارد.» واژه «مطلق» دقیقاً چه چیزی را به گفته فرد می‌افزاید؟ دو جمله «حقیقت دارد که برف سفید است» و «مطلقاً حقیقت دارد که برف سفید است» چه تفاوتی دارند؟ واژه «مطلق» تأکید خاصی به سخن می‌بخشد، اما به معنای گزاره چه چیزی را می‌افزاید؟ و هنگامی که کسی به اعتراض می‌گوید «آنچه شما می‌گویید مطلقاً دروغ است» چه تفاوتی (بجز در تأکید) با «آنچه شما می‌گویید دروغ است» دارد؟ آیا هر دو جمله نشان‌دهنده وضع یکسانی نیستند؟

۳. «هر حقیقتی نسبی است.» «مطلق» متضاد «نسبی» است. اگر کسی بگوید «همه حقایق نسبی‌اند» سخن او به چه معنا است؟ نسبی نسبت به چه چیز؟ «من هم اکنون بر روی صندلی نشسته‌ام.» این گزاره چگونه نسبی است؟ و نسبی خواندن آن به چه معنا است؟

ممکن است کسی بگوید «اگر من در یک طرف میز بنشینم و شما در طرف دیگر آن بنشینید، طرفی که نسبت به شما در طرف راست میز قرار گرفته است نسبت به من در طرف چپ میز است. موقعیت آن نسبت به موقعیت یک فرد تعیین می‌شود.» «راست» و «چپ» واقعاً واژه‌هایی نسبی‌اند، اما آیا حقیقتی که آنها بیان می‌کنند نسبی است؟ «از جایی که مهری\* نشسته است ظرف در طرف راست است»، و «از جایی که پری نشسته است (در طرف مقابل میز) ظرف در طرف چپ است» - آیا هر دوی این گزاره‌ها راست نیستند؟

یا می‌توان گفت «اگر من رو به سوی شمال بایستم، مشرق در سمت راستم خواهد بود؛ اما اگر رو به سوی جنوب بایستم، مشرق در سمت چپم خواهد بود.» آیا این سخن نسبت به چیزی بیان شده است؟ آیا این سخن عیناً راست نیست (بدون قید و شرط)؟ اگر کسی اعتراض کند که «مشرق در سمت راست است» یک حقیقت نسبی است، می‌توان پاسخ داد که خود سخن ناکامل است؛ تا هنگامی که ندانید گوینده رو به چه سویی ایستاده است نمی‌توانید بدانید که آیا این سخن راست است یا نه. اگر گوینده رو به سوی شمال ایستاده باشد آن

سخن راست است، یعنی سخن «مشرق در سمت راست شما است اگر رو به سوی شمال ایستاده باشید» سخنی صادق است.

۴. اما آیا صدق یک گزاره به کسی که دارد سخن می‌گوید بستگی ندارد؟ اگر کسی بگوید «حسابان جالب توجه است»، و فرد دیگری بگوید «برای خودت بگو - ممکن است برای تو جالب باشد، اما برای من خسته‌کننده است»، آنچه حقیقت دارد چیست؟ آیا حسابان خسته‌کننده است یا نه. روشن است که آنچه برای یکی جالب توجه است دیگری را خسته می‌کند. «X برای تو جالب توجه است» و «X مرا خسته می‌کند»، هر دو می‌توانند راست باشند، و غالباً هر دو راستند. گفته‌های زیادی از این نوع وجود دارد: «به نظر من او دلربا است.» «از نظر من نیست.» این دو تن سخن یکدیگر را نقض نمی‌کنند؛ هر یک از آنان دارد احساس خود را بیان می‌کند، و احساس یکی از آن دو ضد احساس دیگری است.

یک گزاره، حتی زمانی که درباره شما یا درباره من است، صادق برای شما و کاذب برای من نیست. ممکن است این حقیقتی درباره شما باشد که شما دوست دارید مارها را با دست بگیرید، و این حقیقتی درباره من باشد که چنین چیزی را دوست ندارم. این صرفاً صادق برای شما نیست که دوست دارید مارها را با دست بگیرید بلکه گفته‌ای صادق است.

۵. می‌توان در پاسخ گفت صدق / حقیقت نسبی و وابسته به زمان است. آیا جمله «تهران\* بیش از ۶ میلیون نفر جمعیت دارد» نسبی و وابسته به زمان بیان این جمله نیست؟ آیا این جمله در یک زمان صادق و در زمان دیگر کاذب نیست؟ اما دوباره با گنجاندن اطلاعات مورد نیاز برای کامل کردن جمله این نسبت از میان می‌رود. «تهران در سال ۱۳۳۵ بیش از ۶ میلیون جمعیت داشت» کاذب است و «تهران در سال ۱۳۷۵ بیش از ۶ میلیون جمعیت داشت» صادق است. هیچ‌یک از این دو جمله نسبی و وابسته به زمان نیست؛ زمان در جمله گنجانیده شده است، و اگر قرار است گزارشی دقیق درباره جمعیت تهران به دست دهیم باید زمان گنجانیده شود.

۶. فرض کنید کسی بگوید «تا آنجا که به من مربوط است، راست است». عبارت «تا آنجا که به من مربوط است» دقیقاً چه چیزی را اضافه می‌کند؟ آیا جمله راست است؟ اگر یکی از اعضای هیأت منصفه بگوید «تا آنجا که به من مربوط است، این فرد مقصر است» آیا نمی‌توان این جمله را به «من فکر می‌کنم او مقصر است» برگرداند؟ آیا جمله «تا آنجا که به من مربوط است، راست است» شیوه‌ای مغشوش برای بیان «به‌باور من راست است» نیست؟ البته ممکن است به‌آنچه کسی باور دارد کس دیگری باور نداشته باشد.

دو نفر دارند بحث می‌کنند و یکی از آنان می‌گوید «تا آنجا که به من مربوط است، هم‌اکنون بیگانگانی از جهانهای دیگر بر روی زمینند»، و فرد دیگری می‌گوید «تا آنجا که به من مربوط است، چنین نیست». بسیار خوب، آیا چنین است یا چنین نیست؟ آیا موضوع این نیست؟ آیا «تا آنجا که به من مربوط است» صرفاً راهی برای رهایی از دام در حالتی نیست که معلوم می‌شود گزاره صادق نیست؟

ممکن است همه این نکات ساده‌تر و آشکارتر از آن به نظر برسند که نیازی به ذکرشان باشد. با این همه افراد پیوسته این‌گونه سخن می‌گویند و ممکن است نشان دادن این که اظهارات آنان در چه صورت ناصحیح و نادقیق است مهم باشد. آنان سخنانی بر زبان می‌رانند از قبیل «تا آنجا که به من مربوط است، آنچه او می‌گوید راست است» - اما چنین سخنی بحث در این باره را که آیا آنچه او می‌گوید راست است یا نه باز می‌گذارد. اگر در دادگاه از کسی بپرسند «آیا راست است که آن زن را کشته‌اید؟» و او بگوید «خوب، تا آنجا که به من مربوط است، چنین کاری را نکرده‌ام» نتیجه‌گیری قاضی یا هیأت منصفه چه خواهد بود؟

اگر کسی درباره گزاره‌ای چون P بگوید «راست است» و فرد دیگری درباره همان گزاره بگوید «راست نیست»، در این صورت مسلماً یکی از آنان اشتباه می‌کند. اما اگر کسی بگوید «به‌باور من راست است»، و دیگری بگوید

«به باور من راست نیست» ممکن است هر دو سخن راست باشند: یکی به آن باور دارد و دیگری باور ندارد. و اگر یکی از آنان بگوید «از نظر من، راست است»، و دیگری بگوید «از نظر من، راست نیست» باید از آنان پرسید عبارت «از نظر من» چه چیزی به جمله می‌افزاید، آیا این عبارت را می‌توان حذف کرد بی آن‌که معنا از دست برود، یا این عبارت تنها به این معنا است که به باور گوینده آن مطلب راست است.

۷. «اما اگر تا اندازه‌ای راست و تا اندازه‌ای دروغ باشد چه؟» اگر تعدادی جمله برای شما بیان شود که بتوانید از میان آنها چند جمله راست را تشخیص دهید ممکن است بگویید «در آنچه می‌گوئید حقیقتی وجود دارد.» شاید با اندکی تصحیح بتوان از آن مجموعه چند جمله راست را بیرون کشید.

آیا یک جمله می‌تواند در عین حال تا اندازه‌ای صادق و تا اندازه‌ای کاذب باشد؟ آری، اگر آن جمله یک جمله مرکب باشد: «برف سفید است و علف سفید است» کاذب است زیرا یکی از جمله‌های تشکیل دهنده آن کاذب است. اما درباره جمله ساده‌ای چون «او یک بچه خودخواه توطئه‌گر است» چه؟ چنین جمله‌ای بسیار بسیار مبهم است، و روشن نیست محدوده کاربرد واژه‌هایی چون «خودخواه»، «بچه»، و غیره چیست. اما حتی جدای از این، آنچه گفته می‌شود ممکن است درباره این شخص راست باشد، اما ممکن است چیزهای متفاوت دیگری نیز درباره او راست باشند: ممکن است گهگاه یاری‌رسان و بخشنده باشد. هر دو می‌توانند راست باشند مادامی که هیچ‌یک از جمله‌ها مدعی تمام حقیقت بودن نباشد. «او چیزی جز X نیست» ممکن است راست نباشد، اما «او گاهی X و گاهی Y است» ممکن است راست باشد. یا، «او همواره X است» ممکن است دروغ باشد، هرچند «او زمانی X است و زمانی Y است» ممکن است «کاملاً راست باشد».

۸. اگر کسی بگوید «ممکن است راست باشد، یا ممکن است دروغ باشد، یا ممکن است هیچ‌یک از اینها نباشد: ممکن است صدق آن نامعلوم باشد»،



این آمیختن صدق با علم به صدق است. یک گزاره ممکن است صادق باشد اما معلوم نباشد که صادق است، و ممکن است کاذب باشد اما معلوم نباشد که کاذب است. اگر [صدق یا کذب آن] نامعلوم باشد باز هم صادق یا کاذب است اما ما نمی‌دانیم کدام است. این که بیگانه‌ای در منزل همسایه است یا راست است یا دروغ، اما از آنجا که همسایه تعطیلات آخر هفته را در سفر به سر می‌برد صدق یا کذب جمله [ی «بیگانه‌ای در منزل همسایه است»] نامعلوم است.

صدق یک گزاره را نباید با علم یک فرد به صدق آن خلط کرد. پیوسته حقایق بیشتری کشف می‌شوند، و حقایق زیادی هنوز ناشناخته‌اند، اما بدین علت که ما هنوز آنها را نمی‌دانیم از حقیقت کمتری برخوردار نیستند.

معیارهای صدق [ / حقیقت ]. «صدق [ / حقیقت ] چیست؟» این پرسش پونتیوس پیلاطس [ / پیلاتوس <sup>۱</sup> ] بود که منتظر پاسخی نماند.

اما این پرسش چیست؟ اگر داریم درباره گزاره‌های راست سخن می‌گوییم این پرسش می‌پرسد چه هنگام یک گزاره راست است. یک گزاره زمانی راست است که آنچه را هست به ما بگوید. ارسطو جمله‌ای را به پاسخگویی بدین پرسش اختصاص داد: «گفتن درباره چیزی که چنان است اما نیست، یا گفتن درباره چیزی که چنان نیست اما هست، کاذب است؛ در حالی که گفتن درباره چیزی که چنان است و هست، یا گفتن درباره چیزی که چنان نیست و نیست، صادق است.»

یا می‌توان آن را حتی به گونه‌ای ساده‌تر بیان کرد: گزاره «برف سفید است» راست است اگر و تنها اگر برف سفید باشد. «زمین، گرد است» راست است اگر و تنها اگر زمین گرد باشد. یا می‌توان گفت یک گزاره راست است اگر جنبه‌ای

۱. Pontius Pilate حاکم رومی یهودیه از حدود سال ۲۶ میلادی تا حدود سال ۳۶ میلادی. برای آگاهی از نقش او در زندگی عیسی مسیح ر.ک. باب بیست و هفتم انجیل متی، باب پانزدهم انجیل مرقس، باب بیست و سوم انجیل لوقا، و بابهای هیجدهم و نوزدهم انجیل یوحنا. در باب هیجدهم انجیل یوحنا (آیه ۳۸) آمده است «پیلاطس به او گفت راستی چیست؟». -م.

از واقعیت را گزارش دهد، و دروغ است اگر گزارشی نادرست درباره واقعیت باشد.

۱. مطابقت! آنچه وصف شده، گاهی «نظریه مطابقت صدق» نامیده می شود. یک گزاره صادق است اگر مطابق با واقعیت باشد. شخصی می گوید در حیاط پنج درخت وجود دارد؛ من نگاه می کنم، آنها را می شمردم و می گویم «درست است» یعنی گزاره با واقعیت تطابق دارد.

فیلسوفان به خود در دسر نظرپردازی درباره معنای واژه «مطابقت» را داده اند. (آیا اصولاً به این واژه نیاز داریم؟) اگر نمودارهای رنگی را با قوطیهای رنگ مقایسه کنیم، رنگهای نمودار به رنگهای قوطیها شبیهند؛ آنها در شبیه بودن مطابقت دارند. میان واژهها و واقعیتها چنین شباهتی وجود ندارد. اما تطابق مستلزم چنین شباهتی نیست.

ما از تطابق و تناظری یک به یک میان دو چیز، مثلاً میان کتابهای یک کتابخانه و برگه های برگه دان، سخن می گوئیم. آیا چنین تناظری میان یک جمله و یک واقعیت وجود دارد؟ مطمئناً نه، زیرا می توان آن جمله را به زبانهای دیگر برگرداند به گونه ای که باز هم همان واقعیت را بیان کند. این معناست که اهمیت دارد نه جمله به خودی خود.

نظریه مطابقت به آسانی در مورد گزاره های تجربی صدق می کند. آیا بر روی این میز پنج کتاب وجود دارد؟ کافی است این گزاره با واقعیت سنجیده شود. اما فرض کنید کسی بگوید «اگر بینی کلئوپاترا نیم اینچ درازتر می بود، مصر جزء امپراتوری روم نمی شد» (زیرا مارک آنتونی مجذوب او نمی شد). ممکن است تاریخنگاران درباره صدق این جمله به بحث و جدل پردازند، اما وضعیتی که این جمله با آن تطابق داشته باشد کجا است؟ چنین وضعیتی وجود ندارد زیرا هرگز روی نداده است. «اگر X اتفاق افتاده بود (که اتفاق نیفتاد)، Y اتفاق نمی افتاد (هرچند اتفاق افتاد)» نمونه ای از یک قضیه شرطی خلاف واقعیت است. واقعیتی که با این قضیه تطبیق دهد کجا است؟

انواع دیگری از قضایا نیز وجود دارند که هنوز مورد توجه قرار نداده‌ایم. آن قضایا شامل قضایای ریاضیات (« $۲+۲=۴$ ») و منطق («اگر الف بزرگتر از ب باشد، ب کوچکتر از الف است») می‌شوند. این قضایا مسلماً صادقند، اما از چه نوع صدقی برخوردارند؟ آیا با امری از امور واقع تطابق دارند؟

به هر حال، یک گزاره تنها در صورتی با یک واقعیت تطابق دارد که گوینده از آن چنان مقصودی را در نظر داشته باشد. ممکن است استادی بگوید «ماه در اتصال<sup>۱</sup> است» و قصد او نه بیان یک واقعیت بلکه به دست دادن نمونه‌ای از چگونگی کاربرد واژه «اتصال» باشد. موضوعی ظاهراً ساده پیچیدگی‌هایی یافته است که در اینجا تنها اشاره‌های مختصری بدانها شده است. در این هنگام به مفهوم دومی از حقیقت / صدق می‌پردازیم.

۲. همخوانی<sup>۲</sup>. گفته می‌شود نه مطابقت بلکه همخوانی آن چیزی است که صادق بودن یک گزاره را تعیین می‌کند. همخوانی با چه چیز؟ با گزاره‌های دیگر. صدق یک گزاره عبارت است از همخوانی آن با مجموعه‌ای از گزاره‌های دیگر.

منظور از «همخوانی» چیست؟ یکی از معانی آن چنین است: «یک گزاره با مجموعه‌ای از گزاره‌های دیگر همخوان است اگر منطقاً با آنها همساز باشد؛ یعنی اگر هیچ‌یک از آنها را نقض نکند.» گزاره‌ای چون P با گزاره‌ای دیگر یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها همخوان نیست هرگاه در جایی در آن مجموعه یک نه - P، یعنی سلب (نفی) P وجود داشته باشد. اما این یک شرط بسیار ولنگ و واز است. «گلدانی روی این میز است» با «ناهید دو قمر دارد» همخوان است. به معنای مورد نظر، این دو گزاره همخوان یکدیگرند، اما این چه ربطی با صادق بودن آنها دارد؟ اگر ناهید به جای دو قمر سه قمر داشت، آیا با قرار داشتن یک گلدان روی این میز همخوانی کمتری می‌داشت؟

می‌توان شرط همخوانی را با این گفته محکم‌تر کرد که گزاره‌ها باید

1. syzygy

2. coherence

متضمن (منطقاً ایجاب‌کننده) یکدیگر باشند: «این یک مربع است» متضمن «این چهار ضلع دارد» است. اما «این یک مربع است» متضمن چیزی دربارهٔ قمرهای ناهید یا مرخصی سال گذشته من یا دربارهٔ هر گزارهٔ دیگری که به‌باور ما صادق است نیست.

همخوانی میان گزاره‌ها با مجموعه‌ای از گزاره‌ها ارتباط دارد که نه تنها با یکدیگر همسازند بلکه دو به دو یکدیگر را تأیید می‌کنند؛ آنها منطقاً متضمن یکدیگر نیستند بلکه قرینه<sup>۱</sup> ای را برای یکدیگر به دست می‌دهند. فرض کنید ما به زید ظنین می‌شویم که کسی را کشته است. هیچ شاهدهی وجود ندارد، اما لکه‌های خون با «دی.ان.آ»ی قربانی بر روی ژاکت زید به دست آمده است؛ زید دیده شده است که چند دقیقه پس از زمان تعیین شده مرگ، خانهٔ قربانی را ترک کرده است؛ یک ساعت پیش از وقوع قتل، زید خانهٔ خود واقع در حدود یک و نیم کیلومتری [محل حادثه] را ترک کرده است، و غیره. این گزاره که زید مرتکب قتل شده است با همهٔ این گزاره‌های دیگر همخوان است؛ گزاره‌های دیگر تأیید قرینه‌ای آن را به دست می‌دهند.

اگر نتوانم قلمم را پیدا کنم می‌گویم «باید در جایی باشد.» حتی اگر هر جایی را که فکر می‌کنم جستجو کنم و آن را نیابم می‌گویم ممکن است آن را گم کرده باشم. ناپیدایی آن امروز برایم به صورت یک معما باقی می‌ماند، اما هرگز نمی‌گویم «شاید نیست شده باشد.» یک لحظه مجموعه‌ای از مولکولها بود، لحظهٔ دیگر پُف! هیچ.» ما چنین امکانی را نفی می‌کنیم زیرا چنان مجموعهٔ عظیمی از باورها، انباشته شده طی تلاش طولانی چندین ساله، وجود دارد که با باور به نیست‌شدگی همخوان نیست، هرچند عجز مدام من در پیدا کردن قلم با باور به نیست شدن آن همخوان است. (شاید چنین چیزی در یک سیاهچاله<sup>۲</sup>

1. evidence

۲. black hole. در اخترشناسی، تودهٔ مادی بسیار بزرگ و فشرده، با میدان گرانشی چنان قوی و فضای پیرامونی چنان خمیده که اجرام مادی، و حتی نور را، در صورت قرار گرفتن در میدان گرانشی خود، چون حفره‌ای جذب می‌کند و می‌بلعد. —م.

روی دهد اما، به باور ما، بر روی زمین روی نمی دهد.) گزاره «کاملاً نیست شد» با مجموعه عظیمی از گزاره‌های دیگری که آنها را قبلاً صادق دانسته‌ایم همخوان نیست.

فرض کنید من در خانه تنها هستم و صدایی می شنوم که به نظر می رسد صدای ریزش آب در دستشویی طبقه بالا است. من می روم و کسی را پیدا نمی کنم. شاید بالاخره من تنها نباشم، اما هر اتاق و گنج‌های را واری می کنم و هیچ کس نیست. دوباره صدا را می شنوم و به دستشویی می روم: مخزن پر از آب می شود و سپس صدا متوقف می گردد. من نمی دانم چنین چیزی چگونه می توانسته است اتفاق بیفتد، اما پس از مدتی دوباره اتفاق می افتد. شاید جن یا یک روح بوده است؛ قبلاً این امکان را در نظر نگرفتم، اما اینک مطمئن نیستم. بنابراین دوباره خودم را به دستشویی طبقه بالا می رسانم و صبر می کنم. با اطمینان کامل می توان گفت دوباره چنان اتفاقی می افتد؛ می بینم که دسته حرکت می کند و آب از مخزن بیرون می زند، اما هیچ چیز و هیچ کسی را نمی توان دید که دسته را حرکت دهد. بسیار خوب، شاید این رویداد به عوامل دیگری بستگی دارد که من در نظر نگرفته‌ام، وضع عجیبی در داخل مخزن آب که شاید یک لوله کش بتواند آنرا توضیح دهد. در این ضمن من یک تصویر ویدئویی از کل جریان می گیرم تا به دیگران ثابت کنم که واقعاً همه این جریان را دیده‌ام.

لوله کشی را می آورم و او همه آنچه را من دیده‌ام می بیند، اما او نیز نمی تواند آنرا توضیح دهد. هیچ یک از ما به آسانی این فکر را نمی پذیرد که یک روح مجرد دسته را فشار داده است. اگر چیزی از «عالم ارواح»، هر کجا که هست، این کار را انجام دهد چه؟ اگر چنین چیزهایی بارها اتفاق می افتادند ممکن بود از این باور خویش دست کشیم که تنها یک نیروی فیزیکی می تواند علت یک پدیده فیزیکی باشد. و ممکن بود نتیجه بگیریم که علم مکانیک نمی تواند آنچه را مدعی توضیح دادن آن است — رویدادهایی بسادگی فشار دادن یک دسته — توضیح دهد.

باز هم فرضیه روح را تنها با اکراه زیاد می‌پذیریم - نه به این علت که سخت‌سر و لجوجیم، نه به این علت که نمی‌خواهیم در جهان واقعیتی جز واقعیت فیزیکی را بپذیریم، بلکه به این علت که آنچه در این مواقع می‌بینیم و می‌شنویم با کل پیکره شناختی که قبلاً به دست آورده‌ایم همخوان نیست. شبکه پیچیده و به هم پیوسته اصول مکانیک کاربردی، که هر کس می‌خواهد لوله کش شود چندین ماه را به آموختن آن می‌گذرانند، ظاهراً مورد تردید قرار می‌گیرد. چنان است که گویی ناگهان یک آچار را به دستگاہ تفکر ما انداخته‌اند - گویی به نظام همخوانی از قوانین مکانیکی دست یافته بودیم و اینک اتفاقی می‌افتد که ساختار اصولی را که با چنان رنجی ساخته‌ایم تهدید می‌کند. مایلیم توضیح مبتنی بر «عالم ارواح» را رها کنیم زیرا با مجموعه عظیم چیزهای دیگری که می‌دانیم، یا معتقدیم می‌دانیم، همخوان نیست.

آیا فقدان همخوانی نیست که ما را به نفی آن می‌کشاند؟ پذیرفتن این کشف تازه تنها در صورتی بسیار آسان‌تر می‌بود که با آنچه از قبل باور داریم همخوانی داشت، اما (همان‌گونه که خواهیم دید) نمونه‌های بسیاری در تاریخ اکتشافات وجود دارند، مانند پرتوهای X و الکتروسیته، که با مجموعه‌ای از گزاره‌های قبلاً پذیرفته شده همخوان نبودند، عرصه‌های جدیدی از پژوهش را که تاکنون مورد تردید قرار نگرفته‌اند گشودند، و نسبت به هر چیزی که تا آن زمان تصور شده بود همخوانی گسترده‌تری (همخوانی با تعداد بیشتری از گزاره‌های قبلاً پذیرفته شده) را نشان دادند.

در علوم، یعنی جایی که مجموعه عظیمی از گزاره‌های دارای وابستگی متقابل وجود دارد، همخوانی بسیار مهم است. در نظریه علمی، تنها ابزار موجود برای گزینش از میان نظریه‌های رقیب عبارت است از درجه همخوانی آنها با گزاره‌های قبلاً پذیرفته شده (ر.ک. فصل چهارم).

اما درباره گزاره‌هایی که نظریه بر آنها استوار است چه باید گفت؟ فرضیه روح درباره ریزش آب در دستشویی با گزاره‌های قبلاً پذیرفته شده درباره

لوله کشتی همخوان نیست؛ اما درباره گزاره‌هایی که در آغاز به این فرضیه منجر شدند - مانند این که من صدایی از طبقه بالا شنیدم و علتی برای آن پیدا نشد - چه می‌توان گفت؟ آیا خود گزاره «من از طبقه بالا صدایی شبیه صدای ریزش آب دستشویی شنیدم» به علت همخوانی آن با گزاره‌های دیگر پذیرفته شد؟ (آیا می‌شود بدون از پیش فرض کردن مفهوم حقیقت/صدق، همخوانی را تعریف کرد؟)

۳. نظریه عملی [ / مبتنی بر عمل ]. «حقیقت چیزی است که کار کند.» نخستین پرسش این است که «معنای این سخن چیست؟» بخوبی می‌دانیم که «کار کردن» برای یک شیء مکانیکی چیست. آیا شما نمی‌دانید که خودروتان چه هنگام کار می‌کند؟ سویچ را می‌چرخانید و خودرو روشن نمی‌شود؛ باتری، کاربراتور، سیمها و غیره را بررسی می‌کنید، و همه چیز مرتب به نظر می‌رسد اما باز هم خودرو روشن نمی‌شود. دوستی که تعمیرکار است زیر کاپوت کارهایی انجام می‌دهد، خودرو روشن می‌شود و شما به سوی مقصد می‌رانید. تردیدی وجود ندارد که خودرو «کار می‌کند». عمل اشیای مکانیکی مبنای استفاده ما از واژه «کار کردن» است.

اما برای یک باور «کار کردن» به چه معنا است؟ شما بر این باورید که هم‌اکنون در حال خواندن کتابی هستید. فرض کنید که بگوییم شما دارید چنین عملی را انجام می‌دهید، اما آیا این باور «کار می‌کند»؟ گفتن این که کار می‌کند یا کار نمی‌کند به چه معنا است؟ آیا این باور شما که خودرو کار می‌کند خودش کار می‌کند؟ آیا می‌توان گزاره‌ها را به این وسیله که آیا «کار می‌کنند» آزمود؟

یک برنامه یا شیوه کار ممکن است کار کند، یعنی ممکن است نتایج مورد نظر را داشته باشد. یک برنامه پرهیز غذایی ممکن است به همین معنا کار کند؛ در واقع ممکن است برای یک فرد کار کند و برای فرد دیگر کار نکند. یک برنامه ورزشی ممکن است بدین معنا «کار کند» که موجب ایجاد احساس

تندرستی و نیرومندی بیشتری در شما شود. اما اگر کسی بگوید «مسیحیت برای من کار می‌کند» چه؟ آیا این بدان معنا است که مسیحیت موجب می‌شود که او احساس بهتر بودن کند؟ که او اینک خوشبخت‌تر و امیدوارتر از پیش است؟ در این معنا یک فرد می‌تواند بگوید که مسیحیت، حداقل برای او (اما شاید نه برای دیگران)، «کار می‌کند».

اما «کار کردن» آن در موردی خاص چه ربطی به صدق [حقیقت] آن دارد؟ اگر برای شما «کار کند» اما برای من «کار نکند»، آیا در این صورت برای شما صادق [حقیقی] است و برای من نیست؟ ارتباط میان صادق [حقیقی] بودن آن و «کار کردن» آن دقیقاً چیست؟ مطمئناً آنها یکی نیستند.

اگر پادشاهی که می‌خواست در قلمرو پادشاهی خود نقطه پایانی بر کشمکش دینی بگذارد فرمانی را صادر می‌کرد دایر بر این که از آن زمان به بعد هر کس به ایزیس و اوزیریس<sup>۱</sup> باور نداشته باشد مستوجب کیفر اعدام است، ممکن بود در صورت دارا بودن گروه عظیمی از مجریان موفق شود. شک‌کنندگان کشته می‌شدند، و هر کس دیگر یا باور می‌داشت یا سکوت پیشه می‌کرد. پدران و مادران آموزش‌هایی درباره ایزیس و اوزیریس به کودکان خود می‌دادند، و هیچ باور دینی دیگری پایگاهی نمی‌یافت، تا آن‌که سرانجام رقابتی، کشمکش بیشتری، یا حتی بحثی درباره دین باقی نمی‌ماند. آیا این باور «کار می‌کرد»؟ [آری،] به این معنا که توفقی در جنگ‌های دینی پدید می‌آورد کار می‌کرد. اما این امر چه ربطی به صادق [حقیقی] بودن آن باور دارد؟

کارل پوپر، فیلسوف معاصر، در دفاع از صدق [حقیقت] به عنوان مطابقت، نوشته است:

۱. در دین مصر باستان، ایزیس الهه طبیعت، و اوزیریس خدای جهان مردگان بود. از آن دو هوروس به دنیا آمد. از میانه هزاره دوم پیش از میلاد تا میانه هزاره اول پس از میلاد این سه، بویژه ایزیس، جایگاه مهم خود را در باورهای مصریان، و حتی یونانیان و رومیان، حفظ کردند. — م.



شکی وجود ندارد که مطابقت با امور واقع آن چیزی است که ما معمولاً «صدق [ / حقیقت ]» می‌خوانیم و در زبان معمولی این مطابقت است که ما «صدق [ / حقیقت ]» می‌نامیم نه همخوانی یا سودمندی عملی. قاضی‌ای که به یک شاهد تذکر می‌دهد که حقیقت را بگوید و چیزی جز حقیقت را نگوید به آن شاهد تذکر نمی‌دهد که آنچه را برای خود یا برای هر فرد دیگر سودمند می‌داند بگوید. قاضی به شاهد تذکر می‌دهد که حقیقت را بگوید و چیزی جز حقیقت را نگوید، اما نمی‌گوید «تنها چیزی که از شما می‌خواهیم این است که گرفتار تناقضات نشوید»، که اگر به نظریه همخوانی باور داشت می‌گفت. اما آنچه او از شاهد می‌خواهد چنین چیزی نیست.<sup>۱</sup>

### قرینه<sup>۲</sup>

برای دانستن، باور داشتن کافی نیست — یک شخص ممکن است به چیزی باور داشته باشد که صادق [ / حقیقی ] نیست؛ و صدق [ / حقیقت ] هم کافی نیست — یک گزاره ممکن است صادق باشد هرچند ممکن است شما ندانید که صادق است. اگر از آن بی‌خبر باشید مشکل بتوان گفت که آن را می‌دانید. همچنین اگر صرفاً آن را حدس بزنید باز هم نمی‌توان گفت که آن را می‌دانید. یک قمارباز پیشگویی می‌کند که پرتاب بعدی تاسها دوتا شش خواهد بود؛ و چنین می‌شود. او، شادکامانه، فریاد برمی‌آورد «می‌دانستم!» ما به آرامی احساس خشم می‌کنیم زیرا مطمئنیم که او واقعاً نمی‌دانست؛ او صرفاً حدس زد و این حدس درست درآمد. ما می‌گوییم «او واقعاً نمی‌دانست، او صرفاً حدس زد.» هنگامی که پیش‌بینی وقوع امری صرفاً یک حدس اتفاقی بوده است مردمان غالباً می‌گویند که آن را می‌دانسته‌اند. جای چه چیزی خالی است؟

۱. Karl Popper, *Objective Knowledge* (London: Oxford University Press, 1979), p. 317.

۲. Evidence. «آنچه دلیل باشد برای فهم مطلبی یا پیدا کردن مجهولی یا رسیدن به مقصدی؛ علامت، نشانه.» فرهنگ فارسی معین. — م.

جای قرینه خالی است. برای دانستن چیزی فرد باید دلیل خوبی برای باور یافتن بدان داشته باشد. اظهار او نمی تواند صرفاً «تیری در تاریکی» باشد. شما می گوید می دانید که زمین گرد است زیرا خمیدگی آن را از هواپیما دیده اید، خودتان دور زمین گشته اید، و پیش از این در کتابها و مجله های بیشماری این مطلب را خوانده اید. این همه دلیل خوبی برای باور داشتن بدان است.

چرا می گوید می دانید که این کودک خواهرزاده شما است؟ کودک شبیه خواهرتان است، خواهرتان می گوید این فرزند او است (و هرگز سراغ ندارید که او دروغ گفته باشد)، و هنگامی که خواهرتان باردار هشت ماه و نیمه بوده است با او به بیمارستان رفته اید. اما آیا این همه به شما حق ادعای دانستن می دهد؟ آیا با وجود این ممکن نیست اشتباهی روی داده باشد؟ قراین چقدر باید قوی و محکم باشند؟ قابل ملاحظه؟ غیر قابل مناقشه؟ قطعی؟ این سه واژه چه معنایی دارند؟ آیا همه آنها تا اندازه ای مبهم نیستند؟

به بررسی چند نمونه از چگونگی استفاده واقعی ما از واژه «دانستن»

بپردازیم.

۱. هنگام رانندگی صدای آشنایی را می شنوم و به خودم می گویم «لاستیکم صاف شده است.» از ماشین بیرون می روم و نگاه می کنم و می بینم که لاستیک عقب سمت چپ صاف است. پیش از بیرون رفتن از ماشین دلیل قوی برای چنین باوری داشتم اما اینک که خودم می بینم مسلماً می دانم. این نوع متداولی از دانستن است که هر روز به کار می بریم.

۲. من می گویم «می دانم که این فرد کنار من سیاوش کریمیان\* است. در بیشترین مدت زندگی خود او را می شناختم و بخوبی او را به جا می آورم.» اما اگر، بی آن که من بدانم، او یک قل کاملاً شبیه خود داشته باشد که هم اینک وارد شهر شده است چه؟ در این صورت، برخلاف انتظارم، در این که می گویم این فرد سیاوش کریمیان است اشتباه می کنم. من برای تشخیص او به عنوان سیاوش کریمیان همه گونه دلیلی دارم؛ قراین من بسیار قوی اند. معمولاً

خواهم گفت من کاملاً مطمئن بودم. با این همه معلوم شد که تشخیص هویت او، از سوی من، به عنوان سیاوش کریمیان اشتباه است. من نمی دانستم که این فرد سیاوش کریمیان است زیرا او سیاوش کریمیان نبود.

۳. «آیا می دانید که میز و کتابهای شما همچنان در دفتر کارتان است؟» من می گویم «البته که می دانم؛ من دفتر را پنج دقیقه پیش ترک کردم و همه آنها آنجا بودند.» «اما چگونه می توانید مطمئن باشید که در آن پنج دقیقه عده‌ای وارد دفتر نشده و همه چیز را بیرون نبرده‌اند؟» «درست خانه پهلویی بودم، و مطمئناً صداهایی چون صدای کشیده شدن به زمین و غیره را می شنیدم. و کسی را در این دوروبر ندیدم؛ محیط آرام بود. به هر صورت، چگونه می توانسته‌اند چنین کاری را در پنج دقیقه انجام دهند؟» «آیا منظورتان این است که اگر به کسانی پیشنهاد می شد که یک میلیون دلار بگیرند و مراقبت کنند که وسایل به گونه‌ای کاملاً آرام نقل مکان یابند آنان نمی توانستند چنین کاری را انجام دهند؟ آیا شرط می بندید؟» «شرط که نه، اما باز هم من می دانم.» برای کسب اطمینان صرفاً به دفتر برمی گردم، و همه چیز همچنان در آنجا است. حق با من بود. بنابراین می دانستم، نمی دانستم؟

آیا باید می گفتم که قرینه قطعی است؟ نه، نه کاملاً. آن وقت از من در این باره سؤال می شد، من در اتاق نبودم، بنابراین امکان داشت قرینه‌ای نداشته باشم. آیا باید می گفتم که نمی دانم، یا کاملاً نمی دانم، زیرا آن اتفاق بعید اما ممکن مطرح است؟ یا باید می گفتم که می دانم، هرچند می دانستم که ممکن است در اشتباه باشم (اما اگر اشتباه کرده بودم روشن است که در آن صورت نمی دانستم)؟

۴. صفحه ۱۰۰ کتابی را باز می کنم و می بینم که اولین واژه آن صفحه «بالای» است. برای کسب اطمینان دوباره به صفحه و همان واژه چاپ شده نگاه می کنم. باز هم همان است. از افراد دیگر می پرسم؛ همه آنها می گویند آن واژه «بالای» است. یک عکس فوری از آن صفحه می گیرم و عکس را ظاهر می کنم:

اولین واژه باز هم «بالای» است. مسلماً خواهم گفت که صرفاً به این امر باور ندارم - آن را می دانم.

اما به «شکاک همیشگی» برخورد می کنم - یعنی به کسی که هنگام ترک کردن خانه به طرف در حیاط می رود و برمی گردد تا مطمئن شود که آن را قفل کرده است. او می گوید «شما باید کاملاً اطمینان حاصل کنید.» بنابراین من بارها و بارها نگاه می کنم؛ نتیجه باز هم همان است. آیا این پایان ماجرا نیست؟ اگر کسی از من می پرسید که دارم چه می کنم و من می گفتم «دارم اطمینان حاصل می کنم که نخستین واژه این صفحه "بالای" است» آیا سختم اندکی خنده آور و مهمل نمی بود؟ من می توانم خیره شدن به آن صفحه را ادامه دهم، اما چه کار دیگری می توانم انجام دهم که «اطمینان حاصل کردن از این که نخستین واژه صفحه چیست» نامیده شود؟

ممکن است که اگر من مدتی طولانی به آن صفحه خیره شوم واژه متفاوتی را ببینم، یا به نظر برسد که واژه متفاوتی را می بینم. اما در آن صورت، ممکن است کسی ایراد بگیرد که این را در زمان ۴۲ دیده ام؛ اما این هنوز راست است که در زمان ۴۱ مسلماً واژه «بالای» را دیده ام. یا آیا آنچه در زمان ۴۲ دیدم شکی درباره آنچه در زمان ۴۱ دیدم، یا مطمئن بودم می بینم، ایجاد می کند؟

**معانی قوی و ضعیف «دانستن».** ممکن است کسی بگوید «مادامی که قرآینی موجود بوده است که ممکن است من آنها را داشته باشم و بالفعل نداشته ام، من واقعاً نمی دانسته ام، زیرا ممکن بود قطعات نایافته قرآین منفی از کار درآیند. طی آن چند لحظه دفترم را ترک کردم، اگر آنجا بودم ممکن بود قفسه ها را خالی ببابم! مادامی که این به عنوان یک امکان، هرچند بعید، مطرح است نمی توانم بگویم می دانم که کتابها سر جایشان بودند.»

این الزام و شرطی بیش از اندازه دشوار برای نیازهای زندگی روزمره است. «در شیوه بیان معمولی» من مطمئناً خواهم گفت می دانم که حتی زمانی که کسی کتابها را نمی بیند آنها در قفسه اند؛ همچنین خواهم گفت که واژه «بالای»،

نخستین واژه صفحه ۱۰۵ است. خواهیم گفت که هر چند قراین قطعی نیستند، اما برای دانستن کافی اند.

گاهی فیلسوفان آنچه را معنای قوی «دانستن» می نامند از معنای ضعیف آن متمایز کرده اند. در معنای قوی، من تا زمانی که قراین قطعی نداشته باشم نمی دانم. قراین زمانی قطعی اند که هیچ چیز بیشتری از سوی من یا دیگری کشف نشود که کوچکترین تردیدی را درباره گفته مورد نظر پدید آورد. همه قراین باید موجود باشند؛ هیچ چیز نمی تواند کم باشد. در معنای ضعیف [دانستن]، یعنی معنای آن در «زندگی روزمره»، ما هنگامی می دانیم که قراین زیادی به سود آن داشته باشیم و هیچ قرینه ای علیه آن وجود نداشته باشد (ولو به این که برای یافتن آن تلاش کرده باشیم). به این معنا، ممکن بود معلوم شود که طی آن دقایق کتابها در قفسه نبوده اند، و اگر معلوم شده بود که چنین چیزی روی داده است، در آن صورت من نمی دانستم زیرا من نمی توانم بدانم چه چیزی نادرست است. اما آن گونه که انتظار می رفت شد، بنابراین من می دانستم. من به معنای ضعیف [دانستن] می دانستم که طی غیبت من از اتاق کتابها همچنان در قفسه بودند. من آن گزاره های صادقی را می دانم که با دلیل خوبی به آنها باور دارم. (آیا در معنای قوی می دانستم که نخستین واژه صفحه ۱۰۵ «بالای» است؟ مسلماً چنین به نظر خواهد رسید، اما اجازه دهید درنگ کنیم؛ فیلسوفان استاد ابداع و وضعیتهای قبلاً نااندیشیده ای هستند که فرد ممکن است در آن وضعیتهای باز هم درگیر شک باشد. بعضی از این وضعیتهای را در فصل سوم مورد توجه قرار خواهیم داد.)

۱. چه زمانی می دانید که فرد متهم مقصر است؟ نه مقصر ورای شکی معقول، که تنها چیزی است که قانون می طلبد، بلکه مقصر ورای هرگونه شک. ممکن است او اعتراف کرده باشد، اما این تقصیر او را ثابت نمی کند: همواره اعترافهای دروغین وجود دارند. اگر کسی شهادت دهد که او را در حال ارتکاب قتل دیده است باز هم نمی توانید مطمئن باشید: بسیاری از شاهدان

شهادت دروغ می دهند - ممکن است دروغگو نباشند، بلکه ممکن است در تشخیص دچار اشتباهی ساده شوند. آنان مطمئنند که مظنون شماره ۳ در بازداشتگاه پلیس همان فرد مورد نظر است، اما با دقت و صحت زیادی به یاد نمی آورند؛ مدتی گذشته است، و تصویری که از آن فرد در حافظه دارند شباهت خیلی زیادی به این فرد ندارد. در همه این موارد شما قرینه دارید اما شناخت ندارید. فرض کنید شخصی کل ماجرای قتل را بر روی نواری ضبط کرده است و نوار این فرد را چاقو به دست نشان می دهد. آیا اینک می توانیم بگوییم که فرد مظنون مقصر است؟

با این همه، آیا ممکن نیست که آنچه دوربین فیلمبرداری نشان می دهد کسی با چنان شباهت زیادی به فرد مظنون باشد که حتی مادرش قادر به بیان تفاوت نباشد؟ آیا ممکن نیست که همین فرد عمل قتل را مرتکب شده باشد؟ اما در این صورت مدرکی چون دی.ان.آ وجود دارد که مقصر اصلی را با دقت زیادی در جایگاه اتهام می نشانند. ما با شواهد و قراینی کمتر از این افرادی را به مرگ محکوم کرده ایم، اما آیا در این مورد نمی دانیم که او مقصر است؟ نه در معنای قوی [واژه «دانستن»] - نه در صورتی که بخواهیم چیزی پیدا نشود که تفاوتی را ایجاد کند؛ نه در صورتی که بخواهیم همه قراین وجود داشته باشند به گونه ای که احتمال تا کوچکترین قرینه هنوز کشف نشده ای وجود نداشته باشد؛ و کوچکترین تردیدی درباره ادعای دانستن ما پدید آورد. البته معمولاً واژه «دانستن» را در معنای قوی آن به کار نمی بریم؛ اما اگر چنین کنیم، حتی این حالت شرط را برآورده نخواهد کرد. باز هم ممکن است قراینی پیدا شوند که دلالت های دیگری داشته باشند. هنوز حق داریم شک کنیم و بگوییم «ما نمی دانیم - کاملاً نمی دانیم!»

۲. اجازه دهید مورد دیگری را بررسی کنیم: من می توانم بفهمم که اگر در نور نامناسب یا مه غلیظ نگاه کنید یا عیبی در چشمانتان وجود داشته باشد چگونه ممکن است در این که من دارای دست هستم شک کنید. اما در این حالت در اتاقی با نور مناسب و در فاصله تقریباً شصت سانتیمتری نشسته ایم.

من دستم را بلند می‌کنم و می‌گویم «این دست من است» و شما به من می‌گویید «من شک دارم که این دستی باشد.» و من می‌گویم «چه چیز دیگری می‌خواهید؟ اینهاش، می‌توانید آن را ببینید، نزدیکتر بیایید، آن را لمس کنید. هنوز قانع نشده‌اید؟ عکسی از آن بگیرید؛ اگر می‌خواهید افراد دیگر را به عنوان شاهد صدا بزنید. پس از این همه، چه چیز بیشتری می‌خواهید؟ چه قرینه دیگری وجود دارد که من بتوانم به شما بدهم؟» مادامی که بعضی از شرایط دانستن وجود نمی‌داشت می‌توانستم تردید شما را بفهمم؛ اما همه شرایط را فراهم کرده‌ام و شما هنوز شک دارید. چرا دچار تردیدید؟ چه آزمایشی وجود دارد که، اگر انجام شود، تردید شما را از میان خواهد برد؟ می‌خواهید دوباره آن را لمس کنید؟ بیایید جلو؛ اینهاش. شما همچنان می‌گویید «من شک دارم»، اما هر بار من راه از میان بردن شک را به شما نشان می‌دهم، شما آزمایش را انجام می‌دهید و باز هم می‌گویید «من شک دارم». چه آزمایشی وجود دارد که شما از نتیجه منفی آن بیم دارید؟

ممکن است بگویید «شک دارم که اگر دقیقه‌ای بعد برای یافتن دست شما تلاش کنم باز هم چیزی وجود داشته باشد.» بنابراین دقیقه‌ای صبر می‌کنیم و شما باز هم دست مرا لمس کنید. آیا دقیقه دیگری می‌خواهید؟ آیا واقعاً فکر می‌کنید که اگر آن را بلند نکنم ممکن است دیگر وجود نداشته باشد؟ شک کردن برای شما یک بازی است. شما می‌گویید «من شک دارم»، اما اینها اینک واژه‌هایی پوچ و بی‌اساسند. شما واقعاً دیگر شکی ندارید.

ما معنای روزمره «دانستن» (معنای ضعیف) را از معنایی که اهمیت فلسفی دارد (معنای قوی) متمایز کرده‌ایم. معنای قوی هیچ‌گونه امکان عدم قطعیتی را نمی‌پذیرد. اما هنوز به پایان بحث نرسیده‌ایم. فردی که نسبت به شناخت شکاک است می‌تواند باز هم بگوید که در بیان مثالها از پیش مطالب بسیار زیادی را فرض کرده‌ایم. در مثال لاستیک صاف فرض کردیم که لاستیک صاف را واقعاً دیده‌ایم و صرفاً آن را در عالم خیال نساخته‌ایم. در مثال دست فرض کردیم که واقعاً دستی وجود دارد و شما آن را در خواب نمی‌بینید.

شکاک به هر چیز، حتی به وجود جهان فیزیکی، شک می‌کند. شک شکاک از هرآنچه تاکنون عرضه کرده‌ایم فراگیرتر است. تا اینجا وارد مقدمات شده‌ایم. در فصل بعد مسائل بیشتری را مطرح خواهیم کرد.

## بخش ۲. منابع شناخت

چگونه شناخت کسب می‌کنیم؟ پاسخهای متعددی در برابر این پرسش مطرح شده‌اند، اما همه آنها تحت دو عنوان اصلی، یعنی عقل و تجربه، قرار می‌گیرند. از این دو منبع، تجربه بدیهی‌تر به نظر می‌رسد: ما می‌دانیم که در آنجا درختی وجود دارد زیرا می‌توانیم آنرا ببینیم و لمس کنیم؛ یعنی این موضوع را به کمک حواس خود، یعنی از طریق تجربه حسی، می‌دانیم. گاهی نیز می‌گوییم «آنرا استنباط کردم» - یعنی تعقل و استدلال و نتیجه‌گیری می‌کنیم که باید چنان باشد؛ مثلاً، اگر همه افراد کلاس به گردش رفته باشند و علی در آن کلاس باشد در این صورت علی نیز به گردش رفته است. در حساب، جبر، مثلثات و حسابان ما «نگاه نمی‌کنیم و نمی‌بینیم»؛ استدلال و استنباط می‌کنیم.

### عقل

یکی از نخستین فیلسوفان یونانی، پارمنیدس (۵۱۵-۴۴۰ ق.م) معتقد بود که عقل تنها دآوری است که صدق [حقیقت] را تشخیص می‌دهد. به گفته او عقل بدین نتیجه‌گیری راه می‌برد که در جهان هستی چیزی به عنوان تغییر وجود ندارد. او چگونه بدین نتیجه‌گیری عجیب رسید؟ او می‌گفت چیزی به عنوان هیچ وجود ندارد. اگر در جهان فضای تهی وجود می‌داشت، آن فضای تهی می‌تواند آفریده شده باشد، زیرا در این صورت پیش از آفرینش جهان هیچ بوده است - و هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد: آنچه وجود دارد همواره چیزی است. اگر آنچه وجود دارد دارای اجزا می‌بود، میان اجزا فضای تهی (هیچ) وجود می‌داشت و هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد. همچنین، آنچه



وجود دارد نابودنشده‌نی است، زیرا اگر نابود می‌شد، آنگاه دیگر وجود نمی‌داشت - جای آنرا هیچ می‌گرفت، و هیچ نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این‌رو، بنابر استدلال پارمنیدس، تغییر یک توهم است. عقل می‌گوید که تغییر نمی‌تواند وجود داشته باشد، و عقل قاطع است. اگر پاسخ دهیم که تجربه به ما می‌گوید که تغییر وجود دارد، این تجربه فریبنده است - تجربه دچار اشتباه و خطا است. پارمنیدس مدعی بود اثبات کرده است که هرگز تغییری نمی‌تواند وجود داشته باشد، و اگر چنین باشد [و تغییری وجود نداشته باشد]، هر چیزی که آنرا نفی کند دچار خطا است.

ممکن است ریشخندکشان به او حمله کنیم و بگوییم «پارمنیدس گفت "تغییری وجود ندارد"؛ پس از آن قدم‌زنان دور شد.» اما پارمنیدس می‌گفت حتی این قدم‌زدن و دور شدن توهم است زیرا مستلزم تغییر است. در واقع از آنجا که هر به وجود آمدنی یک توهم است، زندگی جسمانی و زمانمند خود پارمنیدس یک توهم است. اما این امر پارمنیدس را پیریشان نمی‌ساخت: جهان نامتغیر است، و تغییر ناممکن است، بنابراین به وجود آمدن او نیز، از جمله سرگذشت خود او و قدم‌زدن و دورشدنش، ناممکن است.

البته، می‌توانستیم بگوییم که پارمنیدس بدورستی استدلال نکرده است. منتقدانش در این گفته اتفاق داشته‌اند که استدلال او در چندین جا نادرست است. برای نمونه: چرا «هیچ» باید به همان معنای «فضای تهی» باشد؟ ما واژه «هیچ» را به گونه‌های متعدد دیگری به کار می‌بریم. بدین سان می‌گوییم «هیچ چیز بیش از شنیدن سخنان شما مرا خوش نمی‌آید»؛ مسلماً این سخن مستلزم انکار فضای تهی از سوی ما نیست. یا می‌توان این استدلال قدیمی را مثال زد: «هیچ بهتر از حکمت است<sup>۱</sup>؛ نان خشک بهتر از هیچ است؛ پس نان خشک

۱. nothing is better than wisdom. معنای این جمله به فارسی عبارت است از «هیچ چیز بهتر از حکمت نیست». در جملات خبری زبان فارسی امروز واژه «هیچ» / «هیچ چیز» با نفی به کار می‌رود. اما در زبان انگلیسی واژه «nothing» بدون نفی به کار می‌رود. توضیح بیشتر در متن آمده است. - م.

بهرتر از حکمت است.» اما در این جا گونه‌ای ایهام وجود دارد (استفاده از واژه‌ای به یک معنا در یک استدلال، سپس استفاده از آن به معنایی دیگر در همان استدلال): جمله اول [به معنای دقیق آن در زبان فارسی، یعنی «هیچ چیز بهتر از حکمت نیست». م.] به این معنا است که حکمت بهترین چیزی است که وجود دارد (در اینجا استفاده از واژه «هیچ» لازم نیست)؛ جمله دوم به این معنا است که اگر نان خشک داشته باشید بهتر از این است که اصلاً غذایی نداشته باشید. بنابراین نتیجه‌گیری منطقی درست نیست. اشتباه‌های دیگری نیز وجود دارد. «هیچ» تنها به معنای «فضای تهی» نیست - ما در این جا دو تا از دیگر معانی آن را مورد توجه قرار دادیم.

با این همه، اگر کسی بدرستی استدلال کرده باشد آیا مدعای خود را اثبات نموده است؟ و اگر نتایج او با نتایج حاصل از تجربه تناقض داشته باشند عقل برنده است یا تجربه؟ پس از بررسی استدلال قیاسی<sup>۱</sup> به این پرسش بازخواهیم گشت.

واژه «reason» همواره حامل یک معنا نیست. [از معانی این واژه، عقل و دلیل است که از آنها واژه‌هایی چون «تعقل» و «استدلال» را داریم.]<sup>۲</sup> مسلماً می‌توانیم از راه استدلال به حقیقت برسیم؛ اما، همانند پارمنیدس، استدلال‌مان همواره بدرستی صورت نمی‌گیرد. آیا معیارهایی برای این که چه هنگام استدلال‌مان درست است و چه هنگام درست نیست وجود دارند؟ نام رشته‌ای که این موضوع را به ما می‌گوید منطق است. منطق همانا مطالعه و بررسی استدلال درست است. منطق رشته‌ای مستقل است و در دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها چندین درس به آن اختصاص دارد. رابطه منطق با فلسفه تقریباً همچون رابطه ریاضیات با فیزیک و اخترشناسی است.

منطق. فرض کنید کسی چنین استدلال کند:

۱. deductive reasoning

۲. این جمله، با توجه به مقتضیات ترجمه، به جای جمله‌ای از متن اصلی آمده است. - م.

همهٔ اسبها\* سبزند.

من یک اسبم.

پس،

من سبزم.

ممکن است کسی بگوید «این راست نیست!» شخص دیگری می‌گوید  
«چرا، راست است. استدلال کاملاً درست است.»

هر دو درست می‌گویند. فرد اول دارد می‌گوید که اسبها سبز نیستند و... و همهٔ گزاره‌ها کاذبند. فرد دوم دارد می‌گوید که هر چند گزاره‌ها کاذبند، استدلال معتبر و منتج<sup>۱</sup> است - یعنی اگر هر الف ب باشد و هر ب ج باشد، آنگاه منطقی نتیجه می‌شود (و هر کس حق دارد نتیجه‌گیری کند) که هر الف ج است. منطقی همانا مطالعه و بررسی استدلال معتبر / منتج است. این مهم نیست که آیا مقدمه<sup>۲</sup>ها (یعنی گزاره‌هایی که پیش از واژه «پس» واقع می‌شوند) صادقند یا نه؛ آنچه مهم است این است که اگر مقدمه‌ها را مسلم بینگارید، منطقی باید نتیجه<sup>۳</sup> را نیز مسلم بینگارید. اینک به این استدلال توجه کنید:

همهٔ اسبها پستاندارند.

همهٔ پستانداران زنده‌اند.

پس،

همهٔ زندگان پستاندارند.

در این مثال، هر دو مقدمه صادقند، اما نتیجه یک نتیجه منطقی نیست؛ استدلال نامعتبر [ / عقیم / نامنتج ]<sup>۴</sup> است. (توجه دارید که نتیجه منطقی استدلال فوق عبارت است از «همهٔ اسبها زنده‌اند.»)

1. valid

2. premise

3. conclusion

4. invalid

استدلالها به علت شکل<sup>۱</sup> [ / صورت ] خود، صرف نظر از محتوا<sup>۲</sup> [ / ماده ]ی خود، منتج یا عقیمند. مهم نیست که از چه مقدمه‌هایی استفاده می‌کنید؛ آنچه اهمیت دارد این است که آیا مقدمه‌ها منطقاً به نتیجه مورد نظر منجر می‌شوند (آیا نتیجه منطقاً در پی مقدمه‌ها می‌آید) یا نه. بنابراین، هر استدلال به شکل «همه الف‌ها ب هستند، و همه ب‌ها ج هستند، پس همه الف‌ها ج هستند» یک شکل قیاسی معتبر است و، صرف نظر از این که الف، ب و ج چه هستند، استدلال منتج است.

نمونه‌های شکل‌های قیاسی معتبر عبارتند از:

۱. اگر هیچ یک از الف‌ها ب نباشد، آنگاه هیچ یک از ب‌ها الف نیست (اگر هیچ یک از سگ‌ها گربه نباشد، آنگاه هیچ یک از گربه‌ها سگ نیست).
  ۲. اگر الف بزرگتر از ب باشد، و ب بزرگتر از ج باشد، آنگاه الف بزرگتر از ج است.
  ۳. اگر بعضی از الف‌ها ب باشند، آنگاه بعضی از ب‌ها الفند. (اگر بعضی از سگ‌ها موجودات سفیدی باشند، آنگاه بعضی از موجودات سفید سگند).
- چند نمونه از شکل‌های عقیم [ / نامنتج ] عبارتند از:
۱. اگر همه الف‌ها ب باشند، آنگاه همه ب‌ها الفند. (اگر همه سگ‌ها پستاندار باشند، آنگاه همه پستانداران سگند).
  ۲. اگر بعضی از الف‌ها ب نباشند، آنگاه بعضی از ب‌ها الف نیستند. (اگر بعضی از ساعت‌ها چیزهایی که وقت صحیح را به دست می‌دهند نباشند، آنگاه بعضی از چیزهایی که وقت صحیح را به دست می‌دهند ساعت نیستند).
  ۳. اگر  $p$  مستلزم  $q$  باشد، و  $q$  مستلزم  $r$  باشد، آنگاه  $r$  مستلزم  $p$  است. (اگر مربع بودن مستلزم متوازی‌الاضلاع راست گوشه بودن است، و اگر متوازی‌الاضلاع راست گوشه بودن مستلزم چهارضلعی بودن است، آنگاه چهارضلعی بودن مستلزم مربع بودن است).
- اگر صورت حساب ماهانه خود را از یک فروشگاه بزرگ بگیری و فقط

بررسی کنید که آیا جمع مبالغ درست است یا نه، در آن صورت بررسی صورت حساب کامل نخواهد بود؛ ممکن است حساب درست باشد، اما اقلام جمع زده شده درست نباشد - ممکن است اقلامی در صورت حساب باشد که شما هرگز نخریده‌اید. برای دانستن صحت صورت حساب باید بدانید که (۱) جمع درست است، و (۲) اقلام فهرست شده در واقع اقلامی هستند که شما (در برابر پولی که در صورت حساب ذکر شده است) خریده‌اید.

یک برهان را معتبر می‌دانند اگر (۱) استدلال متجح باشد؛ و (۲) مقدمه‌ها صادق باشند. اما منطق نخواهد گفت که آیا مقدمه‌ها صادقند یا نه. منطق صرفاً با مقدمه‌های دلخواه شما می‌گوید که آیا می‌توانید نتیجه خود را به گونه‌ای معتبر از آن مقدمه‌ها استنتاج کنید یا نه.

«اما منطق چگونه می‌تواند اطلاعات جدیدی به ما بدهد؟ آنچه در نتیجه‌ی (یک استدلال متجح) ظاهر می‌شود از قبل در مقدمه‌های استدلال مندرج است» این راست است، اما به منظور ما از واژه «مندرج» بستگی دارد. نتیجه به گونه‌ای واژه به واژه در مقدمه‌ها مندرج نیست آن‌سان که یک مهره در یک کیسه جای دارد. همچنین به این معنا مندرج نیست که در مقدمه‌ها عیناً وجود دارد؛ در برهان «همه انسانها سر دارند؛ هوشنگ انسان است؛ پس هوشنگ سر دارد» گزاره «هوشنگ سر دارد» در مقدمه‌ها وجود ندارد. نتیجه به این معنا در مقدمه‌ها مندرج است که منطقاً قابل استنتاج از مقدمه‌ها است. در این صورت باز هم این پرسش در برابر ما است: در حالی که نتیجه قابل استنتاج از مقدمه‌ها است، آیا از نتیجه چیزی می‌آموزیم که قبلاً در بیان مقدمه‌ها از آن اطلاع نداشتیم؟

این پرسش را بسادگی تمام می‌توانیم جواب دهیم: گاهی می‌آموزیم و گاهی نمی‌آموزیم. همه چیز به پیچیدگی برهان و هوش فرد بستگی دارد. پرسش «آیا از طریق استدلال قیاسی چیزی را می‌آموزیم که قبلاً نمی‌دانستیم؟» پرسشی روان‌شناختی است که پاسخ بدان از یک فرد تا فرد دیگر تغییر

می‌کند. در استدلال بالا درباره هوشنگ نتیجه احتمالاً اطلاعات تازه‌ای به ما نمی‌دهد؛ پیش از به دست آوردن نتیجه آن را می‌دانیم. اما گاهی نتیجه شناخت تازه‌ای به ما می‌دهد. با کنار هم قرار دادن مقدمه‌ها به نتیجه‌ای می‌رسیم که قبلاً از آن اطلاع نداشته‌ایم.

از آقای x، فردی با شهرت زیاد و موقعیت اجتماعی مهم، خواسته شده بود که ریاست یک کار اجتماعی بزرگ را بر عهده گیرد. او در آمدن تأخیر داشت؛ بنابراین از یک کشیش کاتولیک وابسته به کلیسای روم خواسته شد تا سخنی بگوید تا زمان بگذرد و آقای x وارد شود. کشیش حکایت‌های گوناگونی را تعریف کرد، از جمله حکایتی از پریشان‌حالی و آشفتگی خود هنگامی که به عنوان اعتراف‌گیرنده با اولین توبه‌کننده خود روبرو شده بود و او به قتل بی‌رحمانه‌ای اعتراف کرده بود. اندکی بعد آقای x وارد شد و در سخنرانی خود گفت: «می‌بینم پدر... اینجا است. هرچند ممکن است او مرا نشناسد، او یکی از دوستان قدیمی من است، در واقع من اولین توبه‌کننده او بودم.»<sup>۱</sup>

روشن است که حاضران مقدمه‌ها را به یاد داشتند: اولین توبه‌کننده قاتل بود، آقای x اولین توبه‌کننده بود. نتیجه بدرستی حاصل شد، نتیجه‌ای که احتمالاً از نظر بیشتر حاضران خبری شگفت‌آور بود. در یک استدلال قیاسی با هر پیچیدگی‌ای، نتیجه احتمالاً از نظر بیشتر افراد چگون خبری شگفت‌آور خواهد بود. استدلال زیر را در نظر بگیرید:

اگر نگهبان در آن موقع مواظب نبوده، اتومبیل به هنگام داخل شدن دیده نشده است.

1. Alfred C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Macmillan, 1951), p. 29.

اگر گزارش شاهد درست باشد، نگهبان در آن موقع مواظب نبوده است. یا اتومبیل دیده شده است یا محمدرضا\* دارد چیزی را پنهان می‌کند. محمدرضا چیزی را پنهان نمی‌کند.

پس،

گزارش شاهد درست نیست.

از نظر شخصی با توانهای استدلالی کامل، که بلافاصله می‌تواند استدلالات هر گزاره یا ترکیب گزاره‌ها را دریابد، هیچ نتیجه‌ای به‌عنوان خبر جدید به‌دست نمی‌آید؛ اما از آنجا که انسانها چنین استعدادی ندارند، برای استدلالهای قیاسی معتبر نتایج زیادی وجود دارند که به‌عنوان خبرها و اطلاعات جدید به‌دست می‌آیند، و این امر علیرغم این واقعیت است که «نتیجه مندرج در (قابل استنتاج از) مقدمه‌ها است.»

اثبات. هر زمان با دیگران درباره موضوعی بحث می‌کنیم، پیوسته با این خواسته روبرویم که «آن را ثابت کن.» ثابت کردن چیزی تقریباً به‌معنای قرار دادن آن ورای شک (یا، گاهی، ورای شکی معقول) است. اما چگونگی اثبات چیزی به‌وضعیتی که دارید درباره آن سخن می‌گویید بستگی دارد.

۱. در معمول‌ترین معنایی که «ثابت کردن» دارد، چیزی را می‌توان با عرضه قرینه بسیار قوی برای آن ثابت کرد؛ مدعی علیه [خواننده] می‌گوید «من ادعایم را در دادگاه ثابت خواهم کرد.» دادستان می‌گوید «به‌من ثابت کنید که در شب قتل در مشهد بوده‌اید.» (اگر قتل در تهران اتفاق افتاده باشد این اثبات خواننده را تبرئه خواهد کرد.) در این صورت ممکن است او قرآینی را عرضه کند: والدینش شهادت می‌دهند که او در آن شب در مشهد بوده است؛ دوستانش ادعا می‌کنند که او را در مشهد دیده‌اند؛ شخصی او را پیش از آن روز سوار بر هواپیمایی از تهران دیده است. البته این ثابت نمی‌کند که او مرتکب قتل نشده است، زیرا ممکن است همه این افراد به‌متنظور حفظ او دروغ گفته یا

در تشخیص خود اشتباه کرده باشند (ممکن است کسی که آنان دیده‌اند قُل او بوده باشد). در دعاوی محاکم قراین تقریباً همیشه به صورت اماره‌اند، اما با وجود این در راه اثبات [جرم] قراین زیادی وجود دارد. بویژه هنگامی که پلیس آثار انگشت فرد دیگری را روی تفنگ و در خانه‌ای که قتل روی داده است می‌یابد. در واقع پیگرد قضایی نه برای اثبات ادعا به گونه‌ای وری است هرگونه شک ممکن، بلکه تنها به گونه‌ای «ورای شکی معقول» است.

۲. در معنایی که اصطلاح «اثبات» در ریاضیات و منطق به کار می‌رود، ثابت کردن چیزی عبارت است از استنتاج درست آن از مقدمه‌های صادق. مادامی که مقدمه‌های استنتاج مورد شک و چون و چرا باشند، صرف یک استنتاج درست و معتبر کافی نیست.

گاهی در یک استدلال قیاسی از گزاره‌های خاصی به عنوان مقدمه استفاده می‌کنیم که اصل موضوع نامیده می‌شوند. اصول موضوع به منظور استفاده از آنها در استدلال «صادق فرض می‌شوند»: آنها را وضع کرده مسلم - یعنی مقبول در متن استدلال - تلقی می‌کنند، و آنچه وضع شده و مسلم تلقی می‌شود ممکن است صادق شناخته نشود. می‌توان استنتاجهای دقیق و معتبری را انجام داد بی‌آنکه هیچ تردیدی در اصول موضوعی که مقدمه‌های استدلال را تشکیل می‌دهند صورت گیرد؛ شاید اینها بعداً مورد تردید قرار گیرند. بدین سان بخش زیادی از هندسه اقلیدسی را می‌توان استنتاج کرد اگر اصل موضوع اقلیدس برای خطوط متوازی پذیرفته شود: «با فرض یک خط راست و یک نقطه خارج از آن خط، تنها یک خط راست می‌توان از آن نقطه رسم کرد که موازی با خط اول باشد.» مقدمه به اندازه کافی پذیرفتنی به نظر می‌رسد - بسا کسان آن را برخوردار از صدق بدیهی و آشکار می‌دانند - اما یکی از مسائل مطرح برای هندسه دانان این بوده است که اصل موضوع خطوط متوازی هرگز ثابت نشده است. اما در صورتی که این اصل موضوع را



پذیرید، آنگاه (همراه با مقدمه‌های دیگر) گزاره‌های زیادی را می‌توان استنتاج کرد که در هندسه، مساحی، و مهندسی مطرح‌اند.

دستگاه‌های هندسه با اصول موضوع و تعاریف خاصی آغاز می‌شوند و سپس به استنتاج قضایا می‌پردازند؛ این امر خود (با استفاده از اصول موضوع دیگر و تعاریف دیگر) به استنتاج قضایای بیشتر منجر می‌گردد و الی آخر. با فرض آن‌که هیچ خطایی در استنتاج وجود نداشته باشد، نتایج معتبرند. اما آیا این نتایج صادقند؟ صادق بودن آنها به این بستگی دارد که آیا مقدمه‌ها (در این مورد اصول موضوع) صادقند یا نه. اصل موضوع خطوط متوازی بخشی از هندسه اقلیدسی است که همه ما در دبیرستان آموخته‌ایم. اما در دستگاه‌های هندسی جدیدتر گئورک ریمان و نیکلای لباچفسکی، اصل موضوع خطوط متوازی وجود ندارد و نتایج متفاوتی، به گونه‌ای درست، به دست می‌آیند. مقدمه‌های دستگاه اقلیدسی از نظر بیشتر افراد از صدق بدیهی و آشکار برخوردارند؛ اما هندسه دانان می‌گویند که هرچند آنها برای فواصل محدود معمولی کفایت می‌کنند، برای فواصل میلیونها سال نوری در فضا کافی نیستند، زیرا فضا خمیده است.

در هر صورت، این‌که آیا مقدمه‌ها صادق هستند یا نه چیزی است که باید به نحو تجربی، یعنی با مشاهده و اندازه‌گیری، کشف شود. این‌که آیا استنتاجها معتبر هستند یا نه چیزی است که با پیروی از قواعد منطق قیاسی کشف می‌شود. هندسه محض<sup>۱</sup> تنها با اعتبار و درستی دستگاه‌های استنتاجی سر و کار دارد؛ هندسه کاربردی<sup>۲</sup> (همچون در مساحی و مهندسی) با این موضوع نیز سر و کار دارد که آیا مقدمه‌های استنتاجها صادقند یا نه.

تا اینجا درباره مسائل مطرح شده از سوی پارمنیدس چه می‌توانیم بگوییم؟ منطق به ما می‌گوید که اگر مقدمه‌های خاصی صادق باشند، آنگاه لزوماً نتیجه خاصی به دنبال می‌آید. به ما نمی‌گوید که خود مقدمه‌ها صادقند.

1. pure geometry

2. applied geometry

حتی اگر استدلال پارمنیدس درست و منتج می‌بود، این نشان نمی‌داد که مقدمه‌هایش صادقند.

منطق به تنهایی به ما نمی‌گوید مقدمه‌ها صادقند. به ما نمی‌گوید واقعاً چه چیزی وجود دارد. در این صورت چگونه درمی‌یابیم که آیا مقدمه‌های صادقی داریم یا نه؟

این امر به مقدمه‌ها بستگی دارد. بیشتر مقدمه‌های برهانها به طریقی گزاره‌هایی دربارهٔ تجربه‌اند (تجربهٔ کسی، نه لزوماً تجربهٔ خود شما)، مانند «همهٔ قوها سفیدند». در ادعای پارمنیدس، مقدمه‌ها مورد تردید و قابل بحثند. مثلاً، او قطعاً دربارهٔ معنای «هیچ» اشتباه می‌کرد. اما استدلال [او] نیز مورد تردید و قابل بحث است: از مقدمه‌های او نتیجه نمی‌شود که هیچ چیز تغییر نمی‌کند. در این صورت میان عقل و تجربه تضادی وجود ندارد. استدلال قیاسی به ما می‌گوید که چه نتایجی را می‌توانیم به گونه‌ای معتبر از مقدمه‌های خاصی به دست آوریم. استدلال استقرایی<sup>۱</sup>، همان‌گونه که خواهیم دید، به ما می‌گوید که بر مبنای قراین داده‌شده چه نتایجی محتمل هستند. به طور کلی، ما به تجربه برمی‌گردیم تا به ما بگوید که آیا خود مقدمه‌ها صادق هستند یا نه.

اما واژه «عقل» معنای وسیع‌تری دارد.

**عقل به عنوان یک قوه.** تاکنون به بحث دربارهٔ استدلال قیاسی پرداخته‌ایم. یعنی معیارهای عامی که می‌توانیم برای تعیین شرایط استنتاج نتیجه از مقدمه‌ها، مورد استفاده قرار دهیم. در استدلال استقرایی نتیجه منطقاً از مقدمه‌ها به دست نمی‌آید. یعنی می‌توان بدون بیم از پدید آمدن ناهمسازی مقدمه‌ها را تصدیق و نتیجه را نفی کرد. استدلال در علوم معمولاً از این نوع است، و ما استدلال استقرایی را در فصل چهارم، در بحث از فلسفهٔ علم، بررسی خواهیم کرد. در استدلال استقرایی مقدمه‌ها قرینه‌ای را برای نتیجه فراهم می‌سازند بی‌آن‌که ایجاب منطقی نتیجه را در خود داشته باشند.

اما «عقل» کاربرد وسیع‌تری از «استدلال» دارد. انسانها دارای قوه عقل هستند: عقل متضمن داشتن توانایی تشکیل مفاهیم و فهمیدن آنها، فراگرفتن و به کار بردن زبان، کسب باورهایی درباره جهان، و عمل کردن بر پایه آن باورها است. ما نه تنها مفهومی از شیر جنگل داریم، بلکه آن را به عنوان شیر تشخیص می‌دهیم، و در عمل (یا بی عملی) به آن تشخیص پاسخ می‌دهیم. این همه در کاربرد گسترده اصطلاح «عقل» که در فلسفه و علوم انسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد نهفته است. هنگامی که، مثلاً، گفته می‌شود «افراد از عقل برای حل کردن مسائل خود استفاده می‌کنند» نه تنها استدلال قیاسی، بلکه همه تواناییهای که وصف شده مورد نظر است. هنگامی که گفته می‌شود فیلسوفان یونان باستان از نخستین کسانی بودند که درصدد حل کردن مسائل اخلاقی نه از طریق ایمان دینی بلکه از طریق عقل برآمدند، باز عموماً این مجموعه تواناییها مورد نظر است.

آیا تنها انسانها چنین قوایی دارند؟ حیوانات مسلماً اشیای پیرامون خود را درک می‌کنند و در رفتار خویش آنها را به حساب می‌آورند. قطعاً آنها از استدلال مبتنی بر گزاره‌ها استفاده نمی‌کنند، زیرا آنها فاقد آن دستگاہی از قراردادهای هستند که ما آن را زبان می‌نامیم (شمپانزه‌ها می‌توانند بعضی از واژه‌ها را بفهمند اما ظاهراً قادر به ابداع یک زبان نیستند). بعضی از حیوانات راه‌حلهای مسائلی، چون به دست آوردن موز از درخت، را می‌یابند. آنها بعضی از صفات ویژه را که نشانه مبهم «عقل» تلقی می‌شوند دارا هستند هرچند نه به درجه‌ای که نزد انسانها دیده می‌شوند.

### «قوانین تفکر»

ما از منطق برای حرکت از یک گزاره به گزاره دیگر استفاده می‌کنیم: منطق به ما می‌گوید که اگر  $p$  صادق باشد، آیا  $q$  باید صادق باشد، کاذب باشد، یا نه صادق باشد و نه کاذب. اما درباره گزاره‌ها به خودی خود چه می‌توان گفت؟

صدق یا کذب بیشتر گزاره‌ها - مثلاً، «برف سفید است»، یا «من روی صندلی نشسته‌ام» - با نوعی تجربه تعیین می‌شود. ما این مطالب را در بخش بعد بررسی خواهیم کرد. اما در آغاز باید گفت گزاره‌هایی وجود دارند که از نظر بسیاری از فیلسوفان خودآشکار [بديهی] <sup>۱</sup> بوده‌اند؛ گاهی آنها را حقایق عقل <sup>۲</sup> می‌نامند. گفته می‌شود آنها از چنان صدق آشکاری برخوردارند که هیچ فرد برخوردار از عقل سلیمی نمی‌تواند درباره آنها شک کند. برای مثال:

من اینجا هستم.

من زنده‌ام.

$1 + 1 = 2$ .

آنچه در نظر یک فرد صدق بديهی و آشکار دارد ممکن است در نظر فرد دیگری چنان نباشد. زمانی در نظر بیشتر افراد بديهی می‌نمود که جهان تخت است، و خورشید و ستارگان به دور زمین دوران می‌کنند. با این همه این مطالب تا بداهت و آشکاری فاصله زیادی دارند، و بیشتر افرادی که حتی اندکی جغرافی یا اخترشناسی آموخته‌اند اصولاً باوری به درستی این مطالب ندارند. اجازه دهید به بررسی «من اینجا هستم» بپردازیم. «اینجا» چه معنایی دارد؟ احتمالاً «اینجا» یعنی جایی که منم. در این صورت «من اینجا هستم» به صورت «من جایی که منم هستم» درمی‌آید. و این یک همان‌گویی <sup>۳</sup> (از واژه یونانی *tautos*، به معنای «همان») است: محمول صرفاً همه یا بخشی از چیزی <sup>۱</sup> و آنکه در موضوع جمله گفته می‌شود تکرار می‌کند.

درباره «من زنده هستم» چه؟ اگر فرض کنید که این جمله را یک انسان زنده می‌گوید، در این صورت این جمله به صورت «من، یک انسان زنده، زنده هستم» درمی‌آید که دوباره یک همان‌گویی است. اما بدون آن فرض همان‌گویی

1. self-evident

2. truths of reason

3. tautology

نیست: گزاره «من زنده هستم» را ممکن بود یک دستگاه مکانیکی بگوید، و در آن صورت این گزاره حتی صادق هم نمی‌بود.

« $1+1=2$ » یک همانگویی است اگر «۲» همان معنای « $1+1$ » را داشته باشد. که اکثر ما معنای آن را همین می‌دانیم. ما حقایق ریاضی را در فصل پنجم بررسی خواهیم کرد.

همچنان‌که پیش می‌رویم به مثالهای دیگری برخورد خواهیم کرد. در این هنگام اجازه دهید سه گزاره بسیار مهم را مورد توجه قرار دهیم که نخستین آنها را ارسطو بیان کرده است. آنها «قوانین تفکر» نامیده شده‌اند، اما این نامی گمراه‌کننده است: آنها احکامی دربارهٔ چگونگی فکر کردن افراد نیستند. بسیاری از افراد به گونه‌ای نامعقول می‌اندیشند و پیوسته دچار تناقضات می‌شوند. این گزاره‌ها [«قوانین تفکر» نیستند، بلکه] شالوده‌های منطقی تفکر را تشکیل می‌دهند: اصولی که در هر حکم ما از پیش پذیرفته و مفروضند. این سه «قانون» عبارتند از:

۱. قانون این‌همانی<sup>۱</sup>: الف الف است.

۲. قانون عدم تناقض<sup>۲</sup>: هیچ چیز نمی‌تواند هم الف و هم نالف باشد.

۳. قانون طرد شق ثالث<sup>۳</sup>: هر چیز یا الف است یا نالف.

آیا این سه حکم عیان‌تر از آن نیستند که نیاز به بیان داشته باشند؟ علاوه بر این خیلی آگاهی‌بخش<sup>۴</sup> [= دارای بار اطلاعاتی] به نظر نمی‌رسند. این میز این میز است. که چه؟ این به ما چه چیزی را می‌گوید؟ چه چیزی را خواهیم دانست که قبلاً نمی‌دانسته‌ایم؟ «الف ب است» ممکن است آگاهی‌بخش باشد اما «الف الف است» کاملاً بیهوده به نظر می‌رسد.

ارسطو این سه اصل، یا سه قانون، را در هر تفکری مستتر می‌دانست. در صدد انکار آنها برآید و ببینید چه اتفاقی می‌افتد:

1. law of identity

2. law of noncontradiction

3. law of excluded middle

4. informative

الف: من منکر این هستم که الف الف است.

ب: صحیح. و آیا انکار شما یک انکار است.

الف: البته.

ب: در این صورت الف الف است. در آنچه هم‌اینک گفتید از پیش فرض کردید که الف الف است. شما نمی‌توانید حتی درباره چیزی فکر کنید بی آن‌که این اصل را پذیرفته باشید. چیزی را در نظر بگیرید و آن را الف بنامید؛ در این صورت این الف است که دارید درباره آن سخن می‌گویید و فکر می‌کنید نه چیزی دیگر. چگونه الفی که دارید درباره آن سخن می‌گویید می‌تواند نالف باشد؟ اگر دارید درباره صندلی فکر می‌کنید در این صورت آن یک صندلی است نه یک گوجه‌فرنگی.

یا فرض کنید کسی می‌گوید «الف الف است» همواره صادق نیست، زیرا یک الف یک ب می‌شود: «کفچلیزها قورباغه می‌شوند، و دیگر کفچلیز نیستند.»

اما «الف الف است» انکار نمی‌کند که آنچه یک الف بود می‌تواند یک ب شود. تنها به شما می‌گوید که هر زمان یک الف دارید، آن یک الف است که شما دارید، و هر زمان الف یک ب شده باشد، در آن صورت آن یک ب است. این‌که چه چیزهایی چه چیزهایی می‌شوند یکی از موضوعات جالب توجه در علوم تجربی است. اما قانون این‌همانی چنین «اطلاعات جالب توجهی» دربر ندارد؛ تنها می‌گوید که هر زمان چیزی یک الف است، یک الف است. شاید سخنی ملال‌آور باشد، اما صادق است.

یا فرض کنید که کسی قانون عدم تناقض را انکار کند:

الف: این هم یک میز است و هم یک میز نیست.

ب: بسیار خوب، این چیست که دارید درباره آن سخن می‌گویید - یک میز یا نه؟

الف: هر دو. من دارم می‌گویم که این یک میز است و نیست.

ب: منظور تان این است که دارید واژه «میز» را به دو معنای متفاوت به کار می‌برید؟ این یک میز نوشتن است نه یک مهمان<sup>۱</sup>؟  
الف: نه، منظورم همان یک معنا است.

ب: منظور تان از موضوع جمله تان چیست؟ ابتدا می‌گویید این یک میز است، و سپس در لحظه بعد می‌گویید این یک میز نیست، بسیار خوب، در این صورت شما دارید درباره چه چیزی سخن می‌گویید؟  
الف: میزی که یک میز نیست.

ب: اما هنگامی که می‌گویید این یک میز است، و سپس می‌گویید این یک میز نیست، سخن خودتان را نقض می‌کنید.

الف: بسیار خوب. بنابراین من سخن خودم را دارم نقض می‌کنم. چه اشکالی دارد؟

ب: تناقض نامعقول است. چشمانتان را ببندید و میزی را تصور کنید. اینک چیزی را تصور کنید که یک میز نیست، و اینک سعی کنید چیزی را تصور کنید که در عین حال هم یک میز است و هم یک میز نیست.

الف: این که من نمی‌توانم آن را تصور کنم ربطی به مطلب ندارد. من یک شکل هندسی یک میلیون ضلعی را نیز نمی‌توانم تصور کنم.

ب: شکل هندسی یک میلیون ضلعی می‌تواند وجود داشته باشد چه شما بتوانید آن را تصور کنید چه نتوانید. در گفتن این که وجود دارد هیچ تناقضی نیست. اما دست کم می‌دانیم که درباره چه چیزی داریم سخن می‌گوییم؛ حتی اگر تصویری نداشته باشیم مفهومی داریم. اما در مورد میز باید تصمیم بگیریم که آن چیست که داریم درباره آن سخن می‌گوییم. اگر یک میز است، بسیار خوب. اگر چیز دیگری است، بسیار خوب. اما نمی‌تواند هم میز باشد هم چیزی دیگر.

۱. در متن انگلیسی table هم به معنای میز نوشتن به کار برده شده است هم به معنای فهرست. در ترجمه فارسی برای واژه «میز» هم معنای مفولی آن، میز نوشتن و میز غذا، منظور شد هم معنای اوستایی آن، «مهمان»-م.

فرض کنید من شما را برای شام در ساعت هفت امشب دعوت کنم، و شما بگویید «می‌پذیرم». سپس، لحظه‌ای بعد بگویید «نمی‌پذیرم». من می‌گویم «آیا نظرتان را تغییر داده‌اید؟» شما می‌گویید «نه». «آیا می‌پذیرید یا نمی‌پذیرید؟» «هر دو.» «منظورتان این است که خواهید آمد و نخواهید آمد؟» «درست است.»

اینک من چه انتظاری باید داشته باشم؟ آیا شام را برای شما آماده کنم یا آماده نکنم؟ من نمی‌توانم هم آنرا آماده کنم هم آماده نکنم. من می‌گویم «نمی‌فهمم». شما می‌گویید «ممکن است شما نفهمید. اما من می‌فهمم. من "ورای" قانون عدم تناقض هستم.» «بسیار خوب، در قلمرو "ورا"یتان آیا دعوت مرا پذیرفته‌اید یا نه؟» «هر دو. متأسفم که شما آنرا درک نمی‌کنید.» من می‌گویم «نه! شما هم آنرا درک نمی‌کنید. آیا می‌توانید هم وجود داشته باشید هم وجود نداشته باشید، هم اینجا باشید هم اینجا نباشید؟» اصل ارسطو این است که واقعیت هیچ تناقضی در بر ندارد. هر دو گزاره «این X است» و «این X نیست» نمی‌توانند صادق باشند.

الف: اما واقعیت تناقضهایی در بر دارد. افراد به شیوه‌های متناقضی عمل می‌کنند. فلان کس در یک زمان سرشار از انرژی و جنب و جوش است و اندکی بعد فاقد جنب و جوش است. بهمان کس هم بخشنده و مهربان است و هم کینه‌ورز و بیرحم. در یک فرد خصوصیات متضادی دیده می‌شود.

ب: فلان کس در زمان ۱ سرشار از انرژی است و در زمان ۲ منفعل است — هیچ تناقضی وجود ندارد.

الف: اما بهمان کس در یک زمان هم مهربان است هم بیرحم. تعداد زیادی از این‌گونه افراد وجود دارند.



ب: او ممکن است در یک زمان هر دو قوه<sup>۱</sup> را در خود داشته باشد اما نمی تواند در یک زمان هم X را انجام دهد هم نا X را.

الف: فردی ممکن است در برابر یک شخص احساسهای متضادی داشته باشد. ممکن است مردی همسرش را دوست داشته باشد و در عین حال از او بیزار باشد. ممکن است او را به خاطر سرخوشتی و دلربایی اش دوست داشته باشد و از او به خاطر کوتاه بینی و خیره سری اش بیزار باشد — هر دو در یک زمان.

ب: آنچه ارسطو می گفت این بود که هیچ چیز نمی تواند در یک زمان از یک نظر هم الف باشد هم نالف. آن مرد ممکن است صفات الف و ب را در همسرش دوست داشته باشد و صفات ج و د را در او دوست نداشته باشد. به علت چنین دمدمی مزاجیهایی است که غالباً چیزهایی چون «بسیار خوب، من او را دوست دارم و دوست ندارم» را بر زبان می رانیم. این مانند نقض قانون عدم تناقض به نظر می رسد، اما چنین نیست. او نمی تواند در یک زمان و از یک نظر صفت الف را هم دوست داشته باشد هم دوست نداشته باشد. دو گزاره متناقض نمی توانند همزمان صادق باشند. آنچه شما به من گفته اید صرفاً حالتی از احساسهای درهم آمیخته است. به من گزاره ای نداده اید که هم صادق باشد هم ناصدق.

الف: من می گویم که موارد بسیار زیادی وجود دارند. اگر کسی از من بپرسد «آیا شما کوفته برنجی دوست دارید؟» ممکن است لحظه ای فکر کنم و سپس پاسخ دهم «دوست دارم و دوست ندارم.»

ب: یعنی آن را از یک جهت دوست دارید اما از جهت دیگر دوست ندارید؛ در برابر آن نظری دوگانه دارید.

الف: اگر غذای تازه ای را بچشم، ممکن است همزمان و از یک نظر — یعنی از نظر طعم آن — از آن خوشم بیاید و خوشم نیاید.

به؛ در این صورت یقیناً چیزی از طعم آن، مثلاً تندی آن، است که شما دوست دارید، اما چیز دیگری از طعم آن، شاید تیزی و زندگی آن، است که دوست ندارید. طعم آن را از یک نظر دوست دارید و از نظر دیگر دوست ندارید.

قانون طرد شق ثالث قانونی است که در معرض بیشترین انتقاد قرار گرفته است. این قانون می‌گوید که بین الف و نالف هیچ حالت میانه‌ای وجود ندارد - یک چیز هر چه باشد یا الف است یا نالف.

۱. ممکن است کسی بگوید «اما چنین نیست. لازم نیست چیزی یا داغ باشد یا سرد. لازم نیست یک خودرو تند برود یا کند. مایع ممکن است نه داغ باشد نه سرد، بلکه ولرم باشد؛ خودرو ممکن است نه تند برود نه کند، بلکه با سرعت میانه حرکت کند.»

اما این اعتراض خلط نفی‌ها با ضدها است. قانون طرد شق ثالث نمی‌گوید که خودرو دارد یا تند می‌رود یا کند. همچنین نمی‌گوید که یک مایع یا داغ است یا سرد، یا یک امتحان باید یا آسان باشد یا مشکل. هر یک از اینها زوجی از اضداد است و ممکن است بین آنها حالت میانه‌ای وجود داشته باشد. یک مایع ممکن است نه داغ باشد نه سرد، بلکه ممکن است ولرم باشد؛ یک خودرو ممکن است با سرعت متعادلی حرکت کند که نه تند باشد و نه کند. قانون طرد شق ثالث نمی‌گوید بین ضدین (داغ و سرد) حالت میانه‌ای وجود ندارد زیرا روشن است که وجود دارد. این قانون صرفاً می‌گوید بین یک حد و نفی آن (داغ و ناداغ) حالت میانه‌ای وجود ندارد. هر جا خط مرزی بین داغ و ناداغ را رسم کنید بین آنها حالت میانه‌ای وجود ندارد - قانون طرد شق ثالث، که نامی با مسمی است، هر شق میانه‌ای را طرد می‌کند: درجه‌ای از گرما که صفت داغ را نمی‌پذیرد ناداغ است، اما روشن است که ناداغ هم ولرم را شامل می‌شود هم سرد را.

۲. «بنا بر قانون طرد شق ثالث، سهراب باید یا در خانه باشد یا در خانه

نباشد. اما اگر سهراب مرده باشد چه؟ در این صورت نه او در خانه است نه در خانه نیست؛ بنابراین قانون طرد شق ثالث در این مورد صدق نمی‌کند.»  
اما این یک قضیهٔ دووجهی است. بنا بر گفتهٔ فوق:

۱. فردی به نام سهراب وجود دارد؛ و

۲. یا او در خانه است یا در خانه نیست.

صدق گزارهٔ اول در گزارهٔ دوم از پیش فرض شده است. اگر گزارهٔ اول کاذب باشد، کسی وجود ندارد که گزارهٔ دوم دربارهٔ او به کار رود. اجازه دهید هر یک از گزاره‌ها را جدا از هم مورد توجه قرار دهیم. یا فرد زنده‌ای به نام سهراب وجود دارد یا وجود ندارد (صادق). و اگر وجود داشته باشد او یا در خانه است یا در خانه نیست (باز هم صادق). اگر دو بخش را خلط کنیم دچار اشکال می‌شویم.

ما غالباً با پرسشهای دووجهی مواجه می‌شویم: آیا از کتک زدن همسران دست کشیده‌اید؟ آیا از غرورتان دست کشیده‌اید؟ آیا از استفاده از خمیردندان هم اتاقتان دست کشیده‌اید انتظار می‌رود که به این پرسشها با یک «آری» یا «نه» پاسخ دهیم. آیا دست کشیده‌اید؟ پس آنرا انجام می‌داده‌اید؟ آیا دست نکشیده‌اید؟ در این صورت هنوز دارید آنرا انجام می‌دهید! بسیاری از افراد در این دام می‌افتند. این دام عبارت است از تجزیه کردن پرسش دووجهی به مؤلفه‌های آن. نخست پرسید: آیا اصلاً از خمیردندان هم اتاقتان استفاده می‌کرده‌اید؟ و تنها در صورتی که پاسخ مثبت است پرسش دوم مطرح می‌شود: آیا هنوز دارید آن کار را می‌کنید؟

۳. «یا به وجود سیمرخ باور دارید یا باور ندارید.» «این چنین هم نیست. شکاکان نه به آن باور دارند نه باور ندارند» — آنان هم باور و هم بی‌باوری را به حالت تعلیق درمی‌آورند. آنان نه «آری» می‌گویند نه «نه»؛ ممکن است در اندیشهٔ وجود دلیلی برای باور یا بی‌باوری نباشند.

اما روشن است که قانون طرد شق ثالث نمی‌گوید شما یا باور داشته باشید

یا باور نداشته باشید؛ حتی نمی‌گویید شما وجود دارید. صرفاً می‌گویید «یا راست است که شما به آن باور دارید، یا راست نیست که به آن باور دارید.» باور نداشتن به آن هم شامل بی‌باوری نسبت به آن است هم شامل نداشتن چیزی درباره آن (یا توجه نداشتن به آن، و غیره) - درست همان‌گونه که ناداغ هم شامل سرد است هم شامل ولرم.

حدود اثبات. چگونه برای کسی ثابت می‌کنید که الف الف است یا یک چیز نمی‌تواند در یک زمان هم الف باشد هم نالف؟ آیا چنین نیست که صرفاً می‌دانیم که هر یک از این گزاره‌ها صادق است؟

هر سخنی، هر برهانی، منوط به پذیرفتن قانون این‌همانی به‌عنوان یک پیشفرض است: اگر الف الف نباشد، آنگاه یک برهان یک برهان نیست، یک اثبات یک اثبات نیست، ... بدون پذیرفتن این‌که الف الف است هر برهانی فاقد مبنا است.

چگونه ثابت می‌کنید که اگر هیچ یک از الف‌ها ب نباشد، آنگاه هیچ یک از ب‌ها الف نیست؟ می‌توانید دو دایره رسم کنید و یکی را «الف» و دیگری را «ب» بنامید. این دو دایره متخارجند؛ هیچ بخشی از یکی در داخل دیگری قرار نمی‌گیرد. اولی را دایره «سگها» بنامید و دومی را دایره «گره‌ها». اینک، اگر هیچ سگی گره نیست، هیچ گره‌ای نمی‌تواند سگ باشد - هیچ مجموعه‌ای مجموعه دیگر را در خود نمی‌پذیرد. اما اگر شخصی که دارید با او سخن می‌گویید ادعا کند که «کاملاً با آن موافق نیست» چه؟ او می‌پذیرد که هیچ یک از سگها گره نیست، اما می‌گوید شاید بعضی از گره‌ها سگ باشند. ممکن است شما در سلامت عقل او شک کنید و بگویید که سخت‌تان یک حقیقت ضروری است خواه او آن را بپذیرد خواه نپذیرد. این‌که سخن شما راست است یک چیز است و این‌که او نمی‌تواند با آن موافق باشد چیز دیگر. ممکن است به او بگویید «برایت متأسفم کله‌خر!» اما روشن است که این نیز او را قانع نمی‌کند. اگر هدف قانع کردن او باشد ممکن است هرگز موفق نشوید. گزاره‌های

بنیادینی از این قبیل را نمی‌توان ثابت کرد. اثبات مستلزم تحویل به گزاره‌های دیگری است که این گزاره‌ها از آنها استنتاج می‌شوند. و در مورد گزاره‌های بنیادینی چون قوانین ارسطو برای تفکر، گزاره‌های دیگری را نمی‌توان یافت که نسبت به اینها از صدق بدیهی تری برخوردار باشند. شما نمی‌توانید با استفاده از گزاره‌های دیگر ثابت کنید «الف الف است»؛ در واقع هر استنتاجی منوط به مسلم انگاشتن پیشاپیش صدق «الف الف است» خواهد بود.

نمی‌توانید «الف الف است» را به کمک خود آن ثابت کنید؛ این یک استدلال دوری خواهد بود (فرض کردن همان چیزی که در صدد اثبات آن هستید). آن را به کمک چیز دیگری نمی‌توانید ثابت کنید، زیرا هر چیز دیگری بر آن تکیه دارد. حتی اگر می‌توانستیم «الف الف است» یا حقیقت ضروری بنیادین دیگری را از گزاره‌های دیگر استنتاج کنیم، آنگاه با مسأله اثبات این گزاره‌های دیگر روبرو می‌شدیم. و اگر اینها را باز از گزاره‌های دیگری استنتاج می‌کردیم، در آن صورت از ما خواسته می‌شد آنها را ثابت کنیم.

حتی اگر چنین کاری را می‌شد انجام داد، به ما کمکی نمی‌کرد. فرض کنید می‌توانستیم اصول منطق،  $L$ ، را از مجموعه‌ای از گزاره‌های دیگر،  $K$ ، استنتاج کنیم. در آن صورت  $K$  را چگونه اثبات می‌کردیم؟ با کمک مجموعه دیگری چون  $L$ ؟ و چگونه  $L$  را اثبات می‌کردیم؟ این پرسش تا بی‌نهایت باز تکرار می‌شود. ما گرفتار تسلسل<sup>۱</sup> می‌شویم. نمی‌توانیم اصول را به کمک خود آنها ثابت کنیم؛ آنها را نمی‌توانیم به کمک چیزهایی جز خود آنها نیز ثابت کنیم؛ بنابراین هرگز نمی‌توانیم آنها را ثابت کنیم. (حتی در این گفته داریم یکی از اصول منطق را، هرچند اندکی پیچیده‌تر است، به کار می‌بریم: «اگر  $P$ ، آنگاه  $Q$  یا  $R$ ؛ نه  $Q$ ؛ نه  $R$ ؛ پس نه  $P$ »).

اگر قرار نیست اثبات تا بی‌نهایت ادامه یابد، باید در جایی متوقف گردد. اما ما چنان عادت کرده‌ایم با درخواست «آن را ثابت کنید» روبرو شویم که فکر

1. infinite regress

می‌کنیم این خواسته درباره خود مبانی اثبات نیز مطرح است: «اگر نتوانید آن را اثبات کنید، نمی‌توانید آن را بدانید.» اما اثبات همواره به کمک چیز دیگری صورت می‌گیرد که به نوبه خود نیازمند اثبات با چیز دیگری است و به همین سان تا بی‌نهایت. آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم نشان دادن پیامدهای انکار آنها است.

باز هم ممکن است پریشانی خاطر دوام یابد. ما می‌خواهیم هر گزاره متکی به گزاره دیگر باشد. حکایت ما حکایت پیرزن و تخته‌سنگ است. او می‌پرسد زمین بر روی چه چیزی قرار دارد؟ به او گفته می‌شود زمین بر روی یک فیل قرار دارد. فیل بر روی چه چیزی قرار دارد؟ یک تخته‌سنگ. تخته‌سنگ بر روی چه چیزی قرار دارد؟ یک تخته‌سنگ دیگر. آن تخته‌سنگ بر روی چه چیزی قرار دارد؟ یک تخته‌سنگ دیگر...، و به همین سان تا بی‌نهایت. پیرزن در میان شنوندگان بارها و بارها این پرسش را تکرار می‌کند: سرانجام، سخنران، که به خشم آمده است، به او می‌گوید «خانم، از بالا تا پایین تخته‌سنگ است!»

از بالا تا پایین - تا کجا؟ سخنران می‌تواند تنها با آموختن اندکی اخترشناسی به پیرزن و تصحیح برداشتهای عامیانه او از بالا و پایین، پرسش تکراری پایان‌ناپذیر او را متوقف کند - هرچند شاید پیرزن هرگز بر احساس ناخرسندی از چنین توضیحی غلبه کامل نیابد. شما نیز ممکن است از نتیجه‌گیریهای ما درباره اثبات ناراضی بمانید مگر آن‌که این اندیشه را رها کنید که خود اصول غایی اثبات باید اثبات شوند. آنچه می‌توانیم انجام دهیم تلاش برای توجیه قبول این گزاره‌ها است. برای مثال، می‌توانیم گزاره «الف الف است» را با این سخن توجیه کنیم که هر استدلال و هر گفتاری بی‌آن ناممکن خواهد بود.

### تجربه

اینک، دیگر منبع اصلی شناخت، یعنی تجربه، را مورد توجه قرار می‌دهیم.

واژه «تجربه» تا اندازه‌ای مبهم است، و روشن نیست که آنرا شامل چه چیزهایی می‌دانند. بنابراین اجازه دهید آنرا به‌اجزایی تجزیه کنیم که قابلیت بررسی بهتری دارند. به‌دلایلی که خواهیم دید چنین نیست که هر منبع ادعایی شناخت که تحت این عنوان منظور شود به یک اندازه پذیرفتنی باشد.

ادراک حسی<sup>۱</sup>. «چگونه می‌دانید که میزی در مقابلتان وجود دارد؟» از طریق حواسم؛ آنرا می‌بینم، آنرا لمس می‌کنم؛ اگر دوست داشته باشید می‌توانم از آن عکسی بگیرم، و افراد دیگر نیز می‌توانند آنرا ببینند و لمس کنند. چه چیز دیگری می‌خواهید؟»

این ادعایی چنان ساده و بدیهی برای شناخت است که ما عموماً آنرا مسلم می‌انگاریم و درباره آن زیاد فکر نمی‌کنیم. ما معتقدیم که جهانی فیزیکی وجود دارد و ما می‌توانیم آنرا از راه حواس خود درک کنیم. اما، همان‌گونه که خواهیم دید، شناخت مبتنی بر ادراک حسی موضوعی است که به‌گونه‌ای دور از انتظار پیچیده و دشوار است، و همه فصل بعد را به آن اختصاص خواهیم داد. در اینجا کافی است به‌چند مانع برای چنین ادعایی اشاره شود:

۱. گاهی حواسمان، ما را گمراه می‌کنند؛ ما چیزهایی را دارای کیفیاتی احساس می‌کنیم که فاقد آنها هستند، یا حتی چیزهایی را احساس می‌کنیم که اصلاً وجود ندارند.
۲. شاید حواس ما، ما را کاملاً گمراه کنند؛ شاید همواره داریم خواب می‌بینیم و واقعیتهای فیزیکی وجود ندارد که به ادراک حسی درآید.
۳. بارها ادعای احساسی بیش از آنچه واقعاً احساس می‌کنیم داریم. فردی می‌گوید دیشب سفینه‌ای را در حال حرکت در فضا دیده است در حالی که توصیف دقیق‌تر و درست‌تر آن این است که او نوری را در

1. sense-perception

آسمان شب مشاهده کرده (همه آنچه او واقعاً دیده است) و آن را به عنوان یک سفینه تعبیر کرده است، هرچند قراین موجود چنین نتیجه‌گیری‌ای را تأیید نمی‌کنند.

در این میان ممکن است هنوز بپذیریم که از طریق حواسمان نسبت به جهان فیزیکی واقعاً شناخت داریم. اگر چنین باوری نداشتیم، منابع دیگر شناخت که اینک فهرست خواهیم کرد نمی‌توانستند مبنایی داشته باشند، زیرا در همه آنها فرض بر این است که گاهی از طریق حواس خود اطلاعات قابل اعتمادی داریم.

درون‌نگری<sup>۱</sup>. ما به اندیشه‌ها و احساسهای خود نیز شناخت داریم. من می‌دانم که درست هم اینک دارم به چه چیزی می‌اندیشم. من می‌دانم که در این لحظه دندان درد دارم (یا ندارم). من می‌دانم که اندکی احساس خواب دارم... آیا نمی‌توانم درست به اندازه این که اکنون پشت یک میز نشسته‌ام یا دارم یک کتاب می‌خوانم از این امر مطمئن باشم؟

هنوز، هنگامی که چنین سخنانی می‌گوییم، به آسانی امکان دارد گزارشی از آنچه احساس یا فکر می‌کنیم با تعبیری از آنچه احساس یا فکر می‌کنیم خلط شود. اگر کسی بگوید «احساس می‌کنم خشم دارد چون موجی بزرگ در اندرونم بالا می‌آید»، آیا این گزارشی از چگونگی احساس او است یا او دارد چیزی را به آن می‌افزاید؟ درباره «احساس می‌کنم که همه جهان مرا رها کرده است» چه می‌توان گفت؟ درباره «احساس می‌کنم... احساس می‌کنم... نمی‌دانم چه احساسی می‌کنم، اما آه، چگونه احساسی دارم!» چه می‌توان گفت؟

بیمار تحت درمانی که از او خواسته شده است احساسهای خود را بیان کند، غالباً گزارش درون‌نگرانه‌ای می‌دهد که با پاره‌هایی از نظریه که او از

1. introspection



متخصص درمان آموخته در هم آمیخته است. او در پاسخ به این خواست که احساسهای خود را بیان کند می‌گوید «احساس می‌کنم که احساسهای ادیبی‌ام تا اندازه‌ای فروکش کرده‌اند و مقداری از تجاوزگری و تهاجم به‌انفعال گراییده است.» درمانگر می‌گوید «نظریه روانشناسانه به‌من تحویل ندهید، فقط به‌من بگویید در این لحظه چه احساسی دارید. همان‌گونه که جک در عادت داشت در تور زیرآبی بگوید "فقط واقعیتها، خانم." به‌من بگویید چه احساسی دارید؛ احساستان را با نظراتی درباره علت‌های احتمالی آن مخلوط نکنید؛ آنها را برای من بگذارید.»

ممکن است بیمار، که بدین‌سان به‌او هشدار داده شده است، بگوید «احساسی از ترس دارم، گویی چیز ترسناکی در شرف وقوع است.» یا «امروز بی‌حالم. دوست دارم روی ماسه‌های ساحل بی‌فتم و همه بعدازظهر را بخوابم.» و زمانی که از نیامیختن احساس با تعبیر اطمینان داریم، آیا از درستی بسیاری از این سخنان با همان اطمینانی اطلاع نداریم که از هر چیز دیگری مطلعیم؟ اینها گزارشهای مستقیم از حالت‌های آگاهانه ما هستند، و چگونه ممکن است اشتباه باشند؟ افراد دیگر ممکن است از رفتار من استنباط کنند که چگونه احساسی دارم، اما تنها من می‌دانم که چگونه احساسی دارم. در این‌باره من مرجع نهایی هستم. هیچ‌کس دیگری این شناخت اول‌شخص را ندارد!

با این‌همه، دانستن این‌که آیا شما در وضع روانی خاصی هستید یا نه دشوار است. اگر کسی در این لحظه از شما می‌پرسد «آیا خوشبخت هستید؟» چه می‌گفتید؟ شما می‌دانید که آیا هم‌اینک سردرد دارید یا نه، اما ممکن است ندانید که آیا خوشبخت هستید یا نه. اما شاید علتش این باشد که خوشبختی، برخلاف درد، یک حالت آنی نیست. خوشبختی امری درازمدت است؛ ممکن است تا پایان مرخصی خود ندانید آیا این مرخصی قرین خوشبختی بود یا نه. چنین نیست که در ساعت ۱۲:۵۰ درد داشته باشید و در ساعت ۱۲:۵۱ درد

نداشته باشید. داریوش، پادشاه ایران، می‌گفت «هیچ‌کس را تا نمرده است خوشبخت ننماید.» این سخن بدین معنا نیست که انسان زمانی خوشبخت است که مرده است، بلکه بدین معنا است که تا پایان عمرتان نمی‌توانید مطمئن باشید که آیا زندگیتان قرین خوشبختی بوده است یا نه.

وانگهی، بعضی از حالات، مانند خوشبخت بودن یا عاشق بودن، متضمن نه تنها احساسهای آنی بلکه گرایشهایی به رفتار کردن به شیوه‌های خاص‌اند («حالت‌های خلقی»). اگر عاشق باشید جای یار سفرکرده برایتان خالی خواهد بود، و اگر او بیمار یا دچار درد باشد دل‌واپسی خواهید داشت؛ اگر چنین حالاتی روی ندهند دیگران می‌توانند بدرستی بگویند «فلانی عاشق نیست؛ او فقط دچار هوس ظاهری شده است.» افراد در توصیف چگونگی احساس خود خیلی دقیق نیستند. هنگامی که صرفاً احساس بطالت می‌کنند ممکن است بگویند که احساس خشم دارند؛ ممکن است بگویند عاشقند ولو این‌که احساسشان تنها هوسی گذرا باشد. کسان دیگری که رفتار شما را زیر نظر دارند غالباً می‌توانند نسبت به خورد شما برداشت درست‌تری را عرضه کنند، نه به این علت که از احساس شما برخوردارند بلکه بدین علت که نسبت به خود شما ناظران بهتری برای رفتارتان هستند.

روانشناسان به ما می‌گویند که غالباً «در تماس با احساسهای خودمان» نیستیم و نه تنها توصیف‌های نادرستی از احساسهای خود به دست می‌دهیم بلکه در واقع ممکن است فکر کنیم که احساس خاصی داریم در حالی که احساس دیگری داریم. زنی صادقانه ادعا می‌کند که احساس افسردگی نمی‌کند، اما پس از چند ماه درمان می‌گوید «حالا می‌فهمم که تمام مدت افسرده بودم، نمی‌دانستم شادمانی چگونه چیزی است. حالا که بالاخره شادمانی را به دست آورده‌ام می‌فهمم که در حالت مستمری از افسردگی بوده‌ام.» بعضی می‌گویند «او واقعاً افسرده نبود، زیرا احساس نمی‌کرد که افسرده است؛ افراد دیگر می‌گویند «او در تمام مدت افسرده بود اما

نمی‌دانست، زیرا هرگز چیزی (شادمانی) را تجربه نکرده بود که افسردگی را در برابر آن قرار دهد.»

مردی می‌گوید در مرگ پدرش احساس اندوه واقعی به او دست داد. حتی در تشییع جنازه اشک ریخت. اما همان شب به دنبال عیاشی رفت، و هیچ‌یک از احساسهای عاطفی خواهران خود، چون میل به یادآوری حوادث زندگی پدر، را از خود نشان نداد. آیا او احساس اندوه می‌کرد یا نه؟ بعضی می‌گویند «چنین احساسی داشت، اما تنها به مدت چند دقیقه طی تشییع جنازه.» بعضی دیگر می‌گویند «آنچه او احساس می‌کرد هرگز اندوه نبود — نه این‌که هنگام بیان این موضوع داشت دروغ می‌گفت، بلکه او داشت خودش را گول می‌زد. او می‌خواست چنین احساسی داشته باشد و حتی قطره اشکی بریزد تا آنرا ثابت کند، اما احساسی که او داشت اندوه نبود. او هیچ‌یک از تجلیات اندوه را از خود نشان نداد.» به این گفتگو توجه کنید:

الف: او سخت تلاش می‌کند تا جای خانواده‌اش را در آلمان پیدا کند. اما هیچ کوششی در جهت ایجاد تماس با خانواده به نتیجه نرسیده است.

ب: من معتقدم او واقعاً نمی‌خواهد آنان را پیدا کند.

الف: اما او واقعاً صادق است؛ در این باره دروغ نمی‌گوید.

ب: من نمی‌گویم او دروغ می‌گوید؛ او صرفاً فریب دلیل تراشیهای خودش را خورده است؛ او واقعاً فکر می‌کند می‌خواهد آنان را پیدا کند، و چه بسا از آزمون دروغ‌سنجی در این باره موفق بیرون بیاید.

الف: چرا او نباید بخواهد با آنان تماس یابد، در حالی که چنین خواستی را بیان می‌کند؟

ب: زیرا آنان او را با امیدهای زیاد به موفقیتش راهی امریکا کردند. و او موفق نشد. او گاهی بیکار بود و گاهی با حداقل مزد به کارهای پست پرداخت. او از این امر شرمنده بود و نمی‌خواست با آنان روبرو شود. اما این مطلب را حتی از خودش پنهان می‌کند.

این فرد، چه نام نادرستی به احساس خود دهد، چه آن را بد تعبیر کند، به دروغ‌گویی، یا به بیان آنچه می‌داند راست نیست، متهم نمی‌شود. با این همه، آنچه او می‌گوید نادرست است. غالباً نوعی از «نقاب حفاظتی<sup>۱</sup>» خودفریبی<sup>۲</sup> میان آنچه احساس می‌کنیم و آنچه باور داریم که احساس می‌کنیم وجود دارد. هنگامی که کسی از احساسهای خویش سخن می‌گوید «هزار اتفاق می‌افتد.» «احساس این‌که.» «من احساس X می‌کنم» به اندازه کافی گمراه‌کننده است، اما احتمال گمراه‌کنندگی گفته‌هایی از نوع دیگر که غالباً با آن خلط می‌شوند، مثلاً «من احساس می‌کنم که X»، حتی بیشتر است؛ در این نوع گفته‌ها X نه حالتی روانی بلکه یک گزاره است.

۱. «من احساس می‌کنم که مدعی علیه مجرم است.» «من احساس می‌کنم که هنگامی که محاکمه از سر گرفته شود شاهد همه چیز را اعتراف خواهد کرد.» فرض کنید کسی که این را می‌گوید هیچ‌گونه «اطلاعات محرمانه» ای از محاکمه یا شخص مورد نظر ندارد. «من احساس می‌کنم...» چه معنایی دارد؟ معمولاً «من احساس می‌کنم که این دارد اتفاق می‌افتد» معنایی جز این ندارد که «من معتقدم که این دارد اتفاق می‌افتد.» در زندگی روزمره «من احساس می‌کنم که...» غالباً مترادف است با «من معتقدم که...» (گاهی نه خیلی شدید). مثلاً، «من احساس می‌کنم که او دارد دوباره همسرش را ترک می‌کند.» روشن است که آنچه تعیین‌کننده است نه احساس گوینده، بلکه این است که آیا فرد مورد نظر دوباره همسرش را ترک می‌کند یا نه. این امر که او «احساس می‌کند» که آن مرد چنان کاری را دارد انجام می‌دهد تنها آنچه را او معتقد است دارد اتفاق می‌افتد به ما می‌گوید نه آنچه را دارد اتفاق می‌افتد.

۲. فردی دارای ورم مفاصل، که هر زمان باران در راه است دردش عود می‌کند، می‌گوید «فردا باران می‌آید. می‌توانم آنرا در استخوانهایم احساس کنم.» در اینجا این امر که او احساس خاصی دارد ممکن است نشانه خوبی از این باشد که باور او («فردا باران می‌آید») راست است. در چنین موردی،

1. protective veil

2. self-deception

احساسهای درونی ممکن است بخوبی نشانه‌ای باشند برای باوری که درباره احساسهای درونی یک فرد نیست (بلکه درباره بارانی است که باید بیاید). همان‌گونه که درجه رو به کاهش یک هواسنج ممکن است نشانه‌ای باشد از این‌که توفانی در راه است. این موضوع تنها در موارد محدودی صادق است که در آنها میان احساسهای یک فرد و رویدادی که پیش‌بینی شده است رابطه‌ای علت و معلولی وجود داشته باشد.

اما در بیشتر موارد چنین رابطه‌ای بین آنچه فرد «احساس می‌کند» (معتقد است) که دارد اتفاق می‌افتد و آنچه در واقع اتفاق خواهد افتاد وجود ندارد. اگر من «احساس کنم» که جایزه ارمان بهزیستی را برنده خواهم شد، و یک میلیون نفر دیگر فکر کنند که در همان هفته آنها برنده خواهند شد، و تنها یک نفر بتواند برنده شود، در این صورت چگونه این امر که هر یک از ما «احساس می‌کند» (معتقد است) که برنده است می‌تواند اصولاً نشانه‌ای از این باشد که همه ما برنده‌ایم؟

**حافظه.** «چگونه می‌دانید که این شخص را قبلاً دیده‌اید؟» «آن را به یاد دارم.» «چگونه می‌دانید که شما و والدیتان زمانی که بچه بودید از دریاچه ارومیه دیدن کرده‌اید؟» «چنان واضح به یاد می‌آورم که انگار دیروز بود.» ما پیوسته از حافظه به عنوان ادعایی برای دانستن استفاده می‌کنیم. آیا به یاد آوردن یک رویداد درست به همان خوبی دیدن آن در حال حاضر نیست؟

نه کاملاً. غالباً افراد درست به یاد نمی‌آورند. ممکن است شما «به یاد داشته باشید» که سه‌شنبه گذشته برای شام به منزل دوستان رفته‌اید، و بعداً ناگهان به یاد آورید که چهارشنبه بوده است - سه‌شنبه شما خارج از شهر بوده‌اید. یا، برای مهمانان شرح می‌دهید که چگونه، زمانی که بچه کوچکی بودید، در دامن مادرتان بالا و پایین می‌پریدید. اما ممکن است این اصلاً حقیقت نداشته باشد: پدر و مادرتان آن قدر این داستان را تکرار کرده‌اند که شما مطمئنید اتفاق افتاده است؛ حتی تصویری حافظه‌ای از بالا و پایین پریدن در دامن مادرتان

دارید، هرچند این تصویر تنها محصولی از تخیل مادر تان است. با این همه اگر از شما می پرسیدند «آیا آن را به یاد دارید؟» پاسخ می دادید «البته که به یاد دارم.» حافظه غالباً ما را می فریبد. ممکن است دختری، تحت فشار یک درمانگر، «به یاد آورد» که مورد تجاوز جنسی واقع شده است، هرچند هرگز چنین چیزی اتفاق نیفتاده باشد. اما درمانگر او را قانع کرده است که این خاطره‌ای واقعی است که او آن را در خود سرکوب کرده است. ممکن است متهم حتی محکوم شود و به علت یک خاطره غیر واقعی به زندان برود. ایجاد «خاطره‌های کاذب» نسبتاً آسان است:

یکی از استادان روانشناسی در دانشگاه واشینگتن نشان داده است که ایجاد یک خاطره کاذب چقدر آسان است. او از بستگان سالخورده‌تر دور و نزدیک ۲۴ شخص خواست داستانی را درباره گم شدن آن اشخاص در گردشگاه، در سن ۴ تا ۵ سالگی، جعل کنند. در حالی که ۱۸ تن از آنان تأکید داشتند که هرگز چنان اتفاقی روی نداده است. ۶ تن از آنان نه تنها داستان را باور کردند، بلکه به اظهار خاطره‌های خاص خود از رویداد ساختگی مورد نظر پرداختند!

چنین گزارشهایی ممکن است ما را نسبت به حافظه دچار چنان شکی کند که به این نتیجه برسیم که هرگز نباید به حافظه اعتماد کرد. اما اجازه دهید از «بعضی خاطره‌ها اشتباهند» (یا صرفاً خاطره‌های ظاهریند) به «همه خاطره‌ها اشتباهند» نپریم. بر چه اساسی می توانیم بدانیم که همه خاطره‌ها اشتباهند؟ آیا این نیز بر حافظه متکی نیست؟

بدون تکیه بر حافظه چگونه می توانیم جمله‌ای منفرد را کامل کنیم؟ هنگامی که واپسین واژه را در جمله‌ای ادا می‌کنم، ناگزیرم نخستین واژه‌های

همان جمله را به یاد آورم، در غیر این صورت نخواهم دانست که در حال بیان کردن چه چیزی هستم. مسلماً آنچه را دو ثانیه پیش دیده‌اید درست به همان وضوحی به یاد می‌آورید که آنچه را در این لحظه دارید درک می‌کنید درمی‌یابید. البته امکان دارد شما گاهی آنچه را دو ثانیه پیش دیده‌اید درست به یاد نیاورید، اما آیا احتمال آن واقعاً بیشتر از احتمال این است که آنچه را درست هم‌اینک دارید درک می‌کنید «به گونه‌ای نادرست» درک کنید؟

در واقع، من چگونه می‌توانم بدانم که یک خاطره گذشته اشتباه است، مگر آن‌که بدانم که این عمل مورد یادآوری واقعاً در گذشته روی داده است، و رویداد پیشینی وجود داشته است که این خاطره آن است؟ و چگونه آن را می‌دانم؟ اگر من می‌دانم که حافظه‌ام مرا در گذشته فریب داده است، باید واقعیت‌هایی درباره گذشته بدانم - و جز از طریق خاطره چگونه اینها را می‌دانم؟

فرض کنید من به یاد دارم که هفته گذشته را در شیکاگو گذراندم، و فرض کنید استدلالی مرا قانع می‌کند که این حکم مبتنی بر حافظه اشتباه است. چگونه ممکن است نسبت به این امر قانع شوم؟ امروز به کسی سر می‌زنم که گفتگویی را شرح می‌دهد که در هفته گذشته با من در لس‌آنجلس داشته است (یا می‌گوید داشته است)؛ فرد دیگری نیز، که اولی او را نمی‌شناسد، به من می‌گوید در هفته گذشته در لس‌آنجلس ناهار را با من خورده است. هرگز خبر ندارم که این افراد دروغ گفته باشند؛ شاید آنان اشتباه می‌کنند - اما، از سوی دیگر، شاید این من باشم که اشتباه می‌کنم. آنان همان قدر به یاد آوردن ملاقات با من در لس‌آنجلس را قبول دارند که من حضورم در شیکاگو را قبول دارم. فرض کنید من دفترچه‌ای برای یادداشتهای روزانه دارم و در آن یادداشتهای روز چهارشنبه گذشته را جستجو کنم، و یادداشتهای نشان دهند که من در آن روز در شیکاگو بوده‌ام. آیا این ادعای مرا ثابت نمی‌کند؟ نه کاملاً. گاهی افراد تنها آن چیزی را می‌نویسند که فکر می‌کنند اتفاق افتاده است نه آنچه را واقعاً روی داده است.

اما آیا من می توانسته‌ام خود را درباره موضوعی چنین مهم فریب داده باشم؟ ممکن است به خودم بگویم «آنچه در دفترچه یادداشتهای روزانه‌ام می نویسم معمولاً راست است، زیرا در همان روز نوشته می شود.» اما آیا در این نتیجه‌گیری دوباره بر حافظه تکیه نمی‌کنم؟ نه تنها این، بلکه چیزهای دیگری را مسلم می‌انگارم که به نوبه خود مبتنی بر حافظه‌اند - مثلاً، این که نشانه‌های جوهر بر صفحه دفترچه یادداشتم تغییر شکل نداده‌اند، و واژه‌های نوشته شده در آن به واژه‌های بسیار متفاوتی تبدیل نشده‌اند و اینک دارم آنها را می‌خوانم. اگر شب‌هنگام شکل واژه‌ها تغییر کرده باشد، آنچه اینک در دفترچه یادداشتهای روزانه‌ام می‌خوانم قرینه‌ای برای آنچه واقعاً در چهارشنبه گذشته اتفاق افتاده است نخواهد بود.

چه چیزی مرا این چنین مطمئن می‌کند که شکل نشانه‌های جوهر بدین طریق تغییر نمی‌کند؟ باز این واقعیت که تاکنون چنین اتفاقی نیفتاده است. اما من چگونه این را می‌دانم؟ این باور نیز بر حافظه استوار است. من به یاد دارم که در همه تجاربم شکل نشانه‌های جوهر هرگز بدین طریق تغییر نکرده است. و بنابراین حکم مبتنی بر حافظه‌ام را با ارجاع به دفترچه یادداشتهای روزانه حفظ می‌کنم، اما آن حکم به نوبه خویش باید با همه نوع فرض حفظ شود، همچون این فرض که «شکل نشانه‌های جوهر تغییر نمی‌کند»، فرضی که خود نیز بر حافظه ما از چگونگی رفتار نشانه‌های جوهر در گذشته استوار است.

از این رو دلیل خوبی برای این سخن نداریم که بعضی از احکام مبتنی بر حافظه کاذبند، مگر این که صدق بعضی از احکام مبتنی بر حافظه پذیرفته شود. تا مسلم نینگاریم که بعضی از احکام مبتنی بر حافظه صادقند، این حکم ما که بعضی از احکام مبتنی بر حافظه کاذبند حتی نمی‌تواند مبنایی به دست آورد، زیرا هیچ قرینه‌ای برای تأیید آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد. همه این گونه قرائن از گذشته سرچشمه می‌گیرند و خود از حافظه استخراج می‌شوند.



گواهی. بیشتر ما احتمالاً ادعا می‌کنیم که می‌دانیم - دست‌کم در معنای ضعیف «دانستن» - که جورج واشینگتن نخستین رئیس جمهوری ایالات متحد بود، آبراهام لینکلن به قتل رسید، زمین سالهای سال پیش از تولد ما وجود داشته است، هریک از ما فلان سال سن دارد. میرزا رضا کرمانی\* ناصرالدین شاه را کشت، و میلیونها سال پیش از این داینوسورها بر روی زمین زندگی می‌کردند. اما ما خود هیچ‌یک از این رویدادها را ندیده‌ایم و آنها را به یاد نمی‌آوریم - ما وجود نداشته‌ایم و آنها پیش از زاده شدن ما روی داده‌اند. ما حتی تولد خود را به یاد نمی‌آوریم؛ با آن‌که وجود داشته‌ایم، در آن زمان در وضعیتی نبوده‌ایم که چیزی از آن زمان را در حافظه نگه داشته باشیم.

فرض کنید شما منکر این هستید که لینکلن به قتل رسیده است. دیگران گزارشهایی در کتابهای تاریخ و نیز عکسهایی از لینکلن در واپسین روزهای زندگی به شما نشان خواهند داد. اما آیا ممکن نیست که همه این داستانها دروغ باشند و دیگران آنها را ابداع کرده باشند تا شما را گمراه کنند یا اطلاعات نادرستی به شما بدهند؟

**الف:** بسیار خوب، فرض می‌کنم امکان چنین چیزی وجود داشته باشد؛ بعضی از رویدادهای گزارش شده در کتابهای تاریخ ممکن است اصلاً اتفاق نیفتاده باشند، مانند داستان جورج واشینگتن و درخت گیلاس. اما تاریخ‌نویسان مسأله را بدقت بررسی کرده‌اند، و آنان تردید ندارند که لینکلن به قتل رسیده است، ولی نسبت به داستان جورج واشینگتن و درخت گیلاس شک دارند. آیا این شما را قانع نمی‌کند؟

**ب:** نه، آنان می‌توانسته‌اند آن را نیز جعل کرده باشند. چگونه من بدانم که آن را جعل نکرده‌اند؟

**الف:** اگر تاریخ‌نویسی که برای شهرت یا حتی ترفیع و رسیدن به استادی در رقابت با دیگران است، کوچکترین مدرکی داشت دال بر این که لینکلن

به قتل نرسیده است یک شبه مشهور می شد. بنابراین ما در قبول کشته شدن لینکلن به عنوان یک واقعیت کاملاً توجیه شده ایم. با این که هیچ راهی برای من و شما وجود ندارد تا شخصاً این واقعیت را مشاهده و تجربه کنیم.

هر چه زنجیره گواهی طولانی تر شد احتمال اشتباه می تواند بیشتر باشد. در نتیجه ما تمایل به پذیرفتن ادعا داریم مگر آن که با چیز دیگری که می دانیم ناسازگار باشد. بیشتر آنچه را هرودت در کتاب تاریخ خود می گوید می توان با منابع دیگر سنجید، اما هنگامی که می گوید در مصر گربه ها در آتش می جهند سخن او را باور نمی کنیم، زیرا این ادعا با هر آنچه درباره گربه ها می دانیم ناسازگار است. اگر کسی هم اینک داخل اتاق شود و بگوید خانه مجاور هنوز سر جای خود است، بدون پرسش بیشتر گواهی او را می پذیریم زیرا چیزی خلاف آن سراغ نداریم؛ جریان معمول امور از این قرار است (خانه ها برجا می مانند مگر آن که ویران شوند)، و اگر بخواهیم می توانیم آن را برای خودمان واریسی کنیم. اما اگر همان کس داخل شود و بگوید یک تک شاخ<sup>۱</sup> در باغ است، بی آن که خود آن را واریسی کنیم (و یک دوربین عکاسی همراه برداریم) سخن او را باور نمی کنیم زیرا هرگز یک تک شاخ ندیده ایم و اطلاعی نداریم که کسی آن را دیده باشد.

درباره داینوسورها که بیش از ۶۵ میلیون سال پیش می زیستند چه؟ هیچ انسانی وجود نداشت که به وجود آنها گواهی دهد. اما از گواهی دیرین شناسان و دیگرانی که درباره این موضوعات پژوهش کرده اند استفاده می کنیم؛ از استخوانهای برجای مانده، همراه با مدارک به دست آمده از شیوه های تاریخ یابی و مدارک بی شمار دیگری که دانشمندان با رنج و تلاش مدام به دست آورده اند حجم عظیمی از شواهد و قراین حاصل شده است. باور به وجود تاریخی

۱. unicorn. حیوان افسانه ای اسب و ش، با شاخی در پیشانی. - م.

داینوسورها استنباط پیچیده‌ای است که - همان‌گونه که در فصل چهارم خواهیم دید - خطوط گواهی بسیاری در آن به هم رسیده‌اند.

در مورد لینکلن، ما معتقدیم که زنجیره گواهی در واپس‌روی به چیزی منتهی می‌شود که به ادراک حسی بعضی از افراد درآمده است. در مورد داینوسورها، هیچ‌کس آنها را مستقیماً تجربه نکرده است، اما معتقدیم که اگر وجود و حضور می‌داشتیم، خود آنها را می‌دیدیم. در بیشتر ادعاهای مبتنی بر گواهی این امر صادق است: ما در آن مکان یا در آن زمان حضور نداشته‌ایم، اما معتقدیم که اگر وجود و حضور می‌داشتیم، می‌توانستیم آنچه را اینک بر پایه گواهی باور داریم خود مشاهده کنیم.

طلب تحقیق دست اول هر چیز شیوه‌ای نسبتاً افراطی است. آیا می‌خواهید هر گفته‌ای را که می‌خوانید برای خودتان تحقیق کنید؟ این همه وقت را می‌گیرد و شما نمی‌توانید کار دیگری انجام دهید. شعار «آنرا باور خواهم کرد مگر آن‌که دلیلی برای باور نکردن داشته باشم» بهتر از این شعار است: «هیچ چیز را باور نخواهم کرد مگر آن‌که خود بتوانم آنرا ببینم».

«تا دل به دریا نزنم چیزی نیابی» بر «احتیاط مقدم بر هر چیز» ترجیح دارد. اگر من در یک شهر ناآشنا باشم و نشانی اداره پست را بپرسم، سخن نشانی دهنده را باور می‌کنم مگر آن‌که دلیلی برخلاف آن داشته باشم، و اگر معلوم شود که نشانی دهنده حقیقت را نگفته است در آینده گواهی او (اما نه لزوماً گواهی دیگران) را باور نخواهم کرد. ما برای تقریباً هر آنچه می‌دانیم به گواهی دیگران تکیه داریم. جامعه‌ای را تصور کنید که در آن هیچ‌کس سخن فرد دیگری را درباره چیزی نمی‌پذیرد مگر آن‌که خود را نسبت به صدق آن سخن قانع کرده باشد. اگر من تا زمانی که خود همه فروشگاههای بزرگ شهر را واریسی نکرده‌ام باور نکنم که در آنها خواروبار وجود دارد، هرگز نمی‌توانم جز واریسی فروشگاهها کار زیادی انجام دهم - و احتمالاً از خواروبار صرف‌نظر خواهم کرد.

ایمان<sup>۱</sup>. «چگونه می‌دانید که سختتان راست است؟» «ایمان دارم که راست است.» از فرد دیگری پرسیده می‌شود «چگونه می‌دانید این سخن راست نیست؟» «از روی ایمان.» اینک چه می‌کنیم؟ آیا این پایان بحث و استدلال، و آغاز جنگ و جدال است؟

مسئله مطرح درباره ایمان این است که ایمان به خودی خود هیچ باوری را توجیه نمی‌کند. دو نفر می‌توانند با هم «به‌بازی ایمان بپردازند»، و ایمان به تنهایی به شما نخواهد گفت کدام دیدگاه درست است (اگر دیدگاهی درست باشد). اگر بگویید از روی ایمان می‌دانید که هر چیزی در کتاب مقدس حقیقت دارد، فرد دیگری می‌تواند با همان خلوص بگوید هر چیزی در قرآن حقیقت دارد، در حالی که این دو متن در نکات زیادی با هم تناقض دارند. در نکاتی که آن دو با هم تناقض دارند، هر دو نمی‌توانند حقیقت داشته باشند.

افرادی که مدعی دانستن چیزی «از روی ایمان» اند غالباً تمایلی به دادن همین مستمسک به مخالفان خود ندارند. «ایمان» به‌عنوان توجیهی برای باورهای خود آنان «کاملاً شایسته است»، اما آن را به‌عنوان توجیهی برای باورهای مخالفان خود نمی‌پذیرند. اما همان معیارهایی که باورهای خود آنان را توجیه می‌کنند توجیه‌کننده باورهای مخالفان آنان نیز هستند. ایمان چاقویی دو لبه است. افراد زمانی که ایمان به کارشان می‌آید از آن استفاده می‌کنند، و زمانی که دیگران نیز ادعای آن را دارند انکارش می‌کنند. گاهی برای «ایمان داشتن» دلیلی داریم، و آن دلیل در خود ایمان نهفته نیست. اگر شما دوست مورد اعتمادی باشید و من بگویم «من به شما ایمان دارم»، من برای اعتماد کردن به شما دلیل دارم زیرا همواره راستگو، قابل اطمینان، و با من رُک بوده‌اید. اگر قرائتی برای قابل اعتماد بودن شما دارم، چنان‌که دارم، پس «از راه ایمان» نیست که به شما اعتماد دارم؛ من به شما اعتماد دارم، زیرا بر پایه رفتارتان در تمام مدتی که من شما را می‌شناختم، شایسته این اعتمادید. اعتباری که برای

شما قائلم نتیجهٔ اعتمادی نیست که صرفاً از «ایمان» حاصل شده باشد. چنان نیست که گویی برای اولین بار شما را دیده باشم و شما گفته باشید «به من اعتماد کنید.»

«اما ناگزیریم هر روز در زندگی خویش از ایمان بهره گیریم؛ در غیر این صورت نمی توانیم به زندگی ادامه دهیم. هنگامی که در بزرگراه رانندگی می کنم ایمان دارم که خودروهایی که از جهت مخالف به سوی من می آیند با من برخورد نخواهند کرد. اگر چنین ایمانی نداشتم جرأت نمی کردم رانندگی کنم.»

آیا این راست است؟ ممکن است کسی پاسخ دهد «من» به رانندگان دیگر ایمان ندارم - من حتی آنان را نمی شناسم. من صرفاً با توجه به قراین حرکت می کنم - بیشتر رانندگان به خودروهایی دیگر برخورد نمی کنند. من تشخیص می دهم و می پذیرم که خطری وجود دارد، اما می ارزد که احتمال خطر را بپذیرم. مسلماً اعتمادی که من دارم کور نیست. من صرفاً اطمینان خاطری از نوع آزمایشی دارم که خیلی محکم و بی خطر نیست، اما آن اندازه آزمایشی نیست که احتمال خطر رانندگی کردن را نپذیرم. بالاخره، من باید به کارم برسم. من سودها و زیانها را با هم می سنجم - و این از «ایمان کور» بودن دور است. شهود<sup>۱</sup>. گاهی افراد به جای گفتن «احساس می کنم که موضوع از فلان قرار است» می گویند «از راه شهود می دانم که موضوع از فلان قرار است.» افراد غالباً برای تأیید ادعای دانستن [شناخت] خود به شهود متمسک می شوند. «شهودم به من می گوید شما دارید دروغ می گوید.» هنگامی که مسافران در بیابان گم شده اند ممکن است یکی از آنان بگوید «راه نجات از آن طرف است.» «از کجا می دانید؟» «از راه شهود می دانم.» دربارهٔ چنین ادعاهایی چه باید گفت، بویژه هنگامی که درست هستند؟

گاهی افراد زمانی از «شهود» سخن می گویند که هیچ ادعای شناختی وجود

1. intuition

ندارد. یک آهنگساز چگونه آهنگهای جدید خلق می‌کند؟ او شهودهایی دارد. این شهودها چه هستند؟ بسیار خوب، او نمی‌تواند به‌طور دقیق توضیح دهد؛ اندیشه‌ای، ظاهراً از ناکجا، به‌سوی او می‌آید، و او بی‌قرارانه کار بر روی قطعه جدید خود را آغاز می‌کند. او نمی‌داند چگونه این الهام به‌او دست داد، و به‌نظر می‌رسد در فقدان هر راه دیگری برای توصیف این‌که چگونه می‌تواند آن آهنگ را بسازد از واژه «شهود» استفاده می‌کند. نه او چیز زیادی درباره فرآیند خلاقیت هنری می‌داند نه کس دیگر، و واژه «شهود» رنگ خاصی از رمز و راز دارد، هرچند هیچ چیزی درباره چگونگی دستیابی آهنگساز به اندیشه‌هایش به‌ما نمی‌گوید.

در مورد آهنگساز، هیچ ادعایی درباره شناخت از راه شهود وجود ندارد. اما زمانی که چنین ادعایی وجود دارد درباره آن چه باید گفت؟ ما نمی‌دانیم چگونه یکی از گمشدگان در بیابان توانست راه بروی را بیابد. او ادعا می‌کند از راه شهود آن را دانسته است. آیا او می‌دانست؟ ما مایلیم بگوییم این صرفاً یک حدس اتفاقی بوده است. این غالباً اتفاق می‌افتد: فردی پاسخ پرسشی را حدس می‌زند و اتفاقاً درست از آب درمی‌آید؛ کس دیگری می‌پرسد «شما چگونه فهمیدید؟» و او جواب می‌دهد «از راه شهود». مسأله این است که غالباً زمانی که افراد مدعی دانستن چیزی از راه شهودند معلوم می‌شود که اشتباه می‌کنند. همان شهودی که در مواردی به‌پاسخ درست منجر می‌شود در موارد دیگری به‌پاسخ غلط می‌انجامد. شهود، هرچه باشد، خطاپذیر است. در این صورت چگونه می‌تواند مدعی حقیقتی باشد؟ پس از آن‌که کسی درست حدس زده است به‌آسانی می‌تواند بگوید «از راه شهود دانستم»، اما هنگامی که حدس او نادرست از آب درمی‌آید چه می‌گویید؟

اما، همان‌گونه که در مورد «احساس» می‌توان گفت، مواردی وجود دارند که در آن موارد «از راه شهود می‌دانم» بیش از یک حدس اتفاقی است. در بازیهای کودکانه‌ای که چیزی را قایم می‌کنند، بعضی از شرکت‌کنندگان

می‌توانند نسبت به افراد دیگر هدف را در تعداد دفعات بیشتر یا با سرعت بیشتری پیدا کنند. «چگونه فهمیدید کجا است؟» «از راه شهود فهمیدم.» اما آنچه آنان «شهود» می‌نامند در واقع مشاهده دقیق است: آنان به چیزی توجه دارند که روان‌شناسان کوچکترین نشانه می‌نامند. آنان به «زبان تن» توجه کرده‌اند که مستلزم دقت است و دیگران بدان توجه نکرده‌اند، آنان به شخصی که شیء مورد نظر را قایم کرده است نگرسته‌اند تا ببینند او می‌کوشد تا به کجا نگاه نکند و غیره. آنچه به آنان اطمینان بخشیده است مشاهده دقیق جزئیات کوچک رفتار و توجه به زبان تن بوده است که بیشتر افراد قادر به چنین مشاهده و توجهی نیستند. «شهود زنان» ظاهراً تا اندازه زیادی قدرت توجه به چنین جزئیاتی است که هرگز توجه دیگران را جلب نمی‌کنند.

اما زمانی که هیچ موردی از این‌گونه کوچکترین نشانه‌ها برای تمسک وجود ندارد و باز هم معلوم می‌شود که فرد مورد نظر بارها و بارها راست می‌گوید چه خواهیم گفت؟ چه چیزی او را قادر می‌کند تا به کرات درست بگوید؟ می‌توانیم بگوییم «این نیک‌اقبالی است»، اما اگر او هر بار درست بگوید آیا حق داریم چنین سخنی را تکرار کنیم؟

ممکن است کسی بگوید «نه، او دارای ادراک فراحسی<sup>۱</sup> است. بیشتر ما برای کسب شناخت به دیدن، لمس کردن و شنیدن صدای چیزها نیاز داریم. اما افرادی که دارای ادراک فراحسی هستند از توانایی خاصی برای کسب شناخت بدون استفاده از حواس خود برخوردارند.»

ادراک فراحسی مورد دفاع پرشور و حمله گسترده واقع شده است؛ گفته می‌شود کسانی که «آنرا قبول دارند» فریبکارند یا دسترسی خاصی به خبررسان، آینه مخفی، دوربین مخفی، فرستنده رادیویی مخفی، و غیره دارند. همه این سخنان برای نفی امکان وجود ادراک فراحسی به سود انواع شناختی است که ما از قبل پذیرفته‌ایم. اما مدافعان ادراک فراحسی مدعی‌اند که موارد بسیاری را نمی‌توان با استفاده از حواس توجیه کرد.

۱. extrasensory perception (ESP)

اما پرسشی که اینک با آن روبرویم این نیست که آیا ادراک فراحسی وجود دارد یا نه - این پرسشی تجربی برای روان‌شناسان است تا به تحقیق درباره آن پردازند - بلکه پرسش این است که اگر ادراک فراحسی وجود دارد چگونه چیزی است. اگر فردی «بداند» یک شخص ناآشنا در افغانستان (که آن فرد هرگز درباره او چیزی جز این نشنیده است که درست اندکی پیش از این شخصی نام و سن او را تلفنی به او گفته است) دارد در این لحظه چه کاری انجام می‌دهد، چگونه به چنین شناختی رسیده است؟ فرآیند کسب این شناخت چیست؟ آیا این «داشتن یک بینش» یا دیدن جمله‌ای «در چشم ذهن» گوینده و خواندن آن است؟ بسیاری از افراد چنین کاری را انجام می‌دهند، اما تفاوت این است که (فرضاً) این فرد همواره درست می‌گوید؛ این امر را چگونه توجیه کنیم؟

یک چیز روشن به نظر می‌رسد: صرف استفاده از واژه‌های «این ادراک فراحسی است» یا «این شهود است» کافی نیست. زیرا هیچ‌کس تبیینی از این تواناییهای ادعایی به دست نداده است. فرض کنید ما بپذیریم از آنجا که فرد مورد نظر همواره راست می‌گوید از شناخت مورد نظر برخوردار است؛ اما این پرسش که «او چگونه - به چه وسیله - می‌تواند همواره راست بگوید؟» پاسخ نمی‌یابد. ادا کردن واژه «شهود» یا عبارت «ادراک فراحسی» برای این پرسش پاسخی مناسب‌تر از برچسب «وحشت» فراهم نخواهد کرد؛ برچسبی که نقشه‌کشان کریستف کلمب بر بخشهایی از نقشه می‌زدند که نمی‌دانستند کشفان درباره وضع آنها چه گفته‌اند. واژه «شهود» چیزی درباره فرآیند فرضی به ما نمی‌گوید. ما می‌دانیم که ادراک از طریق حواس چیست؛ آنچه مورد نیاز است تبیینی از ماهیت ادراک بدون حواس است.

چه خواهیم گفت اگر دختر خردسالی که هنوز به دبیرستان نرفته است بهرستی از همه زمین‌لرزه‌های بزرگ و کوچک کالیفرنیا طی بیست سال آینده، از جمله محل وقوع آنها، به ما ارائه دهد؟ فرض کنید طی بیست سال آینده



معلوم شود که همه سخنان این دختر دقیقاً درست است. ممکن است ما بگوییم «شما باید نسبت به بقیه ما اطلاعات بسیار بیشتری درباره خطوط گسل و صفحات زمین‌ساختی داشته باشید.» اما او چنین شناختی ندارد؛ او به زحمت می‌داند که زمین‌شناسی درباره چیست. تا آنجا که ما می‌دانیم چنین چیزی اتفاق نیفتاده است، اما اگر اتفاق می‌افتاد ما چه می‌گفتیم؟

مطمئناً ما مایل بودیم بگوییم او از چنان شناختی برخوردار است - برای شناخت واقعی نشانه‌ای بهتر از این وجود ندارد که آن شناخت همواره درست باشد. (یک بار درست بودن ممکن است اتفاقی باشد. اما پنج هزار بار درست بودن، بی‌هیچ خطا، چه؟) آنچه در این مورد آزاردهنده است این پرسش است که او چگونه می‌داند؟ با چه فرآیندی این رکورد خطاناپذیر به دست می‌آید؟ و اگر ما این را نمی‌دانیم شکاکان دوست دارند بگویند که دخترک در واقع هرگز چیزی نمی‌داند. اگر نتوانیم بگوییم او چگونه می‌داند، پیش از پذیرفتن این که او می‌داند به نمونه‌های موفقیت‌آمیز بیشتری نیاز داریم. با این همه متمایز کردن پرسشها حائز اهمیت است: یک، آیا او می‌داند؟ و دو، او چگونه می‌داند؟ ممکن است گاهی در بیان پرسش اول، بی‌آنکه بتوانیم به پرسش دوم پاسخی بدهیم، محق و موجه باشیم.

## تمرین

۱. به «دانستن» نزد حیوانات توجه کنید:

الف. آیا سگ می‌داند صاحبش چه کسی است؟

ب. آیا سگ می‌داند نمی‌تواند از درختان بالا برود؟ آیا تلاش می‌کند و شکست می‌خورد؟ آیا گربه در تمام مدت می‌داند که می‌تواند، یا با آزمایش و خطا می‌آموزد؟

پ. آیا گربه می‌داند غذایش در کجا است؟

ت. آیا سگ می داند چگونه شنا کند؟ آیا می داند که شنا می کند؟  
ث. آیا خرگوش، که نه گوشت بلکه سبزی می خورد، می داند که سبزی و نه گوشت برای او خوب است؟

ج. آیا مار می داند که سمی است، و این او را نسبت به حیوانات دیگر به عنوان قربانیان بالقوه مهاجم تر می کند؟

آیا مار غیر سمی که شبیه مارهای سمی است می داند که همان موقعیت تهدیدی مار سمی را دارد؟ (اگر نمی داند چرا چنان عمل می کند که گویی می داند؟)

چ. کفتارها و دیگر جانوران گوشتخوار آفریقایی از میان بزهای کوهی نه به بزهای نر بلکه به بزهای ماده، حمله می کنند. آیا این حرکت آنها به این علت است که می دانند بزهای نر دارای شاخهای تیزی هستند که با آنها می توانند حمله کننده را بکشند؟

۲. این ادعاهای حاکی از شناخت [دانستن] را ارزیابی کنید:

الف. «شما می توانید هر چه دوست دارید بگویید. شما آنجا نبودید. من می دانم چه چیزی را دیدم، و آنچه من دیدم یک سفینه فضایی تحت فرمان موجودات بروی زمینی بود.»

ب. یک شکار می گوید نمی داند دارای دست است. اما آیا، علیرغم آنچه می گوید، می داند؟

ج. از کسی که بتازگی هندسه خوانده است می پرسند «عدد پی تا چهار رقم اعشار چند است؟» او می گوید «من نمی دانم.» یک دقیقه بعد به یاد می آورد و می گوید «بله، می دانم؛ ۳/۱۴۱۶ است.» آیا بار اول، حتی زمانی که گفت نمی داند، می دانست؟ نظر خود را درباره پاسخهای زیر بیان کنید:

الف. «اگر او پی را بداند، باور دارد که پی را می داند. و او باور نداشت که پی را می داند. بنابراین او در زمان نخستین پاسخ خود پی را نمی دانست.»

از این مثال در کتاب زیر استفاده شده است:

ب. «او پاسخ درست را می‌دانست، هرچند نمی‌دانست که پاسخ درست است.»

پ. «او پاسخ را می‌دانست زیرا آن را به یاد آورد.»

۴. در یک برنامه پرسش تلویزیونی از زنی پرسیده می‌شود «جورج واشینگتن در چه سالی درگذشت؟» او می‌گوید «۱۷۹۹»؛ پاسخ درست است و او برنده یک خودرو می‌شود. ما می‌گوییم «او پاسخ را می‌دانست.»

الف. آیا در صورتی که صرفاً به طور اتفاقی پاسخ را درست حدس زده باشد آن را می‌دانسته است؟

ب. آیا پاسخ را می‌دانست بدین علت که به یاد آورد آن را در یک کتاب تاریخ خوانده است؟

پ. فرض کنید که آن را در یک کتاب تاریخ خوانده بوده است، اما در زمانی که پاسخ را داد مطمئن نبود که پاسخ درست را به یاد می‌آورد؛ آیا او پاسخ را می‌دانست؟

۵. آیا هرگز می‌توانید بدرستی بگویید:

الف. «من دارم خواب می‌بینم.»

ب. «من خوابم.»

پ. «من نفس نمی‌کشم.»

ت. «من مرده‌ام.»

۶. آیا برای دانستن صدق گزاره‌های زیر به چیزی جز تجربه کنونی خود و دانستن معنای واژه‌ها نیاز دارید؟

الف. من دندان درد دارم.

ب. امروز صبح صبحانه خوردم.

پ. من وجود دارم.

ت. امیدوارم فردا باران بیاید.

ث. من فکر می‌کنم فردا باران خواهد آمد.

ج. فردا باران خواهد آمد.

۷. آیا جملات زیر را نشان‌دهنده حالات انتفاقی می‌دانید یا حالات مزاجی، یا هر دو؟

الف. او خشمگین است.

ب. او تندخو است.

پ. او مذهبی است.

ت. او از شدت خشم جوش آورده است.

ث. او چاق است.

ج. او بی‌قرار است.

چ. میوه فاسد شده است.

ح. صورتش خاکستری است.

خ. صندوقها خالی‌اند.

د. سلیقه‌هایش پُرخرچند.

۸. معنای واژه «صادق» [// «حقیقی»] را در هر یک از جملات زیر تحلیل کنید:

الف. او یک دوست حقیقی است.

ب. او نسبت به همسرش صادق است.

پ. این شخصیت (در یک داستان) نسبت به شیوه رفتار آن نوع از افراد در زندگی واقعی صادق است.

ت. استوا یک محل طبیعی حقیقی نیست.

ث. معنای حقیقی «دموکراسی» عبارت است از...

ج. مسلماً این یک شمایل حقیقی از او است.

چ. نمی‌توانید یک دایره حقیقی رسم کنید.

۹. در کدام یک از موارد زیر، «احساس کردن» صدق گزاره را درباره آنچه احساس می‌شود تضمین می‌کند؟ دلایل خود را بیان کنید.

الف. احساس اضطراب می‌کنم.

- ب. احساس بیماری می‌کنم.
- پ. احساس می‌کنم که گویا در شرف بیمار شدن هستم.
- ت. احساس می‌کنم که در شرف بیمار شدن هستم.
- ث. احساس می‌کنم که می‌توانم هر کاری را انجام دهم.
- ج. احساس می‌کنم که گویی سینه‌ام گرفته است.
- چ. احساس می‌کنم که با او رفتار غیر عادلانه‌ای شده است.
- ح. احساس می‌کنم که خدا وجود دارد.
۱۰. آیا اینک حقیقت دارد که خورشید فردا طلوع خواهد کرد؟
۱۱. در هر یک از مثالهای زیر، آیا می‌دانید (نه صرفاً باور داشته باشید، یا حتی دلیلی برای باور کردن داشته باشید) که گزاره مورد نظر راست است؟ از پاسخهای خود دفاع کنید.
- الف. جاده در طرف دیگر تپه ادامه می‌یابد.
- ب. اگر این تکه گچ را رها کنم سقوط خواهد کرد.
- پ. نخستین طبقه این ساختمان در حال حاضر در آب فرو نرفته است.
- ت. میز یک رو دارد و یک تو، ولو این‌که در حال حاضر جلو چشمان من نیستند.
- ث. این کلاغ روبروی من سیاه است.
- ج. شما یک عصب بینایی دارید.
- چ. شما اینک یک میلیارد نیستید.
- ح. یولیوس سزار زمانی بر این کره خاکی زندگی می‌کرد.
- خ. شما امروز صبح صبحانه خورده‌اید.
- د. فردا خورشید طلوع خواهد کرد.
- ذ. من خون و استخوان و اندامهای حیاتی دارم و از گاه ساخته نشده‌ام.
- ر. یک سگ هرگز بچه‌گربه نخواهد زاید.
- ز. هیچ انسانی زمانی پدر (یا مادر) یک پرتقال نخواهد بود.

- ژ. شما اینک خواب (یا مرده) نیستید.
- س. شما دیشب گلوله‌های نفتالین را به عنوان شام نخورده‌اید.
- ش. این همان میزی است که دیروز در این اتاق بود.
- ص. شما زاده شده‌اید (نه این که از تخم درآمدن باشید یا به طور خلق الساعه به وجود آمده باشید).
- ض. همه انسانها می‌میرند.
- ط. زمین (تقریباً) کروی است.
- ظ. زمین پنج دقیقه پیش از این به وجود نیامده است.
- ع. شما هم اینک در حال خواب دیدن نیستید.
- غ. شما هم اینک دارید چندین رنگ را می‌بینید.
- ف. شما جراتر از والدین خود هستید.
- ق. شما یک بلبل نیستید.

۱۲. ادعا می‌کنید کدام یک از گزاره‌های بالا را، به معنای قوی کلمه، می‌دانید و چرا؟

۱۳. این سخن را ارزیابی کنید: «بعضی از گزاره‌ها باید قطعی باشند، زیرا اگر هیچ گزاره‌ای قطعی نباشد، هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند محتمل باشد. احتمال مفهومی مستخرج از مفهوم قطعیت است. اگر نمی‌دانستیم به چه دلیل چیزی قطعی است، هیچ معیار سنجشی برای برآورد کردن احتمال نمی‌داشتیم. حتی نمی‌توانستیم بدانیم معنای واژه "احتمال" چیست.»

۱۴. الف. در داستانی از دیوید هربرت لارنس به نام *The Rocking Horse* «Winner» یک پسر بچه هر زمان هنگام شب اسب چوبی گهواره‌ای خود را، در حالی که بر آن نشسته است، به گونه‌ای دیوانه‌وار بجناند می‌تواند پیش‌بینی کند که در بعد از ظهر روز بعد چه اسبی برنده مسابقه خواهد شد. عموی او نسبت به این موضوع شک دارد تا این که بارها و بارها معلوم می‌شود که پیش‌بینیهای پسر بچه همواره درستند. آیا شما می‌گویید که

پسریچه می دانست کدام اسب در مسابقهٔ روز بعد برنده خواهد شد؟  
 ب. در آغاز همان داستان دربارهٔ مادر پسریچه گفته می شود «هنگامی که  
 فرزندانش حضور داشتند، همواره در قلب خویش احساس درد می کرد.  
 این او را آزار می داد، و به شیوهٔ خویش مهربان و نگران فرزندانش بود  
 چنان که گویی آنان را بسیار دوست دارد. تنها خود او می دانست که در  
 قلبش گویی سنگی است که نمی تواند احساس محبتی نسبت به هیچ کس  
 داشته باشد. همه دربارهٔ او می گفتند "او چه مادر خوبی است. او عاشق  
 فرزندان خود است." تنها خود او، و خود فرزندانش، می دانستند که چنین  
 نیست. آنان این موضوع را در چشمان یکدیگر می خواندند.» آیا او این را  
 دربارهٔ خود می دانست؟ آیا دیگران این را دربارهٔ او می دانستند؟

۱۵. فرض کنید کسی که خود مدعی ارتباط داشتن با ارواح است می تواند  
 به گونه ای خطاناپذیر (بی هیچ استثنا) رویدادهایی بین المللی را پیش بینی کند  
 که هیچ کس دیگر قادر به پیش بینی کردن آنها نیست: پیش بینی هایی چون روزی  
 که جنگی بزرگ آغاز می شود، روز شیوع بیماری بس خطرناکی در زئیر، روز  
 و ساعت وقوع هر زمین لرزه با شدت ۸ ریشتر و بیشتر، روز و شدت  
 تندبادهایی که حتی هواشناسان قادر به پیش بینی کردن آنها نیستند. آیا خواهید  
 گفت او می داند که این حوادث روی خواهند داد؟ آیا خواهید گفت او از  
 قدرتی غیر طبیعی برای حدس زدن درست برخوردار است؟ اگر چنین است  
 چرا نباید حدس شناخت باشد؟ آیا خواهید گفت «من نمی دانم او چگونه  
 می داند، اما او می داند»؟

### خواندنیهای برگزیده

Armstrong, D. M. *Belief, Faith, and Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1973.

Ayer, Alfred J. *Philosophical Papers*. New York: Macmillan, 1963.

- Ayer, Alfred J. *The Problem of Knowledge*. New York: Macmillan, 1956.
- Blanshard, Brand. *Reason and Analysis*. LaSalle, IL: Open Court, 1963.
- Cohen, Jonathan. *An Essay on Belief and Acceptance*. New York: Oxford, 1992.
- Flew, Antony, ed. *Essays in Conceptual Analysis*. London: Macmillan, 1956.
- Flew, Antony, ed. *Logic and Language*. 1st and 2nd ser. Oxford: Blackwell, 1950 and 1953.
- Fogelin, Robert. *Evidence and Meaning*. London: Routledge, 1967.
- Haack, Susan. *Evidence and Enquiry*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Hartland-Swann, John. *An Analysis of Knowing*. London: Allen & Unwin, 1958.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 1751. Many editions.
- Lehrer, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Books 2 and 4. 1689. Many editions.
- Malcolm, Norman. *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- Moore, George E. *Philosophical Papers*. London: Allen & Unwin, 1959.
- Moore, George E. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.
- Moore, George E. *Some Main Problems of Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1952.
- Pitcher, George. *Truth*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.
- Plantinga, Alvin. *Warrant*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Popper, Karl. *Objective Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1972.
- Price, H. H. *Thinking and Experience*. London: Hutchinson, 1953.
- Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon & Schuster, 1946.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1912.
- Unger, Peter. *Ignorance*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Williams, C. J. F. *Being, Identity, and Truth*. New York: Oxford University Press, 1992.





## جهان چگونه چیزی است؟

### ادراک جهان

#### بخش ۱. واقع‌گرایی عقل سلیمی<sup>۱</sup>

این امر مسلم به نظر می‌رسد که ما از طریق حواس خویش – یعنی بینایی، شنوایی، بساواایی، چشایی، و بویایی – شناخت کسب می‌کنیم. چگونه کسی می‌تواند انکار کند که ما از چنین شناختی برخورداریم؟ حتی در پرسشی که درباره آن از یکدیگر داریم آیا وجود آن را نمی‌پذیریم؟

با این همه، هستند کسانی که در این امر شک کرده‌اند. آنان شکاکان نسبت به کسب شناخت درباره جهان از طریق حواس هستند. البته ممکن است یک فرد نسبت به بسیاری از چیزها شکاک باشد: یک فرد ممکن است نسبت به دین، نسبت به اخلاق، یا نسبت به هستومند<sup>۲</sup>های مشاهده‌ناپذیری چون کوارکها<sup>۳</sup> شکاک باشد. اما شمار شکاکان نسبت به ادراک حسی زیاد نیست. من

1. common-sense realism [= واقع‌گرایی عقل سلیمی]

2. entity

۳. quarks. از ذرات بنیادی با بار الکتریکی  $\pm \frac{1}{3}$  یا  $\pm \frac{2}{3}$  بار الکترون. بنابر نظریه، و با تأیید در آزمایش، شش نوع کوارک، با رنگهای سه‌گانه،<sup>۲</sup> و پادکوارکهای متناظر با آنها، وجود دارند. پروتون و نوترون از کوارک ساخته شده‌اند. – م.

صندلی را می بینم. به آن نزدیک می شوم، اینک روی آن می نشینم. چگونه کسی می تواند این را انکار کند؟

«اما من نمی دانم که این چیزها وجود دارند. من می دانم که اینک چنان به نظر می رسد که گویی وجود دارند. اما شاید من در اشتباه باشم که چنین فکری می کنم. ممکن است هیچ یک از این چیزهایی که من فکر می کنم می بینم واقعاً وجود نداشته باشد.»

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) که غالباً او را بنیادگذار فلسفه جدید تلقی می کنند، در سال ۱۶۴۱ در کتاب تأملات خویش چنین اندیشه‌ای را ثبت کرد: «من خود را قانع کرده‌ام که هیچ چیزی در جهان وجود ندارد - نه آسمان، نه زمین، نه نفوس، نه اجسام.» سپس افزود: «بنابراین آیا من نیز ناموجود نیستم؟»<sup>۱</sup>

### شکها و فریبه‌ها

دکارت پاسخ منفی داد. اگر درباره هر یک از این چیزها شک کنم، در آن صورت من، یعنی شک کننده، باید وجود داشته باشم. چگونه شکی می تواند بدون کسی که شک می کند وجود داشته باشد؟ شک در جایی چشم به راه کسی نمی ماند تا پیدا شود و شک بورزد. از این رو، اگر من شک کنم، حداقل من، یعنی شک کننده، حداقل در مدتی که دارم شک می کنم، وجود دارم. من آگاهم که در حال شک کردنم؛ بنابراین

آگاهی وجود دارد؛ از این و تنها این من نمی توانم محروم باشم. من هستم. من وجود دارم؛ این مسلم است. برای چه مدت؟ برای تمام مدتی که من در حال تجربه کردنم... من مسلم می دانم که من هستم، و در عین

1. René Descartes, *Meditation I*, in Descartes, *Selections*, Modern Students Library edition (New York: Scribners, 1927), pp. 94-95.

حال امکان دارد که همه این شکلها، و به طور کلی هر چیز متعلق به جهان جسم، رؤیای محض باشند... در این صورت من چه هستم؟ یک موجود آگاه. این موجود چیست؟ موجودی که شک می کند، می فهمد، تصدیق می کند، انکار می کند، مایل است، بی میل است... حتی اگر در تمام مدت خواب باشم؛ حتی اگر خالق هر آنچه را می تواند برای فریفتن من انجام دهد؛ چگونه هر یک از این چیزها می تواند کمتر از وجود من واقعیت داشته باشد؟<sup>۱</sup>

بنابراین من وجود دارم. اما هنوز می توانم شک کنم که جهانی واقعی را می بینم، می شنوم،... از وجود من تا وجود جهانی خارج از ذهن من پرشی صورت می گیرد. در واقع می توانم چنین بینگارم که آنچه واقعی تلقی می کنم صرفاً فریبی بس بزرگ است. دکارت می انگارد:

روحي پليد وجود دارد که به اعلى درجه توانمند و باهوش است، و همه توان و هوش خود را به کار می برد تا مرا بفریبد. من تصور خواهم کرد که آسمان، زمین، رنگها، شکلها، صداها، و همه اعیان خارجی رؤیاهای فریبنده صرفند، که او به کمک آنها برای زودباوری من دامها می گذارد. خود را چنان خواهم پنداشت که نه دستانی دارم، نه چشمانی، نه گوشتی، نه خونی، نه حواسی، بلکه تنها این باور نادرست را دارم که همه این چیزها را دارم.<sup>۲</sup>

تنها هدف این شیطان، فرض کنیم، فریفتن من است. توهماتى را در ذهن من پدید می آورد تا مرا وادارد بیندیشم که دارم درختها، خانه ها، و غیره را می بینم - اما در واقع آنها وجود ندارند. این شیطان ممکن است حتی مرا فریب داده باشد که فکر کنم جسمی دارم در حالی که ندارم. او نمی تواند مرا فریب

1. *Ibid.*, p. 95, 99.

2. *Ibid.*, p. 95.

دهد که بیندیشم وجود دارم در حالی که ندارم، زیرا باید «من»ی وجود داشته باشد تا فریب داده شود. اما شاید او مرا نسبت به هر چیز دیگری فریب دهد.

**الف:** باور کردن وجود چنین شیطانی خنده‌آور و مهمل است. من تنها چیزی را باور می‌کنم که قرینه‌ای برای آن وجود داشته باشد، و کوچکترین قرینه‌ای یافت نمی‌شود که چنین شیطانی وجود دارد.

**ب:** اما شما چگونه می‌دانید که یک چنین شیطانی وجود ندارد؟

**الف:** من نمی‌توانم اثبات کنم که وجود ندارد - درست همان‌گونه که نمی‌توانم اثبات کنم که زئوس، پوسیدون، و دیگر خدایان یونان باستان وجود ندارند. اما این کوچکترین دلیلی به من عرضه نمی‌کند که باور کنم آنها وجود دارند.

**ب:** در مورد خدایان یونان، ما می‌دانیم وجود داشتن برای آنها چگونه چیزی است. آیا در شگفت نمی‌شدیم اگر روزی آنها بر قلّه کوه المپ جلوه‌گر می‌شدند؟ اما در مورد شیطان فریب‌دهنده چنین نیست. من می‌گویم که ما حتی نمی‌دانیم وجود داشتن برای این شیطان فریب‌دهنده چگونه چیزی است؛ چیزی وجود ندارد که بتوانیم تجربه کنیم که نشان‌دهنده وجود چنین شیطان فریب‌دهنده‌ای باشد.

**الف:** گیرم که نتوانیم او را ببینیم. اما ممکن است از طریق فریبهایش قرآینی دال بر وجود او داشته باشیم.

**ب:** سعی کنید چنین فریبی را به تصور آورید. فریب‌دهنده مرا فریب می‌دهد که فکر کنم میزی در آنجا وجود دارد. نزدیک می‌شوم، ضربه‌ای به آن می‌زنم و سپس روی آن می‌نشینم. واقعاً میزی در آنجا وجود دارد. فریبی در کار نبود. من شرایط وجود میز را می‌دانم، و آن شرایط فراهمند.

**الف:** اما شما نمی‌بینید که فریب‌دهنده دارد شما را فریب می‌دهد که فکر کنید میزی در آنجا وجود دارد. او تأثرات حسی را چنان زیرکانه در ذهن شما پدید آورده است که نمی‌توانید تفاوت را بفهمید.

**ب:** نکته دقیقاً همین است: هیچ تفاوتی وجود ندارد. آنچه ما دیدن و بسودن یک میز می‌نامیم دکارت فریب خوردن در باور به وجود یک میز می‌نامد. اینها دو تعبیر زبانی برای یک چیزند - دو برچسب برای یک بطری. تفاوتی در توصیف وجود دارد، اما در آنچه توصیف می‌شود هیچ تفاوتی نیست. تفاوتی در واقعیت نیست، تنها در واژه‌ها است.

**الف:** تفاوتی در واقعیت تشخیص‌پذیر نیست، اما با وجود این تفاوتی هست. فریب‌دهنده چنان زیرک است که ما نمی‌توانیم تفاوت را تشخیص دهیم. **ب:** و من می‌گویم هیچ تفاوتی وجود ندارد که تشخیص داده شود. هنگامی که کسی به من می‌گوید «ممکن است میزی در آنجا وجود نداشته باشد» به آنجا می‌روم، آن را می‌بینم، آن را لمس می‌کنم. روی آن می‌نشینم، و از آن عکس می‌گیرم. در گفتار روزمره می‌گوییم که این اثبات وجود یک میز در آنجا است. و این چنین اثباتی هست. چه اثبات بهتری می‌تواند وجود داشته باشد؟ لحظه‌ای بعد ممکن است چیز دیگری را ببینم، اما در آن لحظه مورد نظر واقعاً یک میز را می‌بینم و لمس می‌کنم. من فریب نخورده‌ام که فکر کنم میزی وجود دارد. میز وجود دارد - فریبی در کار نیست.

**الف:** اما از کجا معلوم که فرضیه شیطان راست نباشد. شما نمی‌دانید که این فرضیه راست نیست.

**ب:** اما من می‌دانم. اگر چیزی با همه معیارهای لازم برای X بودن سازگار باشد آنگاه آن چیز یک X است. اگر چیزی شبیه یک اردک باشد، مانند یک اردک راه برود، و صدایی چون صدای وَک وَکِ اردک داشته باشد، آن چیز یک اردک است؛ هنگامی که می‌گوییم اردکی وجود دارد منظورمان این است. کوچکترین نشانه خلاف - درباره حیل‌های جادویی یا خبط بصر - به من بدهید تا من شک کنم. اما اگر همه آزمونهای مربوط به X بودن مثبت باشند - همه آزمونها، نه صرفاً آزمونهایی که ما تاکنون انجام داده‌ایم - آنگاه، بسیار خوب، بنا بر تعریف آن چیز یک X است.

الف: تا آنجا که ما می‌توانیم بگوییم یک X است. اما شیطان دکارت ممکن است در حال فریفتن ما باشد.

ب: نه. اگر فریبی در کار باشد، باید راهی برای دانستن این مطلب وجود داشته باشد که آیا کسی فریب خورده است یا نه. در غیر این صورت واژه «فریب» چیزی را از چیز دیگر متمایز نمی‌کند. من در بیابان سرگردانم و چیزی شبیه آب می‌بینم؛ و هنگامی که نزدیک‌تر می‌شوم ناپدید می‌گردد، و در می‌یابم که آنچه می‌دیده‌ام تنها سراب بوده است. من دریافته‌ام که فریب خورده‌ام. این فریبی نه از روی فریبکاری که از تنوع پدیده‌ها است و من آن را فاش کرده‌ام. کاری که شما می‌کنید این است که هر چیزی – دیدن و لمس کردن میز و دیدن سراب در بیابان – را می‌گیرید و همه آنها را فریب می‌نامید. کار شما به این می‌ماند که همه حیوانات را با هم در نظر گرفته، همه را سگ بنامیم.

الف: اما شیطان فریب‌دهنده دکارت دارد او را به یکباره از راه همه حواس او می‌فریبد. او چنان زیرک است که فریب او را نمی‌توان آشکار کرد. فریب او همواره بی‌هیچ گیر و مانعی صورت می‌گیرد. فرض کنید این فریب‌دهنده در دفترچه یادداشت روزانه خود بنویسد: «امروز من دکارت را فریب دادم که فکر کند دارد اشیای طبیعی واقعی را می‌بیند و لمس می‌کند.» و روز بعد همان چیز را می‌نویسد: «باز هم دکارت را گول زدم.» هر روز فریبکاری او کامل است. دکارت همواره گول می‌خورد و فکر می‌کند که اشیای طبیعی را می‌بیند، و فریب‌دهنده هر روز پیروز و شادکام است.

ب: صندلی ای که شما می‌بینید و لمس می‌کنید و روی آن می‌نشینید یک صندلی واقعی است. استفاده ما از عبارت «یک صندلی واقعی» و متمایز ساختن آن از صندلیهایی که «صرفاً به چشم می‌آیند» این‌گونه است.

الف: هر چه فریب‌دهنده در فریب‌دهندگی موفق‌تر می‌شد در می‌یافت که

می تواند با چنان فراستی فریب دهد که هرگز کسی کشف نکند که او در پی چه توطئه و فریبی است. و این همان چیزی است که او در واقع بدان رسید.

**ب:** شیطان می خواست مرا گول بزند. اما موفق نشد. ممکن است من نسبت به وجود آبادی در بیابان فریب خورده باشم، اما نسبت به میز فریب نخورده‌ام. اگر میز را بینم و لمس کنم و بر روی آن بنشینم، دیگر آن میز توهم نیست. فریب‌دهنده کلاه سر خود گذاشته است. آیا واقعاً فکر می‌کنید شیطان می تواند مرا فریب دهد که فقط فکر کنم دارم غذا می‌خورم در حالی که در تمام مدت غذا نمی‌خورم؟ آیا او می تواند در تمام مدت مرا فریب دهد؟ اما اگر واقعاً هرگز غذا نخورم چگونه می توانم زنده بمانم؟  
**الف:** شیطان شما را فریب داده است که فکر کنید جسمی دارید. حتی باور به این که جسمی دارید یک فریب است.

**ب:** آیا جسمی ندارم؟ اینها دستان منند، این بدن من است که همین طور که اینجا نشسته‌ام می‌بینم. آیا می توانم به اینها شک کنم؟  
**الف:** البته. مادامی که فریب‌دهنده دارد شما را فریب می‌دهد، می تواند شما را وادارد تا بغلط باور کنید که جسمی دارید. همان‌گونه که دکارت می‌گفت، تنها چیزی که نمی‌توانید به آن شک کنید این است که شما، یک موجود آگاه، وجود دارید، جز این هیچ چیز دیگری وجود ندارد که در مورد آن دچار فریب نشوید. در واقع ممکن است شیطان به چیز باز هم بیشتری رسیده باشد: شاید همه تجارب شما یک رؤیا است.

### رؤیاها

**الف:** در واقع چه بسا هرگز جهان فیزیکی ای در خارج وجود نداشته باشد. شما دارید همه چیز را خواب می‌بینید. شما فکر می‌کنید بیدارید در حالی که دارید خواب می‌بینید.



ب: نه. واژه «رؤیا» تنها زمانی معنا دارد که در برابر چیز دیگری، یعنی تجارب زندگی بیداری، قرار گیرد. ما پیوسته در زندگی روزمره این تمایز را قائل می‌شویم. «آنرا فقط در خواب دیدم.» هیچ مشکلی در قائل شدن این تمایز نداریم. لحظاتی وجود دارد که ممکن است من ندانم آیا خواب دیده‌ام یا نه، بویژه زمانی که رؤیا بسیار واضح بوده است. من خواب دیدم که خواهرم مرده است، اما بیدار شدم و دیدم دارد در خانه کارهای خودش را انجام می‌دهد.

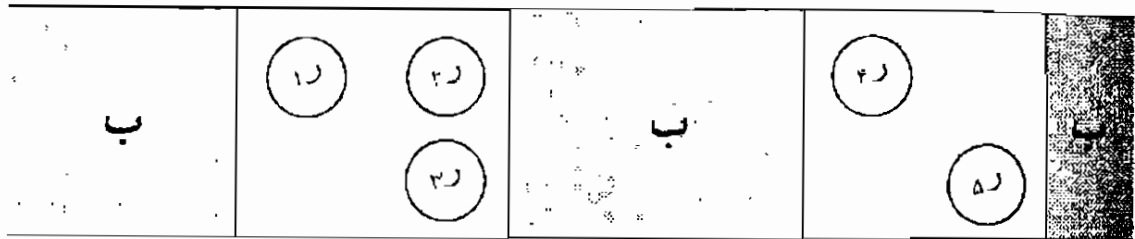
الف: شاید این همان چیزی است که خواب دیده‌اید.

ب: یک لحظه ممکن بود چنین فکر کنم؛ اما دوباره نگاه کردم و او آنجا بود و من با او صحبت کردم، و این همان خانه، همان اثاث منزل است؛ همه چیز با تجارب پیش از خوابیدن من همخوان است. برخلاف این، تجربه مربوط به رؤیا زودگذر و ناپایدار است، با این که بسیار واضح بود. خودم را در رختخواب می‌یابم، همان رختخوابی که پیش از این در آن دراز کشیدم تا بخوابم، اثاث منزل و پنجره‌ها همانند که هزار بار دیده‌ام، و رفتن به درون رختخواب، خواب‌آلود شدن، و خاموش کردن لامپ را به یاد دارم. بنابراین نتیجه می‌گیرم که تجربه‌ام از دیدن مرگ خواهرم یک رؤیا بوده است.

الف: اما چگونه می‌توانید مطمئن شوید که این مرگ خواهرتان بود که یک رؤیا بود؟ شاید واقعیت داشت و تجربه کنونی شما رؤیا باشد؛ شاید داشتید خواب می‌دیدید که در اتاق خوابتان بیدارید. چگونه می‌توانید بگویید کدام کدام است؟

ب: این فقدان وضوح نیست که در تشخیص به من کمک می‌کند؛ رؤیاها، بویژه کابوسها، می‌توانند واضح و نیرومند باشند. اما دوام ندارند. تجارب مربوط به رؤیا بخشهای مجزای تجربه‌اند که با بقیه تجارب من جور در نمی‌آیند. من ناهار می‌خورم، به کلاس می‌روم، به خانه برمی‌گردم، مطالعه می‌کنم؛

تلویزیون نگاه می‌کنم، و به‌رختخواب می‌روم. پس از آن تعداد زیادی تجربه عجیب و غریب دارم که آنها را رؤیا می‌نامیم و در آنها من در جایی دور یا در گذشته‌ای دور زندگی می‌کنم و قانون جاذبه حکمفرما نیست و... ممکن است طی شب چندین تجربه از این تجارب مربوط به رؤیا داشته باشم، و همخوانی آنها با یکدیگر بیشتر از همخوانی آنها با تجارب مربوط به بیداری نباشد. آری، رؤیاها تجربه‌اند، اما سستند. آنها واضحند اما گذرا و ناپایدارند. آنها فاقد آن وزن و درجه بسیار بالای همخوانی درونی تجارب مربوط به بیداری‌اند. تجربه‌های مربوط به رؤیا تجربه‌هایی هستند که با دیگر تجربه‌ها جور در نمی‌آیند. (شکل ۲ را ببینید).



ب = تجارب مربوط به بیداری

۱۲، ۲۲، ۳۲، ... = تجارب مربوط به رؤیا

## شکل ۲

**الف:** من چگونگی فرق‌گذاری میان تجارب بیداری و تجارب خواب را می‌دانم. من صرفاً دارم این امکان را برای شما مطرح می‌کنم که هر دو نوع تجربه واقعاً رؤیا باشند. همه چیز - هر چیز. شاید همه یک رؤیای بزرگ است که پیوسته و مدام درآئیم. شما چگونه می‌دانید که چنین نیست؟

**ب:** نظر شما بسیار عمیق جلوه می‌کند، اما شما دارید فریب یک نیرنگ ساده زبانی را می‌خورید. فرض کنید قرار بود کسی به من بگوید که تنها یک رنگ، مثلاً آبی، وجود دارد. در این صورت درباره سرخ، سبز، زرد، و... چه می‌شد گفت؟ او می‌گوید «آه، اینها همه طیفهای آبی‌اند؛ آبی سرخ، آبی سبز، و سپس آبی آبی داریم. همه طیفهای آبی‌اند.» اینک با این تغییر کاربرد

واژه شما چه چیزی به دست آورده‌اید؟ هیچ چیز، بجز آشفتگی و درهم‌آمیختگی. رنگها درست همان هستند که قبلاً بودند، تنها نامهای متفاوتی به آنها داده‌اید. چیزی جز واژه‌ها تغییر نکرده است.

خوب، این آن چیزی است که شما در قضیه رؤیا انجام داده‌اید. ما از واژه‌های «تجارب بیداری» برای ارجاع به مجموعه عظیم تجارب برخوردار از همخوانی درونی‌ای که در بیشتر مواقع داریم استفاده می‌کنیم؛ سپس از واژه «رؤیا» برای ارجاع به آن بخشهای مجزایی از تجربه استفاده می‌کنیم که با مجموعه اصلی جور در نمی‌آیند. شما می‌خواهید از واژه «رؤیا» برای نامیدن همه آنها استفاده کنید. مسلماً این به علت همانند بودن همه آنها نیست، زیرا آنها همانند نیستند!

الف: اما همه آنها تجربه‌اند.

ب: آری، و شما از عبارت «تجارب مربوط به رؤیا» برای نامیدن همه تجارب استفاده می‌کنید. این فقط تغایر زبانی است. این هیچ نتیجه‌ای ندارد، هیچ چیزی را تغییر نمی‌دهد. اگر واژه «رؤیا» این قدر برای شما ارزش دارد، پیشکش شما. در این صورت باید گفت همه تجارب رؤیا هستند. اما در آن یک خواب بزرگ که ما پیوسته و مدام درآنیم، هنوز باید تمایزی را ملحوظ داشت: تمایز میان آنچه به طور معمول رؤیا می‌نامیم (بخشهای مجزای تجربه) و مجموعه عظیم تجربه‌هایی که تجارب بیداری می‌نامیم و در آن قوانین طبیعت عمل می‌کنند و جهان از لحظه‌ای به لحظه دیگر. چون خیالی همواره در تغییر، در حرکت بی‌نظم نیست.

فزون بر این، ما می‌توانیم رؤیاهایی را که داریم با استفاده از تجربه‌های بیداری‌ای که داشته‌ایم، و غالباً به دوران کودکی برمی‌گردند، توضیح دهیم. اما رؤیاها توضیح نمی‌دهند که چرا تجربه‌های بیداری‌ای که داریم روی می‌دهند. رؤیاها تنها در ذهن کسی که خواب می‌بیند وجود دارند، و افراد دیگر رؤیاهای شما را ندارند. آنان رؤیاهای خاص خویش را دارند.

تجربه‌های بیداری‌اند که بنیادینند. اگر ناگزیر باشیم می‌توانیم بدون تجربه‌های مربوط به رؤیا سرکنیم، اما تجربه‌های بیداری‌اند که وجود و ماهیت جهان پیرامون ما را بر ما آشکار می‌کنند.

### خطاهای حسی و توهمها

هیچ شیطان شریری وجود ندارد. و چنین نیست که هر تجربه‌ای یک رؤیا باشد. اما با این همه به پایان بحث «خطاهای حواس» نرسیده‌ایم. آیا غالباً در زمینه ادراک، با دیدن چیزهایی که وجود ندارند یا دیدن چیزهایی که وجود دارند اما دارای کیفیاتی به نظر می‌رسند که در واقع فاقد آنهایند، دچار اشتباههایی نمی‌شویم؟ و چگونه می‌توانیم بدانیم که پیوسته دچار چنین اشتباههایی نیستیم؟

معمولاً ما اشیای مادی (اعیان فیزیکی) را ادراک می‌کنیم، یا بر این باوریم که آنها را ادراک می‌کنیم. آنها جزء جهان فیزیکی‌اند. جهان فیزیکی جهانی همگانی است، جهانی است که هر کس دارای چشم، گوش، و دیگر حواس سالم باشد می‌تواند آن را ادراک کند. من می‌توانم میز را لمس کنم، و شما نیز می‌توانید چنین کنید؛ برخلاف رؤیاهایمان، این کار خاص شما یا من نیست. بجز اشیای مادی چیزهای دیگری در جهان فیزیکی وجود دارند: چیزهایی چون بارهای الکتریکی، میدانهای مغناطیسی و الکتریکی، و میدانهای گرانشی. اما فعلاً به اشیای مادی، یا آنچه «ماده» نامیده می‌شود، بپردازیم. شیء مادی چیست؟ هنگامی که یک شیء مادی را ادراک می‌کنیم، آن چیست که ادراک می‌کنیم یا بر این باوریم که ادراک می‌کنیم؟

۱. ما بر این باوریم که اشیای مادی وجود دارند حتی زمانی که ادراک نمی‌شوند. زمانی که شما از درخت روی می‌گردانید یا چشمانتان را می‌بندید یا به خواب می‌روید، درخت موجودیت خود را از دست نمی‌دهد. درخت به گونه‌ای مستقل از ادراک وجود دارد.

۲. اشیای مادی برای بیش از یک حس قابل حصولند. شما می‌توانید درخت را ببینید، اما می‌توانید آن را لمس نیز بکنید. بعضی اشیای را می‌توان بویید، چشید و شنید: من می‌توانم صدای ناقوس را بشنوم. آن را بینم و لمس کنم. در بعضی موارد عملاً لمس کردن یک چیز ناممکن است - مانند ماء و سنگهایی که در یک کیلومتری زیر پای شما قرار دارند. اما معتقدیم که اگر کاملاً نزدیک بودیم که بتوانیم آنها را لمس کنیم می‌توانستیم این کار را انجام دهیم.

۳. اشیای مادی از توانهای علی<sup>۱</sup> خاصی نیز برخوردارند. سنگی که در دامنه تپه فرومی‌غلتد اشیای سر راه خود را به حرکت درمی‌آورد. خورشید را نمی‌توان لمس کرد (پیش از آن که بتوانیم به اندازه کافی به آن نزدیک شویم خواهیم سوخت)، اما گرما و نور تابش می‌کند و بر اجسام پیرامون خود نیروی گرانشی وارد می‌آورد.

این باورها در میان انسانها همگانی اند: انسانها زندگی می‌کنند و می‌میرند اما زمین به موجودیت خود ادامه می‌دهد، خواه موجود زنده‌ای باشد که آن را ادراک کند خواه نباشد. این باور واقع‌گرایی ادراکی<sup>۲</sup> نامیده می‌شود.

اما همچنین معتقدیم که گاهی اشیای مادی را آن‌گونه که واقعاً هستند ادراک نمی‌کنیم. گاهی درباره کیفیات آنها قضاوت‌های اشتباه داریم (خطای حسی<sup>۳</sup>) و گاهی ادراک‌هایی داریم در حالی که اصلاً شیء مادی‌ای وجود ندارد (توهم<sup>۴</sup>).

**خطاهای حسی.** خطای حسی زمانی روی می‌دهد که معتقدیم یک شیء کیفیات خاصی دارد در حالی که ندارد، یا معتقدیم ندارد در حالی که دارد. درختان سبز بر دامنه کوه دور، از پس هوای موجود در میان، به رنگ آبی خاکستری به نظر می‌رسند. پیراهنی با رنگ آبی تیره زیر نور مصنوعی (مایل

1. causal powers

2. perceptual realism [= واقع‌گرایی مبتنی بر ادراک حسی]

3. illusion

4. hallucination

به زرد) سیاه به نظر می‌رسد. این ساختمان بلندتر از آن یکی به نظر می‌رسد، اما این تنها به علت فاصله کمتر آن است. سکه گرد از زاویه ۴۵ درجه بیضوی و از زاویه ۹۰ درجه تخت به نظر می‌رسد. هنگامی که وارد راهرو یک رستوران می‌شویم افراد زیادی را «می‌بینیم»، اما این تنها تصویری در آینه است: در این سوی شیشه.

معمولاً ما فریب این ظواهر و نمودها را نمی‌خوریم؛ چیزهایی درباره قوانین نورشناسی فراگرفته‌ایم و آنها را برای تصحیح نگاه خود در نظر می‌گیریم. ما واقعاً معتقد نیستیم که ساختمان ظاهراً بلندتر واقعاً بلندتر است زیرا توجه داریم که آن ساختمان به ما نزدیک‌تر است. نمود آمیخته با خطای حسی است، اما نتیجه‌گیری نمی‌کنیم که آن ساختمان واقعاً بلندتر است، دچار هیچ‌گونه پنداری<sup>۱</sup> درباره آن نیستیم. پندار یک باور دروغین است. اگر چیزی درباره نمودهای متفاوت اشیا به علت فاصله و زاویه دید و غیره نمی‌دانستیم، ممکن بود نمود آمیخته با خطای حسی ما را دچار یک پندار کند.

گاهی چنین چیزی اتفاق می‌افتد: فکر می‌کنیم شخصی را در چندمتری خود می‌بینیم در حالی که صرفاً مجسمه‌ای است که با مهارت رنگ شده است. این خود حواس نیستند که ما را دچار پندار و فریب می‌کنند: حواس عیناً همین نمودهای گوناگون را بر ما عرضه می‌کنند. اگر با آنها اغفال می‌شویم، این اشتباهی در قضاوت از جانب ما است. چوب راست در آب خمیده به نظر می‌رسد، و اگر من بگویم خمیده است، نمود مرا دچار پندار کرده است.

گاهی خطای حسی نه به شرایط خارجی ادراک، بلکه به وضع درونی خود ما بستگی دارد. فردی ال.اس.دی. مصرف می‌کند و رنگهای اشیا متفاوت به نظر می‌رسند: اشیا دارای تنوع متغیری از رنگها می‌شوند و غالباً در لبه‌ها دارای تابندگی فسفری به نظر می‌رسند، اما با از میان رفتن اثر ماده مخدر رنگها به صورت عادی در می‌آیند. مواد دیگری موجب می‌شوند که هر چیزی تا

مدتی زردرنگ جلوه کند. اگر عینک سبز داشته باشید دیوار سفید سبز به نظر می‌رسد (البته این را می‌توان جزء شرایط خارجی شمرد، زیرا عینک خارج از شماست).

توهمها. اگر ضربه‌ای به سرتان وارد آید ممکن است لکهای سرخی را جلو چشمان خود ببینید، هرچند در آنجا هیچ لکه سرخی وجود خارجی ندارد. ممکن است در عضوی از بدن که بریده است احساس درد وجود داشته باشد. فردی که دارد اعتیاد به الکل را ترک می‌کند موشهای صورتی را می‌بیند که از دیوار بالا و پایین می‌روند. مکبث، مصمم به قتل، دچار توهم است و می‌گوید «آیا این یک خنجر است که در برابر خویش می‌بینم؟» اگر انتظار داشته باشید کسی در بزند، ممکن است سراسر شب صدای در زدن را «بشنوید»، در حالی که درزدنی در کار نیست - انتظار شما باوری دروغین را در شما پدید آورده است. اگر به خواب مصنوعی رفته باشید و به شما تلقین شود که گلدانی بر روی میز است، ممکن است گلدانی را روی میز ببینید در حالی که روی میز چیزی نیست.

گاهی آنچه توهم یا خطای حسی می‌نامیم به چگونگی طبقه‌بندی مورد نظر ما بستگی دارد. در فضای نیمه‌روشن درون جنگل فکر می‌کنید انسانی را می‌بینید. اما آنچه می‌بینید تنها کُنده درختی است که در میان شاخه‌های خمیده و سایه‌های لرزان جلوه‌ای ویژه دارد. می‌توانید آن را یک توهم بنامید، زیرا گمان می‌کنید یک انسان را می‌بینید و هیچ انسانی در آنجا نیست؛ یا می‌توانید آن را یک خطای حسی بخوانید، زیرا درخت را دارای کیفیاتی می‌بینید که فاقد آنها است. یا شمعی را در تاریکی برمی‌افروزید و هنگامی که انگشت بر چشم می‌فشارید، دو شمع می‌بینید. روشن است که دو شمع در کار نیست. آیا این یک توهم است، زیرا یکی از شمعها وجود خارجی ندارد؟ یا آیا یک خطای حسی است، زیرا دارید می‌بینید یک شمع کیفیتی (دوتایی بودن) دارد که فاقد آن است؟ آیا دو تا بودن می‌تواند کیفیت یک شمع باشد؟

چرا ما می‌گوییم که ادراکهای خاصی مبتنی بر خطای حسی یا توهمی‌اند و ادراکهای دیگر صحیح، یا، به گفته ما، واقع‌نما<sup>۱</sup> هستند؟ چرا نگوییم چوب درون آب واقعاً خمیده است و تنها زمانی که خارج از آب است راست به نظر می‌رسد؟ چرا می‌گوییم پیراهن آبی است با این‌که در نور مصنوعی سیاه جلوه می‌کند، و نمی‌گوییم همواره سیاه است و تنها در نور خورشید آبی به نظر می‌رسد؟

آیا علت این است که ما معمولاً یا عادتاً چوب را راست و پیراهن را آبی می‌بینیم؟ نه؛ اگر چوب در بیشترین مدت در آب می‌بود باز هم آن را راست می‌دانستیم، و اگر معمولاً پیراهن را به رنگ سیاه می‌دیدیم (همچون کسانی که ساعات بیداری آنان معمولاً در شب است) باز هم آن را آبی می‌خواندیم. شرایط متعارفی<sup>۲</sup> خاصی وجود دارند که از آنها برای توصیف کیفیات یک چیز استفاده می‌کنیم، و می‌گوییم آن چیز آن کیفیاتی را دارد که به نظر می‌رسد تحت این شرایط متعارفی دارا است.

این شرایط متعارفی همواره یکسان نیستند. چوب راست حتی زمانی که در آب فرورفته است با حس بساوایی راست احساس می‌شود؛ و ظاهر خمیده آن مصداقی از قوانین خاص نورشناسی است. سکه‌ای که از زوایایی بیضوی به نظر می‌رسد هنوز از نظر حس بساوایی گرد است، و باز هم نمودهای بیضوی نشان‌دهنده قوانین معروف نورشناسی‌اند. اگر نتوانیم شیشه نامرئی مورد استفاده در بعضی از فروشگاههای بزرگ را ببینیم و بخواهیم الماسهای آن سوی شیشه را لمس کنیم، درمی‌یابیم که قادر به این کار نیستیم زیرا به شیشه برخورد می‌کنیم با این‌که نمی‌توانیم آن را ببینیم.

ظاهر مدور سکه حد وسط یک سلسله کژدیگی<sup>۳</sup> است که نمودهای دیگر حاصل انحراف از آنهاست: هر چه از حالت قائم دور شویم شکل کشیده‌تر به نظر خواهد رسید.

1. veridical (= راست‌گوی [انه])

2. standard conditions

3. distortion series



در مورد رنگ، ما از نور خورشید به عنوان وضع متعارفی استفاده می‌کنیم زیرا با آن بهتر از نور مصنوعی می‌توانیم رنگها را از هم تمیز دهیم. در نور خورشید می‌توانیم درجات بسیاری از رنگها را تشخیص دهیم که در نورهای دیگر قادر به تشخیص آنها نیستیم - درست همان‌گونه که افراد کوررنگ نمی‌توانند رنگهای خاصی را که سایر افراد می‌توانند ببینند تشخیص دهند (معمولاً آنان قادر به تشخیص سرخ از سبز نیستند). به‌طور کلی آن شرایطی را به عنوان متعارفی تلقی می‌کنیم که پیش‌بینی‌پذیری بیشینه<sup>۱</sup> تجارب آتی را میسر می‌کنند.

### میکروسکوپها و تلسکوپها

در دید نامسلح ما، یک قطعه پارچه صاف و از نظر رنگ یکسواخت به نظر می‌رسد، اما زیر میکروسکوپ جزئیات بسیار زیادی نشان داده می‌شوند که چشم نامسلح قادر به دیدن آنها نیست. از آنجا که زیر یک میکروسکوپ می‌توانیم چنان کیفیات بیشتری را تشخیص دهیم، می‌گوییم «اگر می‌خواهید بدانید واقعاً چگونه است از میکروسکوپ نگاه کنید.»

معمولاً می‌گوییم خون سرخ است، زیرا در شرایط متعارفی رؤیت سرخ به نظر می‌رسد. اما هنگامی که از میکروسکوپ به یک قطره خون نگاه می‌کنیم آنچه می‌بینیم بیشتر شفاف است و چند خال سرخ دارد. در این صورت آیا خواهیم گفت که خون واقعاً سرخ نیست و تنها در رؤیت نامسلح ما سرخ به نظر می‌رسد؟ مسلماً این دقیق‌تر از سرخ خواندن آن است. با میکروسکوپ رنگها و بافتهای بسیار بیشتری را نسبت به چشم نامسلح می‌توانیم تشخیص دهیم. در عین حال، بینایی معمولی معیاری است که افراد به مدت هزاران سال مورد استفاده قرار داده‌اند و ما نیز با چنین معیاری است که می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم. ممکن بود بگوییم «در رؤیت معمولی، سرخ رنگ است - و

1. maximum predictability

انتظار داریم در آن شرایط سرخ به نظر برسد؛ اما میکروسکوپ بخش بیشتری از کیفیات واقعی آنرا آشکار خواهد کرد.» صندلی ای که من بر روی آن نشسته‌ام کاملاً صاف به نظر می‌رسد، و اگر می‌گفتیم صاف است افراد را گمراه نمی‌کردیم زیرا افرادی که آنرا لمس می‌کنند چنین احساسی دارند. با این همه یک میکروسکوپ ناصافی زیادی را نشان می‌دهد که برای حس بساوایی ما قابل تشخیص نیست. در این صورت می‌توانیم بگوییم «این صندلی در واقع کاملاً ناصاف است، اما اگر آنرا لمس کنید آن ناصافی را احساس نخواهید کرد.»

میکروسکوپها خواصی از اشیا را آشکار می‌کنند که ظریفتر از آنند که بی میکروسکوپ به ادراک حسی درآیند. به همین سان، تلسکوپها بخشهایی از اشیا را آشکار می‌کنند که دورتر از آنند که بی تلسکوپ همراه با جزئیات دیده شوند. آیا در اینجا اشکالی وجود دارد؟

**الف:** هنگامی که من به ستاره قطبی نگاه می‌کنم تنها نقطه‌ای نورانی در آسمان شب می‌بینم.

**ب:** درست است.

**الف:** اما در واقع آنچه می‌بینم ستاره عظیمی است چندین بار بزرگتر از خورشید، با قطر صدها هزار کیلومتر، گوی بزرگی از گاز درخشان.

**ب:** آری. نتیجه؟

**الف:** اما چگونه آنچه من می‌بینم می‌تواند هم یک نقطه نورانی باشد هم گوی درخشان بزرگی از گاز داغ؟

**ب:** اشکالی ندارد. اگر از من می‌خواستند آنچه را می‌بینم وصف کنم، می‌گفتم صرفاً یک نقطه نورانی است. اما آن نقطه نورانی ای که من می‌بینم آن چیزی نیست که ستاره مورد نظر واقعاً هست؛ دارای خصوصیتی بس متفاوت با خصوصیتی است که ظاهراً دارد. در واقع، ستاره - که آنرا تنها چون یک

نقطه نورانی می بینیم - ممکن است سالها پیش از میان رفته باشد. نوری که امشب می بینید حدود ۴۵۰ سال پیش از ستاره گسیل شده است و با سرعت ۳۰۰۰۰۰ کیلومتر بر ثانیه در حرکت بوده است. ممکن است ستاره در ۴۵۰ سال پیش منفجر شده باشد و نور گسیل شده از آن هنوز در حال حرکت به سوی ما باشد. ما ستاره را آن گونه می بینیم که در آن زمان بود.

در دیدن، همچنین در شنیدن، گذشت زمانی وجود دارد. حتی هنگامی که نگاهی به درخت بیرون از پنجره می اندازید مدتی طول می کشد تا نور به شما برسد - تنها کسر بس کوچکی از ثانیه. در مورد ستاره تفاوتی دیده نمی شود؛ به علت فاصله بسیار زیاد ستاره دریافت نور مدت زمان بیشتری طول می کشد.

الف: اما مطمئناً آنچه من می بینم باید چیزی باشد که اینک وجود دارد. نقطه نورانی ای که من در آسمان می بینم در این لحظه وجود دارد نه در ۴۵۰ سال پیش.

ب: نور هم اینک وجود دارد، هرچند ممکن است منبع اصلی آن دیگر وجود نداشته باشد. این برای بیشتر افراد شگفت انگیز است، اما حیرت آورتر از این نیست که ممکن است صدای تندر دور در لحظه ای که آن را می شنوید دیگر وجود نداشته باشد. این باز هم ستاره واقعی است که می بینید؛ نه ستاره هایی که پس از وارد آمدن ضربه به سرتان دیده می شوند. این باز هم ستاره است که می بینید، مهم نیست که از این فاصله عظیم چقدر متفاوت به نظر می رسد یا چه مدت طول کشیده است تا نور به چشم ما برسد. ما همه نوع قرینه - نه تنها به کمک تلسکوپها بلکه به کمک طیف نماها و مشاهده آثار گرانشی ستاره - داریم که ستاره مورد نظر واقعی است و خصوصیتی را دارد که اخترشناسی می گوید دارا است. این واقعییتی شناخته شده است که اشیا همواره چنان به نظر نمی رسند که هستند.

## اتمها و الکترونها

اگر به کمک میکروسکوپها و تلسکوپها اطلاعات زیادی درباره واقعت امور کشف می‌کنیم، درباره چیزهایی که بسیار کوچکتر از آنند که با میکروسکوپها یا تلسکوپها دیده شوند چه باید گفت؟ میز، به‌باور ما، متشکل از مولکولها است که به‌نوبه خود از اتمها تشکیل شده‌اند، [هر اتم متشکل از یک یا چند الکترون و یک هسته است، سبکترین هسته دارای یک پروتون، و دیگر هسته‌ها دارای یک یا چند پروتون و یک یا چند نوترونند.] و فراتر از اینها کوارکها و لپتونها و کسی چه می‌داند چه چیزهای دیگری وجود دارند - و اینها را هرگز به کمک ابزارهای خود مشاهده نخواهیم کرد. این ذرات، اگر ذره باشند، به نظریه علمی تعلق دارند؛ این هسته‌مندها نتیجه استنباط<sup>۱</sup> اند نه نتیجه مشاهده. واقعت در این سطح از خردی به علت محدودیت‌های حواس ما از ما پوشیده است.

یکی از نخستین فیلسوفان یونان، یعنی دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) نظریه‌ای ساده و بدوی درباره واپسین اجزای سازنده ماده مطرح کرد که به‌گونه‌ای قابل توجه نشانی از علم آینده در خود داشت. پیرو او لوکرسیوس (۹۵-۵۵ ق.م.) دیدگاه او را در شعر طولانی خود با نام درباره طبیعت اشیا<sup>۲</sup> شهرت بخشید. به‌گفته این اتم‌گرایان باستان جهان متشکل از ذرات بسیار ریزی است که در خلأ حرکت می‌کنند. دموکریتوس این ذرات را اتم (از واژه یونانی *atomoi*، «تجزیه‌ناپذیر») می‌نامید. اتمها دارای جرم، اندازه، و شکل متفاوتند، اما فاقد رنگ یا بو یا طعمند: این کیفیات تنها زمانی وارد صحنه می‌شوند که ادراک‌کنندگانی دارای چشم، بینی و زبان وجود دارند.

دیدگاهی مشابه، که در متن دانش‌نویس‌نویس جان لاک (۱۶۳۳-۱۷۰۴) مطرح شد. به‌گفته جان لاک، اشیای مادی دارای کیفیات

1. inference

2. *De rerum natura (On the Nature of Things)*

نخستین<sup>۱</sup> (اولیه) اند که حتی اگر هیچ ادراک کننده‌ای وجود نداشته باشد وجود دارند. سرکه ترکیب شیمیایی خاصی دارد که به ادراک کنندگان بستگی ندارد، اما بوی تند آن تنها در زمان حضور ادراک کنندگان وجود دارد.

در این صورت آیا کیفیات دومین<sup>۲</sup> [ثانویه] همانند رؤیاها «ذهنی» اند؟ لاک ضمن نفی این پرسش می‌گفت آنها به صورت توان<sup>۳</sup> وجود دارند. رنگ یک شیء همانا توان ایجاد نوع خاصی از احساس در ادراک کننده است. این توان در چیزی جای دارد که لاک «اجزای نامحسوس اشیا» (یعنی اجزایی کوچکتر از آن که ادراک شوند) می‌نامید. این توانها هستند، مستقر در ساختار اتمی اشیا، که موجب می‌شوند اشیا دارای نمودهایی باشند که دارند. توان در شیء است، اما سرخ و آبی‌ای که ما می‌بینیم تنها به عنوان تأثرات حسی وجود دارند.

دانه‌ای گندم بردارید، آن را به دو بخش تقسیم کنید، هر بخش هنوز دارای سفتی، امتداد، شکل و حرکت پذیری است؛ آن را دوباره تقسیم کنید، باز هم همان کیفیات را حفظ می‌کند. این تقسیم را ادامه دهید تا بخشها نامحسوس شوند؛ هر یک از آنها هنوز باید آن کیفیات را حفظ کند. زیرا تقسیم (که نتیجه عمل آسیاب، هاون، یا چیز دیگری برای تبدیل جسم مورد نظر به اجزای نامحسوس است) هرگز نمی‌تواند سفتی، امتداد، شکل یا حرکت پذیری را از جسمی سلب کند، بلکه تنها از چیزی که قبلاً فقط یک جرم مادی بود دو یا چند جرم مادی مجزا را پدید می‌آورد به گونه‌ای که پس از تقسیم تعداد خاصی جرم مجزا ایجاد می‌شود. من اینها را کیفیات نخستین یا اصلی می‌نامم که فکر می‌کنم می‌توانیم دریابیم که تصورات بسیطی<sup>۴</sup> را در ما پدید می‌آورند. [این کیفیات عبارتند از سفتی، امتداد، شکل، حرکت یا سکون، و عدد.

1. primary qualities

2. secondary qualities

3. power

4. simple ideas

ثانیاً کیفیاتی که در حقیقت در خود اشیا چیزی نیستند جز توانهایی که با کیفیات نخستینشان، یعنی جسامت و شکل و حرکت اجزای نامحسوسشان، احساسهای گوناگونی چون رنگها، صوتها، طعمها، و غیره را پدید می‌آورند... این [احساس]ها را من کیفیات دومین می‌نامم.<sup>۱</sup>

در این صورت درباره کیفیات دومین چه باید گفت — آیا آنها تنها در ذهن وجود دارند؟ اگر همه ما توافق داریم که درخت سبز است، آیا سبزی، همانند بلندی و وزن، خصوصیتی از درخت نیست؟ لاک ضمن دادن پاسخ منفی به این پرسش می‌گوید که سبزی در درخت نیست، بلکه اساس فیزیکی سبزی در درخت است. لاک نظریه ذره‌ای نور را مطرح کرد؛ امروزه درباره امواج نور سخن می‌گوییم که طول موجهای متغیر آنها موجب می‌شوند ما رنگهای گوناگون را ببینیم. یک طول موج موجب دیدن رنگ سرخ می‌شود، دیگری موجب دیدن رنگ نارنجی، و غیره. بنابراین تصادفی نیست که همه ما موافقمیم که درخت سبز است، زیرا درخت صفات ویژه‌ای دارد که موجب می‌شوند ما آنها را به رنگ سبز ببینیم.

جسامت، عدد، شکل، و حرکت اجزای آتش یا برف در واقع در آنها هستند — خواه حواس کسی آنها را ادراک کنند خواه نکنند؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا آنها واقعاً در آن اجسام وجود دارند. اما نور، گرما، سفیدی یا سردی بیشتر از بیماری یا درد در آدمی واقعی نیستند. احساس آنها را از خود سلب کنید؛ چشمان نور یا رنگها را نبینند، گوشها صوتها را نشنوند، زبان نجشد، بینی نبوید؛ و همه رنگها، طعمها، بوها، و صوتها، که چنین تصورات خاصی هستند، ناپدید می‌شوند و از میان می‌روند، و به علت‌های خود، یعنی جسامت، شکل، و حرکت اجزا برمی‌گردند.<sup>۲</sup>

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), Sections 9 and 10.

2. *Ibid.*, Section 15-17.

اما اشکالی پیش می‌آید که اسقف جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) از آن برای حمله به لاک استفاده کرد. به گفته بارکلی آنچه ما می‌توانیم در تجربه حسی بدانیم، صرفاً محتوای احساسهای خود ما است. به نظر بارکلی ذهن تنها از محتوای خود، یا تصورات [=ایده‌ها]، شناخت دارد. (ما امروزه واژه «ایده» را به گونه‌ای محدودتر به کار می‌بریم، چنان‌که می‌گوییم «من ایده‌روشنی داشته‌ام.» اما لاک و بارکلی این واژه را به معنایی گسترده‌تر به کار می‌بردند تا هرگونه محتوای آگاهی، چون احساسها، تصاویر ذهنی و اندیشه‌ها را دربر گیرد.) اگر شناختمان تنها نسبت به احساسهایمان (یعنی احساسهای وابسته به بینایی، شنوایی، بساوایی، و غیره) باشد چگونه می‌توانیم بدانیم که حتی جهان فیزیکی‌ای خارج از ما وجود دارد که این احساسها را در ما پدید می‌آورد؟ لاک چگونه می‌دانست که کیفیات نخستین به‌اشیا، قطع نظر از حواس ما، تعلق دارند در حالی که کیفیات دومین چنین نیستند؟ آیا می‌توانیم احساسهایمان را با اشیای خارج بسنجیم تا دریابیم که آیا احساسها با اشیا تشابه، یا به‌طریقی تناظر و تطابق، دارند؟

## بخش ۲. ایده‌گرایی [ /ایدئالیسم] بارکلی

به گفته بارکلی هیچ شیئی مستقل از ذهن وجود ندارد، و حتی اگر وجود می‌داشت نمی‌توانستیم آن را بشناسیم. هیچ ماده‌مستقلاً موجودی نیست؛ آنچه وجود دارد ذهنها و ایده‌های آنها (احساسها، اندیشه‌ها، و غیره) است. اینها همه آن چیزهایی هستند که ما می‌شناسیم، و اینها همه آن چیزهایی هستند که وجود دارند. (واژه «ایده‌گرایی» که برای توصیف دیدگاه بارکلی به کار می‌رود نه از واژه «ایدئال» بلکه از واژه «ایده»، در معنای قرن‌هجدهمی گرفته شده است. همه واقعیت ذهنی است، و متشکل از ذهنها و ایده‌های آنها است.) «این همه آن چیزی است که وجود دارد؛ چیز دیگری وجود ندارد.» درختها به‌اضافه صور ذهنی درختها وجود ندارند؛ تنها صور ذهنی درختها وجود دارند، صوری در ذهنمان که آنها را درخت می‌نامیم.

نخستین واکنشی که دیدگاه بارکلی ایجاد می‌کند نفی خشمگینانه است: «چی؟! هیچ درخت و کوهی در خارج وجود ندارد؟ او باید دیوانه باشد!» ساموئل جانسن (۱۷۰۹-۱۷۸۴) در پاسخ این پرسش که چگونه دیدگاه بارکلی وارد می‌کند، پای خود را به‌سنگی زد و گفت «آن را این طوری رد می‌کنم!» اما ردّ جانسن اصلاً رد نبود. بارکلی معتقد نبود که همه تجارب ما توهمند. او انکار نمی‌کرد که یک تجربه دیداری خاص یک تجربه بسوداری<sup>۱</sup> خاص در پی داشته باشد (که همان تجربه جانسن در لگد زدن به سنگ است). او منکر وجود یک سنگ، یا یک درخت، یا یک صندلی نبود. او تنها وجود چیزی خارج از قلمرو تأثرات حسی ما را انکار می‌کرد.

بارکلی در واقع معتقد بود که صندلیها وجود دارند، اما چنین نیست که تجارب ما از صندلی چیزی موجود در خارج از ما و مستقل از ما را «نمایانند». او معتقد بود که واژه «صندلی» و همه واژه‌های دیگر مرتبط با اعیان فیزیکی نامهایی برای طرحهایی تکرارشونده، یا ترکیبهایی، از تجارب حسی اند نه چیز دیگر. بارکلی می‌گفت «اگر منظورتان از "اعیان فیزیکی" چیزهایی جز تجارب حسی ما است، من بشدت معتقدم که آنها وجود ندارند، حتی اگر وجود داشته باشند ما نمی‌توانیم از وجود آنها آگاه شویم. اما اگر منظورتان از "اعیان فیزیکی" گروهها یا ترکیبهایی از تجارب حسی است، در این صورت بی‌تردید آنها وجود دارند. در واقع در هر لحظه بیداری از زندگی وجود از آنها آگاهیم، زیرا پیوسته در حال کسب تجارب حسی‌ای هستیم که بصورت گروهها یا الگوهای منظم درمی‌آیند.»

منظور از این سخن دقیقاً چیست که یک صندلی، یا هر شیء فیزیکی دیگر، یک طرح، یا ترکیبی، از تجارب حسی است؟ بیان این مطلب در چند

۱. touch experience. «بسوداری» در قیاس با «دیداری»، «شنیداری»، «گفتاری» و... از مصدر «بسودن» مشتق شده است. در تمرین پنجم این فصل نیز از صفت «بوییداری» استفاده شده است. م.



کلمه تا حدی دشوار است؛ ابتدا مثالی بزنیم. میزی را در نظر بگیرید که معتقدیم دارای یک رویه مستطیل شکل است. اینک همان گونه که من به این رویه میز نگاه می‌کنم درمی‌یابم که تجربه‌ام دارای ویژگیهای زیر است:

۱. ظاهر رویه میز به طرق منظمی تغییر می‌کند. اگر از آن دور شوم به نظر می‌رسد کوچکتر می‌شود، و هنگامی که به آن نزدیک می‌شوم به نظر می‌رسد دوباره بزرگتر می‌شود. هنگامی که از بالا به آن نگاه می‌کنم مستطیل شکل به نظر می‌رسد، اما اگر از هر زاویه دیگری به آن نگاه کنم بیشتر شبیه ذوزنقه‌ای با زاویه‌های حاده بر ضلع نزدیک‌تر جلوه می‌کند. شکل و اندازه ظاهری به گونه‌ای منظم، با زاویه دید، تغییر می‌کنند.

۲. مادامی که من ایستاده‌ام، نمود ظاهری خود را حفظ می‌کند؛ اما هنگامی که حرکت می‌کنم، شکل ظاهری تغییر می‌کند، و هنگامی که به جای پیشین خود برمی‌گردم، همان گونه به نظر می‌رسد که قبلاً به نظر می‌رسید. پس از آن که تجربه اندکی درباره شیوه تغییر شکل ظاهری کسب کرده‌ام، می‌توانم پیش‌بینی کنم که پس از تغییر مکان بعدی من چگونه به نظر خواهد رسید: کل مجموعه تجارب حسی منظم و پیش‌بینی پذیر است.

۳. هنگامی که من حرکت می‌کنم، تجارب حسی دیداری در لحظات متوالی شباهتی به هم دارند: شکل A آرام‌آرام در شکل B گم می‌شود، شکل B در شکل C، C در D و الی آخر. هرچند ممکن است A شباهت زیادی به D نداشته باشد. شکل ظاهری ۱ ممکن است شبیه شکل ظاهری ۵۰ نباشد، اما آن دو را یک سلسله شکل ظاهری به هم وصل می‌کند که هر یک از آنها شباهت زیادی به شکل ظاهری مجاور خود دارد. باز هم تغییر تدریجی و منظم است.

۴. هیچ گسستگی‌ای در رشته وجود ندارد. مادامی که ایستاده یا در حال حرکت نگاه می‌کنم، هیچ لحظه‌ای وجود ندارد که من تجربه حسی نداشته باشم (مگر زمانی که سرم را برگردانم یا چشمم را ببندم). چنین نیست که شکل میز از میدان دید من بیرون بجهد و سپس دوباره در جای دیگر به درون آن بپرد.

۵. سلسله شکل‌های ظاهری حد وسطی دارد که شکل‌های دیگر از دو سو مراتب انحراف از آنند. (به مثال سکه برگردیم: شکل ظاهری مدور سکه همان حد وسطی است که همه شکل‌های بیضوی حول آن جمع می‌شوند.)

۶. تجارب دیداری من چون نشانه‌های تجارب بسوداری من عمل می‌کنند: اگر به سوی آنچه معتقدم (بر پایه تجارب حسی دیداری خود) می‌آیم حرکت کنم، تجربه حسی بسوداری خواهم داشت. تجارب دیداری من پیوند اندکی با تجارب بسوداری دارند. گاهی قطعاً پیوندی وجود ندارد: اگر ندانم که دارم به یک آینه نگاه می‌کنم، ممکن است به آنچه معتقدم می‌آیم نزدیک شوم و به آینه برخورد کنم - هیچ‌گونه تجربه حسی بسوداری متناظر با تجربه حسی دیداری وجود نخواهد داشت. تجربه بسوداری از آینه خواهد بود نه از میز. در پس آینه می‌زی نیست.

سخن کوتاه، تجارب حسی مربوط به رویه میز یک سلسله منظم تشکیل می‌دهند. کل مجموعه شکل‌ها یک، باصطلاح، خانواده تشکیل می‌دهد: آنها به گونه‌ای متفاوت با مجموعه شکل‌هایی که در نگاه به یک سکه می‌بینیم «به یکدیگر تعلق دارند» - مجموعه شکل‌ها خانواده بسیار متفاوت دیگری تشکیل می‌دهند. یک شیء فیزیکی چیزی بیشتر یا کمتر از خانواده‌ای از تجارب حسی نیست. از سوی دیگر، هنگامی که دچار توهماتیم، تجارب حسی‌ای داریم که به خانواده‌ای تعلق ندارند: آنها «وحشی» (ناوابسته) اند. موش‌های صورتی‌ای که انسان در حالتی از مستی می‌بیند «وحشی» اند، زیرا به خانواده‌ای تعلق ندارند.

این از بختیاری در جهان است که اکثریت عظیم تجارب حسی ما به خانواده‌ها تعلق دارند، و بدین سان آنها، بنابر تحلیل بارکلی، به صورت اشیای واقعی درمی‌آیند - چیزهایی که ما «اعیان فیزیکی» می‌نامیم. به آسانی می‌توان شرایطی را تصور کرد که چنین چیزی وجود ندارد. لحظه‌ای تصور کنید که همه تجارب حسی ما به گونه‌ای الله‌بختی صورت می‌گرفتند. داده‌های

حسی دیداری بدون نظم خاصی به حوزه دیداری ما وارد می‌شدند، شکلها و اندازه‌ها به طرقي بی‌نظم و پیش‌بینی‌ناپذیر تغییر می‌کردند، میان تجارب حسی دیداری متوالی پیوستگی نبود، هر لحظه خصوصياتی پدید می‌آمدند و از میان می‌رفتند و تغییر می‌کردند، تجارب حسی بسوداری در پی تجارب حسی دیداری روی نمی‌دادند، و تجارب حسی بسوداری به‌گونه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر، بدون وقوع تجارب حسی دیداری هشداردهنده به ما، روی می‌دادند. به‌آسانی می‌توانید تصور کنید که بیشتر یا حتی همه داده‌های حسی شما «وحشی» می‌بودند، و در این حالت چیزهایی چون درختها و میزها وجود نمی‌داشتند زیرا چیزهایی چون خانواده‌های تجارب حسی موجود نمی‌بودند. ممکن بود کسی بگوید که حداقل یک خانواده، یعنی جسم خود شما، وجود دارد. اما می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر نیز باشد: ممکن بود مجموعه نامنظمی از تجارب حسی، بدون حتی دارا بودن هیچ‌یک از تجارب حسی‌ای که اینک به جسم خودتان نسبت می‌دهید، داشته باشید. اما خوشبختانه تجارب ما این‌گونه نیستند. بیشتر تجارب حسی ما به خانواده‌ها تعلق دارند.

به‌گفته بارکلی، معیاری که ما واقعاً در تعیین توهم بودن چیزی به‌کار می‌بریم، این است که ببینیم آیا تجربه حسی مورد نظر به‌یک خانواده تعلق دارد یا نه. در این کار، تجارب حسی خود را به یکدیگر ربط می‌دهیم. کاری را که واقع‌گرایی جان لاک ظاهراً ایجاب می‌کند: مرتبط ساختن تجارب حسی خود به واقعیتی خارج از تجربه حسی تا ببینیم آیا مطابقت دارند یا نه. بنابر نظر لاک، اگر تجربه‌ای درباره‌ی میز داشته باشیم و میزی وجود نداشته باشد، آن تجربه یک توهم است؛ و اگر میزی وجود داشته باشد، آن تجربه یک توهم نیست (در این صورت ادراکی واقع‌نما، ادراکی «راستین» است). اما هرگز نمی‌توانیم چنین آزمون مطابقتی را اعمال کنیم، زیرا هرگز نمی‌توانیم از بیرون به تجارب حسی خود نگاه کنیم تا دریابیم آیا چیزی خارج از آنها وجود دارد که با آنها تطابق داشته باشد یا نه. ما در واقع هرگز کوشش نمی‌کنیم تا چنین

آزمونی را به کار بندیم. ما تجارب حسی خود را با یکدیگر می‌سنجیم نه با چیز دیگری که تجربه حسی نیست.

البته این راست است که در توهم «میزی وجود ندارد»؛ اما از نظر بارکلی این صرفاً بدین معنا است که در توهم خانواده تجارب مربوط به میز وجود ندارد. پی بردن به این که آیا تجربه‌ای که ما در حال کسب آنیم وحشی است یا نه، مدت زمان کمی طول می‌کشد. تمایز بین ادراک واقع‌نما و توهم را همواره باید در رابطه تجارب حسی با یکدیگر یافت - بویژه در این که آیا آنها به خانواده‌ای تعلق دارند یا نه. آنهایی را که به خانواده‌ای تعلق ندارند توهم می‌نامیم.

در اینجا سوء تعبیر زیادی از نظر بارکلی صورت گرفته است. عده‌ای ادعا کرده‌اند که مطابق نظر بارکلی هر چیزی موهومی است. اما میان یک میز واقعی و یک میز موهومی تفاوت زیادی وجود ندارد. من نمی‌توانم روی یک میز موهومی بنشینم یا کتابها را روی آن قرار دهم؛ همچنین اگر بخواهم روی آن پا بگذارم و زخم را تحمل نخواهد کرد؛ تجارب حسی به‌عنوان یک خانواده همخوانی ندارند. سامونل جانسن با لگد زدن به سنگ و گفتن «آنرا این طوری رد می‌کنم» چیزی را رد نکرد، زیرا روشن است که بارکلی وجود سنگ را انکار نمی‌کرد. او صرفاً می‌گفت که یک سنگ خانواده‌ای از تجارب حسی است (نه هرگز یک توهم)، و لگد زدن به سنگ صرفاً نظر او را تأیید می‌کند: در پی تجارب دیداری درباره سنگ تجارب بسوداری درباره سنگ صورت می‌گیرند، درست همان‌گونه که از خانواده کاملاً منظمی از تجارب حسی می‌توان انتظار داشت.

تجارب مربوط به رؤیا نیز در ارتباط با سلسله کاملاً منظم تجارب حسی تشکیل‌دهنده آنچه زندگی بیداری می‌نامیم «وحشی» اند. اینها همچنین «خارج از خانواده» اند. همه این تمایزهای ادراکی‌ای که قائل می‌شویم - خطاهای حسی، توهمها، رؤیاها - از طریق مرتبط ساختن و سنجیدن تجارب حسی با یکدیگر پدید می‌آیند، نه از طریق سنجیدن تجارب حسی با چیز ناشناخته‌ای

که تجارب حسی ما با آن «مطابقت دارد». آزمون واقع‌نما بودن عبارت است از همخوانی میان تجارب حسی، نه مطابقت با چیزی که تجربه حسی نیست.

### بودن ادراک شدن است

اینک باید به جنبه دیگری از ایده‌گرایی پردازیم. از دید ایده‌گرایی، اعیان فیزیکی عبارتند از خانواده‌هایی از تجارب حسی. اما روشن است که تجارب تجربه‌ناشده وجود ندارند. از این رو اعیان فیزیکی نیز تجربه‌ناشده وجود ندارند.

قطعاً این گفته آخر تضاد زیادی با باورهای عقل سلیمی ما دارد. ما بر این باوریم که اعیان فیزیکی موجودیت خود را حفظ می‌کنند، خواه تجربه شوند خواه تجربه نشوند. ایده‌گرایی این را انکار می‌کند. از دید ایده‌گرایی، برای همه اعیان فیزیکی، بودن ادراک شدن است (*esse est percipi*). ایده‌گرایی درباره اعیان فیزیکی همان چیزی را می‌گوید که عقل سلیم درباره همه انواع تجارب می‌گوید: آنها تجربه‌ناشده وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ و اگر آنها تک‌تک نمی‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند، ترکیبهای آنها (که ایده‌گرایی با آنها اعیان فیزیکی را تعریف می‌کند) نیز نمی‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند. دردها و لذتها تجربه‌ناشده وجود ندارند؛ وجود داشتن برای آنها تجربه شدن است. همین امر درباره درختها و میزها صادق است. از دید ایده‌گرایی هیچ واقعیتی جدا از تجربه نمی‌تواند وجود داشته باشد. میزها، درختها و دیگر اعیان فیزیکی خانواده‌هایی از تجاربند.

ممکن است بگویید «اما مسلماً زمانی که من از اتاق بیرون می‌روم میز موجودیت خود را از دست نمی‌دهد!» نه، نه اگر کس دیگری در اتاق بماند و وضعیت ادراک‌کنندگی خود را نسبت به آن حفظ کند. آن میز چون تجارب آن فرد وجود دارد. اما فرض کنید هیچ‌کس در اتاق نباشد؛ آیا در این صورت میز موجودیت خود را از دست نمی‌دهد؟ آری، اگر هیچ‌کس در حال تجربه کردن

میز نباشد میز موجودیت خود را از دست می‌دهد. اگر فکر کنیم کسی در اتاق نیست، و به مدت پانزده دقیقه اتاق را ترک کنیم و سپس برگردیم، ممکن است ببینیم دوستان می‌گویند «در تمام مدت میز وجود داشت: من داشتم از سوراخی در دیوار نگاه می‌کردم، و من می‌توانم به شما اطمینان بدهم که در مدتی که شما بیرون از اتاق بودید من نسبت به میز تجربه داشتم دقیقاً همچون تجربه‌ای که در زمان حضور شما در اینجا داشتم.» هیچ ایده‌گرایی این را انکار نمی‌کند.

اما فرض کنید هیچ فردی، هیچ نوع موجود زنده‌ای که بتواند تجاربی از میز داشته باشد، در اتاق نباشد. آیا در آن مدت میز وجود دارد؟ نه؛ بودن ادراک شدن است، و بودنی نیست زیرا ادراک‌شدنی نیست.

ممکن است کسی بگوید «خوب، چه فرقی می‌کند؟ مادامی که در هر بار از بازگشت ما میز در آنجا است ما چه حرفی داریم؟ این پرسش که آیا میز طی فواصل بین ادراکها وجود دارد، نمی‌تواند برای تجارب واقعی ما تفاوتی داشته باشد.» البته ایده‌گرا این را انکار نخواهد کرد. با این همه، خواه این پرسشی عملی باشد خواه نباشد، دانستن پاسخ، و چگونگی علم به درستی آن، جالب توجه خواهد بود.

ممکن است کسی بگوید «اعیان فیزیکی طی فواصل بین ادراکها وجود دارند، و من به آسانی می‌توانم آنرا اثبات کنم. یک دوربین فیلمبرداری در اتاق بگذارید تا کار کند، سپس همه اتاق را ترک کنند. چند دقیقه بعد برگردید، فیلم را ظاهر کنید و آنرا بر پرده بیندازید. آنگاه همگی شاهد نمایش هیجان‌انگیز ادامه وجود میز طی غیبتمان خواهیم بود.»

ایده‌گرا با چنین آزمایشی قانع نخواهد شد. دوربین فیلمبرداری خود یک شیء فیزیکی است و، از دیدگاه ایده‌گرایی، خانواده‌ای از تجارب حسی است و آن نیز هنگامی که مورد تجربه قرار نمی‌گیرد موجودیت خود را حفظ نمی‌کند. دوربین، میز، و در واقع خود اتاق و ساختمانی که اتاق جزئی از آن

است، همه در یک کشتی اند؛ بودن ادراک شدن است به گونه‌ای یکسان درباره همه آنها صادق است.

فزون بر این، برداشت ما از کل رشته رویدادها برحسب تجربه‌ها عرضه می‌شود؛ ما تجاربی از میز، سپس تجاربی از میز و دوربین، پس از آن تجاربی از اتاق، آنگاه دوباره تجاربی از میز و دوربین، و بعداً تجاربی از میز نمایش داده‌شده بر پرده، خواهیم داشت. هیچ‌کس، از جمله مسلماً ایده‌گرا، شک نمی‌کند که ما این مجموعه تجربه‌ها را داریم. و این همه آن چیزی است که هست - فقط همین مجموعه تجربه‌ها. چیزی بجز رشته تجربه‌ها وجود ندارد و حتی اگر وجود می‌داشت ما نمی‌دانستیم.

عجز ما در اینجا ممکن است همانند عجز پسر بچه‌ای باشد که برادرش به او گفته بود هر زمان چشمانش بسته‌اند نور خیابان می‌رود. او مشتاقانه نور خیابان را نگاه کرد، علاقه‌مندانه چشمانش را بست، پس لحظه‌ای دزدانه آنها را گشود؛ لایق خیابان مطابق معمول روشن بود. پسر بچه گفت «اما تو گفتی نور خیابان می‌رود!» برادرش گفت «بله، هنگامی که چشماهایت بسته‌اند؛ اما هنگامی که زیرچشمی نگاه می‌کردی آنها باز بودند.» پسر بچه چگونه می‌توانست غیر از این را اثبات کند؟ آیا ایده‌گرایی، همان‌گونه که یک منتقد سده هجدهمی گفته است، «کاملاً پوچ، و کاملاً غیر قابل رد کردن است؟»

اجازه دهید این استدلال را بررسی کنیم: «ناگزیریم باور کنیم که اعیان فیزیکی، ادراک‌ناشده وجود دارند تا بتوانیم آنچه را هنگام ادراک دوباره آنها درمی‌یابیم توجیه کنیم.» آتشی را در شومینه روشن کنید، مدتی شعله‌وری آنرا نگاه کنید، سپس نیم‌ساعتی اتاق را ترک کنید. هنگامی که برمی‌گردید چیزی جز توده‌ای از خاکستر داغ در شومینه نیست. مطمئناً آتش می‌بایست روشن بوده به خاموشی گراییده باشد، حتی اگر کسی آنرا ادراک نکرده باشد؛ به چه طریق دیگری می‌توانید این امر را توضیح دهید که هنگام ترک اتاق کُنده‌های در حال سوختن در شومینه بود و هنگام بازگشت صرفاً خاکستر داغ؟ در

مدتی که شما در اتاق نبوده‌اید چوب می‌بایست سوخته باشد، و برای سوختن می‌بایست در زمان غیبت شما موجود بوده باشد.

یا، بارها یک خانه و همچنین پنجره‌های آنرا دیده‌اید: این بار سایه را می‌بینید ولی در موقعیتی نیستید که خانه را ببینید. اما مطمئناً خانه باید در این لحظه وجود داشته باشد هرچند نه شما در حال ادراک آن هستید نه کسی دیگر، وگرنه چه چیزی آن سایه را انداخته است؟

در این مثالها ما به قوانین کاملاً جاری طبیعت درباره رفتار آتش و سایه‌ها تمسک جسته‌ایم. اما، فرد ایده‌گرا به ما تذکر می‌دهد، به صدق این قوانین تنها برای مواردی که توانسته‌ایم مشاهده کنیم علم داریم؛ هیچ توجیهی برای تعمیم آن به موارد مشاهده‌نشده نداریم. برای مثال، ممکن بود کسی بگوید: «هر زمان X را مشاهده کرده‌ام Y را مشاهده کرده‌ام؛ از این رو احتمال دارد که این بار زمانی که X را مشاهده کنم، Y را ببینم.» اما این چیزی درباره این که هنگام عدم مشاهده X چه اتفاقی می‌افتد نمی‌گوید. احتمالاً هیچ مشاهده‌ای نمی‌تواند به من بگوید چه چیزی وجود دارد در زمانی که کسی آنرا مشاهده نمی‌کند. حتی اگر اعیان فیزیکی در زمانی که کسی آنها را ادراک نمی‌کند موجودیت خود را حفظ کنند، نظر به این که هیچ‌کس نمی‌تواند آنها را مشاهده کند که مشاهده‌ناشده وجود دارند، چگونه می‌توانیم دلیلی برای باور به حفظ موجودیت آنها داشته باشیم؟

### ایده‌گرایی ضعیف در برابر ایده‌گرایی قوی

اما گفتن «حتی اگر اعیان فیزیکی موجودیت مشاهده‌ناشده خود را ادامه دهند» گمراه‌کننده است، زیرا چیزی را فرض می‌گیرد که بارکلی هرگز نمی‌پذیرفت، یعنی این که وجود مشاهده‌ناشده اعیان فیزیکی امکان‌پذیر، یا حتی قابل تصور است. از نظر بارکلی چنین نیست که اعیان فیزیکی ممکن است وجود مشاهده‌ناشده داشته باشند، بلکه حتی اگر وجود مشاهده‌ناشده داشته باشند ما



نمی‌توانیم آن‌را بدانیم (ایده‌گرایی ضعیف). بالاتر از آن این است که سخن گفتن از موجودیت مشاهده‌ناشدهٔ اعیان فیزیکی تناقض در بیان است (ایده‌گرایی قوی) - یا آن‌گونه که بارکلی می‌گفت «ناسازگاری آشکار»، همچون یک دایرهٔ مربع، است. به یاد داشته باشید که اعیان فیزیکی چیزی جز خانواده‌هایی از تجارب حسی نیستند. ما باور نداریم که تجارب حسی می‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند - همهٔ ما می‌پذیریم که این تناقضی در بیان است - و از آنجا که اعیان فیزیکی تنها ترکیب‌هایی از تجارب حسی‌اند، اعیان فیزیکی نیز نمی‌توانند مشاهده‌ناشده وجود داشته باشند. استدلال به‌شیوهٔ زیر است:

۱. ما از اعیان فیزیکی (درختها، کوهها، ساختمانها، ...) شناخت داریم.
۲. شناخت ما محدود به تجارب ما است. بنابراین،
۳. اعیان فیزیکی تجربه (خانواده‌هایی از تجارب)‌اند.
۴. اما تجربه‌ها نمی‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند، از این‌رو اعیان فیزیکی نیز نمی‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند.

ایده‌گرا می‌گوید اگر این نتیجه را شگفت‌انگیز می‌یابیم به این علت است که در واقع نخستین مقدمه، یعنی این سخن را که اعیان فیزیکی خانواده‌هایی از تجارب هستند، هضم نکرده‌ایم. تنها بدین علت از نتیجه شگفت‌زده می‌شویم که ایدهٔ میزها و درختها را چونان ساکنان جهانی از اشیا که مستقل از ذهنها هستند - یعنی، ایدهٔ میزها و درختها را به‌گونه‌ای که خانواده‌هایی از تجارب حسی نباشند - هنوز در پس ذهنهای خود پنهان داریم. زمانی که این را واقعاً فهمیده باشیم دیگر پرسشی دربارهٔ وجود ادراک‌ناشدهٔ آنها مطرح نخواهیم کرد، کاری بیش از آنچه اینک در مورد دردها یا لذتها، اندیشه‌ها یا ایده‌ها انجام می‌دهیم.

### تعلیل تجارب حسی

اما آیا تجارب حسی ما علتی ندارند؟ معمولاً می‌گوییم تجربه ما از درخت معلول خود درخت است، که مستقل از ادراک ما وجود دارد. این راه برای بارکلی گشوده نیست که می‌گفت درخت صرفاً ترکیب تجارب حسی است. اما در این صورت چه چیزی موجب می‌شود ما تجارب حسی‌ای را داشته باشیم که داریم؟

بارکلی ممکن بود بگوید: «از آنجا که اعیان فیزیکی خانواده‌هایی از تجارب حسی‌اند، هنگامی که می‌گوییم A علت B است، داریم می‌گوییم در تجربه ما منطماً B به دنبال A می‌آید. نمی‌توانیم از ایده علت، که در تجربه ما این همه سودمند است، استفاده کنیم تا از تجربه فراتر رویم، و به جایی برسیم که در هر حال ما هیچ شناختی از آن نداریم.» (در فصل پنجم ماهیت علت را مورد بحث قرار خواهیم داد.)

اما بارکلی، که اسقفی شایسته بود، چنین نمی‌گفت. او می‌گفت همه تجارب حسی ما مستقیماً معلول خداوندند. دلیل وقوع تجارب حسی به طریقی منظم - بجز توهمات و مانند آنها - این است که خدا تجارب حسی ما را به ما می‌دهد، و این کار را به طریقی منظم انجام می‌دهد که ما بتوانیم بر پایه آنها دست به پیش‌بینی‌هایی بزنیم و بدین‌سان اعمال خود را مطابق آنها هدایت کنیم. خدا می‌توانست تجارب ما را چنان نامنظم کند که هرگز خانواده‌هایی از تجارب حسی، و بنابراین نظمی از تجربه که بتوانیم اعیان فیزیکی بنامیم وجود نداشته باشند. اما خدا، که نیک است، به جای آن خواسته است به ما مجموعه‌های منظمی از تجارب حسی بدهد. او اینها را مستقیماً در ذهنهای ما جای می‌دهد: او به وساطت اعیان فیزیکی واقع‌گرایان نیاز ندارد. (از آنجا که ما نمی‌توانستیم به طریقی به وجود این اعیان فیزیکی پی ببریم، حتی اگر وجود می‌داشتند برای ما مهم نبودند.)

بدین‌سان واقعیت متشکل از ذهنها و تجربه‌های آنها است. خدا ذهن

نامتناهی است، و شما و من ذهنهای متناهی. ذهنها (ذهن خدا و ذهنهای ما) و تجربه‌های آنها وجود دارند. تجربه‌ها رویدادهایی در تاریخ ذهنهایند. این همه آن چیزی است که وجود دارد - چیز دیگری وجود ندارد. خدا موجب می‌شود ما تجربه‌های خود را به‌ترتیبی و نظمی داشته باشیم که داریم. نیازی به چیز دیگری نیست.

چرا چنان است که چون ما دو تن در یک جهت نگاه می‌کنیم تجارب حسی مشابهی داریم؟ زیرا خدا تجارب حسی مشابهی در زمینه‌های مشابهی به ما می‌دهد، به‌گونه‌ای که می‌توانیم با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم. اگر در جایی که من فیلی می‌دیدم شما درختی می‌دیدید، و لحظه بعد شما در آن مکان نیمکتی می‌دیدید و من یک سبد سیب می‌دیدم، قادر به ایجاد ارتباط و گفتگو نمی‌بودیم. اما خدا از طریق مرتبط ساختن مجموعه تجارب شما با مجموعه تجارب من پیش‌بینی و ارتباط را ممکن می‌کند. خدا به شیوه‌ای منظم عمل می‌کند - در واقع چنان منظم که خدا نه تنها ذهنهای گوناگون را قادر به ایجاد ارتباط می‌کند بلکه جریان تجارب حسی افراد گوناگون را نیز تنظیم می‌کند، به‌گونه‌ای که می‌توانیم نظمهایی را در کل مجموعه تجارب حسی متوجه شویم. علم بدین‌سان امکان‌پذیر می‌شود. قوانین طبیعت عبارتند از تجلی اراده خداوند در سلسله منظم تجارب حسی‌ای که ما داریم.

نظریه بارکلی در شعر لیمریک<sup>۱</sup> زیر به‌گونه‌ای زیرکانه شرح شده است:

جوانی وجود داشت که گفتا «خدا  
 بسی در شگفت می‌شوم که چرا  
 درختِ بزرگ پر از شاخ و برگ  
 وجودش همی حفظ گردد در آرگ  
 زمانی که کس نیست در این سرا.»

۱. Limerick منسوب به Limerick، شهری در ایرلند؛ شعری پنج‌بندی، با بندهای اول و دوم و پنجم سه‌بندی هم‌قافیه، و بندهای سوم و چهارم دو‌بندی هم‌قافیه. در برگردان فارسی تنها هم‌قافیگی رعایت شده است. -م.

## پاسخ

شگفتت عجیب است عزیز منا!  
 منم حیّ و حاضر مدام در سرا  
 از این رو درخت پر از شاخ و برگ  
 وجودش همی حفظ گردد در ارگ  
 که بیند مدامش

دوستدارت

خدا

## انتقادهای

۱. بسیاری از خوانندگانی که تا اینجا بارکلی را دنبال کرده‌اند ممکن است در نتیجه به صحنه آوردن خدا از سوی بارکلی داستان خود را، از سر تسلیم، بالا برند. نخست، بارکلی با این سخن آغاز کرد که ذهن تنها با ایده‌های خاص خود (تجربه‌ها) آشنا است. اگر این راست باشد، چگونه می‌توانیم بدانیم خدایی وجود دارد که علت تجربه‌ها است؟ - زیرا خدا خود یکی از تجارب نیست. اگر واقعاً این را بدانیم، در این صورت سرانجام نسبت به چیز دیگری جز تجارب حسی شناخت خواهیم یافت. و اگر بتوانیم نسبت به چیزی جز تجارب حسی، یعنی خدا، شناخت یابیم چرا نتوانیم جهانی از اعیان فیزیکی مستقلاً وجود را نیز به عنوان علت‌های تجارب بالا مطرح کنیم؟ آیا بارکلی، در مطرح کردن خدا به عنوان علت تجربه، مقدمه اساسی خود، یعنی این را که ما می‌توانیم تنها نسبت به تجارب خاص خود شناخت داشته باشیم، زیر پا نهاده است؟

۲. بارکلی می‌گفت ما تنها از ذهنهای خود و ایده‌های آنها می‌توانیم

۱. سروده Ronald Knox، پژوهشگری از آکسفورد، از منتقدان بارکلی. (توضیح نویسنده).

شناخت داشته باشیم؛ اما درباره شناخت از ذهنهای افراد دیگر چه باید گفت؟ من می‌توانم از تجارب خودم شناخت داشته باشم؛ یکی از خانواده‌های تجارب میز است، خانواده دیگر درخت بیرون است، خانواده دیگر بدن شما و لیاستان است. من نمی‌توانم تجارب شما را داشته باشم؛ من تنها می‌توانم جسم شما، حرکات آن، حالات چهره و مانند آنها را مشاهده کنم. شناخت من از شما محدود به این تجارب حسی خود من است. به همین سان، شناخت شما از من محدود به آن تجربه‌های حسی خود شما است که جسم مرا تشکیل می‌دهند.

مسلماً این وضعیت بسیار عجیب است. برای شما، من نمی‌توانم چیزی بیش از تجارب حسی معین شما باشم؛ و برای من، شما نمی‌توانید چیزی بیش از تجارب حسی معین من باشید. اما من می‌دانم که من بیش از تجارب حسی معین شما هستم، و احتمالاً شما می‌دانید که شما بیش از تجارب حسی معین من هستید. آیا ما هر دو ذهنهایی نیستیم که تجارب حسی دارند؟ اما هر یک از ما چگونه می‌توانیم این را بدانیم؟ اگر همه آن چیزی که من می‌دانم این است که من (یک ذهن) وجود دارم، و تجارب آن ذهن همراه منند، در این صورت، از آنجا که شناخت من محدود به تجربه‌های من است، آیا نباید معتقد باشم که ذهن من و تجارب آن همه آن چیزی هستند که وجود دارند؟ به دیگر سخن، آیا من نباید یک سوفسطایی باشم؟ تنها خودگرایی<sup>۱</sup> عبارت است از این باور که همه آنچه وجود دارد ذهن من و تجربه‌های آن است. من نسبت به وجود ذهنهایی جز ذهن خودم شناختی، و بنابراین برای باور به آنها دلیلی ندارم.

تقریباً هیچ‌کس در تاریخ اندیشه تنها خودگرا نبوده است. همه ما معتقدیم که افراد دیگری، با ذهنهایی همانند ذهنهای ما، وجود دارند که همچون ما می‌اندیشند، احساس می‌کنند، و دارای تجارب حسی اند. ممکن است یک فرد

1. solipsism [=myself-alone-ism/solus+ipse+ism]

در چنان وضع غریبی قرار گیرد که بگوید «من چنان نسبت به تنهاخودگرایی متقاعد شده‌ام که معتقدم هر کس باید یک تنهاخودگرا باشد!» اگر یک تنهاخودگرا کتابهایی برای مطرح کردن دیدگاههای خود بنویسد خطاب او به چه کسانی خواهد بود؟ زیرا به باور او هیچ ذهن دیگری بجز ذهن خود او وجود ندارد که آن کتابها را بخواند و بفهمد. فزون بر همه اینها، تنهاخودگرایی تسجلی‌هایی به تعداد افرادی که وجود دارند می‌یابد؛ اگر جواد\* یک تنهاخودگرا باشد، او معتقد است که تنها جواد وجود دارد؛ اما اگر مریم\* تنهاخودگرا باشد، او معتقد است که تنها مریم وجود دارد. دیدگاهی که بسیار متفاوت، و در واقع در تضاد، با دیدگاه اول است. این نمی‌تواند حقیقت داشته باشد که هم جواد\* تنها فرد موجود باشد هم مریم.

بارکلی تنهاخودگرا نبود؛ اما چگونه از تنهاخودگرا شدن دوری می‌جُست؟ آیا دیدگاهی که مقدمه‌های خود او، او را به سوی آن می‌رانند تنهاخودگرایی نیست؟ نه، بارکلی می‌گفت «بودن ادراک شدن است» تنها در مورد اعیان فیزیکی صادق است نه در مورد ذهنها. شعار ذهنها عبارت است از بودن ادراک کردن است (نه ادراک شدن). اما بارکلی چگونه می‌توانست این را بداند؟ اگر ذهنهای انسانی پنجره‌هایی برای مشاهده چیزی ندارند و تنها تجارب حسی خود را می‌بینند، به نظر می‌رسد که ذهن بارکلی می‌بایست حداقل یک در داشته باشد، در غیر این صورت چگونه می‌توانست، بر پایه مقدمه‌های خود، بداند که ذهنهایی جز ذهن او وجود دارند؟

۳. از دید بارکلی این گزاره که «اعیان فیزیکی، تجربه‌ناشده وجود دارند»، در خود تناقض دارد، زیرا اعیان فیزیکی خانواده‌هایی از تجارب حسی‌اند و تجارب حسی نمی‌توانند تجربه‌ناشده وجود داشته باشند. نخستین واکنش نسبت به این تعریف - «اعیان فیزیکی صرفاً (خانواده‌هایی از) تجارب حسی هستند» - این است که چنین تعریفی مهمل است. ممکن است بگوییم «شما می‌توانید واژه‌ها را آن‌گونه که می‌خواهید تعریف کنید؛ من می‌توانم "دایره" را

یک هجده ضلعی تعریف کنم»، و بنابراین گزاره «دایره‌ها هیچ گوشه‌ای ندارند» به موجب آن تعریف در خود تناقض دارد. اما چرا در جهان باید کسی چنین تعریفی را بپذیرد؟

البته بار کلی استدلال می‌کرد که برای پذیرفتن آن تعریف دلیل خوبی وجود دارد: اگر آن تعریف را نپذیرید در برابر شکاکیت کامل نسبت به وجود اعیان فیزیکی قرار می‌گیرید. او می‌گوید سعی کنید چیزی را به تصور آورید که جدا از یک ذهن وجود دارد:

اما شاید بگویید مسلماً چیزی آسان‌تر از تصور کردن درختهایی مثلاً در باغ یا کتابهایی در گنج، بدون آنکه کسی باشد که آنها را ادراک کند، نیست. من پاسخ می‌دهم ممکن است شما چنین کنید، در این اشکالی نیست؛ اما، استدعا می‌کنم بگویید، آیا این چیزی بیش از این است که ایده‌های معینی را که کتابها و درختها می‌نامید در ذهن خود می‌سازید، و در همان حال ساختن ایده‌ای کسی را که ممکن است آنها را ادراک کند نادیده می‌گیرید؟ اما آیا در تمام این مدت خود شما آنها را ادراک نمی‌کنید یا درباره آنها نمی‌اندیشید؟ از این رو این کمکی به هدف شما نمی‌کند؛ تنها نشان می‌دهد که شما از قدرت تصور کردن یا ساختن ایده‌ها در ذهن خود برخوردارید. اما این نشان نمی‌دهد که شما می‌توانید وجود خارج از ذهن موضوعات تفکر خود را ممکن بشمرید. برای نشان دادن این، لازم است که آنها را به صورت موجود تصورناشده یا نااندیشیده تصور کنید، که یک ناسازگاری و تناقض آشکارا است.<sup>۱</sup>

اما سخن «اعیان فیزیکی را نمی‌توان جدا از یک ذهن اندیشنده موجود دانست» سخنی مبهم است. اگر منظورتان این است که «اعیان فیزیکی را نمی‌توان جدا از یک ذهن اندیشنده "موجود دانست"»، این بی‌شک راست

1. George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Paragraph 23.

است. بی آن که ابتدا ذهنی داشته باشید که با آن بیندیشید نمی توانید درباره اعیان فیزیکی یا چیز دیگری بیندیشید و آنها را موجود بدانید. اما این سخن را نباید با سخنی بسیار متفاوت اما متشکل از همان واژه‌ها خلط کرد: «اعیان فیزیکی را نمی توان "موجود جدا از یک ذهن اندیشنده" دانست.» این سخن هرگز پیش پا افتاده نیست، و در واقع سخنی ناراست است. من نمی توانم بدون یک ذهن بیندیشم اما می توانم درباره چیزی به عنوان موجود جدا از یک ذهن بیندیشم. اندیشه نمی تواند بدون ذهنها وجود داشته باشد، اما این اثبات نمی کند که میزها و درختها نمی توانند بدون ذهنها وجود داشته باشند. چه آنها وجود داشته باشند و چه وجود نداشته باشند — و شاید نتوانیم بدانیم که آیا وجود دارند یا وجود ندارند — حداقل درباره آنها به عنوان موجود جدا از ذهنها می اندیشیم. آیا فرد واقع‌گرا درباره آنها این گونه نمی اندیشد — هرچند، آن گونه که بارکلی می گفت، واقع‌گرا اشتباه می کند؟

و آنچه درباره اندیشه صادق است درباره ادراک نیز صادق می کند: شما نمی توانید بیش از اندیشیدن بدون ذهن ادراک بدون ذهن داشته باشید، اما نتیجه نمی شود که آنچه شما ادراک می کنید نمی تواند بدون ذهن وجود داشته باشد. البته شاید وجود نداشته باشد، اما با استدلال بارکلی حداقل نمی توانیم اثبات کنیم که وجود ندارد. ادراک کردن نمی تواند بدون یک ذهن وقوع یابد، اما آنچه شما ادراک می کنید می تواند — حداقل منطقاً امکان پذیر است. این که آیا راه مناسبی برای عرضه تعریفی از «اعیان فیزیکی»، متفاوت با تلقی آنها به عنوان خانواده‌هایی از تجارب حسی، وجود دارد یا نه بعداً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴. اگر اعیان فیزیکی را — به گونه‌ای درست یا نادرست — جدا از ذهن موجود بدانیم، در آن صورت شاید لازم باشد نگاه دیگری به ایده‌گرایی ضعیف داشته باشیم که می گوید شاید اعیان فیزیکی جدا از ذهنها وجود داشته باشند، اما دلیلی برای باور به چنین موجودیتی نداریم زیرا نمی توانیم



مشاهده کنیم که آنها مشاهده نشده وجود دارند. اما اینک اجازه دهید بیرسیم آیا حتی این حقیقت دارد یا نه؟ در زندگی روزمره در این باور دودل نیستیم که اعیان فیزیکی مشاهده نشده وجود دارند. اگر شیرِ وان حمام را باز بگذارم و بیرون بروم و بعداً برگردم و ببینم که وان پر از آب است، این فرض را خواهم پذیرفت که در غیاب من آب وارد وان شده است؛ اگر این فرض را نپذیرم چگونه می توانم پر شدن وان از آب را توضیح دهم؟ اما فرد ایده گرا (با قرائت ضعیف تر از ایده گرایی) می گوید راهی برای اثبات این وجود ندارد. من نمی توانم آن را ادراک نشده ادراک کنم، و زمانی که همه داده ها و اطلاعات ما درباره امر مشاهده شده اند هیچ استدلالی مرا قادر به استنتاج چیزی درباره امر مشاهده نشده نخواهد کرد. از این رو این نظر که اعیان فیزیکی مشاهده نشده وجود دارند، حتی اگر در خود تناقض نداشته باشد، نظری است که برای آن مطلقاً قرینه ای وجود ندارد.

اما آیا این حقیقت دارد؟ هیچ قرینه ای وجود ندارد؟ اگر من در اتاق تنها باشم، و لحظه ای چشمانم را ببندم، آیا باید بگویم طی مدتی که من چشمانم را بسته بودم میزی وجود نداشت؟ اگر میز کاملاً با پارچه ای پوشیده شده باشد به طوری که من پارچه، و نه میز، را ببینم، آیا باید بگویم پارچه وجود دارد اما میز وجود ندارد؟

از نظر بارکلی، تجارب حسی من درست آن چیزهایی هستند که در صورت وجود داشتن وان و آب در غیاب من در حمام می بودند، اما روشن است که چنین نبود زیرا طی آن مدت هیچ تجربه ای از وان وجود نداشت (بجز تجربه خدا - خدا با ادراک وان موجودیت آن را حفظ کرد ولو این که هیچ مدرک دیگری در آنجا وجود نداشت). اما اگر می توانیم بگویم وان و آب و میز در غیاب من واقعاً وجود داشتند چرا گرفتار این حرکت دوری می شویم؟ بسیار خوب، می توانیم این را بگویم، اما چه قرینه ای را می توانیم بیان

کنیم؟ نمی‌توانیم آنرا ادراک کنیم که ادراک‌ناشده وجود داشته باشد، و نمی‌توانیم وجود آنرا هنگامی که ادراک‌ناشده است از وجود آن هنگامی که ادراک می‌شود استنتاج کنیم.

در زندگی معمولی ما مدعی شناخت، نه تنها از راه مشاهده بلکه از راه استنباط هستیم. رد پای خرس را در گِل می‌بینیم و استنباط می‌کنیم که خرسی در آنجا بوده است با این که خرسی ندیده‌ایم. از خواب برمی‌خیزیم و می‌بینیم حیاط خیس است و استنباط می‌کنیم که طی شب، در مدتی که ما خواب بوده‌ایم، باران آمده است. چرا، به‌همین‌سان، نمی‌توانیم بگوییم وجود اعیان فیزیکی مشاهده‌ناشده نتیجه یک استنباط است؟ ما نمی‌دیدیم که طی آن چند دقیقه‌ای که در حمام نبودیم وان داشت از آب پر می‌شد، اما استنباط می‌کنیم که چنین اتفاقی داشت می‌افتاد؛ آیا استنباط ما موجه نیست؟ گفتن این که طی آن چند دقیقه وان واقعاً وجود داشت، و ریختن آب به‌درون آن در آن مدت ادامه داشت بهترین توضیحی است که برای پر بودن وان از آب در زمان بازگشتمان به‌حمام داریم. در غیر این صورت چگونه می‌توانیم آنرا توجیه کنیم؟

همین مطلب در مورد وجود ذهنهای دیگر صادق است. من از شما می‌پرسم «اگر از شما بخواهم طی دو هفته آینده به مدت چهار روز به‌بندر عباس\* بروید، چقدر برایم خرج برمی‌دارد؟» و شما لحظه‌ای فکر می‌کنید (یا چنین در ابرو و پیشانی می‌اندازید و حداقل ظاهر متفکرانه‌ای به‌خود می‌گیرید) و سپس پاسخ می‌دهید «از آنجا که من برای هفته آینده برنامه‌های مهم دیگری دارم آن کار را برای کمتر از یک میلیون تومان انجام نمی‌دهم.» مسلماً بهترین توضیح برای این واقعیت که شما به پرسش من چنین پاسخی می‌دهید این است که یک ذهن هستید (یا دارید) و می‌اندیشید، می‌سنجید، تصمیم می‌گیرید، و برای تصمیمهای خود دلایلی ارائه می‌دهید، درست همچون کاری که من می‌کنم. دیگر چگونه می‌توانم وجود جملاتی را که می‌شنوم از میان لبهای شما خارج می‌شوند توضیح دهم؟

به نظر می‌رسد که بارکلی تنها قرینه مستقیم را خواهد پذیرفت: دیدن یا بسودن یک درخت قرینه مستقیم است، قرینه حواس ما. اما ممکن است کسی بپرسد قرینه غیر مستقیم، همچون دیدن صرف سایه یک درخت، چه اشکالی دارد؟ ما میز را زیر پارچه نمی‌بینیم (هرچند با کنار زدن پارچه می‌توانیم آن را ببینیم)، اما استنباط می‌کنیم که میز هنوز زیر پارچه است؛ در غیر این صورت چگونه پارچه بالا نگه داشته شده است؟ اگر ببینیم گربه زیر میز خوابیده است، اما پایه میز مانع دیدن کامل گربه شود آیا حق نداریم بگوییم کل گربه زیر میز است نه صرفاً آن جزئی که ما داریم می‌بینیم؟ ما از جزئی که می‌بینیم استنباط می‌کنیم که کل گربه زیر میز است؛ آیا این یک استنباط موجه نیست؟ ما هر روز، تقریباً در هر لحظه از زندگی بیداری خود، از قرینه غیر مستقیم استفاده می‌کنیم. این چه اشکالی دارد که نمی‌توانیم آن را بپذیریم؟

بارکلی می‌گفت اشکال قرینه غیر مستقیم این است که شناخت ما محدود به تجارب حسی خود ماست، و ما هیچ تجربه حسی‌ای از جزء گربه نداریم. و این مقدمه بنیادین بارکلی است: شناخت ما محدود به تجارب ما است. این مقدمه بنیادین چیزی است که ناگزیریم با آن درگیر شویم. دیدگاه‌هایی که باید مورد توجه قرار دهیم در بررسی چنین مقدمه‌ای راه‌های متفاوتی دارند. اینک به بررسی چنین دیدگاهی می‌پردازیم: نظریه موسوم به پدیدارگرایی.<sup>۱</sup>

### بخش ۳. پدیدارگرایی

از میان همه جنبه‌های ایده‌گرایی، جنبه‌ای که با بیشترین احتمال با بی‌اعتنایی و ناباوری روبرو می‌شود عبارت است از این دیدگاه که بودن ادراک شدن است. این که جهان فیزیکی ادراک‌ناشده وجود دارد تنها یکی از محکم‌ترین باورهای ما نیست، باوری است که در آن خود را کاملاً موجه احساس می‌کنیم — نه بدین علت که ادراک می‌کنیم که جهان فیزیکی ادراک‌ناشده وجود

1. phenomenalism

دارد (که این تناقضی در بیان است)، بلکه بدین علت که مطلقاً نشانه‌ای از وابستگی موجودیتش به ادراک یک فرد ندارد. وان حمام با آب پر می‌شود چه ما در حمام باشیم چه نباشیم؛ خانه هنوز وجود دارد حتی اگر سالها آن را ترک گفته باشیم؛ انسانها می‌میرند، و ستارگان و زمین چون قبل موجودیت خود را حفظ می‌کنند، و دلایلی برای این باور داریم که اگر شما و من دیگر نباشیم موجودیت خود را حفظ خواهند کرد.

در عین حال، این سخن پذیرفتنی به نظر می‌رسد — همان‌گونه که لاک و بارکلی معتقد بودند — که ما تنها با ایده‌های خود آشنا هستیم. هر آنچه را در خارج وجود دارد تنها از راه تجارب خود می‌توانیم بشناسیم؛ و آیا محتوای این تجارب همه آن چیزی نیست که ما می‌توانیم واقعاً بشناسیم؟

نظریهٔ موسوم به پدیدارگرایی می‌کوشد تا هر دوی این عناصر را به هم پیوندد. این نظریه تمی گوید «بودن ادراک شدن است»، بلکه تنها می‌گوید «بودن ادراک پذیر بودن است». میز هنگامی که آن را می‌بینم وجود دارد، اما هنگامی که آن را نمی‌بینم نیز وجود دارد — در اتاق مجاور است — زیرا زمانی که به اتاق مجاور می‌روم میز آنجا است. هر زمان که خود را در شرایط ادراکی مناسب قرار دهم (به اطراف نگاه کنم یا به اتاق مجاور بروم) تجارب حسی از میز برای من قابل حصولند. اگر درخت بریده و سوخته شده باشد دیگر وجود ندارد و من دیگر نمی‌توانم آن را ادراک کنم؛ اما اگر درخت هنوز وجود داشته باشد و من در سمت دیگر ساختمان باشم، در صورت شک داشتن نسبت به این که درخت هنوز وجود دارد می‌توانم به سمت دیگر ساختمان بروم و خودم درخت را ببینم. جان استوارت میل می‌گفت ماده امکان همیشگی احساس است.

اما اگر بگویم یک شیء فیزیکی وجود دارد باید بتوانم این سخن را در معرض آزمون قرار دهم: اگر در حال ادراک شدن نیست، باید بتوانم شرایطی را مشخص کنم که تحت آن شرایط آن شیء ادراک خواهد شد. اگر بگویم ساعتی

در کثو میزم وجود دارد، و کثو میز را باز کنم و کثو خالی باشد، در آن صورت باید بپذیرم که سخنم کاذب بوده است. البته واریسی همه ادعاهای ادراکی به آسانی واریسی این ادعا نیست که در آن تنها باید کثو میز را باز کنم. اگر بگویم گیا و زیای خاصی در ته دریا وجود دارند، باید بتوانم مدارکی، چون عکسهای زیر آبی، تهیه کنم. همچنین می توان از تحولات دورانه‌های طولانی زمین شناختی، پیش از آن که انسانی یا ادراک کنندگان دیگری وجود داشته باشند، سخن گفت؛ در اینجا رفتن به گذشته و ادراک آن برای ما ممکن نیست، اما باید به قرینه و مدرک غیر مستقیم، مثلاً سنگواره‌ها، استناد کنیم؛ ما باید برای این سخن دلایلی پیدا کنیم: «اگر در آن زمان در آنجا بودم (که نبودم)، در می یافتم که...». آیا این همان کاری نیست که زمین شناسان پیوسته انجام می دهند؟ آنان برای یافتن ردها و نشانه‌هایی از گذشته به حال می نگرند؛ آنان در گذشته حضور نداشته‌اند تا ببینند؛ اما دلایلی برای این باور عرضه می کنند که گذشته چنان بوده است که آنان توصیف می کنند - یعنی آنان آنچه را که در صورت حضور در آن زمان ادراک می کردند عرضه می کنند. جمله «داینوسورها ۷۰ میلیون سال پیش بر روی زمین می زیستند» به معنای این نیست که ادراک کنندگان آنها را دیده‌اند، بلکه بدین معنا است که اگر ادراک کنندگان در زمان و مکان مناسب حضور می داشتند آنها را ادراک می کردند. این امکان ادراک آنها، نه تحقق ادراک، است که پدیدارگرایان تصدیق می کنند آن‌گاه که می گویند فلان واقعه در زمان دوری از گذشته واقعاً اتفاق افتاده است.

### داده‌های حسی<sup>۱</sup>

بخش زیادی از مجادله در نظریه ادراک [حسی] طی سده گذشته مربوط به این موضوع است که آنچه می بینیم، می شنویم، ... چیست؟ ممکن است گفته شود

«ما درختها، میزها، و مانند آنها را می بینیم.» بسیار خوب، اما آنچه در ادراک از آن آگاهی دقیقاً چیست - آن چیست که بی واسطه، بدون عنصری از استنباط، از آن آگاهییم؟ لاک و بارکلی می گفتند «ایده‌ها»، و این واژه را به معنایی بسیار گسترده به کار می بردند؛ هیوم می گفت «تأثرات»؛ اجان استوارت |میل می گفت «احساسها». اما همه این اصطلاحها مغشوش کننده‌اند. حتی واژه «احساس» به ما نمی گوید آیا منظور از آن، آن چیزی است که ما احساس می کنیم یا احساسی است که از آن داریم. ممکن است بگویید احساسی دارید اما نگوید احساسی می بینید. در این صورت آنچه می بینید چیست؟ شما احساسهای دیداری معینی دارید، اما آنچه می بینید این احساسها نیست بلکه طرح معینی از رنگها و شکلهای است (که ممکن است آن را یک درخت تلقی کنید). حتی اگر دچار توهمی باشید باز هم دارید طرحی از رنگها و شکلهای را تجربه می کنید. آنچه می بینید، صرف نظر از این که دچار توهمید یا از ادراکی راستین و مطابق با واقع برخوردارید، از سوی بسیاری از فیلسوفان سده بیستم داده‌های حسی نامیده شده است.

فیلسوف معاصر، جورج ادوارد مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) در قطعه‌ای مشهور نوشته است:

من این پاکت را برمی دارم: به آن نگاه می کنم، و انتظار دارم همه شما به آن نگاه کنید. و اینک دوباره آن را پایین می گذارم. حال چه اتفاقی افتاده است؟ مسلماً خواهیم گفت (اگر شما به آن نگاه کرده باشید) که همه ما آن پاکت را دیدیم، که همه ما آن را، همان پاکت را دیدیم: من آن را دیدم، و همه شما آن را دیدید. همه ما همان شیء را دیدیم. و منظورمان از آن، که همه ما دیدیم، یک شیء است که، در هر یک از لحظاتی که ما داشتیم آن را نگاه می کردیم، درست یکی از مکانهای متعدد تشکیل دهنده کل فضا را اشغال کرده بود....

اما، هنگامی که پاکت را دیدیم، برای هر یک از ما چه اتفاقی افتاد؟ من با

توصیف بخشی از آنچه برای من اتفاق افتاد آغاز می‌کنم. من یک تکه شیء با رنگ مایل به سفید خاص، دارای یک اندازه معین، و یک شکل معین، شکلی با گوشه‌های تیز و محدود به خطوط نسبتاً مستقیم دیدم. این چیزها: این تکه شیء با رنگ مایل به سفید، و اندازه و شکل آن را در واقع دیدم. و من تصمیم می‌گیرم این چیزها، رنگ و اندازه و شکل، را **داده‌های حسی بنامم**، چیزهای **داده‌شده** یا **عرضه‌شده** توسط حواس — در این مورد، داده‌شده توسط حس بینایی من. بسیاری از فیلسوفان این چیزها را که من داده‌های حسی می‌نامم، احساس نامیده‌اند. مثلاً آنان می‌گویند که آن تکه رنگ خاص یک احساس است. اما به نظر می‌رسد که اصطلاح «احساس» می‌تواند گمراه‌کننده باشد. قطعاً خواهیم گفت من احساسی **داشتم** زمانی که آن رنگ را دیدم. اما هنگامی که می‌گویم من احساسی **داشتم**، به نظر من، منظورمان این است که من تجربه‌ای داشتم که عبارت بود از **دیدن رنگ**. یعنی منظور ما از یک «احساس» در این عبارت **دیدن رنگ** است نه رنگی که من می‌گویم: این رنگ به نظر نمی‌رسد آن چیزی باشد که من از گفتن من **داشتم** منظور دارم هنگامی که می‌گویم احساسی از رنگ **داشتم**. این بسیار غیر طبیعی است که گفته شود من رنگ **داشتم**، یا من آن خاکستری مایل به سفید خاص را **داشتم**. آنچه قطعاً من **داشتم** تجربه‌ای است که عبارت بود از دیدن رنگ و تکه شیء. و بنابراین هنگامی که از داشتن احساسها سخن می‌گوییم، فکر می‌کنم منظورمان از «احساسها» تجربه‌هایی است که عبارتند از دریافتن داده‌های حسی معین، نه خود این داده‌های حسی. در این صورت فکر می‌کنم که اصطلاح «احساس» می‌تواند گمراه‌کننده باشد، زیرا ممکن است به دو معنای متفاوت به کار رود، دو معنایی که متمایز ساختن آنها از یکدیگر بسیار مهم است. ممکن است این اصطلاح یا برای رنگی که من دیدم به کار رود یا برای تجربه‌ای که عبارت است از دیدن آن رنگ توسط من....

اینک حداقل بخشی را از آنچه برای من اتفاق افتاد می‌توانم با این سخن

بیان کنم که من داده‌های حسی معینی را دیدم: من یک تکه دارای رنگ مایل به سفید، اندازه و شکل خاص دیدم. و من هیچ شکی ندارم که این حداقل بخشی از آن چیزی است که برای همه شما اتفاق افتاده است. شما نیز داده‌های حسی خاصی را دیدید؛ و من همچنین انتظار دارم که داده‌های حسی‌ای که شما دیدید کمابیش شبیه داده‌های حسی‌ای بوده باشند که من دیدم. شما نیز تکه‌ای رنگی دیدید که ممکن بود آن را مایل به سفید توصیف کنید، با اندازه‌ای نه زیاد متفاوت با اندازه تکه‌ای که من دیدم، و با شکلی مشابه، حداقل از این نظر که آن نیز دارای گوشه‌های تیز بود و با خطوط نسبتاً مستقیم محدود شده بود. اما اینک آنچه می‌خواهم مورد تأکید قرار دهم این است؛ با این‌که همه ما (چنان‌که می‌گوییم) پاکت یکسانی را دیده‌ایم، هیچ دوتی از ما هرگز داده‌های حسی دقیقاً یکسانی را ندیده است. هر یک از ما، قطعاً، [در مقایسه با دیگری] درجه اندک متفاوتی از رنگ را دیده است. همه این رنگها ممکن است مایل به سفید بوده باشند؛ اما احتمالاً هر یک از آنها تفاوت اندکی با بقیه داشته است، تفاوتی که، بسته به محل‌های متفاوتی که در آنها نشسته‌اید، از نحوه تأییدن نور بر روی کاغذ برای همه شما ایجاد شده است؛ یا از تفاوت در قدرت بینایی شما یا از فاصله شما تا کاغذ پدید آمده است. همین ملاحظات درباره اندازه تکه رنگی‌ای که دیده‌اید صادق است: تفاوت‌های موجود در قدرت بینایی شما و در فاصله‌تان تا پاکت احتمالاً تفاوت‌های اندکی را در اندازه تکه رنگی‌ای که دیده‌اید پدید آورده است. و باز این مطالب درباره شکل صادق است. آن تعداد از شما که در آن سمت اتفاقید یک شکل لوزی‌وار دیده‌اید، در حالی که آن تعداد از شما که در جلو من هستید شکلی دیده‌اید که به مربع مستطیل نزدیک‌تر است....

اینک به نظر من همه اینها با وضوح بسیار نشان می‌دهند که اگر همه ما پاکت یکسانی را واقعاً دیده باشیم، پاکتی که دیده‌ایم با داده‌های حسی‌ای که دیده‌ایم این‌همانی نداشته است؛ پاکت نمی‌تواند یا هر یک از مجموعه‌های داده‌های حسی‌ای که هر یک از ما دیده‌ایم یکسان باشد.



زیرا قطعاً هر یک از اینها [= مجموعه‌های داده‌های حسی] تفاوت اندکی با بقیه داشته است، از این رو همه آنها نمی‌توانند دقیقاً همان چیزی باشند که پاکت است.<sup>۱</sup>

شما و من هر دو داریم پاکتی را می‌بینیم؛ اما آنچه در معرض دید من است با آنچه در معرض دید شما است تا اندازه‌ای فرق دارد. شما دارید به پاکت از زاویه‌ای نگاه می‌کنید که کمی با زاویه دید من تفاوت دارد، یا فاصله من تا آن بیشتر از فاصله شما تا آن است، بنابراین آنچه من می‌بینم مقداری کوچکتر است؛ بنابراین هر چند ما دو تن داریم پاکت یکسانی را می‌بینیم، داریم داده‌های حسی متفاوتی را تجربه می‌کنیم. اگر من مکان یا زاویه دید خود را تغییر دهم، یا نور تغییر کند، خود من داده‌های حسی‌ای را می‌بینم که با داده‌های حسی یک لحظه پیش فرق دارند. من نمی‌توانم آنها را در سخنانی جز این سخن توصیف کنم که پاکت را تا حدی متفاوت با قبل می‌بینم؛ با وجود این، آنچه من می‌بینم - داده‌های حسی، نه پاکت - تا حدی با آنچه لحظه‌ای پیش بود تفاوت دارد.

از دید پدیدارگرایان من نمی‌توانم شک کنم که دارم داده‌های حسی خاصی را حس می‌کنم؛ اینها تردیدناپذیرند. اما می‌توانم شک کنم که دارم یک شیء فیزیکی واقعی را احساس می‌کنم. مثلاً، می‌توانم داده‌های حسی سرخ‌فام و تا اندازه‌ای گرد را حس کنم بی‌آنکه گوجه‌فرنگی‌ای در برابرم باشد:

هنگامی که گوجه‌فرنگی‌ای را می‌بینم به چیزهای زیادی می‌توانم شک کنم. می‌توانم شک کنم که آیا آن یک گوجه‌فرنگی است که من دارم می‌بینم نه یک تکه موم به‌دقت رنگ‌شده. می‌توانم شک کنم که آیا اصلاً

1. George E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1952), pp. 30-33.

شیء مادی ای در میان است. شاید آنچه من گوجه‌فرنگی می‌دانستم در واقع یک تصویر بود؛ شاید من حتی دستخوش توهم هستم. اما به یک چیز نمی‌توانم شک کنم: چیزی سرخ‌رنگ با شکلی گرد و تا حدی برآمده وجود دارد که نسبت به زمینه‌ای از دیگر چیزهای رنگی مستقل و برجسته است، و عمق بصری خاصی دارد، و کل این میدان رنگ مستقیماً در برابر آگاهی من حاضر است. این که چیز سرخ‌رنگ چیست، آیا یک جوهر است، یا کیفیتی از یک جوهر است، آیا یک رویداد است، آیا فیزیکی است یا روانی است یا هیچ‌یک از آنها نیست، همه پرسشهایی هستند که ممکن است درباره آنها شک داشته باشیم. می‌توان در این شک کرد که آیا چیزی لحظه‌ای پیش و پس از حضورش در برابر آگاهی من موجودیت خود را حفظ می‌کند، و آیا ذهنهای دیگر نیز می‌توانند مانند من از آن آگاه شوند؟ اما این که هم‌اینک وجود دارد، و این که من از آن آگاهم نمی‌تواند دست کم از سوی من که از آن آگاهی دارم - مورد شک قرار گیرد. و هنگامی که می‌گوییم «مستقیماً» در برابر آگاهی من حاضر است منظورم این است که آگاهی من از آن، نه از استنباط حاصل شده است و نه از فرآیند عقلی دیگر.<sup>۱</sup>

اطلاع از اعیان فیزیکی، برعکس، از طریق استنباط انجام می‌شود - استنباط از داده‌های حسی. ممکن است ایراد بگیریم که چرا در جهان، شناخت ما از اشیای مادی باید استنباط نامیده شود؟ آیا آگاهی من از گوجه‌فرنگی همان قدر مستقیم و نااستنباطی نیست که ممکن است از چیز دیگری باشد؟ ما به خودمان نمی‌گوییم «من مستقیماً از فلان و بهمان داده حسی آگاهم، بنابراین استنباط می‌کنم که در آنجا یک گوجه‌فرنگی وجود دارد.» از نظر روان‌شناسی این یک استنباط نیست، اما منطقی یک استنباط است؛ بر پایه تجربه کردن داده‌های حسی خاصی است که حق داریم

1. H. H. Price, *Perception* (London: Methuen, 1933), p. 3.

ادعاهایی دربارهٔ اعیان فیزیکی داشته باشیم. پایه قابل اطمینان است، استنباط قابل اطمینان نیست؛ در این که تجارب خاصی داریم نمی توانیم شک کنیم، اما مسلماً در این می توانیم شک کنیم که شیء فیزیکی ای در آنجا وجود دارد یا نه. اگر برآمدگی تقریباً گرد و سرخ فامی را حس کنید نمی توانید دچار اشتباه باشید: گزارش شما گزارش تجربه مستقیم (بدون عبور از صافی و بی واسطه) است. حتی اگر این تجربه به طور ناگهانی قطع گردد، بسادگی دارید تجربه حسی آن لحظه را گزارش می کنید. اما هنگامی که می گوئیم یک میز واقعی در آنجا وجود دارد، داریم یک پیش بینی ضمنی می کنیم - میز به طور ناگهانی از معرض دید ما ناپدید نخواهد شد مگر آنکه سرمان را برگردانیم یا چشمانمان را ببندیم؛ به طور ناگهانی به یک کلم یا یک فیل تبدیل نخواهد شد. تجارب حسی دیگر می توانند ما را به تغییر عقیده دربارهٔ وجود یک میز واقعی در آنجا وادار کنند (آیا یک خطای بصری ظریف بود؟)، اما نمی توانند تغییری در این عقیده ایجاد کنند که در آن لحظه تجارب حسی ای داشتیم که (شاید به غلط) به یک شیء فیزیکی نسبت می دادیم.

از دید پدیدارگرایی، داده های حسی همان بنیادهای شناخت تجربی را تشکیل می دهند. اگر کسی از شما پرسد «چه قرینه ای دارید که دارید درختی را می بینید؟» ممکن است بگویید «زیرا تجارب حسی ای با فلان و بهمان توصیف دارم.» اما اگر از شما می پرسیدند «چه قرینه ای دارید که هم اینک فلان و بهمان تجربه حسی را دارید؟» آیا احتمالاً جز این چه پاسخی داشتید که «صرفاً آنها را دارم، همین؟» آیا در اینجا به نخستین پله نردبان شناخت نرسیده ایم؟ آیا هر آنچه بر نردبان شناخت در بالای این قرار گرفته است به این بستگی ندارد؟

#### بخش ۴. حمله به بنیادها

اما بسیاری از فیلسوفان در این که داده های حسی می توانند بنیادی برای

شناخت تجربی<sup>۱</sup> باشند، و حتی در این که اصولاً چیزی وجود دارد که باید «بنیاد» خوانده شود، چون و چرا کرده‌اند.

توجه کردن. اشیای مادی غالباً فاقد کیفیاتی هستند که به نظر می‌رسد دارند. اما زبان داده‌های حسی ابداع شد تا به ما بگوید اشیا چگونه به نظر می‌رسند نه این که چگونه هستند. هر مجموعه از کیفیاتی که به نظر می‌رسد اشیا دارند کیفیاتی هستند که داده‌های حسی دارند: حتی این پرسش بی‌معنا خواهد بود که آیا داده‌های حسی کیفیاتی را دارند که به نظر نمی‌رسد اشیا داشته باشند. اگر جنگل سبز از دور به رنگ خاکستری مایل به آبی به نظر می‌رسد، داده‌های حسی‌ای که هنگام دیدن جنگل از دور تجربه می‌کنیم خاکستری مایل به آبی هستند.

اینک فرض کنید که از میان یک باغ گل عبور می‌کنید و به رنگ بیشتر گلها توجه ندارید. به هیچ‌یک از گلها توجه خاصی ندارید و بعداً همه آنچه از دیدن آنها به یاد دارید لکه‌های روشنی از رنگ است. بسیار خوب، اگر داده‌های حسی آن چیزهایی هستند که از آنها آگاهیم، و شما از رنگهای خاصی آگاه نبوده‌اید، آیا نباید بگوییم داده‌های حسی فاقد رنگ معینی بوده‌اند؟ اما چگونه چنین است؟ شما می‌توانستید رنگ هر گل را بررسی کنید، اما توجه نکردید. «آیا به آن گل سیاه توجه نکردید؟» «نه، فقط دیدم که تیره است.» اینک داده‌های حسی خود را چگونه وصف می‌کنید - تیره اما نه آبی تیره، سرخ تیره، یا تیره خاصی؟ آیا می‌تواند چنین باشد؟

با تعداد چیزها نیز چنین مسأله‌ای داریم. مرغ تعداد خاصی خال بر روی پرهایش دارد، اما شما به تعداد آنها توجه نکرده‌اید - شما نایستاده‌اید تا آنها را بشمرید. به نظر می‌رسد چند خال دارد؟ خوب، خیلی، تعدادی نامعین؛ نمی‌توانم بگویم چند تا. اما آیا می‌شود تعداد زیادی خال پدیدار باشد بی آن که تعداد معینی از آنها وجود داشته باشد؟ آیا «تعدد بی‌تعداد» می‌تواند وجود

داشته باشد؟ در مورد اشیای مادی نه. شاید در مورد داده‌های حسی [«تعدد بی تعداد» وجود داشته باشد]؟

فرض کنیم دارید برای نخستین بار موسیقی لثوش یا ناچک<sup>۱</sup> گوش می‌کنید. به گروستان چگونه می‌آید؟ در آغاز، چون یک درهم‌آمیختگی عظیم صداهاى ناهمخوان است. پس از کمی شنیدن، به آهنگها و قطعاتی از ملودی توجه می‌کنید (و آنها را به یاد می‌آورید)، و پس از مدتی همان اصوات ساختار کاملاً جدیدی به خود می‌گیرند؛ آنچه اینک می‌شنوید چونان کشف و الهامی برای شما است، نمی‌توانید تصور کنید که هرگز چنان مجموعه درهم‌برهمی از اصوات به گوش رسیده باشد. اصواتی که به گوش شما رسیده‌اند همان اصوات بوده‌اند - اما داده‌های حسی شنیداری چه ویژگی‌هایی داشته‌اند؟

چشم‌انتان را بینایی سنج مورد آزمایش قرار داده است. بعضی از حروف روی جدول در نظر شما تیره جلوه می‌کنند. بینایی سنج از شما می‌پرسد «آیا این یک E است یا F؟» او خیلی خوب می‌داند که حرف مورد نظر چیست - سالها است که جدول حروف بر دیوار آویزان است. او می‌خواهد بداند در نظر شما چگونه ظاهر می‌شود. و شما نمی‌دانید: آیا از نظر شما بیشتر یک E تیره و تار است یا یک F تیره و تار؟ شما نمی‌توانید بگویید. در این مورد می‌کوشید تا با دقت زیاد نگاه کنید، اما باز هم نمی‌توانید مطمئن باشید؛ و این عدم اطمینان نه درباره این است که حرف مورد نظر چیست بلکه درباره چگونگی ظاهر شدن آن بر شما است.

ممکن است بگویید «من می‌دانم چگونه به نظر می‌آید، اما نمی‌دانم چگونگی به نظر آمدن آنرا چگونه وصف کنم». اما این نکته فلسفی بنیادینی را درباره تجربه‌ها در ارتباط با زبانی که برای توصیف آنها به کار می‌بریم مطرح می‌کند.

تجارب حسی و قطعیت. «گزاره‌هایی که از جهان فیزیکی خبر می‌دهند

دستخوش خطا هستند؛ ممکن است اشیا چنان نباشند که به نظر می‌آیند. اما گزاره‌هایی که از تجارب حسی خود شما خبر می‌دهند قطعی‌اند.» این جستجوی قطعیت است که نیروی محرک اصلی پدیدارگرایی است. اما شاید نتوان به چنین قطعیتی دست یافت. شاید در تمام مدت به دنبال امید واهی بوده‌ایم.

آیا گزارشی که از تجارب بلاواسطه خود دارید می‌تواند اشتباه باشد؟ البته که می‌تواند:

۱. ممکن است درباره آنچه تجربه می‌کنید به دیگران دروغ بگویید؛ یا
۲. ممکن است منظوری داشته باشید و چیز دیگری بگویید - ممکن است «کلمات نامناسبی به کار برید.» اما مهمتر از همه این که
۳. ممکن است آنچه را تجربه می‌کنید بد توصیف کنید. و ممکن است هر چیزی را، حتی تجارب بی‌واسطه‌ای را که نسبت به آنها آن همه مطمئنید، بد توصیف کنید.

اگر به گونه‌ای پیوسته و یکنواخت به مربعی سبز بر دیوار سفید نگاه کنید و سپس چشمانتان را ببندید، ممکن است پش‌تصویری مایل به سرخ به شکل یک مربع داشته باشید. فرض کنید پس از آن کسی از شما پرسد «آیا مطمئنید که سرخ‌رنگ بود؟ ممکن نیست سرخ مایل به ارغوانی بوده باشد؟» ممکن است شما ساکت شوید، لحظه‌ای فکر کنید، و بگویید «درست می‌گویید، پش‌تصویر به‌رنگ سرخ مایل به ارغوانی بود.» البته در اینجا بحثی از اشتباه در مورد رنگ یک شیء فیزیکی در میان نیست زیرا شیء فیزیکی‌ای وجود نداشت. اما ممکن است داده‌های حسی و هر چیز دیگری بد توصیف شوند. «اما ممکن است این خطای حافظه باشد؛ اینک کاملاً به یاد نمی‌آورید که در آن زمان چگونه چیزی بود.» شاید. ولی اگر تجربه‌ای باشد که هم‌اینک دارد اتفاق می‌افتد چه باید گفت؟ شما گیج شده‌اید و لکه‌های سرخ‌رنگی را جلو چشمانتان می‌بینید. آیا با سرخ خواندن آنها توصیف نادرستی از آنها به دست

نمی‌دهید؟ از آنجا که اینک دارید آنها را می‌بینید، هیچ خطایی در حافظه وجود ندارد. اما آیا خطایی در توصیف نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ (نگویید «لکه‌ها در نظر من سرخند، اما شاید در واقع سرخ نباشند.») تفاوت میان بود و نبود در مورد اشیای فیزیکی صادق است نه در مورد چگونگی به نظر آمدن آنها. چنین نیست که نموده‌ها به گونه‌ای به نظر آیند ولی به گونه دیگری باشند.

هنگامی که لکه را «سرخ» می‌خوانید، حتی اگر دارید تنها تجربه گذرای کنونی خود را توصیف می‌کنید و نه اشیای سرخ‌رنگ را، هنگام توصیف آن دارید از تجربه لحظه فراتر می‌روید. واژه «سرخ» نه تنها این تجربه کنونی شما بلکه تجارب بی‌شمار دیگر را نیز وصف می‌کند. تجارب شما و تجارب دیگران. استفاده از این واژه آنچه را اینک دارید تجربه می‌کنید به آنچه در گذشته تجربه کرده‌اید پیوند می‌دهد. در سرخ خواندن آن شما دارید می‌گویید که این تجربه شبیه تجارب دیگری است که پیش از آن داشته‌اید، شباهتی کافی در رنگ که می‌توانید همان واژه («سرخ») را در مورد آن به کار برید. و آیا در این سخن ممکن نیست که دچار اشتباه باشید؟

واژه‌های توصیفی نام خاص نیستند. نامهای خاص توصیف نمی‌کنند، صرفاً به یک چیز مفرد (شخص یا شیء) ارجاع دارند: «آن فرانکلین روزولت است.» اما واژه‌های توصیفی برای بسیاری از چیزها، که با شباهتی به هم پیوند دارند، به کار می‌روند. توصیف چیزی عبارت است از گفتن این که آن چیز چگونه چیزی است و به چه چیزی شباهت دارد، و آن چیزهایی که این تجربه مربوط به رنگ به آنها شباهت دارد عبارتند از تعداد زیادی تجربه دیگر مربوط به رنگ. و در گفتن این — در همان استفاده از یک واژه توصیفی — همواره دارید از داده‌های همان لحظه فراتر می‌روید. یقیناً، شما احساس می‌کنید آنچه را احساس می‌کنید — این یک همان‌گویی است؛ اما این که آنچه شما احساس می‌کنید بنا بر روش مقبول به عنوان سرخ توصیف می‌شود، این «قرار دادن خود بر لبه لغزش» است — این انباشتن این تجربه بر تجارب دیگر و گفتن این

موضوع است که این تجربه به قدر کافی شبیه آن تجارب هست که بتوان همان برچسب و نام را برای آن به کار برد. و آیا در این گفته ممکن نیست، دست کم گاهی اوقات، دچار اشتباه شوید؟

در این صورت، هر گزارشی از تجربه بی واسطه متضمن امکان بروز اشتباه است، درست همان گونه که گزارشهای مربوط به خصوصیات یک شیء فیزیکی ممکن است اشتباه باشند. کمتر از امکان اشتباه در مورد داده‌های حسی زیرا زیاد از لبه دور نمی شوید، بلکه به موجب همین استفاده از واژه‌های عام برای توصیف یک تجربه خاص، همچنان بر لبه‌اید.

در واقع، ممکن است هیچ طبقه‌ای از گزاره‌ها (چون گزاره‌های مربوط به داده‌های حسی از نظر پدیدارگرایان) وجود نداشته باشد که بنیاد شناخت تجربی را تشکیل دهند. ما سخنانی از این قبیل بر زبان می‌رانیم: «متوجه شدم که گربه‌ام روی ایوان نشسته است اما متوجه رنگ آن نشدم. با این همه رنگ گربه من سیاه است، و می‌پندارم که به نظر من سیاه آمده است، زیرا اگر گربه به رنگ دیگری جلوه کرده بود متوجه آن می‌شدم.» در این مورد گزاره مربوط به چگونه به نظر آمدن چیزها است که از گزاره‌ای درباره چگونه بودن چیزها استنباط می‌شود. اگر در امتداد پرچین ویلاهای فلان منطقه شمال کشور\* رانندگی کرده باشید اما به یاد نیاورید که گل‌های روئیده در امتداد پرچین دارای چه رنگی به نظر رسیده‌اند، ممکن است من بگویم «می‌بایست زردرنگ به نظر رسیده باشند زیرا در امتداد پرچینها "همیشه بهار"\* می‌کارند و "همیشه بهار" زردرنگ است.» همه گزاره‌ها، حتی درباره چگونه به نظر آمدن چیزی، در لحظه‌ای خاص، مشمول اصلاح و تصحیح در پرتو تجربه بعدی‌اند.

## داده

آنچه مستقیماً در برابر حواس ما حاضر است (یا عرضه می‌شود)، پیش از هرگونه تعبیر یا طبقه‌بندی، «داده»<sup>۱</sup> نامیده شده است. می‌توانیم با گرداندن سر



یا بستن چشمان آنچه را می‌بینیم تغییر دهیم، اما زمانی که چشمانمان گشوده‌اند عموماً نمی‌توانیم از آنچه می‌بینیم جلوگیری کنیم. برای عرضه گزارش واژگانی درباره آنچه می‌بینیم ناگزیریم آن را تحت یک عنوان - چون سرخ، گرد، شیرین، و مانند آنها - طبقه‌بندی کنیم. و زمانی که این کار را انجام می‌دهیم هرگونه امکان سوء تعبیری را که مورد بحث قرار داده‌ایم فراهم می‌کنیم.

وانگهی، داده‌های موجود را به شیوه‌های مختلف، بسته به زمینه فرهنگی و دلبستگی‌های خویش، طبقه‌بندی می‌کنیم. یک ایللیاتی بدوی که برای نخستین بار خودرو را می‌بیند، این شیء عجیب را در طبقه‌ای به نام خودرو نخواهد گنجانده؛ او حتی چنین مفهومی را نخواهد داشت. چنین نیست که او کوررنگ باشد یا اندامهای حسی او با اندامهای حسی ما متفاوت باشند، بلکه او داده‌های اندامهای حسی خود را به شیوه‌ای متفاوت تعبیر خواهد کرد. به همین سان یک نوزاد این شیء درون جیب مرا نه یک قلم، که برای نوشتن به کار می‌رود، بلکه شاید چیزی صاف و درخشان می‌پندارد که به درد گاز زدن می‌خورد. حتی چیزی به وضوح و بداهت ظاهری طیف رنگ در فرهنگهای گوناگون به شیوه‌های گوناگونی بیان شده است. کلارنس ا. لوئیس می‌نویسد:

در تجربه شناختاری<sup>۱</sup> ما دو عنصر وجود دارد، داده‌های بی‌واسطه مانند داده‌های حس، که به ذهن عرضه یا داده می‌شوند، و یک شکل، ساخت، یا تعبیر که فعالیت اندیشه را باز می‌نمایاند... اگر هیچ داده‌ای به ذهن داده نشود، در آن صورت شناخت باید یکسره بی‌محتوا و اختیاری باشد؛ چیزی وجود نخواهد داشت که آن شناخت الزاماً در مورد آن راست باشد. و اگر هیچ تعبیری وجود نداشته باشد که ذهن وضع کرده باشد، در آن صورت اندیشه زاید است و امکان خطا توضیح‌ناپذیر می‌شود.<sup>۲</sup>

1. cognitive experience

2. Clarence I. Lewis, *Mind and the World Order* (New York: Scribners, 1929), p. 38.

آیا در این صورت، داده قطعی و شک‌ناپذیر نیست؟ آیا، پیش از تعبیر و طبقه‌بندی، قطعی نیست؟ ممکن است کسی اغوا شود و با دادن پاسخ مثبت بگوید در اینجا حداقل ما از قطعیت برخورداریم - تا آنکه به یاد آوریم که قطعی بودن یا غیر قطعی بودن در مورد اظهارها، گزاره‌ها، صدق می‌کند. گزاره‌ها متضمن مفاهیم، و مفاهیم متضمن طبقه‌بندی، و طبقه‌بندی به نوبه خود متضمن امکان خطا است. صرف «خیره نگریستن به داده»، اگر اصولاً بتوان بدون تعبیر کردن داده چنین کاری را انجام داد، شناخت نیست: این تنها آشنایی است. اگر بخواهیم می‌توانیم آن را «شناخت از راه آشنایی» بنامیم، اما این به ما نمی‌گوید که آیا چیزی راست است یا راست نیست. ادعای دانستن چیزی همواره متضمن امکان اشتباه بودن این ادعا است.

### حمله به داده‌های حسی

در اینجا یک برگ کاغذ سفید وجود دارد. شما عینک سبز بزنید و من عینک سرخ می‌زنم. آنچه شما می‌بینید سبز است و آنچه من می‌بینم سرخ است. اما نه: آنچه ما می‌بینیم سفید است و تنها سبز یا سرخ به نظر می‌آید. تنها یک موجود مورد نظر ما است، و آن یک برگ کاغذ سفید است؛ بقیه صرفاً چگونه جلوه کردن این برگ کاغذ سفید بر من یا شما است. هیچ موجود سرخ یا سبزی مطرح نیست. این آن چیزی است که «نظریه نمود» می‌گوید. سکه گرد است، اما از زوایای گوناگون بیضوی به نظر می‌رسد. کسانی که درباره داده‌های حسی نظریه پردازی می‌کنند می‌گویند آنچه من از آن آگاهی بی‌واسطه دارم یک داده حسی بیضوی است. اما چرا صرفاً نمی‌گویند همه ما سکه گردی را می‌بینیم که از بعضی زوایا نمود بیضوی را عرضه می‌کند؟ آیا این آن چیزی نیست که عقل سلیم می‌گوید؟

خود اشیا در ادراک حسی بر ما ظاهر می‌شوند... هنگامی که من یک سکه دایره‌ای را بیضوی می‌بینم، دارم سطح دایره‌ای سکه را می‌بینم نه

جانشین بیضوی ای را. راست است که این سطح دایره‌ای بر من بیضوی می‌نماید، اما این واقعیت نشان نمی‌دهد که من مستقیماً از سطح دایره‌ای آگاه نیستم.<sup>۱</sup>

این نظریه‌ای است مربوط به واقع‌گرایی مستقیم:<sup>۲</sup> من مستقیماً از اعیان فیزیکی آگاهم، و به هیچ واسطه‌ای، چون داده‌های حسی، «میان» من و شیء نیاز نیست. شیء و خود من - همین کافی است. مسلماً شیوه ادراک اشیا به شرایط مشاهده بستگی دارد: با دور شدن ما از اشیا آنها کوچک‌تر به نظر می‌رسند، سکه از پهلو بیضوی به نظر می‌رسد، کاغذ سفید از پس عینک سبز، سبز به نظر می‌رسد. اما هنوز شیء فیزیکی است که ما می‌بینیم. چگونگی نمودار شدن اشیا به طبیعت موجود زنده‌ای که ادراک می‌کند نیز بستگی دارد. اشیا در نظر بیشتر جانوران رنگی نیستند (تنها سیاه و سفیدند). افراد کور هرگز نمی‌بینند و کران نمی‌شنوند. با داروهای خاصی هر چیز زرد به نظر می‌رسد و... اما باز هم خود اشیا فیزیکی اند که ما می‌بینیم، با این که ممکن است در نظر شما یا من متفاوت جلوه کنند.

به این استدلال توجه کنید:

۱. من سکه را می‌بینم.
۲. سکه گرد است.
۳. سکه در نظر من بیضوی است. بنابراین
۴. من یک داده حسی بیضوی می‌بینم.

الف: این استدلال سفسطه‌آمیز است. سکه بیضوی به نظر می‌رسد؛ این دلیل

1. Winston H. F. Barnes, «The Myth of Sense-Data», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 45 (1944-1945), p. 112.

2. direct realism

نمی‌شود که بگوییم چیزی در برابرمان وجود دارد که بیضوی است. در برابرمان چیزی وجود ندارد که بیضوی باشد؛ تنها سکه گردی وجود دارد که از این زاویه در نظر من بیضوی می‌نماید.

**ب:** اما در میدان دید من چیزی بیضوی وجود دارد؛ اینهاش؛ من از آن آگاهم. چگونه می‌توانم چیزی را بیضوی ببینم مگر آنکه چیزی بیضوی در معرض دید قرار داشته باشد؟

**الف:** نه، تنها اشیای فیزیکی و شیوه‌های به‌نظر آمدن آنها وجود دارند. یک شیوه به‌نظر آمدن، خود یک موجود نیست. البته شیوه‌های به‌نظر آمدن تغییر می‌کنند؛ آیا انتظار دارید چیزی با دوبرابر شدن فاصله‌اش درست به‌همان بزرگی به‌نظر آید؟ آیا انتظار دارید درخت حتی در هوای گرگ و میش یا در هوای تاریک به‌رنگ سبز دیده شود؟ هنگامی که به یک بالن سرخ‌رنگ نگاه می‌کنم در صورت وجود مه آن را سرخ نخواهم دید، اما باز هم آن یک بالن سرخ‌رنگ است که من می‌بینم، ولو آنکه حتی ندانم که آنچه می‌بینم یک بالن است — درست همان‌گونه که جانوری که دارم در باغ وحش نگاه می‌کنم یک گوزن یا الدار است ولو آنکه من ندانم گوزن یا الدار چیست یا چگونه باید یک گوزن یا الدار را تشخیص دهم.

**ب:** اگر من دو بین باشم آیا دارم دو تا شمع را می‌بینم؟ آیا چنین نیست که یک شمع وجود دارد و دو داده حسی؟ کدام یک از دو شمع ظاهری شمع واقعی است؟

**الف:** تنها یک شمع وجود دارد که دو تا به‌نظر می‌رسد.

**ب:** درباره توهّمها چه می‌گویید؟ هنگامی که اصلاً سکه‌ای وجود ندارد اما باز هم سکه‌ای می‌بینید چه اتفاقی می‌افتد؟ این چه چیزی است که به‌نظر می‌آید؟

**الف:** به‌بیان صریح و دقیق، چیزی به‌عنوان نمود وجود ندارد. اگر X نمود داشته باشد آیا علاوه بر X چیزی وجود دارد که X آن را داشته باشد؟

ب: نه، چیزی علاوه بر  $X$  وجود ندارد، اما چیزی علاوه بر یک سکه منفرد وجود دارد و آن نمودی دوگانه است؛ و هنگامی که اصلاً سکه‌ای وجود ندارد نمودی وجود دارد اما سکه‌ای وجود ندارد؛ چیزی وجود ندارد که نمود کند. با این حال ما واقعاً چیزی را می‌بینیم، و به این علت است که داده‌های حسی را مطرح می‌کنیم.

الف: شاید بتوانیم بسادگی چنین چیزی را بپذیریم: در نظام مابعدالطبیعی، نظام هستی، جهان فیزیکی به گونه‌ای کاملاً مستقل از ما وجود دارد. پیش از ما وجود داشته است، و بی‌تردید بسی پس از ما وجود خواهد داشت. ما انسانها تنها حادثه فرعی اتفاقی‌ای در نمایش بزرگ واقعیت در حال حرکت هستیم که کاملاً امکان داشته است بی‌وجود ما پدید آید و بی‌وجود ما به موجودیت خود ادامه دهد.

ب: در این صورت به شما یادآوری می‌کنم که در نظام معرفتی، نظام شناخت (که ما معرفت‌شناسان آن را بررسی می‌کنیم)، این ما، تماشاگران (و بازیگران) این نمایش، هستیم که در آغاز پا به میان می‌گذاریم. تنها وجود موجودات زنده با قوای حسی و شناختاری است که تصور و شناخت این به اصطلاح شما، نمایش عظیم را ممکن می‌سازد. و این صرفاً بدین علت است که تجارب حسی ما با ایده نظام فیزیکی مستقل از این تجارب مطابقت دارند. دیوید هیوم این نظام‌مندی موجود در تجارب ما را «پایایی»<sup>۱</sup> و «همخوانی» می‌نامید.

نخست، پایایی، هنگامی که من به‌میز نگاه می‌کنم مادامی که حرکت نکرده‌ام تجارب حسی‌ام از آن در تمام لحظات یکسان است، و اشیای در حال حرکت حرکاتی باقاعده و تقریباً قابل پیش‌بینی دارند. داده‌های حسی در تمام لحظات شکل و رنگ خود را حفظ می‌کنند و فاقد تغییرات ناگهانی بی‌قاعده از نقطه‌ای به نقطه دیگرند.

1. constancy

دوم، همخوانی. معمولاً تجارب بساواپی من به تجارب بینایی ام «کمک می کنند». تجارب شما نیز با تجارب من و تجارب دیگر ادراک کنندگان مرتبند: شما می توانید آنچه را من می بینم ببینید. اگر من بگویم «میزی در آنجا است»، شما نمی گوید «در آنجا چیزی نیست» یا «تمساحی در آنجا است». اگر چنین جلوه‌هایی از پایایی و همخوانی وجود نداشت، و داده‌های حسی در هرج و مرجی کامل از اشکال خیالی همواره متغیری یکدیگر را دنبال می کردند، حتی مفهوم یک نظام فیزیکی پایدار را نمی داشتیم.

**الف:** بسیار خوب. داده‌های حسی دسترسی به اشیای فیزیکی را فراهم می سازند؛ اما آنها اشیایی نیستند که به آنها دسترسی داریم. مفهوم یک نظام فیزیکی مفهوم شبکه به هم پیوسته بزرگی از اشیا است که در کل طرز رفتار نسبتاً یکنواختی دارد، طرز رفتاری که آنرا قانون طبیعت می نامیم.

در دهه‌های اخیر تعداد زیادی کتاب درباره ادراک منتشر شده‌اند. حتی خلاصه کردن محتوای آنها مستلزم صفحات زیادی است. صرف عرضه دورنمایی از موضوع چندین صفحه را دربر گرفته است. اینک به جای بررسی بیشتر، مسائل مربوط به ادراک جهان را رها کرده به مجموعه متفاوتی از مسائل مربوط به جهانی که ادراک می شود می پردازیم.

## تمرین

۱. اگر به درخت نگاه کنم، درختی می بینم. اگر آنرا در یک آینه بینم، آیا دارم درخت را می بینم یا تصویری از آنرا؟ اگر آنچه می بینم یک تصویر است، درباره دیدن درخت از پس شیشه چه باید گفت؟ درباره دیدن جزئی از آن به وسیله یک میکروسکوپ الکترونی، یا به وسیله تلسکوپ در فاصله هشت کیلومتری، یا به کمک پرتو X، یا بر صفحه کامپیوتر چه می توان گفت؟

۲. آیا ممکن است که من از پنجره به بیرون نگاه کنم و هیچ نبینم - نه شکلی، نه رنگی، نه سیاهی یا سفیدی؟

۳. توهم و پندار را در نظر بگیرید:

الف. به یک تصویر متحرک نگاه می‌کنیم. آنچه بر پرده است متحرک به نظر می‌رسد، اما در واقع یک سلسله از تصاویر بی حرکت است که با چنان سرعتی در پی هم می‌آیند که هنگام نگاه کردن به آنها دچار پندار حرکت می‌شویم. آیا باید این را، به علت وجود تصاویر بی حرکتی که درک نادرستی از آنها داریم، پندار بنامیم یا، به علت دیدن حرکت به هنگام عدم حرکت، توهم بخوانیم؟

ب. تجارب زیر را (که تحت تأثیر ال.اس.دی. صورت گرفته‌اند) چگونه طبقه‌بندی می‌کنید؟ «یک رشته طرح بغایت زیبا - برجسته، رنگی، اما پیوسته در حال تغییر - شروع کردند به پوشاندن دیوار. رنگ بیشتر، رنگ و صفت ناپذیر. و همه رنگها، همه طرحها در هر حال در دیوار بودند - فقط آنها را معمولاً نمی‌بینیم، زیرا چشم نداریم تا... به پیراهن و شلوار آبی روشنم که در فاصله دو متری بر روی تختخواب افتاده بودند نگاه کردم و دیدم که پارچه آبی حاشیه‌ای شعله‌وار دارد: هاله‌ای باریک و لرزان، بغایت زیبا، که مرا از لذت تماشا سرشار می‌ساخت. شعله درخشان: سرخ طلایی. سپس فهمیدم که این شعله موسیقی است، و من داشتم صوت می‌دیدم<sup>۱</sup>». «چهره‌های افراد پیرامون من اندکی کژدیسه شدند، چنان‌که گویی نقاش کارتون آنها را ترسیم کرده است به گونه‌ای که غالباً بر بخشی کوچک و مضحک، اما نسبتاً ویژه و اختصاصی تأکید می‌شد<sup>۲</sup>».

۴. این نظر بارکلی را که «شیء واقعی شیء قابل لمس است» ارزیابی کنید. آیا

1. R. H. Ward, «A Drug-Taker's Notes», in Sir Russell Brain, *The Nature of Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1959), pp. 12-13.

2. W. Mayer-Gross, «Experimental Psychoses and Other Mental Abnormalities Produced by Drugs», *British Medical Journal*, vol. 2 (1951), p. 317.

می‌توانید استثناهایی را بر این گفته تصوّر کنید؟ (توجه: انسانها هنوز هیچ‌یک از سیارگان، جز زمین، را لمس نکرده‌اند. با این همه چرا آنها را اشیای فیزیکی واقعی می‌دانیم؟ درباره آذرخشها، رنگین‌کمانها، یا ستارگان چه باید گفت؟)

۵. اگر ما فاقد تجارب حسی دیداری یا بسوداری بودیم و تنها تجارب شنیداری و بوییداری داشتیم، آیا می‌توانستیم مفهوم یک شیء فیزیکی را بسازیم؟ اگر هرگز ناقوسی را ندیده یا لمس نکرده بودید بلکه تنها صدای موسوم به صدای ناقوس را شنیده بودید می‌توانستید بگویید «صدا از یک ناقوس است» یا حتی «صدا از یک شیء فیزیکی است»؟

۶. معیارهای تشخیصهای زیر کدامند؟

الف. ما می‌گوییم درختان قلّه دور واقعاً سبزند، هرچند از دور به‌رنگ خاکستری مایل به ارغوانی به‌نظر می‌رسند.

ب. می‌گوییم بخش خاصی از یک نقاشی نقطه‌ای سبز به‌نظر می‌رسد، اما در واقع متشکل از نقطه‌های پهلوی‌پهلوی آبی و زرد است.

پ. می‌گوییم پرده‌ها آبی‌اند، هرچند از پس عینک سرخ، آبی به‌نظر می‌رسند.<sup>۱</sup>  
ت. می‌گوییم سوت قطار همواره صدای یکسانی دارد، هرچند در حال دور شدن شما از قطار رو به‌کاهش دارد و در حال نزدیک‌شدن آن به‌قطار رو به‌افزایش.<sup>۲</sup>

ث. می‌گوییم پرتقال واقعاً طعم خاصی دارد، هرچند در شرایطی که پیش از خوردن پرتقال چیزی نخورده باشیم یا لیمویی خورده باشیم یا یک حبه قند خورده باشیم طعمهای گوناگونی را تجربه می‌کنیم.<sup>۳</sup>

ج. آیا پیش‌تصویری که من داشته‌ام می‌توانسته است واقعاً سرخ بوده باشد، هرچند در آن زمان به‌نظر زرد می‌آمد؟

۷. ما به یک شیء که به‌نظر می‌رسد رنگی یکدست، مثلاً سبز، دارد نزدیک

1. Price, *Perception*, pp. 210-213.

2. Ibid., p. 214.

3. Ibid., pp. 214-215.



می‌شویم، و با نزدیک‌تر شدن درمی‌یابیم که از مربعهای کوچک آبی و زرد تشکیل شده است. این دید متمایزتر است - یعنی جزئیات مشخص‌تری دارد - و بنابراین آن را دید بهتری می‌دانیم. اما اگر من دوبین باشم چه؟ من دو چیز می‌بینم و شما تنها یک چیز می‌بینید. آیا دید من متمایزتر نیست؟ یا هنگامی که من «از پس شیشه ناصاف نگاه می‌کنم دید من از دید معمولی متمایزتر نیست؟... در حالی که شما تنها یک شیء بالبه‌های راست می‌بینید من یک شیء کج و معوج می‌بینم. ولی البته همه معتقدند که از میان این دو دید، دید من بدتر است»<sup>۱</sup> علت را توضیح دهید.

۸. پاسخ پرسشهای زیر را تا آنجا که می‌توانید به‌طور دقیق بیان کنید:

الف. چگونه می‌دانیم که تجربه حسی خاصی وهمی<sup>۲</sup> است.

ب. چگونه می‌دانیم چه هنگام تجربه حسی خاصی پندارین<sup>۳</sup> است.

پ. چگونه می‌دانیم چه هنگام در حال دیدن رؤیا هستیم (یا در حال دیدن رؤیا بوده‌ایم).

ت. چگونه می‌دانیم که همه تجربه ما یک خواب بزرگ طولانی نیست.

۹. من یگانه ناظر در اطراف یک ساختمان هستم، و تنها نیمه فوقانی آن را می‌بینم. اما نیمه تحتانی باید وجود داشته باشد حتی اگر من آن را نبینم. این ساختمان چگونه می‌تواند برپا ایستد بی آنکه نیمه تحتانی برای نگه داشتن آن وجود داشته باشد؟ آیا بارکلی پاسخی دارد؟

۱۰. اگر کسی ادعا کرد که تنها خودگرا است چه خواهید گفت؟ آیا فکر

می‌کنید می‌توان تنها خودگرایی را رد کرد؟

۱۱. استدلالهایی در دفاع یا در انتقاد از هر یک از دیدگاههای زیر اقامه کنید:

الف. ایده گرایی «ضعیف»: حتی اگر اعیان فیزیکی در زمانی که کسی در حال

مشاهده کردن آنها نیست وجود داشته باشند، نمی‌توانیم دلیلی برای باور

\* پرایس در صفحات ۲۲۴-۲۲۵ [از کتاب خود] پاسخی را به دست می‌دهد. (مؤلف)

1. Ibid., p. 224.

2. hallucinatory

3. illusory

به وجود آنها داشته باشیم، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند آنها را مشاهده کند که مشاهده‌ناشده وجود دارند.

ب. ایده‌گرایی «قوی»: این گزاره که اعیان فیزیکی مشاهده‌ناشده وجود دارند نه تنها فاقد قرینه تأییدکننده است، بلکه هیچ قرینه‌ای در تأیید آن (یا در نفی آن) نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا در خود تناقض دارد.

۱۲. آیا شروح زیر به تعیین حالت خواب و بیداری کمک می‌کنند؟

الف. به یاد می‌آورم که درست پیش از تجربه کردن مجموعه رویدادهای T<sub>۲</sub>، به رختخواب رفتم، خواب‌آلود شدم، و سعی کردم به خواب بروم؛ بنابراین T<sub>۲</sub> می‌بایست یک رویا بوده باشد.

ب. آن‌گونه که فروید نشان داده است، تجارب زمان خواب یک فرد مبنای خوبی برای استنباط تجارب زمان بیداری (بویژه تعارضهای روانی) او است؛ اما تجارب زمان بیداری او هیچ مبنایی برای استنباط درباره رؤیاهای او به دست نمی‌دهند. از این رو با کشف این که استنباط از کدام گروه موفقیت‌آمیزتر است می‌توانیم بگوییم کدام گروه از تجارب مربوط به بیداری اند و کدام گروه مربوط به خواب.

پ. همه افرادی که در محل خاصی زندگی می‌کنند تجارب زمان بیداری بسیار مشابهی دارند (دیدن ساختمانهای یکسان، و مانند آن)، اما رؤیاهای هر یک از آن افراد تفاوت زیادی با رؤیاهای هر فرد دیگر دارند. من می‌توانم تجارب زمان بیداری را از این طریق از تجارب زمان خواب متمایز سازم که تجارب خود را با تجارب افراد دیگر مقایسه کنم و بینم آیا تجارب آنان شبیه تجارب من هستند یا نه.

۱۳. «هیچ‌کس نمی‌داند که اعیان فیزیکی واقعاً چگونه چیزی هستند؛ ما تنها می‌دانیم که آنها چگونه بر ما ظاهر می‌شوند، نمی‌دانیم که واقعاً چگونه هستند، واقعاً چه کیفیاتی دارند.» نظر خود را درباره این دیدگاه بنویسید.

۱۴. «به شرط آنکه از کسی خطای لفظی یا دروغگویی سر نزنند، گزاره‌های

مربوط به داده‌های حسی قطعیت دارند.» «اما نمی‌توان گزاره‌هایی ساخت که به‌طور خالص درباره‌ی داده‌های حسی باشند.» این دو گفته را ارزیابی کنید. آیا آنها ارتباطی با قابل قبول بودن پدیدارگرایی دارند؟

۱۵. معنای این سخن را که هر گزاره‌ی مربوط به شیء فیزیکی یک پیش‌بینی ضمنی است شرح دهید. پیش‌بینی چه چیز؟ آیا سلسله‌ی پیش‌بینیهایی که گزاره‌ی «میزی در آنجا است» متضمن آنها است نامتناهی است یا متناهی؟ پاسخ خود را توجیه کنید.

۱۶. آیا باور به خدای مورد نظر بارکلی تبیینی همان‌قدر رضایتبخش از نظام تجربه‌ی حسی ما است که باور به [وجود] اشیای فیزیکی دارای دوام؟ از نظر خود دفاع کنید.

۱۷. شش طریق پیشنهادی برای بازشناختن کیفیات نخستین از کیفیات دومین عرضه می‌شوند. هر یک از آنها را آزمایش کنید. آیا در هر مورد تمایزی وجود دارد؟ و هنگامی که تمایزی وجود دارد آیا شکل نخستین است و رنگ دومین (یعنی آیا تقسیم به «نخستین» و «دومین» به‌موضع جان لاک منجر می‌شود)؟

الف. کیفیات نخستین در جهان وجود دارند حتی زمانی که در حال ادراک شدن نباشند؛ چنین چیزی در مورد کیفیات دومین صادق نیست.

ب. کیفیات نخستین توسط بیش از یک اندام حسی ادراک می‌شوند. چنین چیزی در مورد کیفیات دومین صادق نیست.

پ. کیفیات نخستین تغییرپذیری کیفیات دومین را ندارند؛ مثلاً ممکن است رنگ تغییر کند، در حالی که شکل ثابت باقی می‌ماند.

ت. کیفیات نخستین کیفیاتی هستند که پس از تغییر فیزیکی شیء در آن برجا می‌مانند. (دکارت می‌گفت اگر موم را ذوب کنیم سفتی و شکل خود را

— که لاک آنها را کیفیات نخستین می‌نامید — از دست می‌دهد اما هرگز کشیدگی [امتداد] خود را از دست نمی‌دهد، و بنابراین او کشیدگی را تنها

کیفیت «نخستین» ماده می دانست. اما آیا موم شکل را از دست می دهد یا تنها یک شکل خاص را؟

ث. کیفیات نخستین کیفیاتی هستند که پس از سلب بیشترین صفات اشیا از طریق انتزاع، ضمن حفظ شئییت آن اشیا، باقی می مانند. (چیزی بدون رنگ یا بو هنوز یک شیء است، اما بدون شکل یا اندازه یک شیء نیست).

ج. کیفیات نخستین عبارتند از کیفیات «اجزای نامحسوس» اشیا. آنها کیفیاتی هستند که مولکولهای منفرد دارند.

۱۸. آیا هرگز می توانید تجاربی را داشته باشید که در همان حال فکر نکنید که چنان تجاربی را دارید؟<sup>۱</sup>

الف. چشمان شخصی را بسته‌اند و به او می گویند با یک سیخ داغ خواهد شد. یک قطعه یخ بر شکم برهنه‌اش فشرده می شود و او فریاد می زند. آیا او به اشتباه احساس سردی را احساس گرمی تلقی کرده است؟

ب. من دچار دندان درد شدیدی بوده‌ام. سوزشی را در گونه‌ام احساس می کنم و برای یک لحظه فکر می کنم که دوباره دچار دندان درد شده‌ام. آیا در زمانی که دندان درد ندارم می توانم فکر کنم که دندان درد دارم؟

پ. آیا امکان دارد زمانی که هرگز احساسی ندارید بلکه تنها بر روی زانوی خود خون می بینید، فکر کنید دردی را احساس می کنید؟

۱۹. با توجه به شناختی که در زمینه فیزیک دارید بگویید:

الف. آیا یک مولکول را می توان یک شیء فیزیکی نامید.

ب. آیا مولکول جامد است.

پ. آیا مولکول نفوذناپذیر است.

ت. آیا مولکول را می توان سخت یا صاف نامید.

ث. آیا اتمها یا الکترونها هر یک از خواص فوق را دارند؟

۱. مثالهای الف، ب، و پ از کتاب زیر اقتباس شده‌اند:

## خواندنیهای برگزیده

- Aune, Bruce. *Knowledge, Mind, and Nature*. New York: Random House, 1970.
- Austin, John L. *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press, 1962.
- Ayer, Alfred J. *Foundations of Empirical Knowledge*. New York: Macmillan, 1945.
- Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, and Hume*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Berkeley, George. *Principles of Human Knowledge*. 1710. Many editions.
- Berkeley, George. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. 1713. Many editions.
- Bouwisma, O. K. *Philosophical Papers*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1963.
- Clark, J. Austen. *Sensory Qualities*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Dancy, Jonathan. *Berkeley*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Dancy, Jonathan. *Perceptual Knowledge*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. 1641. Many editions.
- Ewing, Alfred C. *Idealism: A Critical Survey*. London: Methuen, 1936.
- Hankinson, R. J. *The Sceptics*. London: Routledge, 1995.
- Kelley, David. *The Evidence of the Senses*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986.
- Lewis, Clarence I. *Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, IL: Open Court, 1946.
- Locke, Don. *Perception and Our Knowledge of the External World*. London: Allen & Unwin, 1967.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Book 2. 1689. Many editions.
- McGinn, Colin. *The Subjective View*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Malcolm, Norman. *Dreaming*. London: Routledge, 1959.
- Malcolm, Norman. *Thought and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Mathal, Rimal Krishna. *Perception*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Mill, John Stuart. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans Green, 1865.
- Moore, George E. «A Defense of Common Sense.» In Moore, *Philosophical Papers*. London: Allen & Unwin, 1959.
- Moore, George E. *Some Main Problems of Philosophy*. London: Allen & Unwin, 1952.
- Mundle, C. W. K. *Perception: Facts and Theories*. New York: Oxford University Press, 1971.

- Price, H. H. *Perception*. London: Methuen, 1933.
- Price, H. H. *Hume's Theory of the External World*. London: Oxford University Press, 1940.
- Robinson, J. Howard. *Perception*. London: Routledge, 1994.
- Ross, J. J. *The Appeal to the Given*. London: Allen & Unwin, 1970.
- Slotc, Michael. *Reason and Skepticism*. London: Allen & Unwin, 1970.
- Stace, Walter T. *Theory of Knowledge and Existence*. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- Stroud, Barry. *The Significance of Philosophic Skepticism*. London: Oxford University Press, 1984.
- Swartz, R. J., ed. *Perceiving and Knowing*. New York: Anchor Books, 1965.
- Westphal, Jonathan. *Color: A Philosophical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Williams, Michael. *Groundless Belief*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Williams, Michael. *Unnatural Doubt: Epistemological Realism and the Roots of Skepticism*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Winkler, Kenneth. *Berkeley*. London: Oxford University Press, 1989.
- Yolton, John. *John Locke and the Way of Ideas*. London: Oxford University Press, 1956.



## طرز کار جهان

### شناخت علمی

با مشاهده جهان، متوجه قاعده‌مندیهایی خاصی در جریان رویدادها می‌شویم. رویدادهای زیادی بارها و بارها به گونه‌ای یکسان اتفاق می‌افتند. خورشید از مشرق طلوع می‌کند نه از مغرب. آهن زنگ می‌زند اما طلا زنگ نمی‌زند. مرغها تخم می‌گذارند و سگها نه. ما می‌کوشیم با ردگیری آنچه جورج سانتایانا (۱۸۶۳-۱۹۵۲) «رگه سرخ باریک نظم در جریان تجربه» می‌نامید طرح این قاعده‌مندیها را ترسیم کنیم.

اگر به کشف بی‌قاعدگیها به اندازه کشف قاعده‌مندیها علاقه داشتیم کارمان آسان‌تر می‌بود. بعضی از درختان میوه زیادی دارند و بعضی میوه‌ای ندارند. بعضی از فصلها بارانی‌اند، بعضی خشک. بعضی از سگها رفتاری دوستانه دارند و بعضی رفتاری خصمانه. اگر همه تجربه‌ها به اندازه موارد فوق بی‌قاعده بودند، نمی‌دانستیم پس از بعضی رویدادها انتظار چه رویدادی را باید داشته باشیم. تجربه گذشته راهی به آینده نمی‌نماید.

اما ما از این خوشبختی برخورداریم که واقعاً قاعده‌مندیهایی وجود دارند.



اما بیشتر آنها تغییرناپذیر نیستند. ممکن است فرزندان را از فرزند همسایه دور نگه دارید زیرا فرزند همسایه سرماخورده است، اما با وجود این ممکن است فرزندان سرما بخورد، و ممکن است سرما نخورد حتی اگر با فرزند همسایه بازی کند. با این همه، محتمل تر آن است که فرزندان در صورت بازی کردن با کسی که سرما خورده است سرما بخورد. در این صورت به جستجوی ناوردا [ / نامتغیر<sup>۱</sup> ] های واقعی در طبیعت، یعنی شرایطی برمی آیم که تحت آن شرایط نوع خاصی از رویدادها بدون استثنا اتفاق می افتد. اقدام به کار مهم علمی را می توان چون جستجوی ناوردا [ / نامتغیر ] های واقعی توصیف کرد. گاهی فکر می کنیم ناوردای [ / نامتغیر ] راستینی را یافته ایم در حالی که تحقیق بیشتر نشان می دهد که نیافته ایم. ممکن است مطمئن بوده باشیم که آب همواره در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید، اما هنگامی که به قله کوه می رویم درمی یابیم که نقطه جوش آب مقداری کمتر از صد درجه سانتیگراد است. با مشاهدات مکرر درمی یابیم که نقطه جوش نه به دما، نه به رطوبت هوا، نه به وقت روز، بلکه به فشار هوای اطراف بستگی دارد. در این صورت می توانیم گزاره ای بیانگر ناوردایی [ / عدم تغییر ] درباره نقطه جوش آب تنظیم کنیم.

چرا ما به کشف این قاعده مندیهها علاقه داریم؟ زیرا به پیش بینی رویدادهای آینده علاقه مندیم. اگر بتوانیم آنها را پیش بینی کنیم می توانیم بر طبق پیش بینی عمل کنیم: اگر ببینیم که خورشید دارد در سمت مغرب پایین می رود، می توانیم پیش بینی کنیم که آسمان بزودی تاریک خواهد شد و ما قادر به انجام دادن کارهایی که نور بیشتری نیاز دارند نخواهیم بود. اگر تجربه نشان دهد که مارهای خاصی سمی اند، و ما یکی از آنها را ببینیم، می توانیم از آن دور شویم. علم همانا جستجوی روشمند یکنواختیهای<sup>۲</sup> رفتار اشیا است. اینها را قوانین طبیعت می نامند.

1 invariant

2. uniformities

## بخش ۱. قوانین طبیعت

معمولاً زمانی که افراد از قانون سخن می‌گویند منظورشان حکمی است که از سوی رئیس حکومت صادر یا از سوی هیأت قانونگذار وضع شده است (و، حداقل گاهی اوقات، تحمیل گردیده است). قوانین در این معنا تجویزی اند: چگونگی رفتار افراد را در چارچوب حدود اختیار آنان تجویز می‌کنند. آنها امری اند: «این کار را بکن»، «آن کار را نکن».

اما قوانین طبیعت این‌گونه نیستند: آنها نه تجویز، بلکه توصیف چگونگی رفتار طبیعتند. قوانین حرکت سیاره‌ای عرضه شده از سوی یوهان کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) حرکت در فلان مدار، همراه با مجازات در برابر تخلف، را برای سیارگان تجویز نمی‌کنند؛ بلکه چگونگی حرکت واقعی سیارگان را توصیف می‌کنند. تنها موجودات برخوردار از آگاهی می‌توانند تجویز کنند، زیرا تنها آنان قادر به دادن دستورند؛ اما یکنواختیهای طبیعت حتی در زمانی که هیچ انسانی وجود نداشته باشد تا آنها را توصیف کند باز هم وجود خواهند داشت.

اینک می‌توان از چندین اشتباه‌کاری دوری جست:

۱. «از قوانین باید اطاعت کرد.» این که آیا باید از همه قوانین کشور اطاعت کنید یا نکنید یکی از مسائل اخلاق است. اما قانون طبیعت چیزی نیست که بتوان از آن اطاعت کرد یا نکرد، زیرا دستور یا فرمانی نیست که کسی آن را صادر کرده باشد. اگر کسی به شما می‌گفت «از قانون گرانس اطاعت کن» چه کاری می‌توانستید انجام دهید؟ حرکات شما، همراه با حرکات سنگها و هر ذره مادی دیگر در جهان، مصداقهای این قانونند؛ اما از آنجا که قانون تنها می‌گوید که ماده چگونه رفتاری دارد و تجویز نمی‌کند که اشیا باید چگونه رفتاری داشته باشند، به شما نمی‌توان گفت از آن اطاعت کنید یا اطاعت نکنید. وانگهی، می‌توان باز هم گفت که یک قانون تجویزی، ولو آنکه هرگز از آن اطاعت نشود، وجود دارد.

۲. «هر کجا قانونی هست، قانونگذاری هست.» باز هم روشن است که این سخن در مورد قانون تجویزی صادق است: اگر عملی تجویز شده باشد می‌بایست کسی آنرا تجویز کرده باشد. اما قوانین طبیعت تجویزی نیستند؛ آنها تنها رفتار طبیعت را توصیف می‌کنند. (ممکن است کارهای طبیعت را خداوند تدبیر کرده باشد، اما این موضوع دیگری است که در فصل هفتم مورد بحث قرار خواهد گرفت.)

۳. «قوانین کشف می‌شوند، نه وضع.» این نیز تنها در مورد قوانین توصیفی صادق است. ما چگونگی رفتار طبیعت را کشف می‌کنیم، آنرا به رفتاری خاص وادار نمی‌کنیم. اما صورتبندی این یکنواختیها کار انسانها است.

قوانین طبیعت نسبت به گزاره‌های تجربی طبقه کوچکتري از گزاره‌ها را تشکیل می‌دهند. هر گزاره‌ای که صدق آنرا بتوان از راه مشاهده تأیید کرد یک گزاره تجربی است. «بعضی از مرغها تخم می‌گذارند»، «جنگ جهانی اول از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ طول کشید»، «او دیروز دچار سینه‌پهلو بود»، و «شهر نیویورک تقریباً ۸ میلیون نفر جمعیت دارد» گزاره‌های تجربی‌اند. در واقع بیشتر گزاره‌هایی که در زندگی روزمره بر زبان می‌رانیم گزاره‌های تجربی‌اند. اما هیچ‌یک از اینها قانون طبیعت نیست: قوانین طبیعت طبقه خاصی از گزاره‌های تجربی‌اند. از آنجا که قوانین طبیعت در کانون علوم تجربی - یعنی فیزیک، شیمی، اخترشناسی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علم اقتصاد - جای دارند تلاش برای فهم ماهیت آنها اهمیت دارد.

چه هنگام می‌توان گزاره‌ای را یکی از قوانین طبیعت تلقی کرد؟ معمولاً چندین جنبه را به عنوان جنبه‌های تعریف‌کننده قوانین طبیعت برمی‌شمرند، اما هیچ‌کس نمی‌پذیرد که همه آنها تعریف‌کننده‌اند.

۱. قانون طبیعت گزاره‌ای کلی به این صورت است: «همه A ها B هستند» یا «اگر چیزی یک A باشد، آنگاه B است (یا دارای B است).» مثالهای ساده

عبارتند از «سرب در ۳۲۷/۵ درجه سانتیگراد ذوب می شود.» «آهن در معرض اکسیژن زنگ می زند.» و «مس هادی الکتریسیته است.»

اگر همه A ها B نباشند، بلکه تنها ۹۵ درصد A ها B باشند با یک قانون آماری روبرویم؛ برای مثال، این که ۹۵ درصد از افراد مبتلا به یک بیماری خاص بهبودی می یابند قانونی آماری است. قانون آماری بر وجود نداشتن قانون ترجیح دارد، اما روشن است که پرسش مطرح بعدی این است که چرا ۹۵ درصد از A ها باید B باشند اما ۵ درصد دیگر B نیستند. گاهی دلیلی می یابیم و گاهی نه - و در هر دو صورت با قانونی آماری روبرویم.

اما کلی بودن کافی نیست. «همه سگهای این لانه سیاهند» حائز شرایط قانون طبیعت نیست. این گزاره محدود به گستره خاصی در مکان و زمان است - این لانه، و زمان حاضر. حتی اگر آنرا بسط دهید و بگویید «همه سگهایی که من داشته‌ام سیاه بوده‌اند» باز هم چیزی درباره همه سگها یا حتی همه سگهای نژادی خاص نمی گوید. از این رو به شرط دوم می رسیم:

۲. قانون طبیعت باید بی کرانه باشد - باید از گستره‌ای نامحدود در زمان و مکان برخوردار باشد. اگر و هر جا A ای وجود دارد، B خواهد بود یا B را خواهد داشت. هر جا آهن هست جذب آهنربا می شود. هر جا سرب وجود دارد در ۳۲۷/۵ درجه سانتیگراد ذوب می شود.

بعضی از گزاره‌ها را زمانی قانون می انگاشته‌اند، اما معلوم شده است که یا کلی نیستند یا بی کرانه نیستند. گزاره «آب در ۱۰۰ درجه سانتیگراد می جوشد» را در نظر بگیرید. اگر به قله کوه برویم مشاهده می کنیم که آب در دمای کمتری می جوشد. پس از آن کشف می کنیم که دمای جوش آب با فشار جو تغییر می کند: هر چه فشار بیشتر باشد نقطه جوش بالاتر است. با این کشف می توان قانونی را تدوین کرد که بیان کننده رابطه فشار و نقطه جوش است.

۳. باید بتوان قوانین طبیعی را به صورت گزاره‌های شرطی<sup>۱</sup> بیان کرد. حتی

1. hypothetical statements

اگر همه کلاغهایی که تاکنون دیده‌ایم سیاه بوده باشند احتمال ندارد که این را به‌عنوان یکی از قوانین طبیعت تلقی کنیم زیرا باز هم ممکن است کلاغی سفید پیدا کنیم. (البته اگر سیاه بودن به‌عنوان جنبه تعریف‌کننده کلاغها تلقی شود، در این صورت سیاهی را در تعریف خود داریم و گزاره ما به‌صورت «همه موجودات سیاه یک نوع خاص سیاهند» درمی‌آید. که گزاره‌ای صادق است اما هیچ اطلاعی درباره جهان عرضه نمی‌کند.) اگر نتوانیم میان کلاغ بودن و سیاه بودن ارتباطی ببینیم، اعتبار خود را درگرو صدق «همه کلاغها سیاهند» نمی‌گذاریم. معمولاً در یک گونه زیستی، رنگ جزو خصوصیات متغیر است، و دلیلی نمی‌بینیم که این امر در مورد کلاغها نیز صادق نباشد. از این رو هرگز نمی‌گوییم «اگر کلاغی وجود می‌داشت (هر زمان، هر جا)، سیاه می‌بود.»

اما می‌توان گفت «اگر این سنگ می‌بود، سقوط می‌کرد» (در صورتی که مانع سقوط آن نمی‌شدیم). ناگزیریم چند شرط محدودکننده را بیان کنیم: سنگ باید در میدان گرانشی یک ستاره یا سیاره مانند زمین باشد نه معلق در فضای تهی (در این صورت به کجا سقوط خواهد کرد؟)، و چگالی جو [ستاره یا سیاره] نباید بیشتر از چگالی سنگ باشد (اگر چگالی جو بیشتر از چگالی سنگ باشد سنگ از سطح ستاره یا سیاره دور می‌شود، مانند بالن در جو زمین). اما ما مطمئنیم که نه تنها سنگها سقوط می‌کنند، بلکه اگر سنگی را رها کردیم (در صورتی که ابتدا شرایط فراهم باشد) آنگاه سقوط خواهد کرد.

گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) اطمینان داشت که در خلأ همه اجسام با سرعت یکسانی سقوط می‌کنند و تنها جو است که اینک مانع سقوط آنها با سرعت یکسان می‌شود. هر چه به خلأ نزدیک‌تر شویم صدق قانون سقوط اجسام بیشتر می‌شود. ظاهراً حق با گالیله بود: اگر در خلأ کامل می‌بودیم همه اجسام با سرعت یکسانی سقوط می‌کردند.

۴. هر چه عمومیت یک گزاره بیشتر باشد، احتمال تلقی آن به‌عنوان یکی از

قوانین طبیعت بیشتر است. قوانین مربوط به نقطه ذوب فلزات مختلف را گاهی صرفاً «تعمیمهای سطح پایین» می‌نامند. اگر نقطه ذوب سرب با آنچه هست متفاوت می‌بود، تأثیر زیاد متفاوتی در جهان نداشت. اگر بعضی از پرندگان دارای سه پا می‌بودند، این تأثیر زیادی بر پرندگان نداشت. اما به نظر می‌رسد «اگر اصطکاک وجود داشته باشد، آنگاه (همواره) گرما وجود دارد» بنیادین تر باشد: اصطکاک موجب حرکت مولکولی می‌شود و گرما (در معنای فیزیکی آن) همانا حرکت مولکولی است.

قانون گرانش عمومی سر آیزاک نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) گستره حتی گسترده‌تری دارد: هر ذره ماده در جهان هر ذره دیگر را با نیرویی جذب می‌کند که تناسب مستقیم با حاصل ضرب جرم آن دو ذره، و تناسب معکوس با مجذور فاصله میان دو ذره دارد. این ادعایی درباره هر ذره ماده در جهان است و حرکات گوناگون را شامل می‌گردد: از سقوط سیب از درخت (که [می‌گویند] الهامبخش نیوتن در صورتبندی این قانون بود) تا حرکت سیارگان در مدارهایشان، و حرکات دیگری چون حرکات ستارگان دوتایی و شکل‌های کهکشانیها، که در زمان نیوتن ناشناخته بودند. در اینجا با گزاره‌ای کلی و جهانشمول روبرویم که گسترده‌ترین گستره ممکن را دارد. (گاهی آن را نظریه می‌خوانند نه قانون؛ همان‌گونه که خواهیم دید مرز میان آنها دقیق نیست.)

از آنجا که قوانین از نظر گستره جهانشمولند، علاوه بر گذشته و حال، آینده را نیز دربر می‌گیرند. اگر همه Aها B باشند آنگاه همه Aهای آینده نیز B خواهند بود. شناخت قوانین، تا آنجا که ما از آن برخورداریم، ما را قادر می‌سازد تا رویدادهای آینده را پیش‌بینی کنیم.

پیش از آنکه ویلیام هرشل در سال ۱۷۲۱ برای نخستین بار سیاره اورانوس را به کمک تلسکوپ مشاهده [و کشف] کند نیوتن قوانین حرکت را صورتبندی کرده بود. حرکات اورانوس به دقت بررسی و مدار آن ترسیم شد.

اما حرکات مشاهده شده در تلسکوپ آن حرکاتی نبودند که بر پایه قانون نیوتن انتظار می رفت. آیا نیوتن دچار اشتباه یا عدم دقت شده بود؟ یا در طرح عرضه شده چیز دیگری بود که به حساب نیامده بود؟ سپس دو اخترشناس<sup>۱</sup> که مستقل از یکدیگر کار می کردند، چنین نظر دادند که انحراف موجود در حرکت اورانوس را می توان با این فرض توجیه کرد که فراتر از اورانوس سیاره دیگری وجود دارد. آنان مکان سیاره کشف نشده را محاسبه کردند، و با استفاده از بیشترین توان تلسکوپی (برای آن زمان)، سیاره ای را که تا آن زمان دیده نشده بود مشاهده کردند. از آنجا که این سیاره چون ستاره تاریک دیگری به نظر می رسد، حرکت آهسته آن در میان ستارگان چندین ماه به دقت دنبال شد (تا این اطمینان حاصل آید که واقعاً یک سیاره است). این کشف شهرت و ارزش زیادی به قوانین نیوتن بخشید، زیرا پیش بینی ای مبتنی بر آنها با چنین دقتی درست از آب درآمده بود - پیش بینی ای که بی وجود آن قوانین امکان نداشت.

اما آنچه قانون به نظر می رسد همواره قانون نیست؛ غالباً به تصحیح یا اصلاح نیاز دارد. قوانین نیوتن محفوظ و مورد اطمینان ماندند تا این که در [اولین و دومین دهه] سده بیستم آلبرت آینشتاین (۱۸۷۵-۱۹۵۵) [نظریه های خاص و عام نسبیت را عرضه کرد. در نظریه عام نسبیت می توان نشان داد که پرتو نور را [میدان گرانشی] اجسام سنگین جذب [و دچار خمش] می کند، و نور یک جسم نزدیک به خورشید با کشش گرانشی خورشید دچار انحراف می شود. معمولاً نور خورشید مانع دیدن ستارگان در روز می شود، اما در خورشیدگرفتگی کامل سال ۱۹۱۹ مقدار دقیق پیش بینی شده<sup>۲</sup> [حرکت تقدیمی قطر اطول مدار بیضوی] سیاره عطارد [تیر] مشاهده شد. از آن زمان تاکنون

۱. جان آدامز (۱۸۱۹) از انگلستان و لوریه (۱۸۱۱-۱۸۷۷) از فرانسه. م.

۲. این مقدار بنا بر مکانیک نیوتنی ۵۳۲ ثانیه قوس در هر صد سال، و بنا بر نظریه عام نسبیت ۵۷۴ ثانیه قوس در هر صد سال است. مقدار محاسبه شده در نظریه عام نسبیت با مقدار مشاهده شده برابر است. م.

مشاهدات و رصدهای مشابهی صورت گرفته است و نظریهٔ آینشتاین اینک محفوظ و مورد اطمینان است - دوباره، تا کشفیات آینده.

## بخش ۲. تبیین

شناخت علمی ما را قادر می‌سازد تا تبیین کنیم که چرا بسیاری از رویدادها چنانند که هستند.

برای تبیین تعداد بسیار زیادی از رویدادهای خاص و جزئی به‌شناخت علمی زیادی نیاز نداریم. چرا در باز است؟ من آنرا باز کردم زیرا امروز گرم است. چرا دیشب او در گردهمایی حضور نداشت؟ زیرا همزمان با آن کار دیگری داشت. چرا من این زوزهٔ عجیب را می‌شنوم؟ زیرا یک گرگ در تپه‌ها است. چرا آن در کوچک تاب‌خور آنجا است؟ زیرا می‌خواهم بگذارم سگ داخل و خارج شود بی‌آنکه مجبور شوم هر بار در بزرگ را باز کنم. هزاران مثال دیگر می‌توان عرضه کرد. گاهی شخصی نمی‌داند چرا چیزی آن‌گونه روی می‌دهد که روی می‌دهد یا چرا چنان است که هست، و ما آنرا برای او توضیح می‌دهیم و تبیین می‌کنیم.

توضیحاتها و تبیینها همواره پاسخ به پرسش «چرا» نیستند؛ گاهی صرفاً خواسته‌ای به‌منظور روشن‌سازی‌اند: «آن قطعه از شعر را توضیح دهید - من معنای آنرا نمی‌فهمم». یا «توضیح بده که چه کاری داری انجام می‌دهی.» «دارم لانهٔ مرغ می‌سازم.» گاهی با دادن توضیح صرفاً به‌شخص پرسنده می‌گوییم چگونه کاری را انجام می‌دهیم یا یک ابزار چگونه کار می‌کند: آن دکمه را فشار می‌دهید و همهٔ مهره‌ها فرو می‌ریزند.

علوم بیشترین توجه را به تبیین چرایی رویدادها دارند. ممکن است بپرسیم چرا یک رویداد خاص اتفاق افتاده است: چرا دیشب لوله‌های آب ترکیدند؟ زیرا دیشب بسیار سرد بود. بسا اوقات می‌پرسیم چرا این یا آن



نوع رویداد به گونه‌ای مرتب و منظم اتفاق می‌افتد: چرا لوله‌های آب در هوای سرد می‌ترکند؟ زیرا آنها پر از آبند، و آب با یخ زدن منبسط می‌شود. بدون دخالت دادن نظریه‌ها نمی‌توانیم در تبیین زیاد پیش برویم. چرا آب، برخلاف بیشتر مایعات، هنگام یخ زدن منبسط می‌شود؟ اینک شیمیدان ساختار بلوری انبوهه مولکولی آب را برای ما توضیح می‌دهد. اما این نظریه است - نظریه نه صرفاً به معنای معمولی یک فرضیه<sup>۲</sup> («این نظریه من است که او شبانه برگشته است») بلکه به این معنای تخصصی‌تر که هسته‌های مورد نظر در این تبیین را با حواس خود نمی‌توانیم دریابیم. مولکول آب نظریه است: آن را نمی‌توان، حتی به کمک قوی‌ترین تلسکوپ، دید. آن را نمی‌توانیم ببینیم، اما از آنچه می‌بینیم وجود آن را استنباط می‌کنیم. منشأ پیدایش سیارگان را نیز نمی‌توانیم مشاهده کنیم؛ هرچند این علت متفاوتی دارد: پیدایش سیارگان پیش از وجود هر ناظر انسانی روی داده است. از این رو پیدایش سیارگان نیز عموماً نظریه تلقی می‌شود.

### بخش ۳. نظریه‌ها

برخلاف نتیجه یک استدلال قیاسی درست، نظریه هرگز اثبات نمی‌شود. نظریه همواره در معرض تجدید نظر در پرتو تحقیق بیشتر است. اگر بگوییم

اگر باران بیاید، خیابان خیس خواهد شد.

خیابانها خیسند.

بنابراین،

باران آمده است،

احتمالاً بی‌درنگ متوجه مغالطهٔ منطقی<sup>۱</sup> می‌شویم: مغالطه‌ای که «تصدیق تالی<sup>۲</sup>» نامیده می‌شود. ممکن است یک آب‌پاش خیابانها را خیس کرده باشد. اما نظریهٔ علمی نیز چنین کاری می‌کند:

اگر این نظریه صادق باشد، نتایج قابل مشاهدهٔ خاصی وجود خواهد داشت.  
نتایج قابل مشاهدهٔ خاصی وجود دارد.  
بنابراین،  
این نظریه صادق است.

این نیز نمونه‌ای از تصدیق تالی است.

در این صورت آیا علم بر مغالطه‌ای منطقی مبتنی است؟ تنها در صورتی که ادعا کنید علم قطعیت منطقی به‌دست می‌دهد. اما روشن است که چنین نیست. واقعیت‌های قابل مشاهده هرگز نظریه را اثبات نمی‌کنند: حداکثر آن‌را تا درجه‌ای تنها تأیید می‌کنند. شما هرگز نمی‌توانید نظریه را از توصیف واقعیت‌های قابل مشاهده استنتاج کنید؛ اما نظریه می‌تواند تبیینی از واقعیت‌های قابل مشاهده به‌دست دهد.

اما بسیاری از تبیینها تبیینهای دروغین [کاذب] اند. ممکن است کسی بگوید توفان دریا نتیجهٔ خشم زئوس<sup>۳</sup> است. و اگر زئوس وجود می‌داشت ممکن بود خشم او تبیین قابل قبولی برای توفان باشد. بسیاری از چیزهای دیگر به‌عنوان جادوگری یا سحر تلقی و تبیین شده‌اند، هرچند معتقدیم که اینها تبیینهای کاذب‌اند: «هیچ جادوگری وجود ندارد.» می‌گوییم هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که به‌وسیلهٔ آن بتوانیم چنین نظریه‌هایی را تأیید کنیم، یعنی آنها را حتی اندکی محتمل سازیم.

تأیید یک گزاره عبارت است از این‌که آن‌را تا درجه‌ای محتمل کنیم، من

۱. logical fallacy

۲. affirming the consequent. تصدیق تالی در یک قیاس شرطی، و سپس تصدیق مقدم بر پایهٔ

۳. Zeus خدای خدایان در اساطیر یونان. -م.

تصدیق تالی. -م.

می توانم تأیید کنم که هزاران درخت در شهری که زندگی می کنم وجود دارد. ممکن است کسی نیز بگوید من می توانم آن را ثابت، یعنی «برای همیشه» تأیید کنم. یعنی آن را مسلم گردانم، به گونه ای که بتوانم بدرستی بگویم آن را می دانم، نه آنکه صرفاً برای آن قراینی داشته باشم، بلکه آن را بدانم. (ممکن است آن را به معنای «ضعیف» کلمه بدانیم اما به معنای «قوی» کلمه ندانیم؛ نک فصل دوم.) در این معنا حداقل من می توانم ثابت کنم که هم اکنون پشت میزی نشسته ام، اما نمی توانم حتی تعمیم ساده ای را درباره طبیعت، مانند «همه قوها سفیدند»، ثابت کنم. هر زمان قوی سفیدی را بینم می توانم بدرستی بگویم که گزاره فوق را صرفاً اندکی بیشتر از پیش تأیید کردم، اما از آنجا که نمی توانم همه قوهایی را که وجود دارند (یا وجود داشته اند، و یا وجود خواهند داشت) ببینم، هرگز نمی توانم آن گزاره را ثابت کنم. (حتی اگر همه آنها را دیده بودم چگونه می توانستم این امر را بدانم؟)

اما اگر به قویی برخورد کنم که سفید نباشد. اگر واقعاً قو باشد نه از یک گونه زیستی دیگر، و اگر من دچار توهم یا در حال خواب دیدن نباشم. آنگاه قطعاً گزاره «همه قوها سفیدند» را رد (تکذیب) کرده ام. ثابت کردن این گزاره مستلزم تعداد بی نهایت مشاهده است، اما رد کردن آن تنها به یک نمونه نیاز دارد. یک استثنا بر قانون، قانون را رد می کند.

با وجود این، معمولاً یک مشاهده منفرد را برای رد کردن نظریه علمی کافی نمی دانند. دانشمندان مدتی به یک نظریه می چسبند، بویژه اگر قبلاً از تأیید خوبی برخوردار شده باشد. اگر سیاره کیوان [زحل] دارای انحرافی از مدار خود می بود، این انحراف به جاذبه گرانشی یک شیء دیگر، یک دنباله دار یا یک سیاره دیگر، نسبت داده می شد نه به نقصی در قانون گرانش. حتی اگر چنین شمیسی هرگز یافت نمی شد، محتمل تر آن می بود که اخترشناسان به قانون گرانش اعتماد کنند تا به قدرت خود در پیش بینی اجسام نادیده برخوردار از تأثیر گرانشی.

اما قوانین تجربی، «صرف نظر از این که چه باشند»، نمی‌توانند صادق باشند: باید چیزی وجود داشته باشد که آنها را نقض کند. چه نوع رویدادی را می‌توان ردکننده، یا حداقل ایجادکننده تردید جدی در چیزی با تأییدشدگی زیاد قانون نیوتن دانست؟

فرض کنید ستاره دیگری، بزرگتر از خورشید، به خورشید نزدیک می‌شد اما هیچ تأثیر گرانشی قابل تشخیصی بر آن نمی‌داشت؛ فرض کنید سیارگانی، چون عطارد [تیر] و زهره [ناهید]، که کمترین فاصله را با خورشید دارند و انتظار می‌رود که تحت تأثیر گرانشی آن ستاره از مدار خود خارج شوند، نسبت به حضور آن ستاره کاملاً بی‌تفاوت به نظر می‌رسیدند. اگر چنین چیزی روی می‌داد جامعه علمی را شگفت‌زده می‌کرد (تکان می‌داد؟) و توضیح و تبیینی طلب می‌شد. شاید ستاره بزرگ اما دارای جرم اندک باشد - اما این امکان را می‌توان آزمود. اگر در سمت دیگر خورشید ستاره تاریکی (دارای اثر گرانشی زیاد اما فاقد نور) وجود داشته باشد، به گونه‌ای که تأثیرات آن ستاره را خشی کند، چه می‌توان گفت؟ اما این را نیز می‌توان بررسی کرد (هرچند با استفاده از تأثیرات گرانشی این ستاره تاریک بر اجرام دیگر).

غالباً فرض می‌شود که قوانین و نظریه‌ها شرط «اگر امور دیگر یکسان باشند» را دارند؛ اگر چیزی پیدا شود که، همچون ورود ناخوانده و غافل‌کننده یک ستاره تاریک، شرط فوق را نقض کند ممکن است پیش‌بینی مورد نظر نقض شود، اما نظریه دست‌نخورده باقی می‌ماند.

برای ساختن نظریه‌های علمی تعداد زیادی مشاهده و برای ویران کردن آنها تعداد حتی بیشتری مورد نیاز است. می‌توان آنها را در برابر قرینه ظاهراً قدرتمند علیه آنها حفظ کرد، زیرا ادعاهای علمی در تنهایی و انزوا مطرح نمی‌شوند؛ این ادعاها یک مجموعه مرتبط و بسیار همخوان را تشکیل می‌دهند، و اگر اشکالی در یک ادعا بیابیم، می‌توانیم ادعای دیگری را در مجموعه ادعاها مقصر بدانیم.

چنین نیست و نمی‌تواند باشد که ادعاهای علمی منفرد یک‌یک در برابر شواهد و قراین قرار گیرند. بلکه... «فرضیه‌ها دسته‌دسته آزموده می‌شوند». ... ما تنها می‌توانیم دسته‌های نسبتاً بزرگ ادعاها را بیازماییم. این بدین معنا است که هنگامی که آزمایشهای ما با ادعاها مطابقت ندارند منطقاً مجبور نیستیم یک ادعای خاص را مقصر بدانیم. همواره می‌توانیم یک فرضیه مورد علاقه را با طرد (هرچند ناموجه) یکی دیگر از اعضای دسته از رد شدن نجات دهیم.<sup>۱</sup>

قانون پایستگی [بقای] ماده - یعنی این‌که کل مقدار ماده موجود در جهان همواره یکسان باقی می‌ماند - مدت زیادی است که به‌علت کشف تبدیل ماده به انرژی رها شده است. اما قانون پایستگی [بقای] انرژی - یعنی این‌که کل مقدار انرژی موجود در جهان همواره یکسان می‌ماند - هنوز مورد قبول است. اما (یا چنین ادعا شده است که) ممکن است این تا اندازه‌ای به‌علت وجود «انواع» متعدد انرژی - انرژی شیمیایی، انرژی جنبشی، انرژی پتانسیل، و مانند آنها - و امکان فرض انواع گوناگون و مقادیر مختلف انرژی باشد تا نهایتاً قانون پایستگی انرژی درست از آب درآید.

چرا این «بریدن و دوختن» روا و مجاز شمرده می‌شود؟ یک قانون یا نظریه به‌علت کثرت قراین تأییدکننده در جامعه علمی پذیرفته می‌شود، و زمانی که نظریه به‌صورت یک دوست مورد اعتماد درآمدی است، تصمیم می‌گیریم حمله خود را در جهت دیگر دنبال کنیم و پیش از آنکه نظریه را رها کنیم به‌تعداد زیادی مورد نقض نیاز داریم.

گاهی ممکن است چنین وضعی پیش آید. نظریه‌ای اثر - یعنی این‌که چیزی همه فضا را پر کرده است که ناقل تابش (مثلاً، از خورشید به زمین)، همچون

1. Philip Kitcher, «Believing Where We Cannot Prove»,

هوا برای امواج صوتی، است - پس از آن که تلاشهای متعدد برای کشف آن نتایجی کاملاً منفی به دست داده بودند، سرانجام رها شد. هیچ نظریه علمی ای نمی تواند تا ابد در برابر مورد نقض تاب آورد؛ فقط ممکن است پیش از رها کردن آن به قراین نقض کننده زیادی نیاز داشته باشیم - درست همان گونه که برای سلب اعتماد از یک دوست دیرین به قراین بیشتری در زمینه بزهکاری نیاز داریم تا برای اظهار نظر منفی درباره فرد بیگانه ای که اطلاعی از زندگی او نداریم.

### نظریه ای در اخترشناسی

هنگامی که در شب به آسمان می نگرید می بینید که ماه، سیارگان و ستارگان همواره در آسمان از شرق به غرب حرکت می کنند، غروب می دارند و سپس دوباره طلوع می کنند (هرچند هنگامی که خورشید بالای افق است نمی توانید آنها را ببینید). همه آنها گرد زمین می گردند - آیا این آن چیزی نیست که می بینیم؟ چه چیزی می تواند بر حواس از این آشکارتر باشد؟ در سراسر تاریخ بشری این در نظر بیشتر انسانها واقعیت چنان آشکاری بوده است که هر کس جز این می اندیشیده است کاملاً دیوانه شمرده می شده است. زمین، یا نقطه ای که شما بر آن ایستاده اید، مرکز جهان است (یا به نظر می رسد که چنین است) و اجرام آسمانی به گرد آن دوران می کنند.

یونانیان باستان و مسلمانان متوجه شدند که خورشید، ماه و سیارگان در میان ستارگان جابجا می شوند، در حالی که ستارگان، با این که از این سوی آسمان به آن سوی آن حرکت می کنند، هیچ گونه تغییر مکان ظاهری ای را نسبت به یکدیگر نشان نمی دهند؛ طرح صورتهای فلکی یکسان باقی می ماند. چگونه می شد این را توضیح داد؟ تصور می شد که خورشید و ماه و هر یک از پنج سیاره قابل رؤیت بر سطح داخلی یک کره بلورین میان تهی جا گرفته اند، و هر سیاره کره خاص خود را دارد، زیرا حرکات نسبی هر یک از آنها متفاوت

است. همه ستاره‌ها بر سطح داخلی بیرونی‌ترین کره به گونه‌ای ثابت جا گرفته‌اند. به نظر می‌رسید که نظریه کره‌های بلورین تنها فاصله کمی تا واقعیت آشکار مشهود دارد.

بطلمیوس (فعال در ۱۲۷-۱۵۱)، اخترشناس مصری متوجه ویژگی‌هایی در حرکت سیارگان شد؛ مثلاً، هرگز [مشتري] مدت زمانی در میان ستارگان کمی به سمت شرق حرکت می‌کرد، سپس موقتاً به عقب برگشته به سمت غرب حرکت می‌کرد (حرکت رجعی). چرا چنین حرکتی دیده می‌شد؟ بطلمیوس معتقد بود که دایره تنها منحنی کامل است و همه اجرام آسمانی حرکت دایره‌ای دارند؛ اما اگر فرض کردید که آنها در دایره‌های کوچکی به دور دایره‌های بزرگ حرکت می‌کنند (دایره‌های کوچک «فلک تدویر» [لرودایره]<sup>۱</sup> نامیده می‌شدند)، آنگاه خواهید توانست حرکات رجعی ظاهراً نامنظم سیارگان را توجیه کنید. هر زمان رصد دقیق‌تری تغییر کوچک دیگری را در حرکت یک سیاره نشان داد، حرکت جدید با وارد کردن یک فلک تدویر دیگر (یک مدار دایره‌ای کوچک به دور یک مدار دایره‌ای بزرگتر، که به نوبه خود به دور یک مدار دایره‌ای باز هم بزرگتر دوران می‌کرد) قابل تبیین خواهد بود. هیچ نظریه عامی وجود نداشت که بتواند حرکت سیارگان در فلکهای تدویر را پیش‌بینی کند، اما هنگامی که نظریه فلکهای تدویر پذیرفته می‌شد استفاده از آن برای ردیابی مسیر سیارگان طی چندین سال و حتی (به علت منظم بودن تغییرات طی سالهای متمادی) پیش‌بینی مکان آینده آنها امکان‌پذیر بود. حتی خورشیدگرفتگیها و ماه‌گرفتگیها با این نظریه پیش‌بینی می‌شدند.

با این همه، امروزه هیچ‌کس به این نظریه باور ندارد. کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)<sup>۲</sup> معتقد بود که زمین، همراه با دیگر سیارگان، به دور خورشید دوران می‌کند؛ اگر این نظر را پذیرفتید، بسادگی خواهید توانست همه حرکات، از جمله حرکت

1. epicycle

۲. در متن اصلی تاریخ تولد کوپرنیک، به اشتباه، ۱۵۷۳ ثبت شده است. م.

رجعی، را توجیه کنید. زمین، که از هر مز به خورشید نزدیک تر است، سرعت مداری بیشتری دارد، و هنگامی که در مدار خود خمی را طی می کند برای مدتی به نظر می رسد که سیاره دورتر دارد در جهت مخالف حرکت می کند، درست همان گونه که برای راننده یک خودرو سریع در جاده مسابقه برای مدتی چنین به نظر می رسد که راننده کندتر در مسیر دیگر دارد در جهت مخالف حرکت می کند. بنابراین تبیین ساده و پذیرفتنی برای حرکت های مشهود ستارگان و سیارگان در آسمان پدید آمد. اما از نظر مشاهده هیچ تفاوتی میان دو نظریه وجود نداشت: هر دو نظریه داده های مشهود یکسانی را تبیین می کردند، فقط نظریه بطلمیوسی مشکل آفرین تر بود، و هر زمان حرکت مشاهده شده با پیش بینی مطابقت نداشت ناگزیر بود فلک تدویر جدیدی را فرض کند.

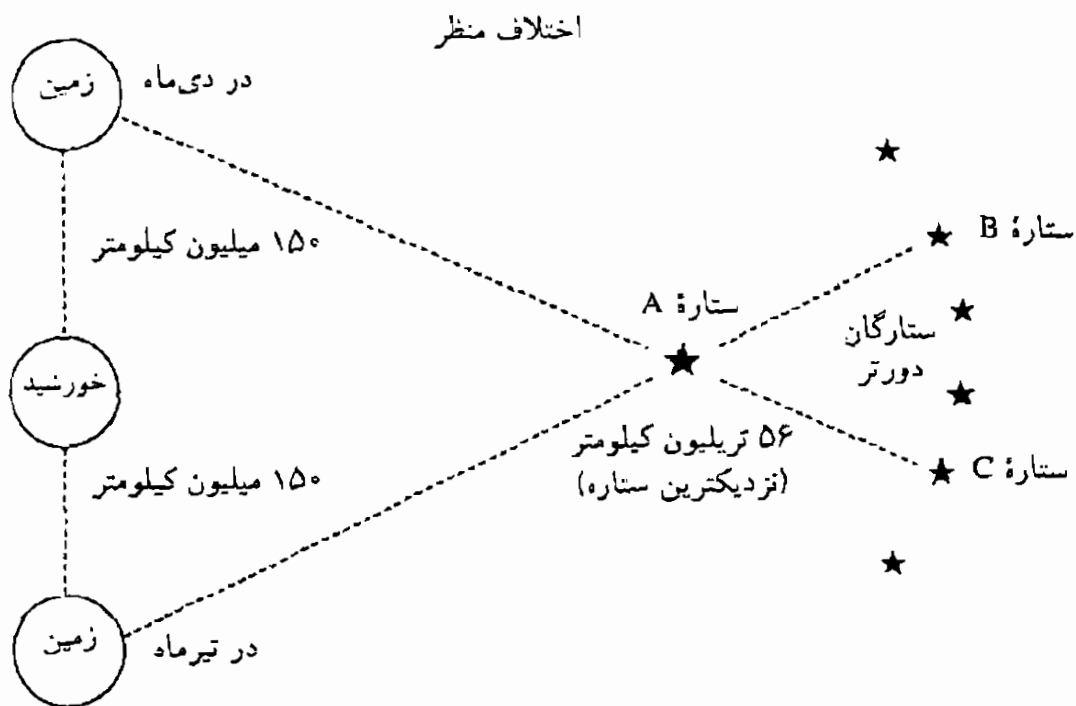
اما نظریه کوپرنیکی نتیجه قابل مشاهده ای داشت که نظریه بطلمیوسی فاقد آن بود: اگر زمین در مداری به دور خورشید دوران می کرد، فاصله مکان آن در یک روز تا مکان آن در ۶ ماه بعد ۳۰۰ میلیون کیلومتر می بود؛ از این رو در وضع ظاهری ستارگان نزدیک تر نسبت به ستارگان دورتر تفاوت اندکی پدید می آمد (اختلاف منظر [دیدگشت<sup>۱</sup>]). درست همان گونه که اگر به درختی که در نزدیکی شما است از دو پنجره بنگرید درخت را نسبت به تپه های دور دست زمینه در دو وضع متفاوت خواهید دید. اما علیرغم رصدهای دقیق با تلسکوپ، چنین اختلاف منظری مشاهده نشد، و این مدرکی علیه نظر کوپرنیک تلقی گردید<sup>۲</sup>. کوپرنیک نظر خویش را رها نکرد، و معتقد بود که

#### ۱. parallax

۲. از متن چنین برمی آید که «رصدهای دقیق با تلسکوپ» در روزگار کوپرنیک صورت گرفته اند. اما عدسی سازان هلندی، بویژه لیبرشی، تلسکوپ را در نخستین دهه سده هفدهم، احتمالاً ۱۶۰۸، ساخته اند. گالیله تلسکوپ خود را در ۱۶۰۹ ساخت و او بود که برای نخستین بار از این ابزار در مشاهدات نجومی استفاده کرد. م.



ستارگان باید بی اندازه دور باشند که هیچ اختلاف منظری را نمی توان آشکار کرد، اما او هیچ گونه دلیل رصدی در تأیید این باور خود نداشت. معلوم شد که حق با او بود، اما او در ۱۵۴۳ درگذشت و در سال ۱۸۳۸ بود که نخستین اختلاف منظر کشف شد. هیچ کس شک نکرده بود که حتی نزدیک ترین ستاره تریلیونها کیلومتر از زمین دور است. از این رو تا آنجا که به قراین تجربی در زمان خود کوپرنیک مربوط بود، او نسبت به بطلمیوس برای نظر خود تأیید بیشتری نداشت، هر چند دیدگاه او نیاز به فلکهای تدویر مشکل آفرینی نداشت که می بایست به نظریه بطلمیوس راه می یافتند و خاص آن می بودند.



فاصله زمین تا خورشید [به طور متوسط] ۱۵۰ میلیون کیلومتر است. از آنجا که زمین به دور خورشید می گردد مکان آن در دی ماه [تقریباً] ۳۰۰ میلیون کیلومتر با مکان آن در شش ماه بعد فاصله دارد. بنابراین ستاره نزدیکتر A در دی ماه در زمینه ستاره دورتر C، و در تیر ماه در زمینه ستاره دورتر B دیده خواهد شد.

### شکل ۳

اگر دو نظریه مجموعه یکسانی از واقعیتهای مشهود را توضیح می دهند، نظریه ای که ساده تر است، یعنی به اصول عام کمتری نیاز دارد، نظریه ای است

که احتمالاً پذیرفته می‌شود. اگر قراین نشان می‌دهند که یک فرد لوازم خانه را دزدیده است احتمالاً هیچ‌کس این نظریه را جدی تلقی نمی‌کند که دزدی را ده‌دوازده نفر انجام داده‌اند. البته ممکن است ساده‌ترین نظریه همه واقعیتهای را توجیه نکند. اگر آثار انگشت چندین فرد مختلف کشف شوند، نظریه تک‌دزد نمی‌تواند آنرا توجیه کند. و ممکن است معلوم شود که نظریه ساده، علیرغم تبیین احتمالی همه واقعیتهای مشاهده‌شده، در تبیین واقعیتهایی که بعداً کشف می‌شوند نامناسب است. و در این صورت نظریه ساده دور انداخته می‌شود. (ساده‌ترین نظریه‌های مربوط به ساختار اتم مدتها است که رها شده‌اند). اما اگر یک نظریه ساده واقعاً همه آنچه را لازم است توضیح دهد، (در شرایط مساوی) این، نظریه ساده است که مورد قبول قرار می‌گیرد. همان‌گونه که نظریه کوپرنیک پیش از کشف اختلاف منظر که نقشی تأییدکننده داشت مورد قبول قرار گرفت. نظریه‌های ساده نظریه‌هایی شسته و رفته، جمع و جور، دارای ظرافت، و از نظر زیبایی‌شناسی خوشایندند. و یکی از هدفهای دیرین علم این بوده است که مسائل حتی المقدور زیاد را با مطالب حتی المقدور اندک توضیح دهد. ساده‌ترین نظریه‌ای را که همه واقعیتهای شناخته‌شده را تبیین می‌کند بپذیر: این دستوری است که به تیغ اوکام [//آکم] مشهور است. «هستومندها بدون ضرورت زیاد نمی‌شوند». که نخستین بار در سده‌های میانه توسط ویلیام اوکامی [//آکمی] (۱۲۸۵-۱۳۴۹) مطرح شد.

حتی با قوی‌ترین تلسکوپها نمی‌توانیم سیارگان را در حال دوران به دور خورشید ببینیم، آنسان که در افلاک‌نما می‌بینیم. آنچه می‌بینیم اورانوس و سیارگان دیگر در مکانهای متوالی گوناگون در آسمان است؛ ما تنها از حرکات رصدشده استنباط می‌کنیم که یک سیاره دارد به دور خورشید دوران می‌کند. شاید اگر می‌توانستیم به فاصله‌ای چندمیلیارد کیلومتری برویم ممکن بود سیارگان را در حال دوران ببینیم. اما از آنجا که در موقعیتی نیستیم که بتوانیم

چنین کنیم، دوران سیارگان به دور خورشید نه واقعیتی مشاهده شده، بلکه یک نظریه است. با این همه نظریه‌ای است که از تأیید زیادی برخوردار است. وویجرها<sup>۱</sup> و دیگر کاوشگرهای فضایی را به سوی اورانوس و فراتر از آن فرستاده‌ایم. این امر بر پایه محاسبات پیچیده‌ای صورت گرفته است که بدون نظریه خورشید مرکزی ممکن نبوده‌اند. نظریه‌ای که به موجب آن خورشید در مرکز منظومه شمسی قرار دارد و سیارگان به دور آن می‌گردند.

### نظریه‌ای در زمین‌شناسی

اینک به نظریه دیگری می‌پردازیم که شامل داده‌هایی از اخترشناسی و زیست‌شناسی است، به گونه‌ای که یک علم داده‌های مشاهده‌ای علوم دیگر را تأیید می‌کند تا نظریه‌ای همخوان و یگانه پدید آید.

بقایای سنگواره شده بسیاری از خزندگان بزرگ، از جمله داینوسورها، در مدتی بیش از یک قرن از نقاط گوناگون زمین پیدا شده‌اند. مطابق روشهای گوناگون تعیین سن سنگها، این خزندگان بیش از ۱۰۰ میلیون سال بر زمین زیسته‌اند و در حدود ۶۵ میلیون سال پیش به گونه‌ای کاملاً ناگهانی از روی زمین ناپدید شدند. چرا با چنین سرعتی ناپدید شدند؟ زیست‌شناسان و دیرین‌شناسان به جستجوی طولانی در جهت یافتن تبیینی برای این رویداد عجیب دست زده‌اند.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که در علم مکرر اتفاق می‌افتد، نشانه‌ای پیدا شد که به نظر می‌رسید ربطی به این مسأله ندارد. لایه نازکی از خاک رُس در دره تنگ عمیقی در ایتالیا، در چینه‌های سنگ در مرز بین دوران کرتاسه و دوران سوم زمین‌شناسی کشف شد که متعلق به زمان نابود شدن داینوسورها بود.

ممکن است کسی پرسد «خوب، منظور؟» در این لایه مقدار زیادی ایریدیم پیدا

۱. Voyagers

۲. برای گزارشی مفصل درباره نظریه مرتبط با ستارگان دنباله‌دار به کتاب زیر بنگرید:

Jonathan Weiner, *Planet Earth* (New York: Bantam Books, 1986). (مؤلف)

شد. فلزی که بندرت در سطح زمین یافت می‌شود، اما در این لایه ۱۰۰۰۰ برابر مقدار معمولی آن پیدا شد. ایریدیم سنگین است و در زمان مذاب بودن زمین به سوی لایه‌های زیرین رفته است؛ شاید طی فعالیت آتشفشانی بیرون افتاده باشد، یا شاید در برخورد زمین با یک سیارک یا یک دنباله‌دار به زمین افتاده باشد. در اینجا برای تبیین وجود ایریدیم دو نظریه وجود داشت. اما کدام نظریه درست بود؟

رسوبهای دیگر ایریدیم از همان دوران کشف شدند، و زمین‌شناسان در بررسی دقیق خاک رس دانه‌های کوارتز را یافتند که دارای ترک و فشرده بودند. چنین چیزی قبلاً جز در نزدیکی گودیهای حاصل از برخورد شهاب‌سنگ، در جایگاههای آزمایش بمب هسته‌ای، و بر روی ماه (که در مأموریت آپولو جمع‌آوری شده بود) مشاهده نشده بود. زمین‌شناسان تنها یک راه را می‌توانستند برای تشکیل کوارتز با این مشخصات حدس بزنند و آن قرار گرفتن در معرض حرارت و فشار زیاد حاصل از یک انفجار قوی بود.

در این ضمن زیست‌شناسان مشغول تهیه فهرستی از جانورانی بودند که طی نیم میلیارد سال گذشته نابود شده بودند. مقادیر عظیمی از اطلاعات در رایانه‌ها جمع‌آوری شد. دانشمندان با شگفتی دیدند که نابودشدنها یک الگوی بازگردنده را نشان می‌دهند: دوره‌های مستمر طولانی تکامل، سپس دوره کوتاهی از ناپدید شدن. این نابودشدنها دوره‌های تناوب معینی داشتند: چرخه‌های بازگردنده تقریباً ۲۶ میلیون‌ساله.

این را چگونه می‌شد توضیح داد؟ دوره‌های یخبندان بسیار کوتاه بودند. اینک اخترشناسان پای به صحنه گذاشتند. شاید تبیین چنین امری برون‌زمینی -زبانه‌های خورشیدی یا ابرنواخترها- بود. اما از نظر تجربی هر یک از این نظریه‌ها، به علت فقدان قرینه، رد شدند. سپس معلوم شد که بیشتر ستارگان به صورت دوتایی‌اند. ستارگان دوتایی را نمی‌توان با تلسکوپ یا در عکس دید بلکه از طریق تأثیر گرانشی بر دیگر ستارگان آشکارشدنی‌اند.<sup>۱</sup> آنان

۱. البته از طریق نورسنجی می‌توان به دوتایی بودن آنها، و سپس خصوصیات مداری، اندازه، و فاصله آنها پی برد. -م.

گفتند فرض کنیم که خورشید نیز یک ستارهٔ دوتایی است و دارای یک همدم نامرئی است؛ و فرض کنیم که، همانند دنباله‌دارها، مدار بیضوی بسیار کشیده‌ای دارد. طی هزاران سالی که دور است تأثیر کمی بر منظومهٔ شمسی دارد، اما هنگامی که نزدیک خورشید می‌شود تندتر حرکت می‌کند، همان‌گونه که دنباله‌دارها هنگام نزدیک شدن به خورشید سرعت بیشتری دارند.

باز هم ممکن است کسی بپرسد «خوب، منظور؟ این چه ربطی به داینوسورها دارد؟» اما اینک یک کشف اخترشناختی نسبتاً تازه ارتباط پیدا می‌کند. بیرون از محدودهٔ منظومهٔ شمسی — آن سوی مدار پلوتو، دورترین سیاره از خورشید — حجم عظیمی از ستارگان دنباله‌دار، موسوم به ابر اورت<sup>۱</sup> (به نام کاشف آن) وجود دارد. مطابق فرضیهٔ اخترشناسان هنگامی که همدم نامرئی خورشید ابر اورت را قطع می‌کند، که تقریباً هر ۲۶ میلیون سال یک‌بار چنین اتفاقی می‌افتد، از طریق جاذبهٔ گرانشی بسیاری از این دنباله‌دارها را با خود می‌برد که برخی از آنها به درون مدار زمین کشیده می‌شوند. گرد و غبار حاصل از این برخوردها جلو نور خورشید را می‌گیرد و این موجب می‌شود که گیاهان و جانوران بمیرند.

اینک چرخهٔ ۲۶ میلیون‌ساله بارها تأیید شده است. حلقهٔ گم‌شده در معما هنوز همدم تاریک خورشید است که هرگز آشکار نشده است. از این‌گونه ستارگان میلیونها عدد در کهکشان ما وجود دارند، و تعیین محل آنها، از طریق آثار گرانشی صرف، کار بسیار دشواری است. اما اگر همدم خورشید پیدا می‌شد قطعهٔ گم‌شدهٔ اصلی معما به دست می‌آمد، و نظریهٔ مرتبط با ستارگان دنباله‌دار تأیید بسیار زیادتری می‌یافت. در حال حاضر هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد.

اولاً، این گزارش نشان می‌دهد که علم تجربی چگونه به هم پیوسته

گسترده‌ای از واقعیتها، قانونها، و نظریه‌ها است. نظام نظری باید همخوان باشد: اگر هرگونه ناهمخوانی‌ای در آن یافت شود، باید آن‌را رها کرد. شاید آنچه تصوّر شده یک واقعیت مشاهده‌شده است یک خطای مشاهده‌ای بوده است؛ شاید یک واقعیت بد تعبیر شده است؛ اگر هیچ‌یک از این چیزها اتفاق نیفتاده باشد، و ناهمخوانی‌ای برجا باشد، در جایی باید کوتاه آمد - واقعیتی باید تعبیر دوباره یابد، نظریه‌ای باید رها شود یا مورد تجدید نظر قرار گیرد.

ثانیاً، شیوه‌های آزمون به یکدیگر وابسته‌اند. هنگامی که می‌خواهیم دمای یک شیء را تعیین کنیم، فرض را بر این قرار می‌دهیم که میان بالا رفتن دما و بالا رفتن جیوه در لوله تلامی وجود دارد. البته این یک فرض صرف نیست و به مدت چندین قرن و به دفعات بی‌شمار تأیید شده است. در کوشش برای تعیین سن سنگها، درستی شیوه‌های خاصی برای آزمون - مانند آزمون کربن ۱۴، که بر آهنگ تبدیل اورانیوم به سرب مبتنی است - به‌عنوان یک فرض پذیرفته می‌شود، اما این نیز به‌نوبه خود تأیید شده است. اگر نشانه‌ای پیدا می‌شد که روشهای زمان‌یابی نادرستند، رقم ۲۶ میلیون سال مورد تردید قرار می‌گرفت. هرگونه شکي درباره یک گزاره در بسیاری از گزاره‌های دیگر نظام نظری منعکس می‌شود.

ثالثاً، ببینیم چه فرضهایی را می‌خواهیم بپذیریم که با نظریه قبلاً تأیید شده همخوان باشند. هنگامی که اختلالهای موجود در مدار اورانوس مورد توجه قرار گرفتند، می‌بایست انتخابی صورت می‌گرفت: آیا مکانیک نیوتنی نادقیق است، یا سیاره هنوز مشاهده‌نشده‌ای وجود دارد که بر اورانوس نیروی گرانشی وارد می‌کند؟ شق دوم پذیرفته شد زیرا مکانیک نیوتنی قبلاً از تأیید بسیار زیادی برخوردار شده بود. ممکن است دوستی آزموده به‌شما خیانت کند، اما هر چه او را بیشتر بشناسید به‌قراین بیشتری برای خیانت نیاز خواهید داشت. اخترشناسان مکانیک نیوتنی را برگزیدند. هنگامی که سیاره مفروض مشاهده شد معلوم گردید که این‌گزینش درست بوده است. در نظریه ستارگان دنباله‌دار، که بسیار کمتر تأیید شده است، یک فرض نیز عرضه شده است و آن

وجود ستاره همدم خورشید است. اگر چنین ستاره‌ای وجود داشته باشد ممکن است هرگز کشف نشود. اخترشناسان، حتی با فن‌شناسی رایانه‌ای امروزی، احتمال یافتن آن را اندک دانسته‌اند.

اگر این ستاره هرگز یافت نشود آیا نافی نظریه ستارگان دنباله‌دار تلقی خواهد شد؟ مسلماً شکافی در کل تبیین مورد نظر ایجاد می‌شود که همواره سایه پرسشی را بر این نظریه خواهد داشت. اگر سالها بگذرد و همدم تاریکی برای خورشید یافت نشود، کسی خواهد گفت «باید وجود داشته باشد؛ کل توضیح - از جمله ابریدیم و چیزهای برونی‌زمینی و ابرهای اورت - به‌عنوان تبیینی از آنچه مشاهده کرده‌ایم چنان مناسب است که این فرضیه را همچنان حفظ خواهیم کرد و آن را به‌صرف این‌که در زنجیره مورد نظر یک حلقه را نیافته‌ایم رها نمی‌کنیم، حلقه‌ای که در هر حال کشف آن فوق‌العاده دشوار است.» اما دیگران خواهند گفت «مگذارید شوقتان به‌رخنه‌پوشی، گمراهتان کند. واقعیت این است که یک حلقه مهم زنجیره مفقود است. نشانه مستقلی برای وجود ستاره همدم خورشید وجود ندارد - ما صرفاً آن را فرض کرده‌ایم تا با بقیه شرح و توضیح سازگار باشد.»

این مجادله متضمن فرضیه‌های متعدد است - حدسهای سنجیده درباره آنچه در گذشته روی داده است، همراه با نشانه‌های استقرایی در تأیید این یا آن فرضیه. اما این فرضیه‌ها متضمن نظریه به‌معنای دقیق کلمه نیستند: آنها با اشیای بزرگی سروکار دارند که در دسترس حواس ما هستند نه با هستی‌مندهای مشاهده‌ناپذیری که حتی در دسترس میکروسکوپها و تلسکوپها نیستند. ابریدیم، سنگها، حفره‌های روی زمین، و شهاب‌سنگهایی که به زمین برخورد می‌کنند، همگی برای ما قابل مشاهده‌اند. می‌توان آنها را تنها بدین معنا نظریه خواند که نمی‌توانیم آنها را هم‌اکنون مشاهده کنیم: آنها چندین میلیون سال پیش روی داده‌اند. ما داریم از مشاهده کنونی حفره‌ها و بریدگیهای زمین و مانند آنها درباره رویدادهای گذشته، چون برخورد

شهاب‌سنگهای بزرگ به زمین و از میان رفتن گیاهان و داینوسورها همراه با بسیاری از موجودات زنده دیگر، استنباطهایی می‌کنیم. از آنجا که نمی‌توانیم هم‌اکنون شاهد این رویدادهای گذشته باشیم، می‌توانیم بگوییم آنچه در آن زمان روی داده نظریه است. ممکن است بگوییم گزاره‌های مربوط به داینوسورها نظریه‌اند زیرا آنچه این گزاره‌ها دربارهٔ آنها فاصلهٔ زمانی ای بیش از آن دارند که مشاهده شوند، و گزاره‌های مربوط به الکترونها نظریه‌اند زیرا آنچه آنها دربارهٔ آنها بیش از آن کوچکند که از طریق حواس ما آشکار شوند.

### نظریه‌ای در فیزیک

فیزیک میعادگاه اصلی نظریهٔ علمی است. فیزیکدانها پیوسته نه تنها با اتمها و الکترونها، بلکه حتی با هستومندهای خردتری چون کوارکها و لپتونها سروکار دارند که نمی‌توان گفت حتی با میکروسکوپیهای بسیار قوی دیده می‌شوند. اگر قرینهٔ مستقیمی دال بر وجود آنها در میان نیست چرا فیزیکدانان به وجود آنها معتقدند؟ قرینهٔ وجود آنها چیست؟

هنگامی که دانشمندان نمی‌توانند چیزهایی را که مشاهده می‌کنند به وسیلهٔ چیزهای دیگری که مشاهده می‌کنند توضیح دهند، می‌کوشند تا مشهود را با نامشهود، و، گاهی، با مشاهده‌ناپذیر توضیح دهند. این آن چیزی است که در مبحث باصطلاح «واپسین اجزای تشکیل دهندهٔ ماده» روی می‌دهد.

ما قبلاً برخی از دیدگاههای دموکریتوس، فیلسوف یونان باستان، را مورد توجه قرار داده‌ایم (ر.ک. فصل ۳). پیرو او لوکرسیوس، در شعر بلند خویش، به نام دربارهٔ طبیعت اشیا، مشاهدات زیر و نظریهٔ خویش در تبیین آنها را عرضه کرد:

لوکرسیوس متوجه شد که پله‌های سنگی اندک‌اندک، سال به سال، ساییده می‌شوند. نمی‌توان در یک سال، یا شاید حتی در پنج سال، متوجه اختلاف شد، با این همه ساییدگی تدریجی به مرور زمان قابل رؤیت می‌شود. پله‌های



سنگی باید از ذراتی بسیار کوچک، نادیدنی، تشکیل شده باشند که یک به یک کنده می‌شوند. یا قطره‌ای از آب توت‌فرنگی را در ظرفی از آب بیندازید؛ در چند لحظه کل مایع قرمز خواهد شد. ذرات ریز آب توت‌فرنگی با چنان سرعتی در آب حرکت می‌کنند که همهٔ آب موجود در ظرف را رنگین می‌سازند. به همین سان، قند یا شکر که در آب حل می‌کنیم تقریباً بی‌درنگ کل مایع را شیرین می‌کند. به گفتهٔ لوکرسیوس، بهترین (و تنها) توضیح این امر عبارت است از این که اشیای مادی از این ذرات ریز تشکیل شده‌اند.

من می‌توانم یک تکه گچ را نصف کنم و آن را به انگشتانم بکشم و آنها را سفید کنم. ذرات کوچک گچ به نوبهٔ خود از ذرات کوچکتر، و اینها به نوبهٔ خود از ذرات باز هم کوچکتری تشکیل شده‌اند. اما در پایان روند تقسیم ذراتی وجود دارند که تقسیم بیشتر را نمی‌پذیرند؛ اینها اتم‌اند. آنها را نمی‌توان دید یا لمس کرد، اما اگر مسلّم بگیریم که آنها وجود دارند، می‌توانیم تعداد بسیار زیادی از مشاهدات خود را توضیح دهیم. استدلال لوکرسیوس این‌گونه بود. این نظریهٔ اتمی باستانی نظریه‌ای ابتدایی بود، اما تفاوت آن با نظریه‌های نوین تنها در جزئیات است. نظریه‌های اتمی ظریف‌تری، متضمن پروتونها و الکترونها، برای تبیین و توضیح واقعیتهای بی‌شماری در شیمی ابداع شده‌اند: چرا عنصر A با عناصر B و C ترکیب می‌شود اما با عناصر D و E ترکیب نمی‌شود، و چرا برخی از عناصر (گازهای نادر) هرگز با چیزی ترکیب نمی‌شوند؛ چرا عناصر و اجسام مرکب دارای خواصی اند که دارند، و چرا در دماهای تبخیر یا اشتعال خود تبخیر یا مشتعل می‌شوند و چرا در نقطهٔ انجماد خود منجمد می‌شوند. تعداد بسیار زیادی از هستومندهای مشاهده‌ناپذیر - مانند ذرات، امواج، انرژی، میدانهای نیرو - مفهوم جدیدی از واقعیت فیزیکی را مطرح کرده‌اند که در کمتر از یک قرن پیش کسی به خواب هم نمی‌دید.

در پس جهان نموده‌ها، یعنی جهان هرروزه عقل سلیم و مشاهده و تجربه انسانی معمولی، واقعیتی از مرتبه‌ای دیگر وجود دارد که آن جهان [نمودها] را حفظ می‌کند و آن را بر حواس ما عرضه می‌دارد. دقیقاً چنین واقعیتی است که علم مکشوف می‌سازد - جهانی از هستومندهای مشاهده‌ناپذیر و موجها، یاخته‌ها، ذره‌ها، و نیروهای نادیدنی، که در پیوند با هم تا سطحی ژرفتر از آنچه در دسترس ما بوده است به گونه‌ای منظم و مرتب جای گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

از آنجا که این «واپسین اجزای تشکیل دهنده ماده» به کمک حواس ما یا ابزارها قابل آشکارسازی نیستند، می‌توان ادعا کرد که آنها وجود ندارند: می‌توان «در این باره پدیدارگرا بود» و گفت این نظریه‌ها چیزی بیش از شیوه‌های بلهوسانه سخن گفتن درباره خود پدیده‌های مشاهده‌شده نیستند. اما بیشتر فیزیکدانان توجهی به این گونه نظرات ندارند: آنان، به گفته خود، به چیزهایی توجه دارند که اشیای مادی واقعاً از آنها تشکیل شده‌اند، و آنها را تا واپسین اجزای تشکیل دهنده‌شان دنبال می‌کنند: الکترونها نتیجه استنباط و استنتاجند، اما واقعاً وجود دارند.

اما چنین نیست که هر چیزی را بتوان تبیین کرد. A برحسب B تبیین می‌شود، B برحسب C و الی آخر. اما این روند همواره آخرین جزء رشته را تبیین ناشده رها می‌کند. هر چقدر این روند ادامه یابد نمی‌تواند توضیح دهد که چرا هر چیز چنان است که هست یا چنان می‌کند که می‌کند. در اینجا با آنچه «واقعیت گنگ» نامیده می‌شود روبرویم - «واقعیت این گونه است و ما نمی‌توانیم بگوییم چرا این گونه است.» تبیین کردن چیزی عبارت است از قرار دادن آن در متن گسترده‌تر چیزی دیگر (قانون یا نظریه)، و آن چیز دیگر یا

1. Bryan Magee, *Philosophy and the Real World* (LaSalle, IL: Open Court, 1985), pp. 34-35.

به نوبه خویش تبیین می‌شود یا تبیین‌ناشده برجای می‌ماند. واپسین اجزای تشکیل‌دهنده ماده هر چه باشند، و ما احتمالاً بدانها دست نیافته‌ایم، باید گفت که واپسین قوانین جهان تبیین‌ناشده برجای می‌مانند، هرچند ممکن است چیزهای بی‌شمار دیگری را به کمک آنها تبیین کرده باشیم. زمانی گمان می‌کردند که قوانین نیوتن واپسین تبیین حرکت در جهان را عرضه می‌کنند، اما اینشتاین ادعا کرد که گرانش حالت خاصی از یک «نظریه میدان یگانه» عام‌تری است. اینشتاین امیدوار بود که گرانش، الکتروسیسته، و مغناطیس را بتوان تحت چنین قانون عام پوشاننده کلی فیزیک قرار داد، هرچند هنوز چنین نظریه عامی مورد پذیرش گسترده‌ای قرار نگرفته است. اگر چنین نظریه‌ای یافت شود خود همان «واقعیت گنگ» خواهد بود. مگر آنکه به نوبه خود تبیین شود.

### نوپدیدی<sup>۱</sup> و تحویل‌پذیری<sup>۲</sup>

الف: من فکر می‌کنم که در جهان سطوح گوناگونی از واقعیت وجود دارند.  
ب: منظورتان چیست؟

الف: بخش اعظم جهان از ماده غیر آلی ساخته شده است. اما بر روی زمین — شاید در جای دیگر، هرچند هنوز نمی‌دانیم — موجودات زنده‌ای وجود دارند که رشد می‌کنند، تولید مثل می‌کنند، و می‌میرند. هیچ چیز در طبیعت غیر آلی چنین نمی‌کند. و سپس، هنگامی که موجودات زنده به سطح خاصی از پیچیدگی می‌رسند، اتفاق دیگری می‌افتد: آنها آگاه می‌شوند — آنها از محیط خود آگاهند، امور را ادراک و بر پایه آن ادراک عمل می‌کنند، از احساس درد و لذت، میل و ناکامی و مانند آنها برخوردارند.

ب: بحث درباره آگاهی را به بعد موکول کنیم (فصل ششم). اما چرا حیات را یک «سطح متفاوت» می‌دانید؟ این درست است که موجودات جاندار کارهایی

1. emergence

2. reducibility

می‌کنند که موجودات بی‌جان نمی‌کنند. اما اشیای دارای بار الکتریکی، مانند باتریها، نیز کارهایی می‌کنند که سنگها نمی‌کنند.

**الف:** اشیا کیفیاتی دارند که گفته می‌شود نوپدیدند. شما نمی‌توانید حتی از شناختی کامل نسبت به آنچه قبلاً روی داده است آنها را پیش‌بینی کنید. آنها در سطحی بالاتر از هر آنچه قبلاً وجود داشته است «پدیدار می‌شوند».

**ب:** آب از هیدروژن و اکسیژن ترکیب شده است. هیدروژن در دماهای معمولی در حالت گازی و بشدت قابل احتراق است؛ اکسیژن نیز در دماهای معمولی در حالت گازی است و قابل احتراق نیست و یکی از شرایط لازم برای احتراق است. هیدروژن در ترکیب با هم آب را تشکیل می‌دهند که در دماهای معمولی نه به صورت گاز بلکه مایع است، و نه قابل احتراق است نه شرط لازم احتراق - کاملاً برعکس، در فرونشاندن احتراق از آن استفاده می‌شود. آیا این عجیب نیست که دو عنصر با هم ترکیب شده ماده‌ای چنین متفاوت بسازند؟

شیمی پر از نمونه‌هایی از این‌گونه است. سدیم در معرض هوا یا آب بسیار فاسدکننده است، و کلر یک گاز سبزفام سمی است؛ اما هنگامی که این دو با هم ترکیب می‌شوند نمک معمولی را می‌سازند.

**الف:** بسیار خوب - و اگر هرگز تجربه‌ای از آب یا نمک نمی‌داشتیم، آیا می‌توانستیم تنها از روی خواصی که عناصر تشکیل دهنده آنها پیش از ترکیب شدن دارند خواص آنها را پیش‌بینی کنیم؟ اگر قادر به پیش‌بینی ماهیت ترکیب نباشیم، می‌گوییم خواصی که آنها در ترکیب نشان می‌دهند نوپدیدند. صرفاً از مشاهده خواصی که آنها پیش از ترکیب شدن دارند نمی‌توانیم خواصی را که در ترکیب خواهند داشت پیش‌بینی کنیم. حتی شناختی کامل از هیدروژن و اکسیژن به تنهایی ما را قادر به پیش‌بینی خواص آب نمی‌کند.

ب: نمی دانم منظورتان از «شناخت کامل» چیست. آیا سخنمان این نیست که شناختمان تا ما را قادر به پیش بینی خواص آب نکند ناکامل است؟ در این صورت ادعای ما به صورت یک همان گویی درمی آید: «شناخت کامل (از جمله شناختی که ما را قادر به پیش بینی X می کند) ما را قادر به پیش بینی X می کند.»

الف: من دارم می گویم شناختی کامل از رفتار انفرادی اکسیژن و هیدروژن ما را قادر به پیش بینی کیفیات آنها هنگام ترکیب و تشکیل آب نمی کند.  
ب: من فکر می کنم کسی با تحصیلات عالی در زمینه شیمی تصور نسبتاً خوبی از حاصل ترکیب این دو عنصر دارد حتی بی آن که آن را مشاهده کرده باشد. مثلاً، اگر چندین عنصر از خانواده «هالوژن»، مانند کلر و برم، دیده باشید، تصور نسبتاً خوبی از چگونگی رفتار یک عنصر تازه کشف شده، مانند فلور، خواهید داشت. من نمی دانم شیمیدانان درباره مثال آب چه خواهند گفت، اما در این مورد اشکالی نمی بینم.

الف: به اندامه های زنده است که من علاقه دارم. من می گویم از شناختی کامل نسبت به اجزای شیمیایی یک اندامه هرگز قادر به پیش بینی این امر نخواهیم بود که اگر آن اجزا ترکیب شوند موجود زنده ای خواهند ساخت که رشد می کند، تولید مثل می کند، و از محیط خویش آگاه است. و هرگز قادر نخواهیم بود استنباط کنیم که، همچون اندامه ها، رفتاری غایتمند خواهد داشت. رفتار پیچیده زنبوران و زنبوران عسل را در نظر بگیرید؛ مثلاً پیش از آنکه در نقطه ای بنشینند از نقطه ای در مجاورت آن به کسب اطلاع درباره آن می پردازند تا با آن آشنا شوند. مسلماً این سطحی از واقعیت است که با هر آنچه می توان در ماده غیر آلی مشاهده کرد تفاوت دارد.

ب: من منظور شما را از اصطلاح «سطح واقعیت» نمی فهمم. مسلماً این رفتاری است که با هر آنچه در طبیعت غیر آلی می بینیم تفاوت دارد. آیا

منظورتان این است که ماده آلی هرگز نمی‌تواند از ماده غیر آلی برآمده باشد؟ مسلماً اکثریت زیست‌شناسان در این باره با شما مخالفند. کتاب ریچارد داکینز به نام ساعت‌ساز کور تبیینی بسیار همخوان از چگونگی وقوع احتمالی این امر به دست می‌دهد<sup>۱</sup>.

**الف:** منظور من تحویل‌پذیری است؛ از هر تعداد گزاره درباره ماده غیر آلی هرگز نمی‌توانید منطقاً گزاره‌ای درباره موجودات زنده استنتاج کنید. در عالم واقع، میان غیر آلی و آلی «شکافی» وجود دارد.

**ب:** ابتدا مورد ساده‌تری را در نظر گیریم. فیزیکدانان هم عقیده‌اند که یک شاخه از فیزیک، یعنی ترمودینامیک [گرماپویایی‌شناسی]، به شاخه‌ای دیگر، یعنی مکانیک، تحویل شده است. این سخن به چه معنا است؟ واژه «گرما» در ترمودینامیک، نه در مکانیک، نقش اساسی دارد. اما اگر نظریه جنبشی گرما<sup>۲</sup> را، یعنی این نظریه را که گرما (نه احساس گرما، بلکه پدیده فیزیکی گرما) همانا حرکت مولکولی است، بپذیرید (که فیزیکدانان آن را درست می‌دانند) هر گزاره درباره گرما را می‌توان بدون از دست دادن معنا به گزاره‌های دیگری درباره حرکت مولکولی برگرداند. با پذیرفتن این فرض، ترمودینامیک قابل تحویل به (قابل استنتاج از) مکانیک است. آیا شما می‌خواهید چنین چیزی بگویید؟

**الف:** من می‌گویم این درست آن کاری است که نمی‌توان در زیست‌شناسی انجام داد.

**ب:** ابتدا به مورد دیگری توجه کنیم. امروزه زمینه‌های خوبی برای بیان این سخن وجود دارند که همه شیمی - بهتر است بگوییم شیمی غیر آلی تا پیشاپیش بدون بررسی حکم نکرده باشیم - قابل تحویل به فیزیک است.

1. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New York: Norton, 1987).

2. kinetic theory of heat

هر آنچه می‌توانیم دربارهٔ وزن، رنگ، نقطهٔ ذوب و دیگر خواص شیمیایی عناصر و اجسام مرکب بگوییم، از نظریهٔ ساختار مولکولی قابل استنتاج است. اگر هر آنچه را فیزیکدانان دربارهٔ مولکولها، اتمها، و الکترونها می‌گویند بپذیرید، همهٔ شیمی استنتاج خواهد شد. شیمی به فیزیک تحویل شده است.

الف: ممکن است چنین باشد. اما حتی از شناخت شیمیایی کاملی نسبت به کلر نمی‌توان گفت که اگر در تماس با بینی آدمی قرار گیرد بوی تندی خواهد داشت.

ب: نه، ابتدا باید شناختی از بینیهای آدمی داشت.

الف: و آگاهی آدمی. تا آنرا واقعاً بو نکنید هرگز نمی‌توانید پیش‌بینی کنید که چه بویی خواهد داشت.

ب: باز اجازه دهید بحث دربارهٔ آگاهی را به بعد موکول کنیم. آیا، آن‌گونه که من می‌فهمم، دارید می‌گویید که یک فرد می‌تواند هر آنچه را باید دربارهٔ فیزیک و شیمی غیر آلی دانست بداند و باز هم تصویری در این باره نداشته باشد که این اجسام فیزیکی با هم ترکیب شده موجودات زنده را تشکیل خواهند داد؟

الف: بله، این آن چیزی است که من می‌گویم.

ب: ممکن است حق با شما باشد. اما من نمی‌فهمم که چگونه می‌توانید این اندازه مطمئن باشید که حق با شما است. دربارهٔ ترکیبهای شیمیایی پیچیده و همچنین دربارهٔ شرایط یکی دو میلیارد سال پیش زمین، یعنی هنگامی که حیات بر آن آغاز شد، اطلاعاتی بسیار بیشتر از سابق داریم. چگونه می‌توانید مطمئن باشید که اگر از این شرایط، و همچنین خواص ترکیبهای شیمیایی گوناگون، اطلاعات دقیقی داشته باشید قادر به پیش‌بینی ظهور موجودات زندهٔ تولید مثل‌کننده نخواهید بود؟

الف: یک چیز مرا مطمئن می‌سازد: در زیست‌شناسی ما به تبیینهای غایت‌گرایانه،

یعنی تبیین‌هایی برحسب کارکرد یا هدف، توسل می‌جوییم. در فیزیک و اخترشناسی هرگز ناگزیر به تمسک به این تبیینها نیستیم.

### تبیین در زیست‌شناسی

جانوران، برخلاف مواد غیر آلی، زاده می‌شوند یا از تخم بیرون می‌آیند؛ آنها رشد می‌کنند، تولید مثل می‌کنند، و می‌میرند. نه اتمها چنین می‌کنند نه ستارگان. به نظر می‌رسد در زیست‌شناسی از تبیین‌هایی استفاده می‌کنیم که نوع آنها با نوع تبیین‌هایی که در فیزیک، اخترشناسی، و شیمی غیر آلی به کار می‌بریم کاملاً تفاوت دارد. بویژه در برخورد با اندامه‌های زنده پیوسته از انگاره هدف استفاده می‌کنیم. اظهاراتی چون اظهارات زیر را در نظر بگیرید:

۱. پرنده به اطراف پرواز می‌کند تا چیزهای لازم را برای ساختن لانه‌اش جمع‌آوری کند.
۲. این نوع پرنده شبانه به شکار می‌پردازد تا از دشمنان روز هنگام در امان ماند.
۳. پستانداران قطب شمال اغلب سفیدند، و با این رنگ طبیعی بر زمینه برفی محفوظ می‌مانند.
۴. این گلها ماده‌ای چسبناک دارند تا حشرات را بگیرند.
۵. هنگامی که بدن در معرض خطر قرار می‌گیرد میلیونها گلبول سفید<sup>۱</sup> به سوی بخشی از بدن که به آنها نیاز است می‌روند تا اندامه را زنده نگه دارند.

قطعاً ما به گونه‌ای سخن می‌گوییم که گویی معتقدیم این موجودات زنده با هدف‌هایی سرشته‌اند و کارهایی که انجام می‌دهند برای دستیابی به این هدفها است. اگر یک زیست‌شناس از وجود یک اندام در موجود جاننداری دچار

۱. در متن اصلی، به اشتباه، «یاخته‌های قرمز خون» ثبت شده است. -م.



سردرگمی شود، ممکن است بپرسد «هدف از آن چیست؟» و تا زمان تشخیص هدفی که آن اندام در خدمت آن است سردرگم می ماند. ما ممکن است بپرسیم «هدف از آپاندیس چیست؟» تا آنکه به ما بگویند آپاندیس نزد انسانهای اولیه در جمع کردن مواد خاصی چون ریگ که قابل هضم نبودند سودمند بود. اما در فیزیک چنین پرسشهایی را هرگز مطرح نمی کنیم؛ به ما نمی گویند که سیارگان در مدارهای خود با سرعتی که دارند حرکت می کنند تا بر روی خورشید سقوط نکنند.<sup>۱</sup> انسانهای اولیه می کوشیدند تا توفانها و زمین لرزه ها را به عنوان تجلیات خشم خدایان توضیح دهند، اما علم دیگر چنین سخنانی را به عنوان تبیینهای پدیده های طبیعی نمی پذیرد.

هنگامی که تبیینی تکاملی، چون تنازع بقا<sup>۲</sup> و «بقای انب»<sup>۳</sup> داروینی، وجود دارد دیگر در زیست شناسی تبیینهایی برحسب هدفمندی را نمی پذیرند.<sup>۴</sup> روباه قطب شمال سفید نیست تا زنده بماند؛ این موضوع در رنگ آن نقشی ندارد. اما در قطب شمال، سفید بودن نقشی حفاظتی دارد؛ تشخیص جانوران سفید در زمینه برفی دشوار است، بنابراین احتمال شکار شدنشان کاهش می یابد، و بدین سان آنها زنده می مانند تا ژنهای خود را به اقباشان انتقال دهند. احتمال زنده ماندن و تولید مثل جانورانی که با یک چشم یا سه پا زاده می شوند کمتر است.

با این همه، غالباً به نظر می رسد که موجود خاصی با هدفی سرشته است و کارهای خاصی را به منظور نیل به آن هدف انجام می دهد. سنجاب میوه های هسته دار را برای زمستان ذخیره می کند، پرنده گان آشیانه می سازند، گوزن تند

۱. اما امروزه معتقدان به «اصل انسان محوری» هدفمندیایی از این گونه را مطرح می کنند. برای بحثی مستوفی در این باره ر.ک.

Barrow, John O., and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Clarendon Press, 1986. (مترجم)

2. struggle for existence

3. survival of the fittest

۴. ر.ک. زیرنویسی شماره ۱.

می‌دود تا از جانوران گوشتخوار شکاری بگریزد. دربارهٔ این تبیینهای غایتمندانه چه می‌توان گفت؟ برای پاسخ دادن به این پرسش ابتدا باید چندین کاربرد واژه «هدف» را از هم بازشناسیم.

۱. با بیان این‌که هدف یک فرد از انجام دادن یک کار چیست توضیح می‌دهیم که چرا آن کاری را انجام می‌دهد که انجام می‌دهد. «چرا امروز صبح به محلهٔ پایین شهر رفتید؟» «برای مراجعه به دندانپزشک» پاسخ قابل قبولی است؛ او کاری را که انجام داد به منظور دستیابی به هدفی که در ذهن داشت انجام داد. توضیحی موجه و عموماً مقبول برای کاری که افراد انجام می‌دهند این است که آنان می‌خواهند بدان وسیله به هدفی برسند که در ذهن دارند.

ما غالباً این نوع تبیین و توضیح را به جانوران تعمیم می‌دهیم. چرا سگ به در پنجره می‌زند؟ زیرا می‌خواهد داخل شود. چرا گاو در کنار تغار خالی می‌ایستد؟ زیرا تشنه است. ممکن است ندانیم این تبیینهای غایتمندانه تا کجا کشیده می‌شوند: آیا خرچنگ دریایی به این علت در آب داغ از این سو به آن سو می‌رود که می‌خواهد از جوشیدنی که به مرگ می‌انجامد بگریزد؟

۲. واژه «غایت» را به معنای دیگری نیز به کار می‌بریم. غایت چکش چیست؟ کوبیدن میخ و مانند آن. غایت دستگاه خنک‌کننده چیست؟ خنک کردن اتاق. روشن است که چکش و خنک‌کننده موجودات زندهٔ سرشته با غایات نیستند. اما از این نظر دارای غایاتند که غایات سازندگان خود را منعکس می‌کنند. خود چکش غایتی ندارد، اما انسانها در ساختن چکشها غایتی دارند. و این آن چیزی است که هنگام سخن گفتن از غایت یک چکش، یک خودرو، یک رایانه یا یک معبد، از آن سخن می‌گوییم.

۳. سرانجام، با مورد معمایی تری روبرویم. کسی می‌پرسد «غایت قلب چیست؟» کس دیگری پاسخ می‌دهد «به حرکت درآوردن خون در بدن». اما قلب، هرچند جزئی از یک اندامه است، خود موجود آگاهی نیست که غایتی داشته باشد، از این رو نمی‌توانیم عمل آن را در نخستین معنایی که از «غایت»

به دست دادیم توضیح دهیم. همچنین قلب ساخته انسان نیست، بنابراین از دومین معنای «غایت» نیز نمی‌توانیم استفاده کنیم: غایات سازندگان انسانی خود را منعکس نمی‌کند زیرا در این مورد سازندگان انسانی‌ای وجود ندارند. شاید در این صورت پرسیم خدا در این که آدمیان را دارای قلب آفریده است چه غایتی در نظر داشته است. ممکن است یک متکلم دقیقاً چنین پرسشی را مطرح کند. یک زیست‌شناس یا پزشک که چنین پرسشی را مطرح می‌کند پرسشش کلامی نیست: او ممکن است معتقد باشد یا معتقد نباشد که خدا انسانها و قلب آنان را آفریده است، اما پرسشی که مطرح می‌کند درباره غایات الهی نیست؛ پرسش او، پرسشی متفاوت است.

در این صورت او چه چیزی را می‌پرسد؟ او می‌پرسد کارکرد قلب چیست، در زنده و فعال نگه داشتن بدن چه نقشی ایفا می‌کند؟ در کل اداره بدن چه نقشی دارد؟ چه کاری انجام می‌دهد؟ و این هرگز پرسشی درباره غایت نیست - یا اگر می‌خواهید آن را «غایت» بنامید، این صرفاً غایت به عنوان کارکرد است نه به عنوان انگیزشی آگاهانه.

اما این نقطه پایانی بر پرسشها نیست. چه چیزی چگونگی کارکرد کنونی اندامها - و اندامهای گوناگون آنها - را توضیح می‌دهد؟ ما می‌دانیم که چرا کاربوراتها آن‌گونه کار می‌کنند که کار می‌کنند، زیرا ما انسانها آنها را ساخته‌ایم. اما چه چیزی توضیح می‌دهد که چرا قلب، کبد، ریه‌ها، عروق و مانند آنها کارکردهایی را دارند که دارند.

در اینجا زیست‌شناسی تکاملی پا به میان می‌گذارد تا تبیینهای لازم را به دست دهد. اگر حیوانی بدون یکی از این اعضای لازم برای حیات زاده می‌شد، می‌مرد و تولید مثلی صورت نمی‌گرفت و نژاد آن منقرض می‌شد. جاندار بدون قلب چندان عمری ندارد. به همین سان، در جایی از سیر تکاملی، سنجابها به جمع‌آوری میوه‌های هسته‌دار پرداختند؛ آنها در این کار هدف آگاهانه‌ای نداشتند، صرفاً برای این کار «از نظر وراثتی برنامه‌ریزی» شدند.

آنهايي که میوه‌های هسته‌دار جمع‌آوری نکردند در زمستان از گرسنگی مردند و ژنهای خود را منتقل نکردند. و بزهای کوهی سُم‌هایی زمخت و سخت دارند زیرا بزهای فاقد این نوع سُم از شیبهای تند سقوط می‌کردند و می‌مردند، و بزهایی که باقی ماندند و تولید مثل کردند آنهايي بودند که پاهایی با گیرش بهتر داشتند.

زمانی که موجودات زنده وجود دارند می‌توان با تمسک به «بقای تکاملی»، به‌عنوان یک اصل تبیینی، شمار زیادی از خصوصیات آنها را توضیح داد. اما روشن است که این منوط به فرض وجود پیشاپیش این موجودات زنده است. پرسش بعدی این است که آنها چگونه به وجود آمدند؟ آیا از ماده غیر آلی به وجود آمدند، و اگر پاسخ مثبت است چنین چیزی دقیقاً چگونه اتفاق افتاد؟ در اینجا میان کسانی که می‌گویند آفرینش الهی تنها توضیح وجود حیات است، و کسانی که می‌گویند برآمدن تکاملی از اجسام غیر آلی توضیح شایسته است، مجادله‌ای جریان دارد. هنوز برای مطرح کردن فلسفه دین آماده نیستیم، اما این یکی از نکاتی است که در آن تبیین زیست‌شناختی (تکامل‌گرایی<sup>۱</sup>) با تبیینی دینی (آفرینش‌گرایی<sup>۲</sup>) از وجود جانداران رقابت می‌کند.

### آفرینش در برابر تکامل

آفرینش‌گرا: شما می‌گویید حیات از ماده غیر آلی پدید آمد. آیا می‌دانید وقوع چنین چیزی از چه احتمالی برخوردار است؟ تقریباً صفر.

تکامل‌گرا: بسیاری از رویدادهای دارای احتمال بس کمتر هرروزه اتفاق می‌افتند. مانند احتمال این که شما اتفاقاً در لحظه‌ای که راننده‌ای مست از نقطه‌ای از خیابان می‌گذرد در آن نقطه باشید و تصادف کنید. اگر چند سال پیش ناچار می‌شدید بر سر آن شرط‌بندی کنید چقدر اوضاع و احوال برخلاف آن بود؟

آ: من می‌پذیرم که اوضاع و احوال تا حد زیادی برخلاف وقوع این رویداد خاص بود، هرچند برخلاف وقوع این نوع رویداد برای بعضی از افراد جامعه طی مدت عمرشان نبود. اما احتمال پدید آمدن موجودات جاندار از موجودات بی‌جان بسیار کمتر از احتمال وقوع چنین رویدادی است. مثلاً یکی از مواد آلی تشکیل‌دهنده همه جانداران پروتئین است، و ساده‌ترین مولکول پروتئینی دارای حدود دوهزار اتم از پنج نوع متفاوت است که به‌گونه بسیار خاصی ترکیب شده‌اند. احتمال پیدایش چنین مولکولی بر اثر ترکیب میان مولکولهای غیر آلی برابر  $2^{21} \times 10^{-2}$  محاسبه شده است.<sup>۱</sup> پیتر لکننت دونوئی در کتاب مشهور خود، سرنوشت بشر، نوشته است:

حجم ماده لازم برای وقوع رویدادی با این احتمال فراتر از هرگونه تصور است. این حجم، حجم کره‌ای با چنان شعاع بزرگی است که نور آن را در مدت  $10^{82}$  سال طی می‌کند. این حجم غیر قابل قیاس با حجم کل جهان، از جمله دورترین کهکشانها است که مدت لازم برای رسیدن نور آنها به ما دو میلیون  $[2 \times 10^6]$  سال<sup>۲</sup> است. به‌طور خلاصه، باید حجمی با شعاعی بیشتر از یک سکستیلیون سکستیلیون سکستیلیون<sup>۳</sup> برابر

۱. همان‌گونه که هاسپرس، در جمله بعد اشاره می‌کند، این عدد را از کتاب سرنوشت بشر نوشته لکننت دونوئی، نقل کرده است. این کتاب را عبدالله انتظام ترجمه کرده است و بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه پس از چاپ اول ۱۳۳۹، آن را در ۱۳۴۶ برای دومین بار منتشر کرده است. توان عدد چاپ‌شده در متن فارسی ۲۳۱- است. این عدد را لکننت دونوئی از محاسبه شارل اوژن‌گی برای مولکول آلی ساده‌ای با درجه عدم تقارن  $9/10$  و مشکل از دو نوع اتم، با وزن اتمی متوسط  $10$ ، وزن مولکولی  $20000$ ، انجام داده است که وزن مولکولی نسبتاً اندکی است. م.

۲. در زمان نگارش کتاب لکننت دونوئی دورترین کهکشانهای کشف‌شده را دارای فاصله‌ای در حدود  $2 \times 10^6$  سال نوری می‌دانسته‌اند. امروزه فاصله دورترین اجسام آسمانی کشف‌شده حدود  $10^9$  میلیارد (از مرتبه  $10^{10}$ ) سال نوری است که باز هم بسیار بسیار کوچکتر از  $10^{82}$  سال نوری است. م.

۳. یک سکستیلیون را هم توان ششم میلیون  $(10^{36})$  و هم توان هفتم هزار  $(10^{21})$  می‌دانند. لکننت دونوئی تمایز روشنی میان نسبت شعاعها و نسبت حجمها قائل نشده است. م.

شعاع جهان آینشتاین را تصوّر کنیم. احتمال این که یک عدد مولکولِ دارای عدم تقارن زیاد بنا بر تصادف و حرکت گرمایی عادی تشکیل شود عملاً صفر است... زمان لازم برای تشکیل یک چنین مولکولی... در ماده‌ای به حجم کره زمین به طور متوسط  $۱۰^{۲۴۳}$  میلیارد سال است. اما نباید فراموش کنیم که سن زمین تنها دو میلیارد سال است و حیات حدود یک میلیارد سال پیش، یعنی زمانی که زمین سرد شده بود، پدید آمد!

ت: این مطالب در سال ۱۹۴۶ نوشته شده‌اند. محاسبات بعدی نشان داده است که سن زمین بیش از پنج میلیارد سال و زمان پیدایش حیات کمتر از یک میلیارد سال پس از پیدایش زمین است. پیدایش حیات در جهان بسیار نامحتمل است. در میان همه سیارگان منظومه خورشیدی ما، و در میان همه میلیونها ستاره‌ای که از آنها اطلاعاتی داریم، یک نمونه شناخته شده حیات وجود ندارد. ممکن است ترکیب شریطی که منجر به پیدایش موجودات زنده شدند بسیار نادر باشد، اما من فکر نمی‌کنم که اطلاعات ما برای اطمینان نسبت به این موضوع کافی باشد. در پنجاه سال گذشته از زیست‌شیمی و شرایط موجود در دوران آغازین زمین، یعنی زمانی که حیات پدید آمد، اطلاعات بسیار زیادتری به دست آورده‌ایم. در این روند مراحل زیادی وجود دارند:

شخصی مقداری آهک (اکسید کلسیم) را برمی‌دارد و آن را با کربن گرم می‌کند تا کربنات کلسیم به دست آید، که پس از آن با آب ترکیب شده استیلن به دست می‌آید. این را می‌توان اکسیده کرد تا استالدوهید به دست آید، و اُکسایش بیشتر این ترکیب به پیدایش اسید استیک منجر می‌شود.

اما هر مرحله در این روند عبارت است از ترکیب کردن اجزای ترکیبی خاص در فشارها و دماهای خاص، تا آن‌که واکنش مطلوب به گونه‌ای خود به خود روی دهد.<sup>۱</sup>

اگر به جای آنکه از مرحله ۱ آغاز کنید و سپس به مرحله ۱۰۰ بنگرید و در نتیجه شگفت زده شوید، این فرآیند را مرحله به مرحله دنبال کنید، نتیجه حاصل در هر مرحله بعد هرگز نامحتمل به نظر نمی‌رسد. اگر هر گام این روند را به دقت بررسی کنید، نتیجه نهایی نه تنها محتمل بلکه گریزناپذیر جلوه خواهد کرد. با شرایط مفروض A، B نتیجه خواهد شد، سپس با شرایط مفروض C، D نتیجه خواهد شد و مانند آن. روند را مرحله به مرحله در نظر بگیرید، هرگز نامحتمل به نظر نخواهد رسید. کودکی که [تنها] شالوده‌های یک خانه را می‌بیند، و سپس سه ماه بعد برمی‌گردد و خانه تکمیل شده‌ای را می‌بیند، ممکن است به همان سان شگفت زده شود. آ: همه ما می‌توانیم چگونگی پدید آمدن یک خانه از روند ساختمان‌سازی را مشاهده کنیم: این عمل را بارها دیده‌ایم؛ هیچ چیز رازناکی در مورد آن وجود ندارد. در مورد حیات چنین نیست.

ت: علت این است که تنها به فهم مراحل چندگانه این روند می‌پردازیم. در هر صورت، اگر بگویید وجود حیات آن همه نامحتمل است (دست کم بر پایه داده‌های پنجاه سال پیش‌دو نویی)، چگونه می‌توانید هر احتمالی را به این نظریه نسبت دهید که خدا همه آنها را از علم خویش آفریده است؟ چگونه می‌توان احتمالی عددی را به چنین رویداد یکه‌ای نسبت داد؟ برای به دست دادن تخمینی از احتمال چنین رویداد یکه‌ای که تنها یک بار اتفاق افتاده است چه مبنایی در دست است؟

1. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1963), p. 105.

آ: من ادعای نسبت دادن احتمالی را به رویداد یکه‌ای چون آفرینش الهی ندارم. اما احتمال پیدایش حیات از عدم حیات چنان اندک است که فکر نمی‌کنم شما را چندان توان سخن گفتن دربارهٔ این امر مستبعد باشد.

ت: تکامل دست‌کم توضیح همخوانی برای چگونگی پیدایش موجودات زنده به دست می‌دهد - حدود یک میلیارد سال صرفاً اندامه‌های میکروسکوپی وجود داشتند، سپس بتدریج حیات میکروسکوپی آبی پدید آمد، بعد از آن ماهیان، سپس خزندگان، و سرانجام پستانداران به وجود آمدند. اطلاعات نهفته در سنگها که اینک از طریق کشف سنگواره‌های موجود در این سنگها شکل گرفته‌اند نسبتاً همخوانند. هنوز رخنه‌هایی وجود دارد اما حداقل به گونه‌ای خام و تقریبی می‌دانیم که حیات چگونه پدید آمده [و تکامل یافته] است. تبیین شما چیزی به دست نمی‌دهد که بتوان بدان تمسک جست: چگونه می‌توان به تحقیق در این زمینه پرداخت که آیا خدا همهٔ موجودات زنده را آفریده است و نشانه‌ها را در سنگها جای داده است؟ من نمی‌توانم اقدام مشخصی را تصور کنم که با آن بتوان دریافت که آیا نظریهٔ آفرینش‌گرایانه درست است، یا حتی چگونه می‌توان قرآینی به سود آن جمع‌آوری کرد. این بن‌بستی علمی است. آ: تقصیر من نیست اگر راههای خداوند رازناکند و بر تحقیق با روش علمی گشوده نیستند.

ت: و اگر حق با من باشد نیازی ندارید که برای توجیه به «راههای خداوند» متوسل شوید.

آ: موجودات زنده به هر طریق که به وجود آمده باشند آشکار است که آنها وجود دارند و وجود آنها را باید به‌طریقی توضیح داد. شما معتقدید که وجود انسانها، با همهٔ شناخت و حس زیبایی آنان، را می‌توان با نظریه‌ای توجیه کرد که منشأ آنان را در گِل و لجن آغازین می‌داند. من چنین باوری ندارم. به نظر من این سخن پذیرفتنی‌تر است که خدا همهٔ جانداران را



آفرید و او جهان و هر آنچه در آن است را نیز آفرید. نظر من درباره منشأ حیات بخشی از نظریه‌ای گسترده‌تر درباره وجود خدا است. اما آن نظریه عمومی را باید برای روزی دیگر گذاشت. (ر.ک. بخش مربوط به برهان طرح | اتقان صنوع | در فصل هفتم).

ت: حیات در شرایطی پدید آمد که امروزه نمی‌توان آن شرایط را به دقت تکرار کرد. اما زیست‌شناسان طرح ذهنی نسبتاً مفصلی از آن شرایط دارند. سیر رویدادها به خوبی مورد تأیید قرار گرفته است. (کافی است به هر کتابی درباره زیست‌شناسی تکاملی نگاه کنید).

آ: حتی اگر تکامل را بپذیرم، باز هم می‌توانم باور داشته باشم که کل روند تکاملی از خدا ناشی شده است. تکامل و آفرینش نافی یکدیگر نیستند.  
ت: هنگامی که نظریه تکاملی کار خود را انجام داده است نیازی به چیز دیگری نداریم.

آ: دانشمندان آفرینش‌گرایی را حتی به عنوان امکانی که باید آن را به حساب آورد نمی‌پذیرند.

ت: ما در علوم به بحث درباره آن نمی‌پردازیم زیرا مورد آزمون علمی قرار نمی‌گیرد. هیچ راهی برای تأیید آن نیست. باورهای خداشناختی دینی در بیرون از قلمرو علم جای دارند. یک زیست‌شناس چگونه تأیید کند که خدا در پس کل روند تکاملی بوده است؟ او چه مشاهداتی می‌تواند داشته باشد که مؤید چنین نظری باشند؟

آ: می‌توانیم وجود توفان بزرگ در زمان نوح را تأیید کنیم.

ت: این تأیید توفان بزرگ است نه آفرینش الهی. و هرگز نشانه‌ای برای چنان توفانی که در سفر پیدایش شرح داده شده است وجود ندارد. من در داستان آفرینش چیزی نمی‌یابم که به عنوان یک متخصص علم بتوانم بدان تمسک جویم. من می‌توانم بقایای نمونه‌ای یک میلیون‌ساله از انسان ابتدایی را از درون زمین پیدا کنم و جایگاه آن را در داستان تکامل انسان نشان دهم. شما به عنوان یک آفرینش‌گرا چه چیزی را می‌توانید به من نشان بدهید؟

آ: من نمی‌توانم استخوانهای خاص یا دیگر بقایا را به‌شما نشان دهم. من می‌توانم کل نمایش حیات بر این سیاره را به‌شما نشان دهم، اما این شما را نسبت به وجود خدا متقاعد نخواهد کرد.

ت: مسلماً نه. زیرا آنچه شما نمایش حیات می‌نامید میلیون‌ها سال تنازع برای زیست است که در آن اندامه‌ها با کشتن و خوردن یکدیگر جان به‌در می‌برند، می‌کشند یا کشته می‌شود، بی‌هیچ رحمی نسبت به مغلوب. شما در فکر بقای کدام یک از این اندامه‌ها هستید؟ (بررسی مسأله شر را در فصل هفتم ببینید.)

#### بخش ۴. امکان

«من می‌دانم که هیچ جای پایی نبوده است. اگر او کوشیده بود تا آنها را پاک کند اثری از آن برجای مانده بود. فقط نمی‌دانم چگونه داخل شده است. شاید همانند سانتا کلاوس از هلی‌کوپتر فروافتاده و از دودکش پایین آمده است.»  
«خوب، هر چیزی ممکن است.»

اما هر چیزی ممکن نیست. ببینیم واژه «ممکن» را عملاً در گفتگوهای هرروزه خود چگونه به کار می‌بریم. «عمه‌تان دارد به دیدنتان می‌آید و ممکن است فردا وارد شود.» معنای این گفته این نیست که ورود قطعی یا حتی بسیار محتمل است، بلکه حداقل چنان است که احتمالش بیشتر از صفر است. ما دقیقاً نمی‌دانیم چقدر محتمل است، اما حداقل، می‌گوییم، ممکن است. «ممکن، اما بسیار نامحتمل، است که او حسابان را تا سن چهارسالگی آموخته باشد.» «غیر ممکن است که خودرو بدون دلکو حرکت کند.»

گاهی منظور ما از این سخن که چیزی غیر ممکن است این است که از نظر تجربی غیر ممکن است، نه مطابق قوانین طبیعت. «این خودرو نمی‌توانسته است به این وضع درآمد باشد مگر آنکه خودرو دیگری به آن خورده باشد.»

«صفحات کتاب می‌بایست در کنار هم قرار گرفته و کتاب صحافی شده باشد. بی‌آن‌که کسانی چاپ و صحافی کرده باشند، آن صفحات خود به‌خود به‌آن صورت درنیامده‌اند.»

البته گاهی در قضاوت‌های خود نسبت به امکان و عدم امکان تجربی دچار اشتباه می‌شویم. زمانی فکر می‌کردند که اجسام سنگین‌تر از هوای می‌توانند در هوا به پرواز درآیند. زمانی که قطار برای اولین بار ساخته شد فکر می‌کردند که اگر با سرعتی بیشتر از حدود ۸۰ کیلومتر در ساعت حرکت کنند مسافران از خفگی خواهند مرد، زیرا در آن سرعت نمی‌توانند از هوای کافی برای تنفس برخوردار باشند. البته این قضاوت‌ها اشتباه بودند، اما دانشمندان هنوز، ظاهراً با شواهد و قراین خیلی خوب، معتقدند که هیچ چیز نمی‌تواند سریع‌تر از نور حرکت کند و برای ایجاد یک تورفتگی در یک جسم جامد به‌ضربه جسم جامد دیگر نیاز داریم. اما با گسترش شناخت ما از قوانین طبیعت، معلوم شده است که بسا چیزها که گمان می‌رفت از نظر تجربی ناممکن‌اند در واقع امکان‌پذیرند. (اگر عملاً اتفاق می‌افتند نمی‌توانند ناممکن باشند.)

گاهی منظورمان از واژه «ممکن»، ممکن از نظر فنی است. هیچ قانونی از قوانین طبیعت افراد را از سفر کردن به سیاره پلوتو باز نمی‌دارد، اما این سفر در این زمان از نظر فنی ممکن نیست: ما نمی‌توانیم سفینه‌هایی برای این کار بسازیم. البته آنچه از نظر فنی ممکن است با بسط قدرت ما در به‌کار بستن قوانین طبیعت تغییر می‌کند. هواپیمای دارای سرعت بیشتر از سرعت صوت در سال ۱۹۴۰ از نظر فنی ممکن نبود، اما اینک هرروزه تولید می‌شود. امکان‌پذیری فنی به قدرت انسان در به‌کار بستن قوانین طبیعت برای ابداع چیزهای جدید بستگی دارد. تا آنجا که ما می‌دانیم قوانین طبیعت تغییر نمی‌کنند (تنها شناخت ما از آنها تغییر می‌کند)، اما استفاده ما از آنها پیوسته در حال تغییر است.

چیزی را منطقاً ممکن می‌گویند که گزاره بیان‌کننده آن فاقد تناقض

باشد. سفر کردن با سرعت بیشتر از سرعت نور [۳۰۰,۰۰۰ کیلومتر بر ثانیه است] منطقاً ممکن است (در این سخن که چیزی با سرعت ۳۲۰,۰۰۰ کیلومتر بر ثانیه حرکت می‌کند تناقضی نیست). اما در این سخن که یک مربع می‌تواند دارای اضلاع خمیده باشد تناقضی وجود دارد: شکلی که دارای ضلع خمیده باشد نمی‌تواند، بنا بر تعریف، مربع باشد. همه نقاط دایره بنا بر تعریف دارای فاصله یکسانی تا مرکز دایره‌اند، اما فاصله مرکز یک مربع تا رؤوس مربع بیشتر از فاصله آن مرکز تا وسط هر یک از اضلاع آن مربع است. منطقاً غیر ممکن است که ارتفاع یک برج ۳۵ متر و در عین حال ۵۰ متر باشد (اگر ۳۵ متر است نمی‌تواند ۵۰ متر باشد). منطقاً غیر ممکن است که چیزی خصوصیته داشته باشد که با تعریف خودش تناقض دارد. اما البته اگر دو تعریف متفاوت از یک واژه داشته باشیم، شاید در یک معنا واژه چیزی منطقاً ممکن باشد اما در معنای دیگر واژه منطقاً ممکن نباشد: «آیا چیزی را در ذهن داری که هرگز اتفاق نیفتاده باشد؟» پاسخ به یک معنا «نه» است (اگر «در ذهن داشتن» مستلزم این باشد که آن چیز واقعاً اتفاق افتاده باشد) و به معنای دیگر «آری» (اگر «در ذهن داشتن» مستلزم اتفاق افتادن آن چیز نباشد).

### سفر زمانی

آیا می‌توانیم شاهد گذشته باشیم؟ البته؛ هر زمان که آلبوم عکسی یا فیلم مستندی را می‌بینیم داریم به گذشته نگاه می‌کنیم. یعنی در آن حال داریم چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که در گذشته روی داده‌اند.

نور دارای سرعت محدود ۳۰۰,۰۰۰ کیلومتر بر ثانیه است. اگر می‌توانستیم راهی برای حرکت سریع‌تر از نور بیابیم آیا ممکن نبود با رسیدن به امواج نور شاهد رویدادهای گذشته باشیم و شخصاً ببینیم که چه رویدادهایی اتفاق افتاده‌اند؟ اما می‌گویند این ناممکن است: بنا بر نظر آینشتاین، که کسی در این

زمینه با او مخالفت نکرده است، سرعت نور، همراه با سرعت هر تابش برقمغناطیسی دیگر، بیشترین سرعت ممکن یک چیز است. اگر چنین چیزی حقیقت داشته باشد ما حتی نمی‌توانیم به سرعت نور برسیم. می‌توان تصور کرد که مصریان دارای یک ابزار فیلمبرداری بوده‌اند که اگر کشف شود مصریان را در حال ساختن اهرام به ما نشان خواهد داد.

اما آیا نمی‌توانیم به گذشته سفر کنیم و شاهد ساخته شدن اهرام به دست مصریان باشیم؟ در سال ۱۹۹۷ [سال نگارش این کتاب] رویدادهایی را که در سال ۱۲۰۰ ق.م. اتفاق افتادند نمی‌بینیم. آیا منطقاً ممکن نیست که خودمان در سال ۱۲۰۰ ق.م. باشیم و ساخته شدن اهرام را در حال بینیم؟ هر چیزی که دارای تناقض نباشد منطقاً ممکن است؛ تناقض این گفته در کجا است؟

**الف:** چگونه می‌توانیم در زمان «به عقب» برویم؟ اگر امروز سه‌شنبه دوم بهمن است، آیا فردا سوم بهمن نیست؟ ممکن است فردایی نباشد، اما اگر باشد، و امروز دوم بهمن باشد، آیا فردا نباید سوم بهمن باشد؟

**ب:** نه، همین نکته برجسته سفر زمانی است: ما از امروز به فردا نمی‌رویم، ما از امروز به دیروز و دیگر روزهای گذشته می‌رویم، ما واقعاً در زمان به عقب می‌رویم. ما از به عقب رفتن در فضا سخن می‌گوییم، همچون هنگامی که با خودرو به عقب می‌رویم؛ اینک داریم درباره به عقب رفتن در زمان سخن می‌گوییم.

**الف:** چگونه می‌توانید در یک زمان هم در ۱۲۰۰ ق.م. و هم در ۱۹۹۷ باشید؟  
**ب:** اما در سفر زمانی موضوع این‌گونه نیست؛ ما در یک زمان در دو زمان نیستیم. ما دیگر در ۱۹۹۷ نیستیم. در ۱۲۰۰ ق.م. هستیم. چنانکه در ماشین زمان هربرت جورج ولز، چند اهرام را فشار می‌دهید و هزاران سال به گذشته می‌روید. نه این‌که به نظر برسد در گذشته هستید - بلکه در گذشته هستید.

اما مشکلی وجود دارد. آن اعصار سپری شده‌اند؛ رویدادها اتفاق افتاده‌اند؛ آنها به سرآمده‌اند. و همه آنها بی حضور شما اتفاق افتاده‌اند - شما حتی تا سده بیستم میلادی زاده نشده بودید. تمدنهای باستانی آمدند و رفتند و شما در آن ماجراها جایی نداشته‌اید. در این صورت چگونه می‌توانید بگویید اینک قادرید به عقب بروید و در میان کسانی باشید که در آن زمان می‌زیستند؟ همه چیز بی حضور شما روی داده است، و اینک می‌خواهید بگویید می‌توانید به عقب بروید و در آن ماجراها شرکت جوید، یعنی این که آن ماجراها بی حضور شما اتفاق نیفتاده‌اند. آن ماجراها بی حضور شما اتفاق افتادند و اتفاق نیفتادند - مسلماً این یک تناقض است.

گذشته چیزی است که اتفاق افتاده است؛ حتی خدا نمی‌تواند چیزی را که اتفاق افتاد، است چیزی کند که اتفاق نیفتاده است. اهرام مصر را ۱۰۰,۰۰۰ کارگر ساخته‌اند. اینک اگر شما «به گذشته بروید» و به این کارگران پیوندید، تعداد کارگران ۱۰۰,۰۰۱ خواهد شد. اگر تعداد کارگران ۱۰۰,۰۰۰ بوده است ۱۰۰,۰۰۱ نبوده است؛ در این سخن که تعداد کارگران هم ۱۰۰,۰۰۰ و هم ۱۰۰,۰۰۱ بوده است تناقضی وجود دارد.

امکانهای منطقی بسیاری وجود دارند: ممکن است روزی بتوانیم به شیوه‌هایی که اینک از نظر فنی ممکن نیستند در فضا پرواز کنیم، اما نمی‌توانیم کاری کنیم که گذشته به گونه‌ای متفاوت با آنچه بوده است اتفاق بیفتد - گذشته «در چته» است و هیچ چیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد. ممکن است افراد را به خاطر جرمهایی که در گذشته مرتکب شده‌اند مجازات کنیم، اما نمی‌توانیم کاری کنیم که جرمها و درد و رنج حاصل از آنها اتفاق نیفتاده باشند.

اگر ماشین زمان خود را به سوی آینده برانیم وضع بهتری نخواهیم داشت. جوانی امروزی به آینده می‌رود و، مثلاً، در سال ۳۰۰۰ میلادی متوقف می‌شود. از سفینه خارج می‌شود، با کسی ازدواج می‌کند، صاحب فرزندی می‌شود، و

سپس آنان به سال ۲۰۰۰ میلادی برمی‌گردند. آیا کسی که پیش از سال ۳۰۰۰ میلادی زاده نشده است می‌تواند، با حرکت به عقب، به سال ۲۰۰۰ میلادی برگردد و بر سیر وقایع اثر بگذارد؟ اگر او چیزی ابداع کند که جهان را در سال ۲۱۰۰ میلادی نابود سازد و زندگی انسانی را پایان دهد چه می‌توان گفت؟ او چگونه می‌تواند در سال ۳۰۰۰ زاده شود، زیرا در آن زمان دیگر انسان وجود ندارد؟

یکی دختری بود زیبا چو حور  
 که بُد بیشتر سرعت او ز نور  
 به قانون «آینشتاین» با عَزَّ و شَأْن  
 با راکت سفر کرد تا کهکشان  
 به روزی که گشت از زمین او جدا  
 شب پیش بازآمد آن مه‌لقا<sup>۱</sup>

اما اگر در «شب پیش» او به علتی تصمیم می‌گرفت که اصلاً سفر نکند چه؟ (اما او واقعاً سفر کرد!) آیا می‌توان با سفر به گذشته تغییری در دوران کودکی پدید آورد؟ آیا می‌توانید امروز حاصل بذری را که ماه دیگر خواهید افشاند درو کنید؟ و اگر در این صورت تصمیم بگیرید که اصلاً بذری نیفشانید چه؟

### بخش ۵. مسأله استقرا

«اگر همه سگها پستاندارند، و همه پستانداران جاندار، آنگاه همه سگها جاندارند.» این یک استدلال قیاسی است: منطقاً می‌توانیم نتیجه را از مقدمه‌ها

۱. هاسیرس این حکایت منظوم را، به احتمال زیاد، از کتاب *One, Two, Three, Infinity*، اثر ژرژ گاموف، اقتباس کرده است. مترجم فارسی اثر، استاد احمد بیرشک، این حکایت را به نظم فارسی برگردانده است (ر.ک. گاموف، ژرژ، یک دو، سه، بی‌نهایت، ترجمه احمد بیرشک، تهران: انتشارات نیل، ۱۳۳۶. ص ۱۰۴). م.

استنتاج کنیم. اگر مقدمه‌ها راست باشند، نتیجه (منطقاً) باید راست باشد. اگر همه کسانی که در کشتی بوده‌اند غرق شده‌اند، و مریم\* در آن کشتی بوده، آنگاه مریم غرق شده است. این ثابت نمی‌کند که مریم غرق شده است؛ ممکن است او در کشتی نبوده باشد، و شاید چنین نباشد که هر کس در کشتی بوده غرق شده است. ما فقط می‌دانیم که اگر همه کسانی که در کشتی بوده‌اند غرق شده باشند و او در کشتی بوده باشد، آنگاه او غرق شده است.

استدلال استقرایی این‌گونه نیست. استدلالهای استقرایی فاقد اعتبار قیاسی‌اند، و نتیجه را نمی‌توان منطقاً از مقدمه‌ها استنتاج کرد. مقدمه‌ها تنها قرینه‌ای برای نتیجه به دست می‌دهند؛ آنها نتیجه را نه قطعی بلکه محتمل‌تر می‌کنند؛ اگر هر زمان که سنگی را رها کرده‌اید فرو افتاده باشد، محتمل می‌دانید که بار دیگر نیز فرو خواهد افتاد.

ممکن است بگویید این قطعی است. اما در هر صورت منطقاً قطعی نیست: استدلالی چون «هزارباری فرو افتاده است، بنابراین بار دیگر فرو خواهد افتاد» استدلال منطقاً معتبری نیست. اما اگر نوعی رویداد در طبیعت، مانند سقوط سنگها، هزاران بار در گذشته، بدون هیچ استثنایی، اتفاق افتاده باشد، اطمینان بیشتری داریم که بار دیگر نیز چنان خواهد شد. این امر را که هزاران بار در گذشته چنین اتفاقی افتاده است، به عنوان قرینه‌ای برای تکرار آن در آینده تلقی می‌کنیم.

اما غالباً این امر که چیزی بارها در گذشته اتفاق افتاده است، به عنوان قرینه‌ای برای تکرار آن در آینده تلقی نمی‌شود.

۱. در پنج سال گذشته هر هفته چندین بار در زمین بازی مدرسه بازی کرده‌اید. با این همه، حتی در دوازده سالگی محتمل نمی‌دانید که در پنج سال آینده این کار را تکرار کنید. چرا؟ می‌بینید که بیشتر نوجوانان پس از سن خاصی این کار را رها می‌کنند، و خود شما دارید خودتان را بتدریج به طرق دیگری سرگرم می‌کنید. آنچه محتمل می‌دانید این است که بچه‌ها در زمین



بازی چندسالی بازی می‌کنند و سپس آرام‌آرام متوجه چیز دیگری می‌شوند؛ برای این موضوع، شما چند قرینه استقرایی دارید.

۲. در دورانهای گذشته افراد با استفاده از حیوانات از جایی به جای دیگر می‌رفتند. اگر صدسالی پیش از این زندگی می‌کردید آیا می‌گفتید محتمل است که استفاده از حیوانات به عنوان وسیله اصلی حمل و نقل باقی بماند؟ شاید، در صورتی که جایگزینی نمی‌یافتید، چنین چیزی می‌گفتید - اسب سواری آسان‌تر از پیاده‌روی است و احتمالاً در آینده نیز چنین خواهد بود؛ اما اگر به چند اختراع جدید، مانند دوچرخه و خودرو، توجه کرده بودید، می‌گفتید «اختراعات جدید سریع‌تر و کاراترند. به نظر من احتمال دارد که این اختراعات تا حد زیادی جای اسب و شتر را بگیرند.» انجام دادن کارهای آسان‌تر محتمل‌تر از چسبیدن به یک عمل دشوار برای مدتی نامحدود است.

۳. اگر هر رئیس جمهور انتخاب شده در یک سال مختوم به صفر در دفتر ریاست جمهوری مرده باشد، آیا این را به عنوان قرینه‌ای برای مرگ رئیس جمهور آینده که در سال مختوم به صفر انتخاب می‌شود تلقی خواهید کرد؟ نه. چرا نه؟ هیچ ارتباطی میان واقعه (یعنی مردن در دفتر ریاست جمهوری) و اعداد نشان‌دهنده سال نمی‌بینید. ممکن است بگویید «این یک مقارنه تصادفی است - ممکن است باز هم اتفاق بیفتد، اما زیاد محتمل نیست.» اگر بار دیگر اتفاق بیفتد شگفت زده خواهید شد.

۴. یک فرد بیست‌ساله می‌گوید  $20 \times 365$  بار صبحگاهان از خواب دوشین زنده برخاسته است<sup>۱</sup>، و بنابراین به احتمال بسیار زیاد، پس از خواب امشب، فردا صبح، بیدار خواهد شد. اما در این صورت یک فرد نودساله می‌گوید او حتی دلیل بیشتری دارد که فردا زنده خواهد بود: او قرینه‌ای  $90 \times 365$  شبه دارد! با این همه، ما نسبت به زنده ماندن فرد بیست‌ساله اطمینان

۱. در واقع برای ۲۰ سال باید عدد ۴ یا ۵ را نیز، به علت وجود سالهای کبیسه، مطابق گناهشماری مسیحی، به عدد فوق افزود؛ در مورد فرد ۹۰ ساله، باید عدد ۲۱ یا ۲۲ را به  $90 \times 365$  اضافه کرد! - م.

بس بیشتری داریم تا نسبت به زنده ماندن فرد ۹۰ ساله. در حالی که مجموعه عظیم تری از این گونه قراین به سود فرد ۹۰ ساله است.

چرا به زنده ماندن فرد بیست ساله بیشتر اطمینان داریم؟ ما به استقرا باور داریم اما نه به «استقرا از طریق شمارش ساده». تعداد بیشتر سالها به خودی خود دلیل مورد نیاز را فراهم نمی کند. در واقع در اینجا قرینه استقرایی به گونه ای دیگر است: انسانها در نودسالگی بسیار بیشتر می میرند تا در بیست سالگی. فزون بر این، چیزی درباره روی آوردن یاخته های بدن به سوی زوال، و ابتلا به بیماریها می دانیم، و این قراین به سود فرد بیست ساله اند. قوانین زیست شناسی ای که کشف کرده ایم به سود فرد جوان و نیرومند است.

هنگامی که با قانونی از قوانین طبیعت روبرویم، انتظار داریم در آینده نیز صادق باشد. برخلاف پدیده هایی تاریخی چون حمل و نقل به کمک حیوانات. اما چرا انتظار داریم قانون طبیعت در آینده نیز جاری باشد؟

«قانون طبیعت به گونه ای تعریف می شود که محدودیت ندارد: اگر در سال ۲۰۰۰ متوقف می شد قانون طبیعت نمی بود.» بی تردید این درست است. این سخن بخشی از برداشت ما از قانون طبیعت است. اما این ثابت نمی کند که یکنواختی وجود دارند که به آینده کشیده می شوند. شما نمی توانید با تعریف چیزی را موجود کنید، و نمی توانید بگویید یک قانون در آینده نیز صادق خواهد بود به این علت که ما «قانون» را این گونه تعریف می کنیم. ما می توانیم واژه ها را هرگونه بخواهیم تعریف کنیم، اما ممکن است در واقعیت چیزی وجود نداشته باشد که با تعریف ما تطبیق کند؛ ممکن است هیچ قانون طبیعتی به معنایی که ما نیاز داریم وجود نداشته باشد. دیوید هیوم این نکته را در قطعه ای مشهور به گونه ای برجسته مطرح کرده است:

نانی که پیش از این خوردم مرا تغذیه کرد؛ یعنی جسمی با چنان کیفیات محسوسی، در آن زمان، چنان قوای پنهانی ای یافت. اما آیا نتیجه نمی شود که نان دیگر نیز باید مرا در زمان دیگر تغذیه کند، و آیا کیفیات

محسوس مشابهی همواره باید ملازم قوای پنهانی مشابه باشد؟ این نتیجه هرگز ضروری به نظر نمی‌رسد. حداقل، باید تصدیق کرد که در اینجا ذهن نتیجه‌ای را استخراج می‌کند که در آن گامی خاص، فرآیندی از تفکر، و استنباطی وجود دارد که خواستار توضیح و تبیین است. من دریافته‌ام که چنین شیئی همواره همراه با چنین اثری [معلولی] بوده است، و پیش‌بینی می‌کنم که اشیای دیگری که نمود مشابهی دارند همراه با آثار [معلولهای] مشابهی خواهند بود. اگر دوست دارید، می‌پذیرم که ممکن است یک گزاره بدرستی از گزاره دیگر استنباط شود؛ در واقع می‌دانم که همواره این استنباط صورت می‌گیرد. اما اگر اصرار داشته باشید که این استنباط از طریق زنجیره‌ای از استدلال به عمل می‌آید، از شما می‌خواهم که آن استدلال را عرضه کنید. ارتباط میان این گزاره‌ها شهودی نیست. اگر دقیقاً چنین استنباطی به کمک استدلال و احتجاج به عمل آید، واسطه‌ای مورد نیاز است که ممکن است ذهن را قادر به دریافت آن استنباط کند. این که آن واسطه چیست باید اعتراف کنم که از فهم من خارج است....

این که در این مورد هیچ استدلال اثباتی‌ای وجود ندارد بدیهی به نظر می‌رسد، زیرا این مستلزم هیچ تناقضی نیست که ممکن است جریان طبیعت تغییر کند و یک شیء، که ظاهراً شبیه اشیایی است که تجربه کرده‌ایم، با آثار [معلولهای] متفاوت یا متضادی همراه باشد. آیا ممکن نیست به گونه‌ای روشن و مشخص تصور کنم که جسمی در حال سقوط از ابرها و دارای هرگونه شباهت به برف، دارای مژه نمک است یا تأثیر آتش را دارد؟ آیا گزاره‌ای مفهوم‌تر از این وجود دارد که همه درختان در دسامبر و ژانویه سبز می‌شوند و شکوفه می‌کنند و در مه و ژوئن برگ آنها می‌ریزد و رشدشان کند می‌شود؟ اما آنچه مفهوم است و می‌توان تصور متمایز و مشخصی از آن داشت مستلزم هیچ تناقضی نیست و هرگز نمی‌توان با استدلالی اثباتی یا استدلال انتزاعی پیشینی کاذب بودن آنرا اثبات کرد!

1. David Hume, «Skeptical Doubts Concerning the Operations of Understanding», *Treatise of Human Nature* (1736), part 2.

ممکن است کسی بگوید «درست، ما نمی‌توانیم از گزاره‌هایی دربارهٔ گذشته گزاره‌هایی را دربارهٔ آینده به گونه‌ای معتبر استنتاج کنیم؛ این قیاس است، و در این مورد ما قیاس نداریم. اما شواهدی که در اینجا داریم استقرایی است: استقرا به ما احتمال می‌دهد نه یقین، اما به ما می‌گوید که اگر سنگها همواره فروافتاده باشند احتمالی، نه قطعیتی، وجود دارد که فردا نیز فروخواهند افتاد.» اما این، البته، درست آن چیزی است که هیوم مورد تردید قرار می‌دهد: پذیرفتنی بودن استدلال استقرایی. این سخن که شواهدی استقرایی وجود دارد که استقرا قابل اعتماد باقی خواهد ماند؛ مسلم فرض کردن همان موضوع مورد مناقشه است:

شما می‌گویید یک گزاره [دربارهٔ آینده]<sup>۱</sup> از گزارهٔ دیگری [دربارهٔ گذشته]<sup>۲</sup> استنباط می‌شود؛ اما باید تصدیق کنید که این استنباط نه شهودی است نه اثباتی. پس چه ماهیتی دارد؟ گفتن این که تجربی است. مصادره به مطلوب [= مسلم فرض کردن موضوع مورد مناقشه]<sup>۳</sup> است. زیرا هرگونه استنباط از تجربه مستلزم این نکته، به‌عنوان مبنای خود، است که آینده شبیه گذشته خواهد بود... بنابراین غیر ممکن است که استدلال از تجربه بتواند این شباهت گذشته به آینده را اثبات کند، زیرا همهٔ این‌گونه استدلالها بر فرض وجود چنین شباهتی استوارند. این که جریان امور تاکنون نظمی داشته است به تنهایی، بدون استنباط یا استدلالی جدید، ثابت نمی‌کند که در آینده نیز چنان خواهد بود.<sup>۴</sup>

و هیوم بدین سان چالش را طرح می‌کند: چگونه از این بن‌بست بیرون آییم؟

۱. گروه‌ها از متن اصلی کتابند. -م.

۲. گروه‌ها از متن اصلی کتابند. -م.

ممکن است با وضع کردن یک اصل عام، که گاهی اصل یکنواختی طبیعت نامیده می‌شود، برای برون‌رفت از این بن‌بست بکوشیم: «قوانین طبیعت همان‌گونه که در گذشته بوده‌اند در آینده نیز خواهند بود.» رویدادها یا رشته‌ی رویدادهای خاص و جزئی، مانند شیر آمدن همیشگی سگه، مورد توجه ما نیستند، رویدادهایی که ممکن است کاملاً تغییر کنند بی‌آنکه تغییری در قوانین پدید آید؛ ما به خود قوانین توجه داریم؛ و شاید بایستی گفت «قوانین فرض شده»، زیرا یک قانون راستین طبیعت، بنا بر تعریف، در آینده همچون در گذشته و حال صادق است. با مجهز شدن به این اصل می‌توان چنین استدلال کرد: «قانون X در گذشته صادق بوده است؛ بنابراین قانون X در آینده صادق خواهد بود.» این استدلال معتبر است:

انواع خاصی از رویدادها (مصادیق قوانین طبیعت) که به گونه‌ای منظم در گذشته اتفاق افتاده‌اند به گونه‌ای منظم در آینده اتفاق خواهند افتاد.  
این نوع رویداد به گونه‌ای منظم در گذشته اتفاق افتاده است.  
بنابراین،  
این نوع رویداد به گونه‌ای منظم در آینده اتفاق خواهد افتاد.

اما البته چنین نخواهد شد: کبرای استدلال، یعنی اصل یکنواختی طبیعت، همان چیزی است که ما در تلاش اثبات آنیم. پذیرفتن آن در فرآیند تلاش برای اثبات آن، مغالطه‌ی منطقی موسوم به «مصادره به مطلوب» [= مسلم فرض کردن موضوع مورد مناقشه] است. نمی‌توانید خودتان را با بند کفشتان بالا بکشید. هیوم می‌کوشد تا این پرسش را که چرا انتظار داریم یکنواختیهای مشاهده‌شده در گذشته، در آینده نیز ادامه یابند، در چارچوب عرف و عادت توضیح دهد. اگر کسی در گذشته با ما رفتاری دوستانه یا دشمنانه داشته است انتظار داریم که باز هم چنان رفتاری را داشته باشد. سگی که در گذشته از

صاحب خود بدرفتاری دیده است، اینک در برابر او رفتاری بدگمانانه دارد، اما اگر خوش رفتاری دیده باشد دُمش را تکان خواهد داد و انتظار دارد خوش رفتاری صاحبش ادامه یابد. اما این تنها توضیحی دربارهٔ این موضوع است که چرا چنین رفتاری داریم: ما بنا بر طبیعت خویش موجوداتی استقرایی هستیم. آنچه در جستجوی آنیم به ما عرضه نمی شود: توجیهی برای انتظارات استقرایی ما. (نمی توان گفت «توجیه آن این است که انتظاراتی ما در گذشته برآورده شده اند.» زیرا این باز مصادره به مطلوب است که چگونه این امر به ما حق می دهد تا دربارهٔ آینده سخن گوئیم.)

### حل مسأله استقرا

آیا برونشدهی از این مشکلات وجود دارد؟ به چند پیشنهاد توجه کنیم:

۱. یکی از راههای ممکن راه حل زبان شناختی است.

**شکاک:** هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که یکنواختیهای طبیعت در آینده نیز همان خواهند بود که در گذشته بوده‌اند.

**فیلسوف قائل به عقل سلیم:** هیچ قرینه‌ای؟ هزارباری در گذشته قلم را رها کرده‌ام و هر بار فرو افتاده است؛ یک بار هم در هوا پرواز نکرده یا پودر نشده است. این تجربه، و همه چیزهایی که دربارهٔ رفتار اشیای جامد آموخته‌ام، دربارهٔ رفتار این اشیا به من اطمینان می‌بخشند، و مرا مطمئن می‌کنند که قلم بار دیگر نیز فرو خواهد افتاد. آیا این هیچ قرینه‌ای نیست؟ اگر نیست پس شما چه چیزی را قرینه می‌دانید؟ مسلماً در اینجا همان نمونهٔ مطلوب قرینهٔ خوب را در اختیار داریم؛ اگر سقوط مکرر قلم قرینه نیست، پس چه چیزی می‌تواند قرینه باشد؟

هنگامی که می‌گویید در سقوط قلم قرینهٔ خوبی وجود ندارد که بار دیگر نیز فرو افتد، اگر این قرینهٔ خوبی نیست پس چه چیزی را قرینهٔ خوب

می‌دانید؟ ما چه چیزی را فاقدیم؟ در جستجوی چه چیزی هستید که، اگر پیدا شود، شما را راضی خواهد کرد؟ و البته پاسخ «هیچ» است؛ هیچ چیزی وجود ندارد که شما قرینه تلقی کنید، هیچ چیز جز وقوع خود رویداد آینده وجود ندارد که اینک مفقود باشد و چون یافت شود قرینه وقوع رویداد آینده تلقی گردد - و هنگامی که رویداد آینده اتفاق بیفتد دیگر آینده نیست.

هنگامی که می‌گویید قرینه‌ای برای آینده وجود ندارد، چنان نیست که گویی در انتظار رویدادی تازه یا غافلگیرکننده‌اید؛ خرگوشی جادویی که از کلاهی بیرون کشیده شود، کشف تجربی خطیری که تنها اگر آن را داشته باشیم شکاکیت شما از میان خواهد رفت. هیچ چیز وجود ندارد که شکاکیت شما را برطرف کند به این دلیل ساده که هر چه هم‌اکنون بتوانیم به شما نشان دهیم هم‌اکنون است نه آینده، و شما از تلقی آنچه هم‌اکنون اتفاق می‌افتد به عنوان قرینه‌ای برای آینده امتناع می‌کنید.

ش: و هنوز نمی‌بینم که پرسش مرا پاسخ داده باشید. امروز چه قرینه‌ای دارید که سنگها فردا فرو خواهند افتاد؟

ف: تنها قرینه‌ای که شما خواهید پذیرفت این است که رویداد آینده واقعاً اتفاق بیفتد - که در این صورت دیگر آینده نیست. هیچ چیزی در زمان حاضر به کار شما نمی‌آید. آنچه ما به عنوان قرینه مطرح می‌کنیم شما از قرینه شمردن آن خودداری می‌کنید. از نظر شما هیچ رویدادی که متعلق به زمان حاضر باشد به کار نمی‌آید. فرقی نمی‌کند که من چه می‌گویم، شما صرفاً تکرار می‌کنید که آنچه من مطرح می‌کنم قرینه نیست.

شما آن را به عنوان قرینه به حساب نمی‌آورید. به عنوان چه؟ به عنوان قرینه؟ قرینه چیست؟ شما می‌گویید قرینه‌ای وجود ندارد؛ چه چیزی وجود

ندارد؟ منظور شما از این واژه چیست؟ شما کراراً به من می‌گویید  $X$  ای وجود ندارد اما به من نمی‌گویید چه چیزی را به عنوان  $X$  تلقی می‌کنید.

اصطلاح را تغییر دهید، باز هم با همان مسأله روبرو شوید. با تغییر اصطلاح می‌گویید «هیچ دلیلی برای این باور وجود ندارد که قلم دیگر بار فرو خواهد افتاد.» لطفاً بگویید آن چه چیزی است که وقوعش دلیلی برای فرو افتادن دیگر بارهٔ قلم تلقی خواهد شد؟ اگر چیزی وجود نداشته باشد که به عنوان چنین دلیلی تلقی شود، این فقدان از این رو است که از پذیرفتن معنایی برای «دلیل» در این زمینه خودداری می‌کنید. شما می‌گویید دلیلی وجود ندارد. چه چیزی وجود ندارد؟ دلیل. و نظر به این که شما هیچ چیز را به عنوان یک دلیل نمی‌پذیرید معنای این گفته چیست؟ شما به ما نگفته‌اید که معنای واژه «دلیل» بنابر کاربرد مورد نظر شما چیست. من می‌گویم این واقعیت که قلم هر زمان رها شده فرو افتاده است همان نمونهٔ مطلوب یک دلیل خوب برای این است که فکر کنیم در آینده نیز چنان خواهد بود. اگر این یک دلیل خوب نیست، چه چیزی است؟ ش: این که قلم همواره فرو افتاده است دلیل خوبی به دست نمی‌دهد که باور داشته باشیم در آینده نیز چنان خواهد بود. تا هنگامی که اتفاقی نیفتد دلیلی برای باور به این که چنین یا چنان خواهد بود نداریم. البته ممکن است واژه «قرینه» را به گونه‌ای به کار برید که گذشته را قرینهٔ آینده بشمرید. اما من می‌پرسم شما از کجا می‌دانید که گذشته واقعاً قرینه [برای آینده] است. بالاخره چه ربطی به آینده دارد؟ چه چیزی چنین اطمینانی به شما می‌بخشد که یکنواختیهای آینده همانند یکنواختیهای گذشته خواهند بود؟ و همهٔ آنچه شما در پاسخ می‌توانید بگویید این است که این آن چیزی است که در گذشته اتفاق افتاده است. من می‌پذیرم که آنچه شما قرینه می‌نامید معمولاً قرینه نامیده می‌شود؛ اما این چیزی را اثبات نمی‌کند — صرفاً به ما می‌گوید که یک واژه عموماً چگونه به کار می‌رود. اما هرگز این



سؤال برایتان پیش نمی‌آید که آیا داده‌های حاصل از گذشته باید قراینی برای آینده تلقی شوند یا نه.

۲. به دفاع دیگری از استقرا پردازیم. ما نمی‌توانیم از گزاره‌هایی درباره گذشته گزاره‌ای درباره آینده استنتاج کنیم. و این را نمی‌توانیم به گونه‌ای استقرایی نشان دهیم، زیرا استقرا همان چیزی است که مورد سؤال است؛ نمی‌توانیم آن را بی‌مصادره به مطلوب (مسلم فرض کردن موضوع مورد مناقشه) بپذیریم. اما می‌توانیم کار دیگری انجام دهیم؛ می‌توانیم توجیهی عملی<sup>۱</sup> از آن به دست دهیم - نه از خود اصل، بلکه از قبول آن توسط ما. می‌توانیم آن را نوعی قاعده کار علمی تعبیر کنیم. اگر قاعده‌ای بازی بیس‌بال را جالب‌تر و پرشورتر کند پذیرش آن قاعده را موجه می‌دانیم. پذیرفتن اصل یکنواختی طبیعت را در چارچوب اهدافی توجیه می‌کنیم که با چنین پذیرشی تحقق خواهند یافت: فهم طرز کار طبیعت، و قدرت استفاده از آن فهم برای پیش‌بینی رویدادهای آینده و گاهی حتی به‌زیر فرمان درآوردن آن رویدادها.

البته ما نمی‌دانیم که در طبیعت نظمی وجود دارد که آینده را نیز دربر می‌گیرد. اما اگر چنین نظمی وجود داشته باشد، آنگاه آنچه روش علمی می‌نامیم - یعنی جمع‌آوری داده‌ها، توجه به یکنواختیهای ظاهری، کشف استثنای احتمالی در این یکنواختیها، تغییر دادن شرایط، ابداع فرضیه‌های توضیح‌دهنده - بهترین شرط‌بندی [و گزینش] ما برای دست زدن به اکتشافات آتی است. حدس زدن، فلسفیدن بر صندلی راحتی، خیره نگریستن به بلور برای دستیابی به تصاویر خیالی، یا برخورداری از مکاشفات یا جاذبه‌های عرفانی به چنین کاری نمی‌آیند: تنها مشاهده و آزمایش ساعیان ما را به موفقیت خواهند رساند. ما بیشتر در موقعیت بیماری هستیم که پزشکش به او می‌گوید «من نمی‌دانم آیا عمل جراحی شما را نجات خواهد داد یا نه، اما گر عمل

۱. a pragmatic justification [= توجیهی مصلحت‌گرایانه / توجیهی عمل‌گرایانه]

جراحی نداشته باشید خواهید مرد.» از این رو بیمار به عمل جراحی به عنوان «بهترین گزینش» تسلیم می‌شود، هرچند نمی‌داند که آیا حتی پس از عمل جراحی زنده خواهد ماند یا نه.<sup>۱</sup>

باز هم ممکن است در تحیر باشیم: در گذشته روش ساعیانۀ مشاهده، آزمایش، و ابداع نظریه‌ها نتایج علمی فوق‌العاده مؤثری را به بار آورده است. خیره نگریستن به بلور و تأمل استعلایی<sup>۲</sup> چنین نتایجی نداشته‌اند. اما آیا اطمینانی هست که وضع در آینده همین‌گونه خواهد بود؟ اگر از فردا بیشتر رازهای طبیعت با یکی از روشهای «غیر علمی» که اینک بی‌حاصل تلقی می‌شوند - کهانت، خیره نگریستن به بلور، افسون‌خوانی، و رفتن در حالت نشئه - کشف شوند چه؟ اگر جریان طبیعت به گونه‌ای ناگهانی تغییر یابد، از کجا می‌دانید که آنچه اینک «روش علمی» می‌نامیم از این شیوه‌های دیگری که اینک علمی نمی‌شمیریم برای پیش‌بینی بهتر است؟ اگر جریان طبیعت تغییر کند، ممکن است «روش علمی» ما همه سودمندی خود را در پیش‌بینی آینده از دست بدهد. چگونه می‌توان گفت در چنین وضعیت دگرگون‌شده‌ای کدام روش برای پیش‌بینی کارایی دارد (البته اگر روش کارایی وجود داشته باشد)؟<sup>۳</sup> کسانی این موضع را اتخاذ کرده‌اند که این انتظار از استقرا که از الگوی استنتاج پیروی کند، نامعقول است. حقیقت این است که ما نمی‌توانیم از مقدمه‌هایی که ذکر می‌شود از آینده به میان نمی‌آورند، نتایجی درباره‌ی آینده به دست آوریم؛ بنابراین چه چیز دیگری تازه است؟ استقرا شکل ناقصی از استنتاج نیست؛ اصلاً استنتاج نیست - چیزی کاملاً متفاوت است. سگ را برای گربه نبودن سرزنشی نیست.

از این رو گفته شده است که چیزی به عنوان توجیه کلی استقرا وجود ندارد؛

۱. این دیدگاه را برای نخستین بار هانس رایشباخ مطرح کرد:

Hans Reichenbach, *Experience and Prediction* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 349 (مؤلف)

2. transcendental meditation

جستجوی چنین توجیهی اشتباه است. کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم توجیه کردن شیوه‌های جزئی خاصی است که مصادیقی از استقرا هستند؛ از این راه درمی‌یابیم که کدام‌یک از این مصادیق نتایج قابل اعتمادی به دست می‌دهند. می‌توانیم پرسیم «آیا نمونه‌گیری تصادفی قابل اعتماد است؟» اما استقرا به طور کلی را نه می‌توانیم توجیه کنیم نه نیازی به توجیه کردن آن داریم:

عموماً خوب است دربارهٔ یک باور خاص تحقیق شود که آیا پذیرش آن موجه است یا نه؛ و در این تحقیق، بررسی می‌کنیم که آیا برای آن قرینه‌ای خوب یا بد، یا هرگونه قرینهٔ دیگری وجود دارد یا نه. در به کار بردن یا نبردن صفات «موجه»، «مدل»، و غیره در مورد باورهای ویژه، به معیارهای استقرایی متوسل می‌شویم و آنها را به کار می‌بندیم. اما هنگامی که می‌پرسیم آیا کاربست معیارهای استقرایی موجه یا مدل است، به چه معیارهایی توسل می‌جوئیم؟ اگر نتوانیم پاسخ گوئیم، معنایی برای این پرسش قائل نشده‌ایم.

آن پرسش را با این پرسش مقایسه کنید: آیا قانون قانونی است؟ تحقیق دربارهٔ این که آیا یک عمل خاص، یک آیین‌نامهٔ اداری، یا حتی، در مورد بعضی از دولتها، مصوبهٔ خاصی از قوهٔ مقننه، قانونی است یا نه کاملاً معنا دارد. این پرسش با تمسک به یک نظام قانونی، با کاربست مجموعه‌ای از مقررات و معیارهای قانونی (یا مستخذ از قانون اساسی) پاسخ داده می‌شود. اما این استفسار کلی که آیا قانون کشور، یا نظام قانونی به طور کلی، قانونی هست یا نیست معنایی ندارد. زیرا در این مورد به چه معیارهای قانونی‌ای توسل می‌جوئیم؟ تنها راه قائل شدن معنایی برای این پرسش که آیا استقرا به طور کلی شیوه‌ای موجه یا توجیه‌پذیر است، راهی سطحی و پیش‌پاافتاده است. . . . می‌توانیم آن را به گونه‌ای تعبیر کنیم که به معنای «آیا همهٔ نتایج حاصل از استقرا موجه‌اند» باشد، یعنی «آیا انسانها همواره قرینهٔ کافی و درخور برای نتایجی که اخذ می‌کنند دارند؟» پاسخ بدین پرسش آسان است، اما جالب توجه نیست؛ پاسخ این است که انسانها گاهی قرینهٔ کافی و درخور دارند و گاهی ندارند!

بی تردید این موضعی است که به «عقل سلیم» توسل می‌جوید. با این همه مناقشه پدیدآمده با پرسش هیوم از میان نرفته است. آیا واقعاً به هیوم پاسخ داده شده است؟ آیا کسی قرینه‌ای عرضه کرده است که جریان طبیعت در ده دقیقه تغییر بنیادین نخواهد کرد؟ و اگر چنین اتفاقی بیفتد، آیا در این باور که «آنچه عموماً قرینه تلقی می‌شود» واقعاً قرینه است، دچار اشتباه نشده‌ایم؟ ممکن است دانشمندان می‌توانند این باور را حفظ کنند که کار طبیعت چون گذشته خواهد بود، اما آیا این چیزی بیش از یک «ایمان علمی» است؟ دانشمندان فعالیت‌های خود را ادامه می‌دهند و هرگز به این پرسش فکر نمی‌کنند؛ اما این پرسش فریبندگی (و آزارندگی) خود را برای فیلسوفان حفظ کرده است.

## تمرین

۱. در این گفتگو با چه چیزی موافقید و با چه چیزی مخالف؟  
الف: یک چیز برای من مسلم است و آن این است که طبیعت واحد است.  
ب: منظور شما را نمی‌فهمم. اگر من گفتم که طبیعت را مجموعه عظیمی از چیزها تشکیل داده است چه؟  
الف: منظورم این است که طبیعت یک نظام است. هر چیزی در طبیعت با چیز دیگر پیوند دارد.  
ب: من کاملاً نمی‌دانم چگونه چنین پیوندی برقرار است. چگونه وقوع توفانی بر روی سیاره هرمز با این امر که من می‌خواهم این لامپ را روشن کنم پیوند دارد؟ من نمی‌توانم تأثیر یکی بر دیگری را ببینم.  
الف: من نمی‌توانم ثابت کنم که توفانی بر روی هرمز بر این عمل خاص تأثیر دارد، هرچند بسا چیزهای روی زمین را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما رویدادهای هرمز و رویدادهای زمین، هر دو، از قوانین یکسانی پیروی می‌کنند.  
ب: منظورتان قانون به معنای معمولی قواعد و مقررات رفتار نیست، که یک

دستگاه قانونگذار به تصویب می‌رساند و مجازاتی‌هایی را برای عدم اطاعت افراد از آن قواعد و مقررات تجویز می‌کند، هست؟

الف: نه، منظور من طرز کار طبیعت است. سنگ روی زمین و سنگ روی هرمز، هر دو، تابع یک قانون، یعنی قانون گرانش عمومی، هستند.

ب: من این را قبول دارم. اما این بسیاری از چیزها، مانند علت تولید مثل و مرگ اندامه‌ها، را شامل نمی‌شود.

الف: اینها به نوبه خود مشمول قوانین دیگری هستند. هر چیزی که در جهان اتفاق می‌افتد مشمول قانونی یا قوانینی است.

ب: و شما این را از کجا می‌دانید؟ درباره این که پاسخ شما به پرسشی که من از شما دارم چیست چه قانونی وجود دارد؟ اگر یکی سراغ دارید به من بگویید چیست.

الف: در حال حاضر نمی‌توانم: روان‌شناسی به عنوان یک علم هنوز چنان سابقه زیادی ندارد که بتواند چنین کاری را انجام دهد. با این همه، من مطمئنم که هر رویدادی مصداق قانونی است.

سخنان الف و ب را ارزیابی کنید.

۲. با توجه به تمایز میان قوانین توصیفی و قوانین تجویزی، سخنان زیر را ارزیابی کنید:

- الف. ما نباید از قوانین طبیعت سرپیچی کنیم.
- ب. کاری را که فردا انجام خواهیم داد قوانین طبیعت از پیش مقرر کرده‌اند.
- پ. هر زمان قانونی وجود دارد، باید قانونگذاری وجود داشته باشد.
- ت. ما قوانین را پدید نمی‌آوریم، آنها را می‌یابیم.
- ث. قوانین طبیعت جهان را زیر فرمان دارند.
- ج. رفتار ما باید با قوانین روان‌شناختی مطابقت داشته باشد.

۳. کدام یک از گزاره‌های زیر را قانون طبیعت می‌دانید؟ چرا؟  
الف. آهن در معرض اکسیژن زنگ می‌زند.

ب. طلا چکش خوار است.

پ. همه انسانها میرا هستند. (آنان زمانی می‌میرند).

ت. همه گربه‌های نر سفید چشم آبی کردند.

ث. نسل حاصل از تولید مثل اندامه‌ها همواره از همان گونه زیستی است.

۴. تبیینهای عرضه‌شده در زیر را ارزیابی کنید. در مورد تبیینهایی که رضایتبخش نیستند نشان دهید که چه چیزی آنها را نارضایتبخش می‌کند.

الف. چرا پرندگان لانه می‌سازند؟ زیرا می‌خواهند جایی داشته باشند تا تخم بگذارند و جوجه‌هایشان را بزرگ کنند.

ب. چرا پرندگان لانه می‌سازند؟ زیرا این کار از غرایز آنها است.

پ. چرا اکثر حیوانات تخم‌گذار بیشتر از تعدادی که احتمالاً می‌توانند به موجودات کامل تبدیل کنند تخم می‌گذارند؟ زیرا می‌خواهند گونه زیستی خود را از نابود شدن توسط موجودات رقیب یا دشمن، سرما، توفان، و دیگر عوامل ویرانگر حفظ کنند.

ت. چرا این جسم هنگامی که داغ‌تر می‌شود، سبک‌تر (نسبت به واحد حجم) می‌گردد؟ زیرا ماده‌ای نامرئی به نام فلورزیستن دارد. و هرچه از این ماده بیشتر داشته باشد داغ‌تر می‌شود؛ فلورزیستن چنان سبک است که هر جسمی که فاقد آن شود سنگین‌تر می‌گردد.

ث. چرا او دیشب آمد؟ زیرا این خواست خدا بود، و هرچه خدا بخواهد اتفاق می‌افتد.

۵. «چرا الف ب را چاقو زد؟»

پاسخ ۱: «زیرا الف بشدت از ب متنفر بود و بیشتر از هر چیز دیگری طالب

مرف او بود.» پاسخ ۲: «زیرا، در نتیجه حرکت ذرات مادی خاصی در مغزش، تحریکهای الکتروشیمیایی در مسیرهای نورونی خاصی پدید آمدند، عصبهای حرکتی خاصی تحریک شدند، ماهیچههای دست او آنرا به عملی خاص واداشتند.» آیا این دو توضیح با یکدیگر مغایرت دارند؟ آیا تبیین غایتمندانه لزوماً با تبیینهای «مکانیکی» ای مانند تبیین عرضه شده در پاسخ ۲ تضاد دارد؟ رابطه میان آنها را چگونه می بینید؟ آیا هر دو بخشهای تبیین کاملند؟

۶. گفتگوی زیر را بررسی و نکات خوب و بد آنرا، از نظر خود، ذکر کنید.  
الف: آیا نیوتن واقعیتهایی تجربی را کشف کرد که تا زمان او کشف نشده بودند؟

ب: بله، او گرانش را کشف کرد.

الف: اما ما نیاز نداشتیم که نیوتن به ما بگوید سیبها فرومی افتند.

ب: او توضیح داد که چرا سیبها فرومی افتند. آنها به علت گرانش فرومی افتند.

الف: اما گرانش توضیحی برای این نیست که چرا آنها فرومی افتند. صرفاً واژه ای تفتنی است برای بیان امری مانوس، یعنی این که اشیا واقعاً فرومی افتند. این یک تبیین نیست، بلکه توصیف دوباره ای از واقعیت مانوس فروافتادن اشیا است با اصطلاحات و بیانی عام تر. (با این سخن پزشک مقایسه کنید که [به بیمار خود می گوید] شما به این علت در این وضعیت جسمانی هستید که به زمین خورده اید.) گرانش بجز فروافتادن سیبها و مانند آنها چیست؟

ب: آآ، شما نظر مرا پذیرفته اید: گرانش در واقع بسی بیش از فروافتادن سیبها است. فروافتادن سیبها و مانند آنها است. نیوتن سیبهای باغ را با ستارگان آسمان پیوند داد. او رویدادهای ظاهراً نامرتبط را با هم تحت یک قانون عمومی گرد آورد، و این کار همانا تبیین کردن و توضیح دادن آنها است.

البته اگر گرانش را، با دیدگاهی جان‌گرایانه<sup>۱</sup>، همچون کششی از سوی یک آبرغول، تلقی کنید در اشتباه خواهید بود. گرانش کشش نیست؛ این واژه صرفاً نامی برای این واقعیت است که ماده رفتاری مشخص و قابل تعیین دارد. اما قانون این رفتار خاص یک تبیین راستین است، و تعداد زیادی از پدیده‌ها، از جمله حرکت انتقالی سیارگان و فروافتادن سیبها، را تبیین می‌کند.

۷. در شرح نظریهٔ مربوط به ستارگان دنباله‌دار نظریه چیست و واقعیت مشاهده‌شده چیست؟ چه مقدار از آنچه «مشاهده» یا «واقعیت مشاهده‌شده» نامیده می‌شود در تنظیم و صورت‌بندی خویش متضمن نظریه‌ها است؟

۸. «قوانین علم کشف می‌شوند، اما نظریه‌های علم ابداع می‌شوند.» آیا این تمایز وجود دارد؟ قانون گرانش کشف شد یا ابداع؟

۹. آیا از نظر شما آنچه در زیر می‌آید قانون علمی است؟ چرا آری یا چرا نه؟  
الف. طی شب هر چیزی — از جمله همهٔ ابزارهای اندازه‌گیری ما — انبساط یافته است و اندازه‌اش دوبرابر اندازهٔ پیشین آن شده است. آیا هرگز می‌توانیم متوجه تفاوت شویم؟

ب. «گروهی از انسانها را تصور کنید که بر روی یاخته‌ای در جریان خون یکی از ما زندگی می‌کنند و چنان کوچکند که هیچ‌گونه قرینه‌ای، مستقیم یا غیرمستقیم، برای وجود آنها نداریم. همچنین تصور کنید که آنان مجهز به ابزارهایی علمی از نوع ابزارهای علمی ما و دارای روش علمی و مجموعه‌ای از شناخت علمی قابل مقایسه با مجموعهٔ شناخت علمی ما هستند. یکی از افراد جسورتر این اندیشمندان چنین نظر می‌دهد که

1. animistically



جهانی که آنان در آن می‌زیند یک انسان بزرگ است. آیا این فرضیه مطابق مبانی علمی پذیرفتنی است یا باید به‌عنوان این‌که «مابعدالطبیعی» است در برابرش پوزخند زد؟ چرا در سطح خود ما نمی‌توان فرضیه‌ی مشابهی را طرح کرد: یعنی این‌که ما بخشهایی از یک انسان بزرگ هستیم، و شاید کل جهان شناخته‌شده ما تنها بخشی از جریان خون بزرگ است؟»

۱۰. استقرا از این نظر شبیه قیاس است که در هر دو اصول اساسی اثبات‌ناپذیری وجود دارد. ما نمی‌توانیم قانون این‌همانی یا قانون عدم تناقض را [که در قیاس مورد استفاده قرار می‌گیرد] اثبات کنیم، با این حال آنها را می‌پذیریم. چرا نمی‌توانیم با اصل یکنواختی طبیعت [که در استقرا مورد استفاده قرار می‌گیرد] همین برخورد را داشته باشیم؟

۱۱. آیا موارد زیر منطقاً ممکن‌اند؟ برای درستی پاسخهای خود دلیل بیاورید.

الف. سه‌هزار متر پرش در هوا.

ب. دیدن صوت.

پ. داشتن میلی که از آن بی‌خبریم.

ت. دیدن چیزی که وجود ندارد.

ث. خواندن روزنامه فردا در امروز.

ج. گذشتن از رودخانه‌ای و بودن در آن‌سویی از رودخانه که از آن حرکت کرده‌اید.

چ. دیدن بدون چشم.

ح. در وسط هفته آینده تصادف کردن.

خ. روی آب ایستادن یک میله آهنی.

د. وجود داشتن صوتی که هیچ موجودی در جهان نتواند آن را بشنود.

ذ. خورده شدن کتابی که روی میز است توسط آن میز.

ر. قرمز خالص و سبز خالص بودن همه سطح یک جعبه در یک زمان.  
 ز. به دنبال سه شنبه آمدن پنجشنبه بی آنکه چهارشنبه در میان آنها باشد. (با فرض این که در یک محل بمانید نه این که از خط زمان بین‌المللی بگذرید.)

ژ. وجود نداشتن هیچ جهانی.

س. رفتن بخشی از فضا به بخش دیگری از فضا.

ش. پدیدآیی یک فکر بی آنکه کسی چنان فکری را در سر پرورده باشد.

ص. کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه نبودن یک خط راست.

ض. وجود تجاربی برای یک شخص پس از آنکه دیگر جسمی ندارد. (برای بحث بیشتر در این باره ر. ک. فصل ششم.)

۱۲. آیا منطقاً ممکن است پرنده‌ای وجود داشته باشد که:

الف. تخمهایش را میان سوراخی در ته لانه به طرف بالا بگذارد؟

ب. در دایره‌های هم‌مرکز کوچکتر و کوچکتری پرواز کند تا این که، با جیغی بلند، در مقعد خودش ناپدید شود؟

### خواندنیهای برگزیده

Blackburn, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. London: Oxford University Press, 1993.

Burt, E. A. *Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Harcourt Brace, 1932.

این کتاب را آقای دکتر عبدالکریم سروش به فارسی ترجمه کرده و انتشارات علمی و فرهنگی منتشر ساخته است.

Charles, David, and Kathleen Lennon, eds. *Reduction, Explanation, and Realism*. New York: Oxford University Press, 1992.

Cohen, Jonathan. *Introduction to the Philosophy of Induction and Probability*. New York: Oxford University Press, 1989.

- Eliás, Norbert. *Time*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Fraassen, Bas Van. *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon, 1992.
- Goodman, Nelson. *Fact, Fiction, and Forecast*. Indianapolis: Bobbs Merrill, 1955.
- Hanson, Norwood. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Hempel, Carl. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press, 1966.
- Hempel, Carl. *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- این کتاب را آقای حسین معصومی همدانی به فارسی ترجمه کرده و مرکز نشر دانشگاهی منتشر ساخته است.
- Katz, Jerrold. *The Problem of Induction and Its Solution*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Kitcher, Philip. *Abusing Science*. Cambridge: MIT Press, 1982.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- این کتاب را آقای احمد آرام به فارسی ترجمه کرده و انتشارات سروش منتشر ساخته است.
- Moser, Paul. *Philosophy after Objectivity*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science*. New York: Harcourt Brace, 1961.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language, and Reality*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary. *The Many Faces of Realism*. LaSalle, IL: Open Court, 1991.
- Ray, Christopher. *Time, Space, and Philosophy*. London: Routledge, 1991.
- Reichenbach, Hans. *Experience and Prediction*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Ruben, David Hillel. *Explanation*. London: Oxford University Press, 1993.
- Salmon, Wesley. «An Encounter with David Hume.» In Joel Feinberg, ed., *Reason and Responsibility*. Belmont, CA: Wadsworth, 1981.
- Salmon, Wesley. *Foundations of Scientific Inference*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1968.
- Salmon, Wesley. *Limitations of Deductivism*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Sellars, Wilfrid. *Science and Metaphysics*. London: Routledge, 1968.
- Sellars, Wilfrid. *Science, Perception, & Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

- Sklar, Lawrence *Philosophy of Physics*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.
- Skyrms, Brian. *Choice and Chance*. Belmont, CA: Dickensen, 1964.
- Smart, J. J. C. *Between Science and Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- Smart, J. J. C. *Problems of Space and Time*. New York: Macmillan, 1964.
- Sober, Elliott. *Philosophy of Biology*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- Will, Frederick L. *Induction and Justification*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Woodford, Andrew *Teleology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.



# ۵

## آنچه هست و آنچه باید باشد

### آزادی و ضرورت

در علوم تجربی، واپسین آزمون یک قانون یا نظریه مشاهده تجربی است. آنچه نظریه می‌گوید ممکن است بسیار دور از تجربه حسی به نظر برسد، و ممکن است میان نظریه و تجربه ما فاصله زیادی وجود داشته باشد. از طریق رها کردن یک نظریه یا یک جنبه از یک نظریه به منظور حفظ نظریه‌ها یا جنبه‌های دیگر، می‌توانیم نظریه‌ها را دوباره به گونه‌ای تعریف کنیم یا بسازیم که در برابر ابطال مصون به نظر برسند. اما در پایان، علم نباید مصون از عدم تأیید با تجربه باشد. علم «هر چه باشد» نمی‌تواند از صدق همیشگی برخوردار باشد.

#### بخش ۱. ریاضیات

اما گزاره‌های دیگری وجود دارند که هرگز به نظر نمی‌رسد دستخوش عدم تأیید تجربی باشند، و با این حال از آنها چنان سخن می‌گوییم که صادقند. آیا این که  $۲+۲=۴$  صادق نیست؟ ممکن است ما ندانیم که در فلان سیاره دور

چه می‌گذرد و هیچ تصویری از نوع حیاتی که احتمالاً در آن وجود دارد نداشته باشیم، اما آیا نمی‌دانیم که اگر دو چیز و دو چیز دیگر وجود داشته باشند آنگاه چهار چیز وجود دارند؟ آیا این موضوع در هر جهان ممکن، نه صرفاً در جهان ما، صادق نیست؟

ما آزمایشگاههایی برای کشف کردن حقایقی دربارهٔ طبیعت داریم، اما فاقد آزمایشگاههای ریاضی هستیم، و به آنها نیاز نداریم، داریم؟ ما برای کشف کردن این که  $3 \times 12 = 36$  به لوله‌های آزمایش نیاز نداریم؛ برای دریافتن آن شیوه‌هایی استنتاجی چون شیوه‌های منطقی در اختیار داریم. کاری که نباید بکنیم «گرد جهان گشتن» است. ریاضیات موضوعی متعلق به «عقل محض» است نه متعلق به تجربه. یا این‌گونه به نظر می‌رسد.

به چند نکته که ممکن است موضوع را روشن کنند نگاهی اجمالی بیندازیم:

چگونه می‌دانید که  $2 + 2$  همواره برابر با ۴ است؟ ما به این دو درخت و آن دو درخت می‌نگریم، و همواره مجموع آنها چهار درخت است. و همین موضوع در مورد چهار سنگ، چهار کتاب، چهار جعبه و مانند آنها صادق است. آیا « $2 + 2 = 4$ » تعمیمی از تجربه است که تاکنون هیچ استثنایی بر آن کشف نشده است؟ آیا صرفاً بگوییم که هرگز دو چیز و دو چیز دیگر را نیافته‌ایم که مجموع آنها چهار چیز نشده است؟ آیا « $2 + 2 = 4$ » مانند قانونی از شیمی، همچون قانون مربوط به نقطهٔ جوش آب، است؟ با کاهش فشار، آب در دمای کمتری می‌جوشد؛ آیا اگر فشاری متفاوت، یا نیروی گرانشی متفاوت، یا دمایی متفاوت وجود می‌داشت مجموع  $2 + 2$  می‌توانست کمتر از ۴ باشد؟

آیا ممکن نیست که بر روی سیارهٔ بهرام یا در جای دیگری از جهان مجموع ۲ و ۲ برابر با چهار نشود؟ ممکن است ما مطالبی دربارهٔ رویدادهای سیارهٔ بهرام، نوع حیات احتمالی در آن، وجود سنگ آتشفشانی و مانند آنها ندانیم، اما آیا نمی‌توانیم بگوییم می‌دانیم که اگر دو چیز و سپس دو

چیز دیگر وجود داشته باشند، آنگاه - بر روی زمین، بر روی بهرام، و در هر جای دیگر - چهار چیز وجود دارند؟ آیا امکان داشت، قطع نظر از مکان و زمان، مجموع دو چیز و دو چیز عددی بجز چهار شود؟

اگر پاسخ منفی است، گزاره‌های دانش حساب مانند « $۲+۲=۴$ » کاملاً متفاوت با گزاره‌های علوم‌اند، که همواره در معرض تصحیح در پرتو تجربه بعدی‌اند. البته این راست است که در سالهای آغازین دبستان می‌آموزیم که  $۲+۲=۴$  (ما با علم به آن زاده نشده‌ایم): اما آنچه آموخته‌ایم قانونی از قوانین طبیعت چون قانون گرانش نبوده است، بلکه «حقیقتی سرمدی» چون «نه هم الف و هم نالف» (قانون عدم تناقض) و «اگر الف مستلزم ب باشد و ب مستلزم ج، آنگاه الف مستلزم ج است» (اصل منطق) بوده است. در واقع امروزه تقریباً هیچ کسی نیست که بگوید گزاره‌های دانش حساب مانند قوانین طبیعتند. ریاضیات، همانند منطق، از حقایق ضروری تشکیل شده است.

اما فرض کنید کسی بگوید «گزاره‌های دانش حساب همواره صادق نیستند. مجموع دو و دو همواره چهار نمی‌شود. مثلاً اگر دو پیمانه آب را بر دو پیمانه الکل بیفزایید، باید چهار پیمانه به دست آورید - اما چهار پیمانه نخواهید داشت؛ به علت نفوذ مولکولهای دو جسم در یکدیگر مقداری کمتر از چهار پیمانه خواهید داشت. اگر دو شیر و دو بره را در کنار یکدیگر بگذارید و مدتی روی خود را برگردانید چهار حیوان نخواهید داشت، بلکه تنها دو حیوان - یعنی دو شیر - خواهید داشت. هنگامی که دو آمیب تقسیم می‌شوند چهار آمیب وجود خواهد داشت - آنچه دو بود اینک چهار است! در حالی که قضایای دانش حساب حتی در همه موارد صادق نیستند و مشاهده غالباً نشان می‌دهد که کاذبند، اصولاً چگونه می‌توانند ضروری باشند؟

اما سوء فهمی در میان است. هنگامی که می‌گوییم  $۲+۲=۴$ ، لحظه‌ای انکار نمی‌کنیم که آنچه دو بود می‌تواند چهار شود (آمیها)، یا می‌توان در یک زمان چهار چیز داشت و در زمان بعد تنها دو چیز داشت (شیرانی که بره‌ها را



خورده‌اند). سخن دانش حساب تنها بدین معنا است که اگر دو و دو داشته باشید، آنگاه در آن زمان چهار دارید. دانش حساب چیزی درباره فرایندهای طبیعی - مثلاً چگونگی تبدیل دو چیز به چهار چیز، یا چگونگی تبدیل چهار چیز به دو چیز - نمی‌گوید. دانش حساب حتی نمی‌گوید اصولاً چهار تا از چیزی در جهان وجود دارد، یا حتی جهانی وجود دارد که در آن می‌توان چنین تمایزهایی را قائل شد. تنها می‌گوید اگر دو تا، و سپس دو تا، و سپس دو تا وجود داشته باشند، آنگاه باید چهار تا وجود داشته باشند: گفتن این که دو تا به اضافه دو تا وجود دارند با این سخن که چهار تا وجود دارند یکی است. هنگامی که دو شیر و دو بره وجود دارند، در آن صورت چهار چیز وجود دارند؛ هنگامی که تنها دو شیر وجود دارند آنگاه تنها دو چیز - یعنی یک چیز به اضافه یک چیز - وجود دارند. اگر از دو چیز یک میلیون چیز پدید آیند، این امر « $2+2=4$ » یا هر گزاره دیگر دانش حساب را نقض نمی‌کند. دو تا خرگوش [تر و ماده] بزودی به یک میلیون خرگوش تبدیل می‌شوند؛ و اگر دو چیز بر اثر انفجار به یک میلیون چیز تبدیل شوند، این واقعه هیچ قانونی از دانش حساب را نقض نمی‌کند. این که چه چیزی به چه چیزی تبدیل شود، چه چیزی به صورت چه چیزی درآید، چگونه یک چیز به چیز دیگر تغییر یابد - همه اینها با آنچه در جهان روی می‌دهد ربط دارند. قوانین دانش حساب به آنچه در جهان روی می‌دهد - این که آیا اگر دو چیز نزدیک دو چیز دیگر قرار داده شوند کاملاً پهلو به پهلو یکنوا قرار می‌گیرند، یا ذوب می‌شوند یا منفجر می‌شوند - ربط ندارند. اگر دو چیز بر اثر همجوشی به یک چیز تبدیل شوند چه؟ آیا در آن صورت می‌توانیم بگوییم  $2=1$ ؟ نه، می‌توانیم بگوییم آنچه دو بود یک شده است - درست همان‌گونه که الفی می‌تواند بدون برهم زدن قانون این‌همانی (که در فصل دوم مورد بحث قرار گرفت) به جیمی تبدیل شود.  $2+2=4$  زیرا « $4$ » بیان دیگری از « $2+2$ » و « $2+2$ » بیان دیگری از « $1+1+1+1$ » است.

اما فرض کنید که هر زمان درختها را شمردید و دو درخت در اینجا بود و دو درخت دیگر در آنجا بود، ناگهان به گونه‌ای رازناک درخت دیگری بیرون می‌پرید و بنابراین شما با پنج درخت روبرو بودید. آیا در این صورت (حداقل گاهی اوقات) « $2+2$ » برابر با « $5$ » نمی‌بود؟ نه، « $2+2=4$ » صرف‌نظر از آنچه طی عمل شمارش اتفاق می‌افتاد صادق می‌بود. ممکن است شما دچار خطای منظمی در شمارش شده باشید یا شاید طی عمل شمارش درخت دیگری را پیدا کرده باشید. در این مورد نه دو و دو درخت، بلکه دو و دو و یک درخت، یعنی پنج درخت داشته‌اید!

اگر گزاره‌های حساب محض (گزاره‌های مربوط به اعداد نه اشیا) را با گزاره‌های مربوط به آنچه در جهان بر اشیا می‌گذرد بیامیزید یا ترکیب کنید به آسانی این دو نوع گزاره با هم اشتباه می‌شوند. « $2+2=4$ » حقیقتی در حساب است، اما «اگر دو سیب را به دو سیب اضافه کنید چهار سیب خواهید داشت» چنین نیست. درست همان‌گونه که آب را به الکل نمی‌افزایید، سیبها را به سیبها اضافه نمی‌کنید؛ آنها را پیش هم می‌گذارید و می‌بینید چه اتفاقی می‌افتد. در موارد مربوط به سیبها، آنها پهلو به پهلو می‌مانند تا آنکه کسی آنها را حرکت دهد. این واقعیتی طبیعی است مربوط به حساب. گزاره درست، «اگر دو سیب را به دو سیب اضافه کنید چهار سیب به دست می‌آورید» نیست، بلکه «اگر دو سیب را در کنار دو سیب دیگر قرار دهید در پایان با چهار سیب روبرو خواهید بود» است (نه انفجار یا ذوب شدن). این روشن می‌سازد که گزاره دوم درباره طبیعت است نه درباره اعداد.

دو نوع گزاره را چگونه از هم بازشناسیم؟ با طرح این پرسش که «هنگامی که می‌گوییم "دو سیب"، آیا تفاوتی دارد که داریم درباره سیبها سخن می‌گوییم یا فیله‌ها یا دانه‌های شن یا اندیشه‌های راجع به روز پنجشنبه؟» اگر تفاوتی دارد، آن گزاره گزاره‌ای مربوط به حساب نیست؛ اما اگر تفاوتی ندارد که درباره سیبها سخن بگوییم یا درباره چیزی دیگر، آن گزاره‌ای مربوط به حساب است؛ اگر

گزاره تنها درباره اعداد باشد آنگاه گزاره‌ای در حساب است نه گزاره‌ای درباره فرآیندهایی طبیعی. کتابهای درسی مقدماتی درباره حساب غالباً با تلاش برای «غیر انتزاعی و ملموس کردن چیزها» این مطلب را خلط می‌کنند: به جای آنکه بگویند «اگر دو را به دو اضافه کنید،» می‌گویند «اگر دو قاشق الکل را به... اضافه کنید». گویی آنها دارند به جای سخن گفتن از اعداد از الکل سخن می‌گویند، در حالی که گزاره مورد نظر درباره الکل یا جسم دیگری نیست.

فرض کنید دارید درختها را می‌شمرید: دو درخت در طرف چپتان، دو درخت در طرف راستتان؛ اما هر بار می‌خواهید آنها را با هم بشمرید به جای چهار به نتیجه پنج می‌رسید. اگر چنین چیزی همچنان اتفاق افتاد چه خواهید گفت؟ آیا کتابهای حساب می‌بایست مورد تجدید نظر قرار گیرند و در آنها نوشته شود «گاهی ۲ و ۲ می‌شود پنج»؟ نه هرگز؛ «۲ و ۲ می‌شود ۴» صرفاً نظر از آنچه در عمل شمارش اتفاق افتاد صادق می‌ماند. اگر همچنان به نتیجه پنج درخت رسیدید ممکن است حکم کنید که دچار خطای منظمی در شمارش شده‌اید یا در ضمن شمارش درخت دیگری خلق شده یا ناگهان از زمین بیرون پریده است. اما چیزی که نمی‌گویید این است که ۲ و ۲ گاهی اوقات پنج می‌شود. اگر هر زمان که همه درختها را شمردید درخت اضافی‌ای یافتید، خواهید گفت دو درخت به علاوه دو درخت، به علاوه یک درخت، که به نظر می‌رسد هنگام شمارش ناگهان بیرون می‌پرد، با همدیگر پنج درخت می‌شوند. حساب دست‌نخورده باقی می‌ماند.

**صدقهای ضروری دیگر.** اما گزاره‌های دیگری وجود دارند که هیچ چیز نمی‌تواند آنها را تکذیب کند (یا چنین به نظر می‌رسد). فیلسوفان این موضوع را به روشهای گوناگونی بیان می‌کنند: این گزاره‌ها هرگز نمی‌توانند کاذب باشند؛ آنها بالضرورة صادقند؛ آنها در همه جهانهای ممکن صادقند. اینک چند نمونه را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱. هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان سراسر سرخ و سراسر سبز باشد
- الف: می‌توانیم رنگهای سرخ و سبز را در هم آمیزیم و بدین‌سان با هر دو رنگ همه سطح جسم را در یک زمان بپوشانیم.
- ب: اما در آن صورت همه سرخ و همه سبز نخواهد بود. آمیزه‌ای از هر دو خواهد بود.
- الف: می‌توان سطح آن را به صورت نوارهای سرخ و سبز، یا آمیزه‌ای از این دو رنگ درآورد.
- ب: البته. باز هم سراسر سرخ و سراسر سبز نیست.
- الف: آنچه سرخ است سرخ است، و آنچه سبز است سبز است. البته نمی‌تواند هر دو باشد.
- ب: اما یک مهره می‌تواند در یک زمان هم سرخ باشد هم سخت. چرا در یک زمان نمی‌تواند هم سرخ باشد هم سبز؟
- الف: زیرا سرخ بودن سبز بودن را طرد می‌کند اما سرخ بودن سخت بودن را طرد نمی‌کند.
- ب: اما چرا سبز از سرخ بودن طرد می‌شد و سخت طرد نمی‌شود؟
- الف: این بنا بر تعریف است. رنگها به گونه‌ای تعریف می‌شوند که یکی دیگری را طرد کند.
- ب: چرا فکر می‌کنید آنها بدان‌گونه تعریف شده‌اند؟ همان‌گونه که گفتم، سرخی سختی را طرد نمی‌کند، چرا نمی‌کند؟
- الف: نمی‌دانم چرا رنگها آن‌گونه تعریف شده‌اند که شده‌اند؛ اما آن‌گونه که اینک تعریف شده‌اند، یکدیگر را طرد می‌کنند.
- ب: مسأله این است که اصلاً نمی‌توانید «سرخ» و «سبز» را لفظاً تعریف کنید. این آن چیزی است که این مثال را از «اندازه گلدان نمی‌تواند در یک زمان هم ۳۰ سانتیمتر و هم ۴۵ سانتیمتر باشد» متفاوت می‌کند. اگر ۴۵ سانتیمتر است نمی‌تواند غیر از ۴۵ سانتیمتر (مثلاً ۳۰ سانتیمتر) هم باشد؛ این یک تناقض خواهد بود.

**الف:** چرا این سخن نیز که [مهره] هم سرخ است و هم سخت یک تناقض نیست؟ سخت ناسرخ است و سبز ناسرخ است؛ تفاوت چیست؟  
**ب:** سخت بودن چیزی بجز سرخ بودن است و بر - درست همان گونه که بزرگ بودن، پرصدا بودن، خوشبو بودن، و مانند آنها چیزهایی بجز سرخ بودن اند. اما سبز بودن صرفاً چیزی بجز سرخ بودن نیست؛ ناهمسازا با سرخ بودن نیز هست.

**الف:** بله، در واقعیت این دو کیفیت ناهمسازند. اگر بخواهید می‌توانید این را «ضرورت طبیعی» بنامید. اگر چیزی یکی از آنها است، نمی‌تواند دیگری باشد. اما در حالت سرخ و سخت، اگر چیزی یکی از آنها باشد می‌تواند دیگری نیز باشد - و گاهی هست. این صرفاً «ضرورت طبیعت» است که می‌توانیم بگوییم «سرخ، بنابراین نه سبز»، اما نمی‌توانیم بگوییم «سرخ، بنابراین نه سخت».

**ب:** این آن چیزی را که فیلسوفان اصل تعیین پذیرها<sup>۲</sup> می‌نامند روشن می‌سازد. سرخ، سبز، آبی، و مانند آنها همگی تحت عنوان عمومی رنگ متعینند، و مربع، دایره‌ای، بیضوی، و مانند آنها همگی تحت عنوان شکل متعینند. اصل تعیین پذیرها می‌گوید که در یک زمان نمی‌توان بیش از یک تعیین تحت یک تعیین پذیر داشت. بدین سان نمی‌توان در یک زمان و یک مکان سرخ (یعنی، تمام سرخ) و سبز را داشت، بلکه شیء سرخ می‌تواند سخت یا مربع باشد، زیرا شکل و سختی تعیین پذیرهای متفاوتی اند.

**الف:** بسیار خوب. اما این اصل تعیین پذیرها را از کجا می‌آورید؟ از کجا می‌آید؟ برای آن چه دلیلی وجود دارد؟ من می‌گویم این یک ضرورت مابعدالطبیعی است. این مانند یک تعمیم علمی نیست که ممکن است فردا برای آن استثنایی پیدا شود. این چیزی است که هیچ استثنایی برای آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. آنچه سراسر سرخ است برای همیشه از این که

1. incompatible

2. principle of determinables

در یک زمان سراسر آبی نیز باشد طرد شده است. واقعیت این‌گونه است؛ ضرورتاً.

۲. دو چیز نمی‌توانند در یک زمان در یک مکان باشند، و یک چیز نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان متفاوت باشد. فرض کنید من شما را می‌بینم که از دری داخل می‌شوید و در همان زمان می‌بینم که از دری دیگر داخل می‌شوید. آیا این ناممکن نیست؟ زیرا اگر در یک مکان باشید نمی‌توانید [در همان زمان] در مکان دیگر باشید. ممکن است نیرنگ و فریب نوری یا تصویری آینه‌ای در کار باشد، اما شما نمی‌توانید در یک زمان هم از این در وارد شوید هم از آن در. اگر چنین چیزی مشاهده شود دو فرد در میان خواهند بود نه یک فرد. یک فرد نمی‌تواند همزمان در دو مکان باشد.

و همین موضوع در مورد دو چیز در یک مکان صادق است. نمی‌توان دو کتاب را در یک زمان در یک گوشه میز داشت. آنچه دیده می‌شود یک کتاب است؛ اگر دو کتاب وجود داشته باشند آنها در دو مکان متفاوت خواهند بود.

الف: می‌توانید دو شمع داشته باشید و با ذوب کردن آنها را به صورت یک شمع درآورید؛ آیا این وجود دو چیز در یک مکان نیست؟ یا اگر دو خودرو به هم برخورد کردند آیا دو خودرو در یک زمان در یک مکان نخواهند بود؟

ب: می‌توانید بگویید آن دو می‌خواسته‌اند در یک مکان باشند. اما آنچه اتفاق افتاد این است که تنها بخشی از یک خودرو اینک آن بخش از فضا را اشغال کرده که قبلاً در اشغال بخشی از خودرو دیگر بوده است.

الف: اما یک نقطه را در نظر بگیرید: دو چیز نمی‌توانند آن را با هم اشغال کنند. ب: من نمی‌دانم «نقطه» ای که شما در ذهن دارید چه اندازه‌ای دارد. آیا دو آمیب نمی‌توانند در آن جای گیرند؟ دو ذره غبار چطور؟ آنچه افراد از عبارت

«یک مکان» [= مکان یکسان] در نظر دارند کاملاً مبهم است. دو دو چرخه می‌توانند [همزمان] در یک مکان باشند اگر منظور از یک مکان محل نگهداری خودرو در منزل باشد.

الف: اگر یک مایع زلال و بیرنگ را با یک مایع سبزرنگ بیامیزید آیا دو مایع را در یک زمان در یک مکان نخواهید داشت؟

ب: در بیان متعارف احتمالاً خواهیم گفت «آری، مولکولهای هر دو مایع در یک ناحیه، مثلاً در یک صدم سانتیمتر مربع اند.»

الف: بله، اما هر یک از مولکولها هنوز در مکان متفاوتی است. آیا دو مولکول می‌توانند با هم در یک مکان باشند؟

ب: در مساحتی یکسان و برابر با یک میلیونیم سانتیمتر مربع؟ من هنوز منظور شما را از «یک مکان» [ / مکان یکسان ] نمی‌دانم.

الف: من شک دارم که تعریف روشنی از «مکان یکسان» وجود داشته باشد. من فقط مطمئنم که اگر دو چیز در ناحیه خاصی باشند، خواهیم گفت که آنها در دو مکان متفاوتند. آن را دو مکان متفاوت خواهیم خواند؛ و اگر تنها یک چیز باشد، چه یک مهره، چه یک ذره غبار، چه یک مولکول، خواهیم گفت این یک چیز در دو مکان متفاوت نیست. این خود عبارت، نه اندیشه‌های ما درباره آن، است که مبهم است.

ب: این موضوعی است مربوط به این که در «یک مکان» [ / مکان یکسان ] خواندن آن تا کجا آماده‌ایم پیش برویم.

الف: رئوس مطالب را دوره کنیم. « $2 + 2 = 4$ » حقیقتی ضروری است، زیرا نفی آن موجب تناقض می‌شود. مثل این است که بگوییم « $1 + 1 + 1 + 1$ » با « $1 + 1 + 1 + 1$ » برابر نیست. این گزاره از این نظر همانند این دو گزاره است: «الف الف است» و «اگر هر الف ب باشد و هر ب ج باشد، آنگاه هر الف ج است.» اینها حقایق ضروری، حقایق منطقیند. انکار آنها نامعقول است زیرا فردی که آنها را بیان می‌کند دارد می‌گوید  $1 + 1$  همان  $1 + 1$  نیست، یا الف الف نیست؛ و اینها متضمن تناقضند.

ب: «یک چیز نمی تواند سراسر سرخ و سبز باشد» نیز حقیقتی ضروری است، اما نمی فهمم چگونه انکار آن متضمن تناقض است. در گفته «این سرخ و سخت است» تناقضی نیست؛ چرا چنین مطلبی درباره «سرخ و سبز» صادق نیست؟ «سرخ و ناسرخ» در خود تناقض دارد، اما «سرخ و سبز» ندارد. آیا می توانید به من نشان دهید که در خود تناقض دارد؟ آیا در این صورت واقعیتی مربوط به طبیعت، همانند تعداد درختان یک بوستان، است که ممکن است با آنچه هست متفاوت بوده باشد؟ با این همه « $۲+۲=۴$ » حقیقتی منطقی است که نمی تواند جز این که هست باشد.

الف: در این صورت چیست - واقعیتی مربوط به طبیعت است، همانند تعداد درختان یک بوستان، که ممکن است با آنچه هست متفاوت بوده باشد؟  
ب: نه، مسأله این است که « $۲+۲=۴$ » حقیقتی منطقی است، اما «این هم سرخ و هم سبز است» حقیقتی ضروری است (سعی کنید جهانی را به تصور آورید که در آن چنین چیزی نیست) نه حقیقتی منطقی. در انکار آن تناقضی بیشتر از تناقض موجود در انکار «این هم سرخ و هم سخت است»، که غالباً درست است، نمی بینیم. آیا خواهیم گفت که بالاخره نمونه ای راستین از حقیقت ضروری ترکیبی در اختیار داریم؟

## بخش ۲. کانت و پیشینی ترکیبی<sup>۱</sup>

آیا می خواهید مطمئن شوید که طبیعت به شیوه های یکنواخت خاصی عمل می کند؟ که علیت در سراسر جهان حاکم است؟ که قوانین طبیعت در هر فضا و زمانی برقرارند؟ که  $۷+۵$  همواره برابر با ۱۲ است؟ ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) می گفت راهی وجود دارد. اما دستیابی به این راه بهایی دارد.

به گفته کانت همه داورها [ / احکام ] را می توان به دو نوع تقسیم کرد، دو نوعی که او خود تحلیلی<sup>۲</sup> و ترکیبی<sup>۳</sup> می نامید. در احکام تحلیلی، محمول همه آنچه را از پیش در موضوع بوده است، یا بخشی از آن را، تکرار می کند؛ در

1. synthetic a priori

2. analytic

3. synthetic



احکام ترکیبی، محمول چیزی فزون بر آنچه در موضوع بوده است می‌گویند. شکل احکام تحلیلی عبارت است از «هر الف الف است»، شکل احکام ترکیبی عبارت است از «هر الف ب است». «همه مجردان مجردند» تحلیلی است؛ اگر در جمله «همه مجردان ازدواج‌ناکرده‌اند» تعریف «مجرد»، یعنی فردی ازدواج‌ناکرده، را به جای آن قرار دهید جمله «همه ازدواج‌ناکرده‌ها ازدواج‌ناکرده‌اند» را به دست می‌آورید که تحلیلی است. از سوی دیگر «همه مجردان بلندقامتند» تحلیلی نیست و ترکیبی است (و این یکی کاذب است). گزاره‌های تحلیلی می‌توانند شکل «هر الف ب، الف است» را نیز داشته باشند: تنها یک ویژگی تعریف‌کننده، نه کل تعریف، در محمول ظاهر می‌شود. از این رو «همه مثلثها سه ضلعی‌اند» و «همه پدران مذکرند» نیز تحلیلی‌اند، هرچند محمول آنها تنها بخشی از تعریف را در خود دارد. باز هم این گزاره به واسطه معانی واژه‌های درون آن صادق است: همه پدران مذکرند زیرا هر کس که مذکر نباشد پدر نامیده نمی‌شود (آن‌گونه که ما واژه «پدر» را به کار می‌بریم).

کانت سپس یک جفت اصطلاح دیگر را نیز مطرح می‌کند: «پیشینی» و «پسینی». این واژه‌ها (برخلاف «تحلیلی» و «ترکیبی») نه با خود گزاره‌ها بلکه با شناخت ما از آنها ربط دارند. یک حقیقت پیشینی حقیقتی است که آن را می‌توان «به گونه‌ای مستقل از تجربه» شناخت. این سخن بدین معنا نیست که در زمانی ناگزیر به فراگرفتن آن نبوده‌ایم یا به تجربه کردن یادگیری واژه‌ها نیاز نداشته‌ایم، بلکه تنها بدین معنا است که ناگزیر به کشف استقرایی آنها، یعنی از طریق جمع‌آوری نمونه‌ها و مصداقها، آن‌گونه که در مورد قوانین طبیعت عمل می‌کنیم، نیستیم. همه گزاره‌های تحلیلی به گونه‌ای پیشینی شناختنی‌اند: برای این که بدانیم آیا این گزاره‌ها صادقند یا نه تنها لازم است معانی واژه‌ها را بدانیم؛ ناچار نیستیم به طبیعت بنگریم. برعکس، گزاره «همه کلاغها سیاهند» تنها به گونه‌ای پسینی قابل دانستن است - یعنی پس از آن که افراد درباره

کلاغها تجربه کسب کرده‌اند. و روشن است که همین موضوع دربارهٔ قوانین مربوط به دمای انجماد آب، دمای ذوب سرب، و مانند آنها صادق است - همه را باید، از طریق تجربه حسی، مورد به مورد به دست آورد. همهٔ قوانین طبیعت پسینی‌اند: تنها تجربه می‌تواند آنها را تأیید کند. اگر تجربه با آنها سازگار نباشد می‌تواند آنها را ابطال نیز کند.

مناقشه‌ای در این باره وجود ندارد که آیا گزاره‌های تحلیلی به گونه‌ای پیشینی شناختنی و قابل دانستن هستند یا نه: روشن است که پاسخ مثبت است. نیازی به آزمودن مجردان برای کشف این امر نیست که آیا از دواج ناکرده‌اند یا نه؛ تعریف «مجرد» به ما می‌گوید که آنان از دواج ناکرده‌اند. دربارهٔ این که آیا گزاره‌هایی که صرفاً به گونه‌ای پسینی شناختنی و قابل دانستن‌اند ترکیبی‌اند یا نه نیز مناقشه‌ای وجود ندارد: ناگزیریم منتظر تجربه بمانیم تا به ما بگوید که آیا همهٔ کلاغها سیاهند یا نه و آیا همهٔ گربه‌های نرسفید چشم‌آبی‌کرنند یا نه. این گزاره‌ها، که تنها به گونه‌ای پسینی می‌توانیم صدق و کذب آنها را بدانیم، ترکیبی‌اند - محمول گزاره (مثلاً سیاه) فراتر از آن چیزی است که در موضوع (یعنی کلاغها) ذکر می‌شود.

اما، به گفتهٔ کانت، نوع دیگری از گزاره‌ها نیز وجود دارد؛ گزاره‌هایی که هم ترکیبی‌اند هم به گونه‌ای پیشینی قابل دانستن. ممکن است شگفت‌زده شویم و بپرسیم «چگونه چنین چیزی ممکن است؟» چگونه گزاره‌ای می‌تواند به گونه‌ای مستقل از تجربه صادق باشد - یعنی ما بتوانیم به صدق آن برای همهٔ موارد، حتی پیش از آزمودن این موارد، پی‌بریم - و در عین حال، برخلاف گزاره‌های تحلیلی، به ما شناخت دهد، نه شناخت از معنای یک واژه (مانند «همهٔ مجردان از دواج ناکرده‌اند») بلکه شناخت از جهان بیرون از زبان؟ چگونه گزاره‌ای می‌تواند نسبت به جهان صادق باشد و در عین حال در معرض ابطال توسط تجربه‌ای احتمالی از جهان نباشد؟ اگر می‌توانستیم بدون اجبار به بررسی نمونه‌های بی‌شمار برای کشف این که آیا گزاره «همهٔ الف‌ها ب هستند» صادق

است یا نه، نسبت به چگونگی جهان شناخت یابیم خیلی جالب بود. اما آیا این صرفاً تلاشی برای حفظ هر دو طرف دعوا نیست؟ اگر کسی بگوید که همه قوها سفیدند، و این گزاره تحلیلی نباشد - یعنی سفید بودن جزئی از تعریف «قو» نباشد - در این صورت چگونه می توان به گونه ای پیشینی، یعنی بدون آزمودن همه قوها برای کشف صدق این گزاره، فهمید که این گزاره صادق است؟ گزاره های صادق پیشینی ترکیبی از نظر بسیاری از فیلسوفان امیدی بیهوده بوده اند - همانند تلاش برای حفظ کیک خود و در عین حال خوردن آن.

بسیاری از فیلسوفان پیش از کانت معتقد بودند که انسانها می توانند از واقعیت شناخت پیشینی داشته باشند. اینان فیلسوفانی در سنت عقل گرایی اند که در برابر تجربه گرایی، یعنی این دیدگاه که شناخت واقعیت همواره پسینی است قرار گرفته است. عقل گرایی مورد بحث ما در فصل اول «عقل گرایی مفهومی»، یعنی دیدگاه قائل به وجود ایده هایی فطری بود؛ عقل گرایی مورد توجه ما در اینجا درباره شناخت گزاره ای است. اما عقل گرایان غالباً در این باره که کدام یک از گزاره ها از این وضع ممتاز برخوردارند با یکدیگر اختلاف نظر داشته اند. هیچ کس انکار نکرده است که گزاره های تحلیلی، چون «پدران مذکرند»، به گونه ای پیشینی دانسته می اند؛ واژه «پدر» به معنای فرد مذکر است که از او فرزند به وجود می آید، بنابراین گزاره بالا به صورت «افراد مذکر است که از آنان فرزند به وجود می آیند مذکرند» در می آید. اما آنچه تجربه گرایان انکار کرده اند این است که شناختی پیشینی از واقعیت وجود دارد. (ممکن است قوانین اندیشه که ارسطو عرضه کرد، آن گونه که او مدعی بود، قوانینی درباره واقعیت باشند، و از این نظر ارسطو عقل گرا بود. اما وضع قوانین اندیشه هر چه باشد آنها گزاره های ترکیبی نیستند: انکار «الف الف است» به معنای «الف الف نیست» است که در خود تناقض دارد - و پرسش ما در حال حاضر این است که آیا شناخت پیشینی ترکیبی وجود دارد یا نه.)

این که کدام گزاره‌ها پیشینی ترکیبی‌اند، و این که مستمسک ما در بیان آن چیست همواره از موضوعات آزارندهٔ عقل‌گرایان بوده‌اند. اما کانت شیوه‌ای متفاوت و بدیع در برخورد با این مسائل داشت. پرسشی که او در برابر خود قرار داد این نبود که «آیا شناخت پیشینی ترکیبی وجود دارد؟» - که پاسخش بدین پرسش مثبت بود - بلکه این بود که «شناخت پیشینی ترکیبی چگونه ممکن است؟» بخش اعظم اثر مشهور او، نقد عقل محض<sup>۱</sup>، به تلاشی برای پاسخ دادن بدین پرسش اختصاص یافت.

ما معمولاً معتقدیم که شناخت ما باید «مطابق با واقعیت چیزها باشد.» کانت می‌گفت در واقع این مطابقت باید وجود داشته باشد، اما این نیز هست که «اشیا باید با شناخت ما تطبیق کنند.» اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ این پرسشی است که می‌توانیم مطرح کنیم. آیا قوای ذهنی ما شیوهٔ بودن جهان را تعیین می‌کنند؟ آیا جهان خود را با خواستها و آرزوهای ما وفق می‌دهد؟ کانت می‌گفت «نه»، اما جهان آن‌گونه که آن را از طریق حواس خود درک می‌کنیم و از راه عقل خویش می‌فهمیم باید با نحوهٔ ادراک [حسی] و شناخت ما تطبیق یابد. به عنوان مثالی ساده، اگر همواره از پس عینکی سبز به جهان می‌نگریستیم که هرگز نمی‌توانستیم آن را از جلو چشم برداریم (و حتی نمی‌دانستیم که چنین عینکی در برابر چشم داریم)، هر چیزی در نظرمان سبز می‌نمود - نه این که سبز می‌بود، بلکه به علت ماهیت شیشه‌هایی که از پس آنها به آن می‌نگریستیم در نظرمان سبز جلوه می‌کرد.

نه جهان «آن چنان که در خود [فی نفسه] است»، بلکه جهان آن چنان که از پس حواس ما و فاهمهٔ ما می‌گذرد است که ما ادراک می‌کنیم. جهان آن چنان که هست، و جهان آن چنان که در نظر ما جلوه می‌کند، کاملاً متفاوتند:

۱. *Critique of Pure Reason*. مشخصات ترجمهٔ فارسی چاپ‌شدهٔ آن به شرح زیر است: کانت، ایمانوئل. سنجش خرد ناب. ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی - تهران: مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر. چاپ اول، ۱۳۶۲.

ممکن است کسی در نخستین نگاه چنین بیندیشد که مسلماً این سخن که «اشیا باید با شناخت ما تطبیق کنند» کاملاً خیال‌پردازانه است؛ زیرا چگونه ممکن است که سرشت قوای ما تعیین‌کننده واقعیت‌های جهان، یا حتی به گونه‌ای اثرگذار بر آنها باشد؟ مسلماً ما مجبوریم جهان را آن‌گونه که می‌یابیم تلقی کنیم؛ این پنداشت که جهان باید به گونه‌ای خود را با نیازهای ما یا خواسته‌های ما وفق دهد گزارفاندیشی فاحشی است. اینک کانت قدرت کامل این ایراد را حس می‌کند و برای پاسخ دادن بدان تمایزی اساسی میان جهان آن‌گونه که در خود [ / فی نفسه ] است و جهان آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود قائل می‌گردد و بر آن تأکید می‌ورزد. آنچه وجود دارد، وجود دارد؛ طبیعت [ / ذات ] آن، آن چیزی است که هست؛ ما خود نمی‌توانیم با آن کاری داشته باشیم. اما به همان اندازه مسلم است که آنچه وجود دارد به شیوه‌ای خاص بر انسانها پدیدار می‌شود، و از سوی آنان به گونه‌ای خاص طبقه‌بندی، تعبیر، مقوله‌بندی، و توصیف می‌گردد. اگر اندامهای حسی ما تفاوتی اساسی با وضع کنونی خود داشتند، مسلماً جهان به گونه‌ای اساساً متفاوت بر ما پدیدار می‌شد؛ اگر زبانها و شیوه‌های تفکر ما کاملاً متفاوت می‌بودند، توصیف‌های ما از جهان نیز با توصیف‌هایی که اینک از جهان داریم تفاوت داشتند. بدین‌سان، هرچند قوا و توانش‌های ما هرگز برای ذات آنچه در خود [ / فی نفسه ] وجود دارد تفاوتی ندارند، تا حدی ویژگی جهان را آن‌گونه که پدیدار می‌شود تعیین می‌کنند؛ آنها صورت عام جهان را تعیین می‌کنند؛ زیرا جهان در خود [ / فی نفسه ] هر چه باشد بر ما به طریقی پدیدار می‌گردد که پدیدار می‌گردد، به این علت که ما آن چیزی هستیم که هستیم. بنابراین کانت به جهان چونان پدیدار است که توجه دارد؛ این اشیا چونان پدیدارهایند که باید «با شناخت ما تطابق داشته باشند».<sup>۱</sup>

1. G. J. Warnock, «Kant,» in D. J. O'Conner, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (New York: Free Press, 1964), p. 300.

این کتاب را مترجم اثر حاضر، در سال ۱۳۶۵، به موجب یک قرارداد، برای مؤسسه‌ای انتشاراتی ترجمه کرده است. اما چاپ آن، متأسفانه، گرفتار طلسم بی‌توجهی، یا توجه خاص [!] بعضی از افراد نسبت به مسؤولیت خطیر موقعیت اداری خود، در برابر اهل قلم، شده است.

کانت می‌گفت که ما باید میان آنچه در جهان می‌یابیم و آنچه به جهان می‌آوریم فرق گذاریم. مثلاً در می‌یابیم که قوها سفیدند و بیشتر جانوران چهار پا دارند؛ به آسانی می‌توان چنین تصور کرد که وضع به گونه‌ای دیگر است. اما آیا می‌توانیم تصور کنیم که فضا دارای (مثلاً) دوازده بُعد باشد؟ آیا «با اطمینان خاطر در می‌یابیم» که تنها یک فضا وجود دارد؟ که سرشت توالی زمانی در بخشهای نامکشوف جهان همان‌گونه‌ای است که تاکنون دریافته‌ایم؟

کانت به این نتیجه رسید که برخورد ما با اظهارات راجع به فضا و زمان چون اظهارات معمولی مربوط به واقعیت، که دارای شقوق احتمالی دیگرند نیست. ما با این اصل به جهان می‌آییم که جهان حاوی هر چیزی باشد، محتویات آن در فضای سه‌بعدی جای دارند، و رویدادهای جهان هر چه باشند وقوع آنها در تسلسل زمانی یگانه‌ای خواهد بود. ما نمی‌دانیم واقعیت فی‌نفسه چگونه است؛ اما جهان پدیدارها تنها به گونه‌ای می‌تواند پدیدار گردد که ما قادر به ادراک آنیم. حساسیت ما به گونه‌ای است که تنها آنچه را دارای سرشت فضایی و زمانی است می‌توانیم ادراک کنیم؛ در این صورت جهان آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود (جهان پدیدار) باید این سرشت فضایی و زمانی را دارا باشد. این‌که جهان پدیدار این خصوصیات را دارد هم ترکیبی است هم پیشینی. کانت جهانی را که موضوع ادراک حسی معمولی و علم است جهان پدیدار می‌نامید. جهان پدیدار فضامند<sup>۱</sup> است؛ یک چیز بزرگتر از چیز دیگر است، یک چیز در فاصله خاصی از چیز دیگر است؛ جهان پدیدار زمانمند<sup>۲</sup> نیز هست؛ یک رویداد پیش از رویداد دیگر اتفاق می‌افتد، یک رویداد پس از رویداد دیگر اتفاق می‌افتد، یک رویداد همزمان با رویداد دیگر اتفاق می‌افتد. اما فضا و زمان – یعنی صافیهایی که از طریق آنها از هر چیز آگاه می‌شویم – صرفاً «صورت‌های نگرش ما»، یعنی شیوه پدیدار شدن گریزناپذیر واقعیت بر ما هستند. فضا و زمان تنها به جهان پدیدار تعلق دارند. آنها قالبی هستند که تجارب ما در آنها شکل می‌گیرند. ما حتی نمی‌توانیم شیئی را که

1. spatial

2. temporal

زمان یا فضا را اشغال نمی‌کند، تصور کنیم. اما این امر سرشت ذهن را نشان می‌دهد نه سرشت واقعیت را، فضای پدیدارین دارای سه بُعد (درازا، پهنا، بلندا) است؛ آیا می‌توانسته است بیست و هفت بُعد نیز داشته باشد؟ ما هرگز شک نمی‌کنیم که تنها یک فضا وجود دارد؛ چیزی جز این را نمی‌توانیم تصور کنیم. اما قوه تصور ما محدود به آن چیزی است که برای ما «از صافی می‌گذرد» - یعنی محدود به جهان پدیدار است. همچنین می‌پذیریم که زمان در همه جا یکی است، و اگر الف مقدم بر ب، و ب مقدم بر ج باشد، الف مقدم بر ج است؛ و این حقیقتی ضروری درباره جهان پدیدار است؛ زمان در جهان پدیدار خود را این‌گونه به ما نشان می‌دهد.

همچنین مقولاتی وجود دارند که ذهن ما به کمک آنها داده‌های تجربه را ترکیب می‌کنند (در اینجا فهرست کاملی از آنها را نمی‌آوریم). یکی از این مقولات جوهر است: ما جهان پدیدار را برحسب اشیا (مانند آهن) و خواص آنها (مانند سنگین، مغناطیسی) ادراک می‌کنیم. یکی دیگر از مقولات علت است: ما از رویدادها چنان سخن می‌گوییم که یکی علت دیگری است و از طریق رابطه‌ای علت و معلولی با هم پیوند دارند. مقوله دیگر عدد<sup>۱</sup> است: ما می‌گوییم تعداد خاصی از اشیا وجود دارند، و آنها را می‌شمریم - اما این مقوله (عدد) تنها در جهان پدیدار وجود دارد.<sup>۲</sup>

۱. هیچ مقوله‌ای از مقولات دوازده‌گانه کانت «عدد» نیست. کانت همه قضیه‌ها یا حکمها را زیر چهار عنوان کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت طبقه‌بندی کرد که هر یک شامل سه نوع قضیه یا حکم است و در کل دوازده صورت حکم وجود دارند که هر یک ما را به یکی از مقولات یا مفاهیم محض فاهمه راه می‌برند، به گونه‌ای که زیر هر یک از چهار عنوان سه مقوله می‌آید. با «کمیت» سه مقوله وحدت، کثرت، و تمامیت می‌آیند. جوهر و عرض (همراه با یکدیگر)، و نیز علت و معلول (همراه با یکدیگر) دو مقوله از مقولاتی‌اند که با «نسبت» پیوند دارند. بنابراین هاسیرس تا حدی دچار بی‌دقتی شده است. -م.

۲. کانت با متمایز ساختن تصویر ذهنی (image) از طرح (schema)، عدد را «طرح محض مقدار» (magnitude = quantitativeness) می‌داند و می‌گوید «از این رو عدد صرفاً وحدت ترکیب چندگانگی نگرشی همگن به طور کلی است».

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Random House Inc., 1958, p. 111. -م.

اگر به کمک تور ماهی بگیریم و قطر سوراخهای تور ۵ سانتیمتر مربع باشد، نمی‌توانیم ماهی‌ای بگیریم که قطر و درازای آن کمتر از ۵ سانتیمتر باشد زیرا چنین ماهی‌ای از درون تور به بیرون رود؛ اما اگر زمانی که ماهیهای کوچک بیرون می‌روند تور زیر آب باشد و ما نتوانیم ببینیم که ماهیهای کوچک بیرون می‌روند، ممکن است گزارش کنیم که در دریا هیچ ماهی‌ای با قطر و درازای کمتر از ۵ سانتیمتر وجود ندارد. اما این گزارش، گزارشی واقعی درباره‌ی اندازه‌ی ماهیان دریا نخواهد بود. تنها خصوصیت تور ماهی‌گیری را نشان خواهد داد. ممکن است چنین بیندیشیم که داریم گزاره‌ای صادق درباره‌ی ماهیان دریا عرضه می‌کنیم، اما چنین نیست. از نظر کانت این موضوع در مورد شناخت ما از جهان پدیدار صدق می‌کند، که به اشتباه معتقدیم شناخت جهان واقعی (جهان بود) است. درباره‌ی جهان بود هرگز نمی‌توانیم گزاره‌ای بسازیم، ما را بدان دسترسی نیست.

جهان بود نه فضامند است نه زمانمند. ممکن است بگوییم «این پوچ است! آیا می‌خواهید به من بگویید که در واقعیت ارسطو پیش از دکارت نبوده است، و فیل بزرگتر از موش نیست؟ آیا نیویورک واقعاً در شمال میامی نیست؟ و اگر پیش و پس وجود ندارد، آیا می‌گویید که گندمها پیش از آن‌که درو شوند کاشته نشده‌اند، و آیا داینوسورها پیش از آدمیان بر روی زمین زندگی نکرده‌اند؟ آیا من پس از زاده شدن والدینم زاده نشده‌ام؟ وانگهی، اگر زمان واقعی نیست، چگونه معانی و اثره‌های مرتبط با زمان را آموخته‌ایم؟ آیا این تکرار نظر پارمنیدس نیست که می‌گفت «حرکت غیر واقعی است»؟ و آیا این براستی معضلی برای هر آن کس که واقعیت زمان را انکار کند نیست؟ ما میان زمان پدیدارین (زمان ظاهری): «درس نیم ساعت طول کشید اما ساعتها به نظر رسید» و زمان ساعتی تمایز قائل می‌شویم، اما زمان را کاملاً بیرون نمی‌اندازیم.»

ایرادهای دیگری به دیدگاههای کانت وارد کرده‌اند. مثلاً، کانت معتقد بود



که گزاره‌های حساب مانند « $۷+۵=۱۲$ » ترکیبی‌اند، در حالی که بسا کسان دیگر می‌گویند آنها تحلیلی‌اند و «۲» صرفاً به معنای « $۱+۱$ » است و « $۱+۱=۱+۱$ » تحلیلی است. کانت همچنین معتقد بود که گزاره‌های هندسه اقلیدسی (تنها هندسه شناخته شده در روزگار او) ترکیبی و پیشینی‌اند، در حالی که امروزه بیشتر هندسه‌دانان می‌گویند که آنها پیشینی نیستند، بلکه گزاره‌های تجربی بسیار عاقی درباره جهانند، و تنها تا آنجا صادقند که هندسه اقلیدسی منعکس‌کننده سرشت فضای معمولی اطراف ماست.

انتقادهای کلی‌تری نیز وجود دارند. مثلاً، اگر واقعیت از «صافی» ذهن «می‌گذرد»، چگونه می‌دانیم که طبیعت ذهن تغییر نخواهد کرد؟ همچنین، باور به جهان بود نه حاصل مشاهده بلکه حاصل استنباط است، و اگر پرده بر جهان بود کشیده شده است، کانت چگونه حق داشت درباره آن چیزی بگوید؟ (او توصیفی طولانی در این باره به دست داد و کوشید تا اثبات کند که اگر نتوانیم جهان بود را مسلم فرض کنیم دچار تناقضها خواهیم شد.)

کوپرنیک انقلابی در اخترشناسی پدید آورد و دستگاه زمین‌مرکزی را به دستگاه خورشیدمرکزی تبدیل کرد. کانت معتقد بود خودش انقلابی کوپرنیکی در فلسفه پدید آورده است: به جای آن که ذهنهای ما سرشت واقعیت را منعکس سازند، آنچه به عنوان واقعیت تلقی کرده‌ایم سرشت ذهنهای ما را منعکس می‌سازد. این تلاش خلاق هیجان‌انگیزی بود، اما اگر بخواهیم درباره آن سخنی نرم بر زبان رانیم، چنین نیست که هر کسی به درستی آن متقاعد شده باشد.

### بخش ۳. علیت

#### علت چیست؟

ما هنوز بحث ضرورت را به پایان نرسانده‌ایم. واژه «ضروری» [لازم] پیوسته در گفتگوهای روزمره ما به کار می‌رود، هرچند همواره معنای یکسانی از آن در

نظر نداریم. «برای احتراق، وجود اکسیژن ضروری است.» «برای کم کردن وزن، تحمل پرهیز غذایی بی ضرر لازم است.» هنگامی که الف مورد نیاز است تا این که ب پدید آید، ما به ب دست نخواهیم یافت مگر آن که شرط مقدم بر آن، یعنی الف، برآورده شود.

آنچه به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف ضروری است، ممکن است برای هدف دیگری ضروری نباشد. «برای حفظ وضع مناسب، لازم است که تمرین منظم داشته باشید.» تمرین ممکن است به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف ضروری باشد، اما شاید ما به دستیابی بدان هدف توجهی نداشته باشیم. «برای به دست آوردن احترام گروه لازم است حداقل مرتکب یک قتل شوی.» ممکن است نتوان بدون این عمل به هدف رسید، اما می‌توان در ارزش خود هدف چون و چرا کرد. «اگر می‌خواهی در بازیهای المپیک رقابت کنی، لازم است...» «اما من نمی‌خواهم در بازیهای المپیک رقابت کنم!» همه اینها از نظر تجربی شرایط ضروری‌اند؛ اگر جهان چنان باشد که هست، شما نمی‌توانید بدون الف به ب برسید. اما اینها از نظر منطقی شرایط ضروری نیستند: تناقضی در این گفته نیست که می‌توان بدون پرهیز غذایی خاص وزن خود را کم کرد. اما سه ضلعی بودن شرط منطقی ضروری برای مثلث [سه گوشه] بودن هست، زیرا چیزی مثلث نخواهد بود مگر آن که دارای سه ضلع باشد؛ گزاره «X یک مثلث است اما سه ضلع ندارد» گزاره‌ای متناقض است.

آیا در طبیعت ضرورتی وجود دارد؟ منظور از این پرسش زیاد روشن نیست. آیا به این معنا است که «آیا در طبیعت رویدادهایی وجود دارند که باید چنان اتفاق بیفتند که اتفاق می‌افتند؟» چرا افراد می‌گویند نه تنها سنگها فرو می‌افتند، بلکه باید فروافتند؟

واژه «باید» مرتبط با فرمان به نظر می‌رسد. به کودکی گفته می‌شود که باید امشب تکلیف درسی خود را انجام دهد؛ در غیر این صورت مجازات خاصی در

پیش خواهد بود. اما هنگامی که می‌گوییم چوب باید بسوزد یا آب باید به طرف پایین حرکت کند، آیا داریم می‌گوییم که به چوب و آب فرمان داده می‌شود؟ ممکن است قوانین طبیعت، که طرز کار طبیعت را وصف می‌کنند، به آسانی با قوانین تجویزی، که از سوی یک مرجع قانون‌گذار وضع می‌شوند، خلط گردند.

از نظر تاریخی، دو معنای واژه «قانون» از هم متمایز نشدند. یکنواختیهای طبیعت را تجلی خواست خدا یا خدایان می‌پنداشتند. خدا به نیروهای طبیعت فرمان می‌دهد به گونه‌های خاصی عمل کنند؛ او به اراده خویش وقایع را مجبور می‌کند آن‌گونه روی دهند که روی می‌دهند. از آنجا که خدا بسیار توانمندتر از هر حکومتی است، قوانین خدا تخطی‌ناپذیرند. آنها تجلی نظم الهی اند که خدا بر جهان اعمال کرده است. همان‌گونه که مجازات از پس گناه می‌آید معلولها به دنیال علتها روانند. این سخن که رویدادها «باید» چنان اتفاق بیفتند که اتفاق می‌افتند ممکن است پس مانده‌ای از این برداشت خداشناسانه [کلامی] از جهان را در خود داشته باشد. اما «پرسشی که باید در برابر کسانی قرار داد که چنان سخن می‌گویند که گویی ضرورتی در طبیعت وجود داشته است، این است که آیا واقعاً چنین منظوری دارند که قوانین طبیعت قواعدی هنجارین<sup>۱</sup> هستند که اراده‌ای الهی اعمال می‌کند. اگر چنین منظوری نداشته باشند، آنگاه سخن از ضرورت، در بهترین حالت، استعاره‌ای نامناسب است».<sup>۲</sup>

**بهم پیوستگی ثابت.** متنفذترین فیلسوفی که به بحث درباره علیت پرداخته است دیوید هیوم است. معمولاً منظور از این سخن که «الف علت ب است» چیست؟ هیوم می‌گفت سه چیز منظور است که از آن میان منظور سوم مهمترین است:

1. normative

2. Alfred J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1945), p. 198.

۱. تقدّم زمانی. <sup>۱</sup> علت بر معلول پیشی دارد. گندمها پیش از آن که درو شوند کاشته می شوند، نه برعکس. شما پیش از آن که سخنرانی خود را برای شنوندگان ایراد کنید آن را آماده می کنید نه برعکس.

گاهی گفته می شود که هدف آینده (از گذراندن دوره آموزشی) آن چیزی است که علت تحصیل امروزی است. اما این هدف آینده نیست که چنین می کند (آینده هنوز وجود ندارد)، بلکه پرداختن کنونی به هدف آینده است که اینک نقش علی دارد.

۲. اتصال در فضا و زمان. هنگامی که فتیله را روشن می کنید و در چند متر دورتر باروت منفجر می شود، انفجار روی نمی دهد مگر آن که فتیله ای در میان باشد. برق در امتداد سیم جریان می یابد: اگر سیم برق که لامپها را به منبع نیرو متصل می کند قطع شود، برقی وجود نخواهد داشت تا لامپها را روشن کند. هیچ «کنش از راه دور»<sup>۲</sup>ی وجود ندارد.

هیوم نسبت به این شرط تا حدی مردّد بود و برای این تردید دلیل خوبی داشت. هنگامی که نور و گرما از خورشید موجب گرم شدن جَوّ زمین می شوند، جز فضای تهی چه چیزی در فاصله میان خورشید و زمین وجود دارد؟ بنا بر فرضیه اثر سده نوزدهم، واسطه [ / میان گیر ] آشکارنشده و بی وزنی به نام اثر وجود دارد که تابش را منتقل می کند. اما فرآیندی برای تأیید این فرضیه یافت نشد و بیش از یک قرن پیش این فرضیه رها گردید. همچنین گرانش مستلزم مجاور بودن اجسام نیست.

۳. پیوند ضروری. بخشی از مفهوم معمول علیت این است که علت و معلول دارای پیوندی ضروری اند. اگر علت روی دهد، معلول باید روی دهد؛ نمی تواند روی ندهد.

اما، به گفته هیوم، دیدگاه معمول (شاید دیدگاهی که تنها در میان فیلسوفان معمول و مشترک بود) در این مورد اشتباه است. میان رویدادها هرگز پیوندی ضروری یا «باید» مشاهده نمی کنیم:

1. temporal precedence

2. action at a distance

هنگامی که در اطراف خویش به اعیان خارجی می‌نگریم، و عمل علتها را مورد توجه قرار می‌دهیم، هرگز نمی‌توانیم، در یک مورد، نیرویی یا پیوندی ضروری مشاهده کنیم؛ کیفیتی که معلول را به علت ببندد، و یکی را پیامد لغزش ناپذیر دیگری کند. ما تنها در می‌یابیم که در واقع یکی در پی دیگری می‌آید. نیروی اثرگذار یک توپ بلیارد حرکت در دومی را در پی دارد. این کل آن چیزی است که بر حواس بیرونی ظاهر می‌شود. ذهن هیچ احساسی یا تأثر [ / انطباق ] درونی‌ای از این توالی امور دریافت نمی‌کند. در نتیجه هیچ نمونه و مصداق خاصی از علت و معلول، چیزی که بتواند ایده‌ای از نیرو یا پیوند ضروری را مطرح کند، وجود ندارد.

از پدیدار شدن یک شیء هرگز نمی‌توانیم حدس بزنیم که چه معلولی از آن نتیجه خواهد شد. اما اگر ذهن می‌توانست نیرو یا انرژی علتی را کشف کند، می‌توانستیم معلول را، حتی بدون تجربه، پیش‌بینی کنیم؛ و ممکن بود در آغاز، با صرف تفکر و تعقل، آن را قاطعانه بیان داریم.<sup>۱</sup>

کسانی که پیوندهای ضروری را به طبیعت نسبت می‌دهند، یا می‌گویند که معلولها بالضروره در پی علت‌های خود می‌آیند، از آنچه در قلمرو مشاهده است فراتر می‌روند. ما هرگز مشاهده نمی‌کنیم که یک رویداد باید در پی رویداد دیگر آید، بلکه تنها مشاهده می‌کنیم که آن رویداد در واقع امر از پی رویداد دیگر می‌آید. ضرورت را می‌توانیم به روابط میان گزاره‌ها («اگر همه الف‌ها باشند، آنگاه همه ب‌ها باید الف باشند») نسبت دهیم، اما نمی‌توانیم آن را به توالی رویدادها در طبیعت نسبت دهیم. به نوشته هیوم، «هیچ چیزی وجود ندارد که ما با نظر اجمالی صرف، بدون بهره‌گیری از تجربه، بتوانیم تعیین کنیم

1. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Selby-Bigge ed. (Oxford University Press, 1951), Section 7.

که علت چیز دیگر است، و هیچ چیزی وجود ندارد که به همان شیوه بتوانیم قاطعانه تعیین کنیم که علت نیست. « در هر مورد باید منتظر باشیم و ببینیم چه اتفاقی می افتد؛ به گونه ای پیشینی (پیش از تجربه) نمی توانیم بگوییم چه اتفاقی خواهد افتاد.

اگر دو قطار را ببینیم که دارند بر روی یک خط بسرعت به هم نزدیک می شوند، آیا نمی توانیم بگوییم که باید برخوردی روی دهد؟ هیوم می گفت نه. پیش از آن که تجربه ای از چگونگی رفتار و حرکت اشیای جامد داشته باشیم هیچ تصویری از این نخواهیم داشت که اگر به یکدیگر نزدیک شوند چه اتفاقی خواهد افتاد. بدون تجربه قبلی سخن گفتن از برخورد آنها به یکدیگر موجه تر از این سخن نیست که آنها تبدیل به خمیر نرم یا در هوای رقیق ناپدید خواهند شد. تنها با پسزمینه ای از تجربه است که قادریم پیش بینی کنیم که آنها به یکدیگر برخورد خواهند کرد. توالیهای منظم خاص در میان هزاران مورد مشاهده شده اند؛ این تجربه نظم مندی است که به ما حق می دهد ادعا کنیم که چه چیزی علت چه چیزی است. به بیان هیوم، تنها هنگامی که الف و ب در تجربه ما همواره توأمند، می توانیم با اطمینان بگوییم که الف علت ب است. همان گونه که یکی از هیومیان معاصر می گوید

گفتن این که جریان الکتریکی باعث انحراف عقربه مغناطیسی می گردد بدین معنا است که هر زمان جریان الکتریکی وجود داشته باشد همواره انحرافی در عقربه مغناطیسی وجود دارد. قید همواره، قانون علی را از اقتران<sup>۱</sup> اتفاقی متمایز می سازد. روزی در حالی که پرده یک سالن سینما انفجاری را نشان می داد اتفاقاً زمین لرزه ای آرام سالن را لرزاند. تماشاگران برای یک لحظه این احساس را داشتند که انفجار رخ داده باعث لرزش سالن سینما شده است. ...

۱. coincidence. هاسپرس، که این دو بند را از نخستین چاپ کتاب *The Rise of Scientific Philosophy* برگرفته است occurrence ضبط کرده است. در چاپ یازدهم این اثر (۱۹۶۴)، که در دسترس مترجم است، همان coincidence ضبط شده است.

از آنجا که تکرار همه آن چیزی است که قانون علی را از یک مصادفه صرف متمایز می‌سازد، معنای رابطه علی همانا بیان یک تکرار استثنای پذیر است... این پنداشت که علت با ریسمان پنهان به معلول خود پیوسته است و معلول مجبور است که از پی علت برود، خاستگاهی انسانوارانگاران دارد و می‌توان آن را رها کرد. اگر-آنگاه-همواره همه آن چیزی است که از یک رابطه علی در نظر است. اگر سالن سینما همواره به هنگام مشاهده انفجاری بر پرده سینما می‌لرزید، آنگاه ارتباطی علی وجود می‌داشت.<sup>۱</sup>

پیوند ضروری رها شده است. و آنچه باقی می‌ماند، به گفته هیوم بهم پیوستگی ثابت میان رویدادها است. اما آیا نمی‌خواهیم بدانیم چرا الف‌های خاص با ب‌های خاص توأمند، چرا، مثلاً، خوردن آرسنیک باعث مرگ است؟ گاهی می‌توانیم رشته رویدادها را به اجزای بیشتری تقسیم کنیم یا می‌توانیم آنچه را در اندامه روی می‌دهد، همچون از دست دادن خون هنگامی که آرسنیک جذب دیواره معده می‌شود و مانند آن، مورد توجه قرار دهیم. اما، به گفته هیوم، این چیزی جز بهم پیوستگیهای ثابت بیشتر نیست: بهم پیوستگی ثابت اصلی (خوردن سم، مرگ) به بهم پیوستگیهای ثابت جزئی‌تری تقسیم شده است، که ممکن است به تبیین این که چرا بهم پیوستگی ثابت اصلی روی می‌دهد کمک کند.

**علیت شخص به شخص.** اما هنگامی که افراد علت حالات درونی خودشان هستند موضوع فرق می‌کند. افراد تجربه‌ای درونی از قدرت دارند. آیا بدون مشاهده بهم پیوستگیهای ثابت نمی‌دانیم که از قدرت حرکت دادن

1. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley, CA: University of California Press, 1951), pp. 157-158.

ترجمه فارسی: رایسنباخ، هانس. پیدایش فلسفه علمی. ترجمه موسی اکرمی - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول. ۱۳۷۱. ص ۱۹۰.

اعضایی چون دست و پا برخورداریم؟ و اگر نتیجه بگیریم که معشوقمان بی وفا است آیا احساس پریشانی و اندوه نمی‌کنیم؟ آیا بدون آزمایش و خطای دایم نمی‌دانیم که چه کارهایی می‌توانیم انجام دهیم؟

پاسخ هیوم منفی بود. ممکن است من احساس درونی‌ای از قدرت داشته باشم، اما باید بررسی کنم و دریابم که چه قدرتهای بالفعلی دارم. اگر تصمیم بگیرم بازویم را بالا ببرم، بالا می‌رود؛ اما اگر تصمیم بگیرم قلبم یا جناغ سینه‌ام را حرکت دهم، نمی‌توانم. ممکن است، همانند یک کودک، احساس کنم که می‌توانم چون یک پرنده در هوا پرواز کنم؛ اما اگر بر نردبانی شوم و اقدام به پرواز کنم سقوط خطرناکی خواهم داشت. ممکن است یک کودک احساس کند «هر کاری می‌توانم انجام دهم»، اما تنها تجربه نشان خواهد داد که او چه کاری را می‌تواند انجام دهد و چه کاری را نمی‌تواند. از نخستین سالهای زندگی خویش بارها تجربه کرده‌ایم که پس از ناامیدی، پریشانی روی می‌دهد، و زانوان خود را به جلو می‌توانیم خم کنیم نه به عقب؛ و فراموش کرده‌ایم که آن‌را نخستین بار چگونه یاد گرفته‌ایم و ممکن است نتیجه بگیریم که «همواره آن‌را می‌دانسته‌ایم.» فرض کنید من بخواهم پاهایم را حرکت دهم تا طبق معمول راه بروم و آنگاه دریابم که نمی‌توانم این کار را انجام دهم: اندکی پیش از این دچار سکتۀ فلج شده‌ام. اما زمانی که می‌کوشیدم تا پاهایم را حرکت دهم از قدرت انجام دادن این کار درست همان اندازه مطمئن بودم که در موارد پیشین، هنگامی که پاهایم «از فرمان اراده‌ام پیروی می‌کردند». به‌نوشته هیوم، «هرگز در هیچ موردی ما از هیچ پیوند ضروری... آگاه نیستیم. قدرت اراده خود را تنها از تجربه فرامی‌گیریم و تنها تجربه به ما می‌آموزد که چگونه یک رویداد دائماً در پی رویداد دیگر می‌آید.»<sup>۱</sup>

نظر منفی هیوم درباره علیت — یعنی این‌که طبیعت هیچ‌گونه پیوند ضروری‌ای را به ما نشان نمی‌دهد — از سوی بسا کسان پذیرفته شده است؛ اما

1. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Part 7.



نظر مثبت او - یعنی این که ما با بهم پیوستگیهای ثابت روبرویم - مورد این انتقاد قرار گرفته. که یا اشتباه است یا تفصیل کامل نیافته است. از این رو:

۱. به نظر می رسد نمونه های زیادی از بهم پیوستگی ثابت وجود دارند که مصداق علیت نیستند. شب به گونه ای منظم از پی روز می آید و روز از پی شب، اما آنها علت یکدیگر نیستند. رشد مو نزد نوزادان رشد دندان را به گونه ای منظم در پی دارد، در حالی که علت آن نیست.

آدمی در اندیشه می شود که بهم پیوستگی تا چه اندازه باید ثابت باشد؟ اگر مشاهده کرده باشیم که صد بار ب از پی الف می آید آیا این تعداد کافی است؟ هزار بار کافی است؟ اگر یک یا دو استثنا وجود داشته باشد چه؟ آیا در این صورت باید بگوییم الف علت ب نیست، یا تنها گاهی اوقات علت آن است؟

۲. به نظر می رسد نمونه های زیادی از علیت وجود دارند که مصداق

بهم پیوستگی ثابت نیستند. غالباً حملات قلبی علت مرگند، با این همه بسیاری از حملات قلبی به مرگ نمی انجامند، و بسیاری از مرگها نتیجه حملات قلبی نیستند. می گوئیم که خراشاندن چوب کبریت گوگرددار باعث روشن شدن آن شد، اما گاهی خراشاندن چوب کبریت گوگرددار نمی تواند آن را روشن کند. می گوئیم که افسرده و حساس بودن باعث شد او همسرش را بزند، و آیا ممکن نیست این راست باشد هرچند تنها یک بار اتفاق افتاده است؟

در زندگی روزمره، هنگامی که بهم پیوستگی نسبتاً ثابتی بین دو رویداد وجود دارد، ممکن است حدس بزنیم که رابطه ای علی در کار است. هر چه همبستگی بیشتر باشد، حدسمان نسبت به وجود رابطه ای علی قوی تر می شود. میان سیگار کشیدن و ابتلا به سرطان ریه همبستگی ای وجود دارد. هرچند بعضی از کسانی که سیگار نمی کشند مبتلا به سرطان ریه می شوند، و بسیاری از کسانی که سیگار می کشند هرگز به سرطان ریه مبتلا نمی شوند. ظاهراً تعداد زیادی از عوامل دیگر وجود دارند. هیچ عاملی به نام الف وجود ندارد که ما بدانیم پیوستگی ثابتی با معلولی به نام ب دارد، بلکه تعداد متنوعی

از عوامل وجود دارند که با درجه‌ای از نظم و ترتیب پدید می‌آیند و عمل می‌کنند.

**شرطهای لازم و کافی.** جان استوارت میل کوشید تا برداشت هیوم را بسط دهد. نمونه‌های زیادی از نظم‌مندی وجود دارند که علی نیستند. اما نخست باید به گونه‌ای روشن بدانیم که چه نوع از نظم‌مندی را در ذهن داریم. ۱. شرط لازم. هنگامی که می‌گوییم ع شرطی لازم برای م است، صرفاً منظورمان این است که اگر ع پدید نیامده بود، م پدید نمی‌آمد. اکسیژن شرط لازمی برای پدیدآیی آتش است - یعنی اگر اکسیژن وجود نداشته باشد آتش روشن نمی‌شود. وجود اکسیژن کافی نیست - یعنی آتش به شرطهای دیگری نیز بستگی دارد - اما لازم و ضروری است نه به معنای «پیوند ضروری» بلکه صرفاً به این معنا که در غیاب ع، م پدید نمی‌آمد.

ما معمولاً از یک شرط لازم به عنوان علت سخن نمی‌گوییم. علت خیس بودن خیابان این است که اندکی پیش باران آمده است، با این حال باران شرط لازم برای خیس بودن خیابان نیست؛ یک ماشین آب‌پاش نیز خیابان را خیس خواهد کرد. برای بیمار بودن، لازم است که فرد نخست زنده باشد، اما از زنده بودن به عنوان علت بیماری کسی سخن نمی‌گویند.

اما در این جا باید تمایز مهمی قائل شویم. تا این جا با مسامحه از ع به عنوان علت هم سخن گفته‌ایم، چنان‌که گویی ع و م رویدادهای خاصی بوده‌اند. اما رویدادهای خاص تکرارپذیر نیستند. سقوط یک سنگ یک رویداد خاص است، و اگر بار دیگر این سنگ را رها کنیم تا بیفتد این یک رویداد دیگر خواهد بود - رویدادی از همان طبقه یا گونه، اما نه همان رویداد خاص. در این صورت، بیان دقیق‌تری از مطلب عبارت است از: «در غیاب رویداد یا شرطی از گونه ع (حضور اکسیژن)، رویدادی از گونه م (احتراق) اتفاق نمی‌افتد.» نمونه‌هایی از علیت که تا این جا عرضه شده‌اند از این نوع بوده‌اند.

اما همچنین ممکن است بگوییم «در غیاب این رویداد یا شرطِ خاصِ ع، این رویدادِ خاصِ م اتفاق نمی‌افتاد.» مثلاً، اگر رانندهٔ تندران اتومبیل خود را دچار تصادف نکرده بود حالا نمرده بود (یا دست‌کم از این تصادف نمرده بود). منظور ما این نیست که دچار تصادف شدن اتومبیلی که رانندهٔ تندرانی دارد عموماً شرط لازمی برای مرگ است. مرگ علتهای گوناگونی دارد، و تصادفهای رانندگی هرگز شرط لازم برای مرگ نیستند. همهٔ افراد خواهند مرد، اما مرگ بیشتر آنان از تصادفهای رانندگی نخواهد بود. با این‌همه، ممکن است حقیقت داشته باشد که رانندهٔ آن اتومبیل تنها به جهت تصادف مرده باشد. اگر این رویداد خاص (تصادف) پیش نیامده بود، این پیامد خاص (مرگ راننده) پیش نمی‌آمد.

غالباً در اظهارات قانونی از عبارت «تنها به جهت» استفاده می‌شود: تنها به جهت این‌که او در جاده راه می‌رفت، اتومبیلی در حال گذر به او زد؛ تنها به جهت این‌که در لحظه انفجار بمب تروریستها او در آنجا بود، بر اثر انفجار کشته شد. در این‌جا منظورمان این نیست که رویدادها یا شرطهای گونهٔ ۱ (انفجارهای بمب) همواره برای رویدادهای گونهٔ ۲ (مرگ) لازمند، بلکه صرفاً این است که در غیاب این رویداد (انفجار بمب)، مرگ فرد مورد نظر آن‌گونه که اتفاق افتاد اتفاق نمی‌افتاد. انفجار بمب علت مرگ نامیده می‌شود.

اما قانون در همهٔ موارد از عبارت «تنها به جهت» استفاده نمی‌کند: «تنها به جهت این‌که از پدر و مادری به دنیا آمده‌ام مرتکب این جنایت شده‌ام؛ بنابراین پدر و مادرم علت ارتکاب این جنایتند.» داشتن والدین شرط لازمی برای وجود فرد است تا آن فرد در جایی حضوری داشته باشد و کاری را انجام دهد؛ اما این سخن که «صرف داشتن والدین شرط لازمی برای ارتکاب جنایت است بنابراین والدین علت ارتکاب جنایتند» سخنی مضحک و مهمل است.

هنگامی که می‌گوییم علت م است زیرا «تنها به جهت این رویداد خاص

است که آن رویداد خاص اتفاق افتاده است»، چگونه چنین چیزی را می‌دانیم؟ چه چیزی به ما حق می‌دهد چنین چیزی را بگوییم؟ به نظر می‌رسد این‌گونه سخنان در شناختِ زمینه‌ایِ عامِ ما از چگونگی عمل طبیعت ریشه دارند. انفجار بمب افراد را زخمی می‌کند، غالباً به اندامهای حیاتی آسیب می‌رساند یا باعث از دست رفتن خون می‌شود تا آنجا که به مرگ می‌انجامد. انفجارهای بمب عموماً شرط لازم مرگ افراد نیستند (افراد از علت‌های دیگر نیز می‌میرند)؛ اما اگر این انفجار بمب نبود مرگ فرد مورد نظر در زمانی که، و آن‌گونه که، اتفاق افتاد اتفاق نمی‌افتاد؛ و این انفجار را علت آن مرگ می‌خوانیم.

۲. شرط کافی. برای هر رویداد مجموعه‌ای از شرطها وجود دارد که برای وقوع آن کافی‌اند، در غیر این صورت آن رویداد اتفاق نمی‌افتد. اما [جان استوارت] میل در استفاده از شرط کافی برای تعریف علیت، منظوری بیش از این داشت: به‌نوشته میل، «علت» به بیان فلسفی، مجموع شرطهای مثبت و منفی، کل هرگونه اقتضائاتی، است که با تحقق یافتن آن، پیامد مورد نظر به‌گونه‌ای تغییرناپذیر به دنبال می‌آید.<sup>۱</sup> بیان علت یک رویداد همانا برشمردن این مجموعه شرطها است.

مثلاً، علتِ احتراق چیست؟ اول این‌که باید ماده قابل احتراقی وجود داشته باشد. دوم این‌که آن ماده باید تا دمای احتراق گرما داده شود (که برای مواد مختلف فرق می‌کند). سوم این‌که باید اکسیژن وجود داشته باشد. هنگامی که همه این شرطها برقرارند ماده مورد نظر آتش می‌گیرد - شرطها کافی‌اند.

ببینیم چگونه این موضوع درباره مواردی صدق می‌کند که قبلاً به‌عنوان «بهم‌پیوستگی ثابت نه علت» مورد بحث قرار گرفته‌اند. آیا بهم‌پیوستگی ثابتی میان روز و شب وجود ندارد؟ اما، همان‌گونه که میل می‌گفت، نه روز علت شب است و نه شب علت روز. اگر زمان تناوب دوران زمین حول محور خود

1. John Stuart Mill, *A System of Logic* (1842). Book 3, Chapter 5.

با زمان تناوب حرکت آن به دور خورشید برابر بود، یک سوی زمین همواره روز و سوی دیگر آن همواره شب بود. و اگر نور خورشید از میان می‌رفت. سراسر زمین همواره شب بود. تناوب روز و شب به این عوامل بستگی دارد: (۱) نور خورشید؛ (۲) دوران زمین حول محور خود؛ و (۳) نبودن جسم کدر میان زمین و خورشید که مانع رسیدن نور خورشید به زمین شود. علت توالی روز-شب عبارت است از برقرار بودن این سه شرط همراه با یکدیگر.

بسیاری از نمونه‌های علّیت پیچیده‌تر از اینند. چه مجموعه‌ای از شرطها برای حرکت بدون نقص یک خودرو کافی است؟ تعداد شرطها به‌صدها می‌رسد. و تعداد شرطهای کافی برای تنفس یک اندامه، مسلماً حتی بیشتر است. شرطهایی که به‌خودی خود کافی اند شرطهای مربوط به «رویدادهای منفی» - یعنی روی ندادن چیزی - برای این که رادیویی برقی کار نکند، کافی است جریان برق قطع شود. برای کار نکردن آن کافی است هر یک از چند چیزی که با هم برای کار کردن آن کافی است، نفی شود.

معمولاً یک رویداد یگانه نیست که علت وقوع چیزی است؛ علت یک معلول مجموعه‌ای از شرطهایی است که بعضی از آنها رویدادند (مانند روشن کردن فتیله)، بعضی دیگر حالت یک ماده‌اند (مانند خشک بودن باروت) و بعضی دیگر حالت محیطند (مانند موجود بودن اکسیژن در هوا). میل مواظب بود عواملی را در فهرست بگنجانند که بیشتر ما چندان بهایی به آنها نمی‌دهیم اما برای پدیدآیی معلول همان اندازه مهمند که عوامل آشکارتر، مانند وجود اکسیژن در هوا و تأثیر گرانش.

به گفته میل، از میان مجموعه بزرگ شرطهایی که همراه با یکدیگر کافی اند، از علّتی مشخص (به‌گونه‌ای کاملاً نادقیق) به‌صورت یکی از موارد زیر سخن می‌گوییم: (۱) شرطی که شنونده از قبل از آن اطلاع ندارد (می‌گوییم علت سقوط فلان کس تردبان لغزان بود نه کشش حاصل از گرانش زمین، هرچند این نیز برای معلول همان اندازه مهم بود)؛ (۲) واپسین رویدادی که پیش از

پدید آیی معلول اتفاق می افتد - یعنی «علت قریب» [ / نزدیک ترین علت ] (می گوئیم روشن شدن فتیله علت انفجار باروت بود، هر چند پیش از آن شرطهای زیادی می بایست برقرار می بود)؛ (۳) شرطی که نقش آن بیشترین برجستگی ظاهری را دارد (در علت شلیک شدن گلوله از آتش کردن تفنگ سخن می گوئیم نه از این واقعیت که تفنگ پر بوده است).

ممکن است چندین شرط به یک پیامد خاص ربط داشته باشند. اما افراد مختلف، بسته به علایق خود یا تعبیری که از آن پیامد دارند، شرطهای مختلفی را برمی گزینند. اگر اتومبیلی در جاده ای کوهستانی از مسیر خود خارج شود، ممکن است کسی بگوید علتش این است که راننده داشت پیچ را با سرعت خیلی زیاد دور می زد؛ کس دیگری خواهد گفت که علتش این است که اتومبیل کشش نداشت، یا لاستیکها صاف بودند؛ شخص دیگری می گوید قوس جاده مناسب نبود یا اتومبیل طراحی مناسبی نداشت<sup>۱</sup>. و ممکن است همه آنها درست باشند - ممکن است همه آنها ارتباطی با رویداد مورد نظر داشته باشند.

۳. تعدد علتها. چندین شرط با یکدیگر یک شرط کافی را می سازند، اما آیا هر یک از این شرطها همواره یک شرط لازم است؟ شاید شرطهای ۱، ۲ و ۳ همراه با یکدیگر برای ایجاد م کافی باشند؛ اما شاید شرطهای ۴، ۵ و ۶ نیز همراه با یکدیگر برای ایجاد م کافی باشند، حتی هنگامی که ۱، ۲ و ۳ تحقق نیابند. در این صورت برای م دو شرط کافی داریم. یا شاید همپوشانی ای وجود داشته باشد: ممکن است ۱، ۲ و ۳ برای م کافی باشند، و ممکن است ۱، ۲ و ۴ نیز برای م کافی باشند. در آن صورت، شرطهای ۱ و ۲ لازمند زیرا م بدون آنها به وجود نمی آید، اما شرطهای ۳ و ۴ لازم نیستند، زیرا گاهی م بدون آنها به وجود می آید.

۱. مثلاً ری.

مسئله‌ها چنین به نظر می‌رسد که گویی معلول واحدی ممکن است از مجموعه متفاوتی از شرطها پدید آید. اگر بخواهیم لکه‌ای را از لباسی بزداییم، می‌توانیم این کار را با استفاده از بنزین، تراکلرید کربن، یا هریک از پاک‌کننده‌های شیمیایی دیگر انجام دهیم. می‌توانیم ترکیبهای آلی خاصی را، یا از طریق واکنشهای شیمیایی در اندامه‌های زنده یا از طریق ساختن آنها از عناصرشان یا ترکیبهای ساده‌تر به وجود آوریم. نوشتن مطلب تحریک‌کننده در روزنامه دانشکده، کار گذاشتن بمب زیر میز رئیس دانشکده، و مانند آنها می‌تواند موجب اخراج از دانشکده شود.

از سوی دیگر، غالباً اتفاق می‌افتد که تعدد علتها صرفاً ظاهری است. گاهی در بیان شرط کافی، بیش از اندازه گنجانده می‌شود. اگر کشیدن دوشاخه برای کار نکردن رادیوی برقی کافی است، در این صورت کشیدن دوشاخه به‌اضافه حالت بدر ماه نیز کافی است؛ هر زمان که دوشاخه را بکشید و ماه در حالت بدر باشد، رادیو خاموش می‌شود. اما ماه را یک عامل علی تلقی نمی‌کنیم زیرا هنگامی که دوشاخه را می‌کشید رادیو خاموش می‌شود چه ماه در حالت بدر باشد چه نباشد.

در این مثال به آسانی می‌توان به‌بیربط بودن ماه پی برد، اما بعضی از مثالهای دیگر این چنین واضح و آشکار نیستند. از این رو می‌توان گفت که حرکت توپ بیلیارد B در یک جهت خاص صرفاً نه به علت برخورد با توپ بیلیارد A بلکه به علت ضربه وارد شده از دست شما، یا تکان دادن میز، یا لرزش اندک زمین نیز هست. اما مشکل بتوان این را نمونه راستینی از تعدد علتها شمرد. آنچه برای حرکت توپ در این جهت لازم و کافی است این است که مقدار خاصی نیرو در این جهت به توپ وارد شود؛ این مهم نیست که چه کسی یا چه چیزی نیرو را اعمال می‌کند، و بنابراین نیازی به ذکر این امور جزئی در فهرست شرطهایی که این رویداد به آنها بستگی دارد نیست. از این رو در شرطهای شماره‌گذاری شده سه پاراگراف بالاتر، ممکن است منظور کردن ۳ و ۴ در

فهرست شرطها کاری بیش از حد لازم باشد؛ آنچه در واقع نقش علی دارد مؤلفه‌ای مشترک در ۳ و ۴ به نام ع است. اگر چنین باشد، تعدد [علت] از میان رفته است زیرا کل مجموعه شرطها در هر دو مورد ۱، ۲ و ع است.

گاهی می‌توان با وسایل متفاوتی نوع عام یکسانی از معلول را پدید آورد: ممکن است خانه‌ای در نتیجه آذرخش، گرمای بیش از اندازه بخاری، آتش زدن عمدی، و مانند آنها بسوزد. اگر «سوختن خانه» معلول باشد، در این صورت مسلماً می‌توان آن را با مجموعه‌های متفاوتی از شرایط پدید آورد. اما بازرس بیمه که پس از آتش‌سوزی آثار برجای مانده را بررسی می‌کند غالباً می‌تواند با بررسی دقیق آن آثار تفاوت میان آتش‌سوزی بر اثر آذرخش و آتش‌سوزی بر اثر گرمای بیش از اندازه بخاری را آشکار کند. معلول در این دو حالت تا اندازه‌ای متفاوت است، و «ویرانی بر اثر آتش‌سوزی» اصطلاح کشدار پوشاننده‌ای است که بسیاری از معلولهای خاص متفاوت را می‌پوشاند. شاید اگر معلولها را با همان دقتی حذف می‌کردیم که علتها را حذف می‌کنیم، در پایان هرگز تعدد علتها در میان نمی‌بود.

### اصل علی

آیا هر آنچه روی می‌دهد علتی دارد؟ ما تنها پاره خردی را از آنچه دارد در جهان روی می‌دهد می‌دانیم، و دانشمان درباره گذشته حتی کمتر است، و با این همه ناگزیریم درباره آینده نظر دهیم. آیا، در این صورت، تنها پاسخ ممکن به پرسش فوق یک نه مؤکد نیست؟ اگر این کیسه میلیونها مهره در خود دارد و شما تنها شش مهره را بررسی کرده‌اید و هر شش مهره سیاه بوده‌اند و اینک از شما می‌پرسند «آیا همه آنها سیاهند؟» آیا به همان دلیل ناگزیر نخواهید بود پاسخ منفی دهید؟

با این همه، بسیاری از افراد در پاسخ چنین پرسشی با گونه‌ای از اطمینان پاسخ مثبت خواهند داد. آنان خواهند گفت ممکن است بسیاری از علتها را



نشناسیم، اما می‌دانیم که وجود دارند. باور به این که هرآنچه در جهان روی می‌دهد علتی دارد باور به اصل علی، یا، آنچه بیشتر مصطلح است، تعیین‌گرایی<sup>۱</sup> است.

تعیین‌گرایی نمی‌گوید که چه نوع علت‌هایی وجود دارند: آنها هر چیزی می‌توانند باشند. تعیین‌گرایی خداشناختی [الهیاتی/کلامی] می‌گوید که هر چیزی، به گونه‌ای مستقیم یا نامستقیم، معلول خدا است. تعیین‌گرایی علمی می‌گوید که هرآنچه روی می‌دهد نتیجه علت‌های پیشین در جهان طبیعی (در برابر علت‌های فوق طبیعی) است. تعیین‌گرایی مکانیستی می‌گوید که آنچه روی می‌دهد معلول رویدادها و شرایط موجود در جهان فیزیکی است - و بدین‌سان تعلیل ذهنی را نفی می‌کند. (بررسی بیشتر این موضوع در فصل ششم صورت می‌گیرد.)

بسیاری از فیلسوفان از روزگاران باستان تاکنون معتقد بوده‌اند که هر چیزی معلل است. آنچه در زمان ما فرق کرده این است که ما درباره این که علت‌ها چه هستند شناخت بس بیشتری داریم: علل بیماریها، علل تورم اقتصادی، علل حالت‌های روانی مانند افسردگی و خودشیفتگی.

بسا کسان خواهند گفت که اصل علی از حقیقت آشکاری برخوردار است. فرض کنید پژوهشگری در زمینه پزشکی که سالها در پی یافتن علت نوع خاصی از سرطان بوده است بگوید «من فکر نمی‌کنم علتی داشته باشد.» آیا او با خنده و تمسخر از حوزه کاری خویش طرد نخواهد شد، و آیا چنین طردشدنی به حق نخواهد بود؟

با این همه، آیا چیزی هست که به او حق دهد از چنین اطمینانی برخوردار باشد؟ چرا باید برای او اصل علی نسبت به تعمیمی تجربی درباره نقطه ذوب سرب از حقیقت آشکارتری برخوردار باشد؟ اظهاری درباره اصل علی بسیار گسترده‌تر و فراگیرتر از اظهاری درباره سرب است: نقطه ذوب سرب تنها با

1. determinism

شمار اندکی از رویدادهای جهان پهناور ارتباط دارد، اما فرض بر این است که علت هر نوع رویداد، در هر نقطه از جهان، را در بر می‌گیرد. چگونه می‌توانیم از چنین ادعای بزرگی اطمینان داشته باشیم؟

در اینجا مسأله علت ناشناخته مطرح است. فرض کنید علت آن را بیابیم. روشن است که در این صورت می‌دانیم دارای علت است. اما فرض کنید علت را نیابیم؛ در این صورت می‌توانیم بگوییم «این علتی دارد، اما آن علت هنوز پیدا نشده است.» حتی اگر پس از هزار بار تلاش علتی نمی‌یافتیم، باز هم می‌توانستیم همان مطلب را بگوییم. یافتن یک علت یک تأیید بیشتر برای اصل علی به دست می‌دهد، اما به نظر نمی‌رسد که پیدا نکردن علتی اصل علی را نفی کند. این چه نوع قانون تجربی است که هیچ چیز آن را نفی نمی‌کند؟

«بسیار خوب، اگر علت را پیدا نکنیم، این فقط نشان می‌دهد که به قدر کافی جستجو نکرده‌ایم.» چندین بار دیگر تلاش می‌کنیم و باز هم با شکست روبرو می‌شویم. «هنوز به قدر کافی جستجو نکرده‌اید.» «به قدر کافی» چقدر است؟ «تا هنگامی که علت را پیدا کنید!» اما این گفته اصل علی را به یک همان‌گویی فرو می‌کاهد: اگر تا زمانی که آن را پیدا کنید جستجو کنید، آن را پیدا نخواهید کرد! مسلماً این نمی‌تواند آن چیزی باشد که این اصل پرمدعا به آن می‌انجامد، می‌تواند؟

دانشمندان می‌دانند که یافتن علت چیزی چگونه چیزی است: آنان مجموعه‌ای از عواملی را که برای پدید آمدن رویدادی چون م کافی می‌دانند در نظر می‌گیرند، و دست به بازآفرینی آن شرایط می‌زنند و می‌بینند آیا م دوباره اتفاق می‌افتد، و اگر، با تغییر چندین باره شرایط به منظور حصول اطمینان از این که این شرایط (و نه شرایط دیگر) از نقش علی برخوردارند، اتفاق بیفتد، آنان نتیجه می‌گیرند که علت م (یعنی علت رویدادهای نوع م) را یافته‌اند. اما کشف این که چیزی علتی ندارد چگونه چیزی است؟ چشمان خود را ببندید و بکشید این کشف را در تصور آورید. آیا مایل به این نتیجه‌گیری نیستیم که «ما

هرگز نمی‌توانیم کشف کنیم که هیچ علتی ندارد. بیشترین چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که تاکنون هیچ علتی یافت نشده است.»

اما آیا سرانجام قطع امید نمی‌کنیم و نتیجه نمی‌گیریم که هیچ علتی وجود ندارد؟ مثلاً ما معتقدیم که برای روشن و خاموش شدن یک لامپ شرطهایی وجود دارند، و معتقدیم که می‌دانیم آن شرطها چیست. کلید را فشار می‌دهیم و لامپ روشن می‌شود، کلید را برعکس فشار می‌دهیم و لامپ خاموش می‌شود. اما البته این یگانه شرط علی نیست؛ گاهی کلید را فشار می‌دهیم و لامپ روشن نمی‌شود. اما بررسی می‌کنیم و درمی‌یابیم که لامپ سوخته است، و هنگامی که لامپ را عوض می‌کنیم روشن می‌شود. زمان دیگری کلید را فشار می‌دهیم، لامپ روشن نمی‌شود و معیوب نیز نیست؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که اشکالی در سیم‌کشی وجود دارد، یا در جایی برق قطع است یا (در صورتی که یکباره برق می‌رود) کابل دچار سوختگی شده است یا در نیروگاه اعتصاب شده است. اما مجموعه محدودی از شرایط وجود دارد که، به‌باور ما، کار لامپ به‌آنها بستگی دارد. اگر لامپ خاموش شود، و همه این شرایط را واریسی کنیم و تا آنجا که می‌توانیم دریابیم که اشکالی وجود ندارد، سردرگم می‌شویم. آیا ما اینک می‌گوییم اصل علی اشتباه است یا استثنا دارد؟ نه، احتمالاً اصرار خواهیم کرد که شرطی وجود دارد که هنوز از آن اطلاع نداریم، اما اگر از آن اطلاع می‌داشتیم و آن را برقرار می‌کردیم لامپ روشن می‌شد؛ بنابراین اصل علی هنوز به‌طور کامل برقرار است.

اما اینک فرض کنید که لامپ به‌گونه‌ای ظاهراً مستقل از این شرایط روشن و خاموش می‌شود. زمانی لامپ روشن می‌شود و سپس ناگهان دوباره، به‌گونه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر، خاموش می‌شود. گاهی حتی با قطع بودن سیمها لامپ ناگهان روشن می‌شود. این برخلاف همه دانسته‌های ما است. اما فرض کنید که چنین اتفاقی می‌افتد. ممکن است این به‌ساعت روز، یا به‌رطوبت هوا، یا به‌وضع اوزن هوا، یا به‌دمای اتاق بستگی داشته باشد. ما این

عوامل را تغییر می‌دهیم، اما تغییری در وضع ایجاد نمی‌شود: گروهی از دانشمندان نمی‌توانند از آن سر درآورند. ما می‌گوییم «چیزی در این کار دخالت دارد!» اما به چیز دیگری نمی‌توانیم فکر کنیم، و در این ضمن لامپ به‌شیوه پیش‌بینی‌ناپذیر خود روشن و خاموش می‌شود. حالا چه؟ آیا لحظه‌ای هست که تسلیم شویم و بگوییم «این رویداد علتی ندارد - اصل علی اشتباه است»؟ و اگر چنین است، آیا وضعیتی را بیان نکرده‌ایم که ثابت شده است در آن اصل علی خطا است؟

مسئله این است که می‌توانستیم بگوییم این رویداد علتی ندارد، اما آیا باز هم، به حق، نگران آن نمی‌بودیم؟ می‌توانستیم بگوییم این علتی ندارد، اما چگونه می‌توانستیم از صدق این گفته آگاهی یابیم؟ و اگر، پس از این همه، علت واقعی پیدا می‌شد چه؟ در این صورت آیا در بیان این سخن که این رویداد علتی ندارد، حتی پس از آن همه صرف نیرو و تلاش، دچار شتابزدگی نمی‌بودیم؟

۱. آیا این اصل مصون از ابطال است؟ فرض کنید در آزمایشگاهی آزمایشی را برای رسیدن به نتیجه‌ای خاص انجام می‌دهید، و رسوبی حاصل می‌شود که انتظار نداشته‌اید. شما می‌خواهید موضوع را با معلم شیمی در میان گذارید، اما او در آن روز در مرخصی است؛ بنابراین صبح روز بعد دوباره آزمایش را انجام می‌دهید و می‌خواهید او را شگفت‌زده کنید. اما این بار آن رسوب تشکیل نمی‌شود. در حالت درماندگی می‌گویید «این بار باید اختلافی در آزمایش وجود داشته باشد که این اختلاف در نتیجه پدید آمده است.» اگر معلول متفاوت است، آیا این بار حداقل یکی از عوامل علی متفاوت نبوده است؟ آیا حداقل یکی از آنها «نباید متفاوت باشد»؟

اگر دو ساعت کاملاً شبیه یکدیگر، در کنار هم در یک اتاق، با شرایط جوی و دمای یکنواخت، وجود داشته باشند، اما پس از مدتی متوجه شوید که یکی از آنها اندکی تندتر کار می‌کند در حالی که دیگری زمان دقیق را نشان

می دهد، آیا نتیجه نمی گیرید که اختلافی در یک یا چند عامل وجود دارد (باید وجود داشته باشد؟) تا بتوان اختلاف در نشان دادن زمان را توجیه کرد؟ در برابر این نظر که ممکن است در عوامل اختلافی وجود نداشته باشد چه پاسخی دارید؟ آیا همین واقعیت اختلاف در آثار [معلولها] را نشانه اختلاف در علتها تلقی نمی کنید - حتی اگر هرگز اختلافی را پیدا نکرده باشید؟ آیا معتقد نیستید که اگر می توانستید توپ را دقیقاً به همان شیوه پیشین - با همان سرعت، در همان جهت، از همان نقطه پرتاب، در همان شرایط محیطی - به طرف دیوار پرتاب کنید دقیقاً همچون قبل درست به درون دستهای شما برمی گشت؟ و آیا معتقد نیستید که اگر چنین اتفاقی نیفتاد، به علت اختلافی در شرایط بوده است؟

به جای پذیرفتن این که بدون وجود اختلافی در علت، در معلول اختلافی وجود دارد چه می توان کرد؟ به بیرون از مجموعه عواملی که قبلاً مرتبط با معلول می دانسته ایم نگاه می کنیم: شاید در این امر سیمهای برق واقع در یکی دو کیلومتری محل، یا هلالهای ماه، یا وجود ناظر در این زمان، تأثیر داشته باشند. همواره اختلافی وجود دارد، وجود ندارد؟ با نگاه دورتر و دورتر، حتی می توان گفت که به منظور اثبات این که علتها یکی هستند (در زمانی که معلولها متفاوتند)، باید نشان داد که حالت پیشین کل جهان در هر دو مورد دقیقاً یکی بوده است - و تنها در این صورت اثبات می شود که معلولهای متفاوت می توانند از علتهای یکسان نتیجه شوند. اما البته هرگز نمی توان این را نشان داد. در زمان بعد تعداد شمارش ناپذیری از شرایط متفاوت خواهند بود. و اگر متفاوت نباشند، ما (حداقل وضع روانی ما) متفاوت خواهیم بود. بنابراین هرگز نمی توان به مورد روشنی از «معلولهای متفاوت، اما بدون تفاوتی در علتها» دست یافت.

اما اگر چیزی نتواند علیه آن باشد، آیا عجیب نیست که مشاهداتی به سود آن باشند؟ آیا در درجه اول مشاهدات مکرر جهان نبود که دانشمندان را به تدوین

اصل علی کشاند؟ فرض کنید که از فردا صبح جریان امور بسیار بی نظم و آشفته شود: گاهی سنگها فرومی افتند و گاهی در هوا می مانند، گاهی گربه ها عوعو می کنند و سگها میومیو، گاهی میزها قورباغه می شوند و زنبورها رویه بالش، بی آن که هیچ دلیلی وجود داشته باشد. آیا در این صورت ناگزیر نخواهیم بود اصل علی را رها کنیم؟ آیا باز هم نمی توانیم بگوییم «نه، این اصل هنوز برقرار است، اما رویدادها بسیار بسیار پیچیده تر از حد معمولند، و این روزها یافتن علتها بسیار دشوارتر است»؟

۲. یک قاعده، نه یک گزاره؟ شاید هیچ چیزی اصل علی را تکذیب نکند، اما رویدادهایی از قبیل آنچه گفتیم ممکن است ما را به دست کشیدن از آن بکشانند. گفته شده است که اصل علی - و شاید اصول دیگر علم نیز - اصلاً گزاره‌ای درباره جهان نیست، و بنابراین نه صادق است نه کاذب. شاید چیزی نباشد که ما از جهان می آموزیم، بلکه چیزی باشد که به جهان می آوریم - چیزی که می توانیم اگر بخواهیم بپذیریم و اگر بخواهیم رها کنیم.

پذیرفتن و رها کردن از اعمال ما هستند. می توانیم یک قاعده رفتار، یک عمل، یا یک روش برای فعالیت را بپذیریم. یکی از قواعد پذیرفته شده بازی بیس بال عبارت است از این که «توپ زن نمی تواند بیش از سه ضربه بزند.» شاید علت پذیرفته شدن آن این بود که بیس بال را بازی جالب تر یا رقابت آمیزتری می کرد. قاعده به دلایل مختلف می تواند تغییر کند، اما خود قاعده نه صادق است نه کاذب. به این علت پذیرفته می شود که عمل مطابق با آن موجب نیل به هدفهای خاصی است، و اگر نتواند چنین کاری را انجام دهد رها می شود. چرا اصل علی نوعی از قاعده بازی علمی تلقی نشود، قاعده‌ای که پذیرفتن آن بازی را سودمندتر می کند یا نتیجه دلخواه دیگری را به بار می آورد؟ اگر قاعده را بپذیریم ممکن است شوق بیشتری برای یافتن علتها به دست آوریم.

ممکن است آن را به خاطر ارزشش در تشویق ما به جستجوی علل، یا دادن

امید پیدا شدن عواملی که رویدادها به آنها بستگی دارند، یا حتی به عنوان اندکی خوش خیالی بپذیریم. همچنین می توان آن را رها کرد - که به معنای این بدگمانی ما نیست که ممکن است کاذب باشد (یک قاعده نه صادق است نه کاذب) یا توصیفی از جهان نباشد (اصلاً جهان را توصیف نمی کند، بلکه تنها قواعدی را برای چیزی که می خواهیم در آن بیابیم به دست می دهد). آن را آن گونه رها می کنیم که ممکن است معدنی را رها کنیم، نه به این علت که طلای دیگری در آن وجود ندارد، بلکه به این علت که دیگر ارزش استخراج را ندارد - یعنی زمانی که، مثلاً، مقدار طلا آن قدر کم است، رگه های طلا آن قدر نازکند، یا دستیابی به طلا چنان سخت است که، به سادگی، می گوییم «ولش کن».

۳. بازگشت به تعبیر تجربی. اما آیا آن را رها می کنیم؟ آیا اصل علی واقعاً نقش یک دستورالعمل را دارد؟ شاید، در بعضی از علوم، چنین باشد. در پزشکی، اگر علت یک بیماری هنوز یافت نشده باشد، عموماً فرض بر این است که علتی وجود دارد اما هنوز آشکار نشده است. در روان شناسی، اگر بیماری به گونه ای نامنتظره در برابر محرکی واکنش نشان دهد می پرسیم «علت این رفتار چیست؟» و هرگز درباره این که آیا چنین علتی وجود دارد یا نه نظرپردازی نمی کنیم - حتی اگر هرگز آن را نیابیم. هنگامی که هواشناسان می کوشند تا وضع هوا را در چند روز آینده پیش بینی کنند، پیش بینیها چنان غیر قابل اعتمادند که حتی ممکن است یک طرفدار سرسخت اصل علی تسلیم نومیدی شود. اما ما می گوییم چنین نیست و این از آن رو است که علتها پیچیده تر از آنند که بتوان آنها را یافت، و راهی برای پیدا کردن آنها سراغ نداریم.

اما آیا این فرض درست است؟

اندیشه اساسی علم غربی این است که هنگام تبیین حرکت یک توپ بیلیارد بر روی میزی در کرة زمین ناگزیر نیستید فروافتادن یک برگ بر

روی سیاره‌ای در کهکشان دیگری را به حساب آورید. تأثیرات بسیار کوچک را می‌توان نادیده گرفت. در جریان امور گونه‌ای همگرایی وجود دارد، و تأثیراتی با کوچکی دلخواه فاقد معلولهایی با بزرگی دلخواهند.<sup>۱</sup>

پیش‌بینی وضع هوا تابع آن چیزی است که «اثر پروانه<sup>۲</sup>» نامیده می‌شود:

برای موارد جزئی وضع هوا — و از نظر کسی که وضع هوای کره زمین را پیش‌بینی می‌کند، جزئی می‌تواند به معنای رعد و برقها و سوز و برفها باشد — ممکن است پیش‌بینی سرعت رو به وخامت گذارد. خطاها و عدم قطعیتها افزایش می‌یابند و به زنجیره‌ای از رویدادهای سرکش و آشوبناک منجر می‌شوند، از باد و باران و توفان شن گرفته تا گردبادهایی که گستره‌ای در حد قاره دارند و تنها ماهواره‌ها می‌توانند کلیت آنها را نشان دهند.<sup>۳</sup>

پروانه‌ای که اتفاقاً در زمانی خاص در مکانی خاص دارد پرواز می‌کند ممکن است بر جریان باد و باران تأثیر بگذارد. آیا این آشوب و بی‌نظمی راستین است یا پیچیدگی علی بسیار زیاد؟ در قرن ما، در حوزه اصلی تعیین‌گرایی، یعنی فیزیک، شکاف بزرگی پدید آمده است. جزئیات بحث چنان فنی، و معادلات چنان پیچیده‌اند که حتی دانشجویان فیزیک معمولاً آنها را نمی‌فهمند. اما خلاصه آن این است که به نظر می‌رسد وقوع رویدادهای اتمی و زیراتمی خاص را هیچ مجموعه‌ای از شرایط پیشین مقدر نکرده است. مثلاً، هنگامی که الکترونی به دو شکاف کوچک نزدیک به یکدیگر نزدیک می‌شود نمی‌توان پیش‌بینی کرد که از کدام شکاف عبور خواهد کرد.

1. James Gleick, *Chaos* (New York: Penguin Books, 1987), p. 15.

2. butterfly effect

3. *Ibid.*, p. 20.



ممکن است بگوییم «اما این تنها بدان علت است که ما هنوز علت را نمی‌شناسیم - مطمئناً علتی وجود دارد.» اما این دقیقاً آن چیزی است که فیزیک نوین (اصل عدم تعین هایزنبرگ) انکار می‌کند؛ این طبیعت است که در سطح زیراتمی ناتعین‌گرایانه<sup>۱</sup> است؛ صرفاً شناخت ما از آن نیست که ناکامل است. بعضی از فیزیکدانان با این نتیجه‌گیری مخالفت کرده‌اند. از آن میان، آینشتاین می‌گفت که خدا با جهان تاس‌بازی نمی‌کند. این بحث هنوز ادامه دارد. اما صرف این واقعیت که امکان یک «فیزیک ذرات» غیر علی پذیرفته می‌شود، یا حتی مطرح می‌شود، نشان می‌دهد که امروزه فیزیکدانان اصل علیت عمومی را یک حقیقت ضروری، یا حتی قاعده‌ای از بازی که می‌توان آن را پذیرفت یا رها کرد، تلقی نمی‌کنند.

گفته شده است که فیزیک ذرات با قوانین آماری پیوند خورده است؛ این ذره در ۴۰ درصد موارد از آن راه می‌رود و در ۶۰ درصد موارد از آن راه. دانشمندان مایل بوده‌اند بپذیرند که اگر ۴۰ درصد الف ب باشد و ۶۰ درصد الف ج، خود این اختلاف باید علتی داشته باشد. این آن چیزی است که در علوم دیگر مسلم انگاشته می‌شود: اگر یک روش درمان یا یک واکنش بر روی بعضی از افراد تأثیر داشته باشد و بر روی افراد دیگر تأثیر نداشته باشد، فرض را بر این قرار می‌دهیم که برای این تفاوت باید علتی وجود داشته باشد. اما در فیزیک ذرات دیگر چنین فرضی مطرح نیست، دیگر نیازی نیست این تفاوت را به عدم شناخت خود نسبت دهیم. ما معتقدیم این خود طبیعت است که ناتعین‌گرایانه است.

#### بخش ۴. تعیین‌گرایی و آزادی

ذهن بسیاری از افراد را تعیین‌گرایی به خود مشغول کرده است، نه به این علت که توجهی به آماری بودن احتمالی قوانین فیزیک دارند، بلکه به این علت که

۱. indeterministic

معتقدند تعیین‌گرایی با آزادی [ / اختیار ] ناسازگار است. من آن‌گونه که انتخاب می‌کنم عمل می‌کنم، اما انتخابهایم خود معلند - معلل به انتخابهای پیشینی، ویژگیهای مزاجی‌ام، محیط اولیه‌ام، و خصوصیات ارثی‌ای که بر آنها کنترل ندارم. حتی هنگامی که در جستجوی سرچشمه‌های انتخابهای ارادی خود به عقب می‌رویم، بزودی به مواردی می‌رسیم که از انتخاب ما خارجند. برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) زمانی گفته است ما می‌توانیم چنان عمل کنیم که می‌خواهیم، اما نمی‌توانیم چنان بخواهیم که می‌خواهیم.

اما این همه چه ربطی به تاس اندازی ناعین‌گرایانه فیزیک نوین دارد؟ این که مسیر یک الکترون نامعین است (اگر چنین باشد) چگونه بر آزادی عمل و انتخاب ما تأثیر دارد؟ شاید قوانین آماری بر ذرات زیراتمی «حاکم» باشند، اما هنگامی که میلیاردها و میلیاردها عدد از این‌گونه ذرات وجود دارند، چرا تصور شود که یک ذره از تفاوتی برخوردار است؟ ممکن است ندانیم از میان همه افراد کشور کدام یک از افراد در سال جاری فرد دیگری را خواهد کشت، اما با تقریب خوبی می‌توانیم بدانیم که چند نفر کشته خواهند شد. اما این مسلماً تأثیری بر آزادی قاتل خاص در انتخاب کاری که انجام خواهد داد ندارد. پیش از همه به معنای واژه «آزادی» توجه کنیم. هنگامی که افراد اظهار می‌دارند که آزادند، دقیقاً چه چیزی را بیان می‌کنند؟

## آزادی

تقریباً همه معتقدند که ما به عنوان انسان، حداقل به طرقی و در نسبت با بعضی شرایط، آزاد [ / مختاریم ]. مایلم بگویم هیچ‌کس صد درصد آزاد نیست، اما همه ما به درجات مختلف و از جنبه‌های مختلف آزادیم.

اگر هیچ‌گونه مانعی برای انجام دادن یا دنبال کردن یک عمل وجود نداشته باشد، یک فرد کاملاً، نسبت به آن عمل، آزاد است. تنها کاری که باید انجام داد اراده کردن آن عمل است و آن عمل تحقق خواهد یافت. خدا گفت «روشنایی

بشود» و روشنایی شد.<sup>۱</sup> اما هیچ انسانی چنان مختار نیست. آزادی ما محدود است. چگونه؟

ما آزاد نیستیم که چون پرندگان در هوا پرواز کنیم؛ ما با بال زاده نشده‌ایم. ما آزاد نیستیم که مذکر یا مؤنث زاده شویم؛ ما را در این مورد اختیاری نیست. مردان آزادی زادن فرزند ندارند. ما «اسیر ژنهایمان» هستیم - شرایط و عوامل و گرایشهایی ارثی، از جمله بیماریهای موروثی، وجود دارند که ما هیچ‌گونه کنترلی بر آنها نداریم.

بعضی فیلسوفان گفته‌اند که هیچ‌یک از این چیزها محدودیتی بر آزادی ما نیست. اما این چون نیرنگ زبانی به نظر می‌رسد. اگر به‌عنوان یک کودک با تمام وجود در طلب پرواز بودید اما نمی‌توانستید پرواز کنید، مسلماً این ناتوانی را چون محدودیتی بر آزادی خود تلقی می‌کردید. و اگر فلج زاده شده بودید، مسلماً ناتوانی در راه رفتن محدودیتی بر آزادی شما بود.

به هر حال، ما آزاد برای انجام دادن اعمالی هستیم که می‌توانیم با اتخاذ تصمیم برای انجام دادن آنها انجامشان دهیم. من آزادم کتابی را بخوانم یا به آشپزخانه بروم؛ من آزاد نیستم بر روی کره ماه پرواز کنم یا به وامپیر تبدیل شوم.

اما من آزاد از بسیاری چیزها نیز هستم. من از بلهوسیهای یک دیکتاتور آزادم، کسی که (اگر در کشورش زندگی می‌کردم) مرا در زندان می‌افکند یا می‌کشت. اما ممکن است از مقرراتی که مانع آزادی عبور از مرز یا دست زدن به کار و کسبی خاص است آزاد نباشم. این محدودیتهای اعمال شده بر آزادی من نتیجه اعمال دیگرانند. من تا جایی آزادم که از تسلط و تحکّم دیگران آزاد باشم و بتوانم آزادانه، بی‌دخالت زورمندانه دیگران، تصمیمهای خود را اتخاذ کنم. «آزادی از» را آزادی منفی می‌نامند.

اگر دیگران ما را به زور به امری وادارند از فرمانهای آنان آزاد نیستیم. اگر ما

۱. سفر پیدایش، باب اول / ۳-م.

را اجبارهای درونی‌ای باشد که بر آنها کنترلی نداشته باشیم «آزادی از» ما دچار محدودیت است.

اگر کسی شما را به‌انجام دادن کاری وادارد، آن کار را آزادانه انجام نمی‌دهید. یک دزد با تفنگ جلو شما را می‌گیرد و پولتان را می‌خواهد؛ شما به‌جای آن‌که زندگیتان (یا پولتان و زندگیتان) را از دست بدهید پولتان را می‌دهید. علت این نیست که حق انتخاب نداشتید - می‌توانستید خواسته‌های دزد را نپذیرید و پولتان را (و شاید زندگیتان را نیز) حفظ کنید. هرچند حق انتخاب داشتید، این یک انتخاب آزادانه نبود زیرا شقهای دیگر به‌شما تحمیل شدند - شقی که شما می‌خواستید (تسلیم نکردن چیزی) برای شما آزاد نبود. از آن نظر آزادی شما محدود بود: از فشار و اجبار آن آزاد نبودید.

درجاتی از فشار و اجبار وجود دارند: فردی قوی‌تر از من انگشت روی ماشه می‌گذارد. «کاری که می‌گویم بکن وگرنه می‌کشم.» «کاری که می‌گویم بکن وگرنه اینجا را آتش می‌زنم.» «کاری که می‌گویم بکن وگرنه برای همیشه ترکت می‌کنم.» «کاری که می‌گویم بکن وگرنه از خانه‌ات بیرون می‌روم.» «کاری که می‌گویم بکن وگرنه عطسه می‌کنم.» همه اینها تهدیدند، اما شدت آنها، به‌ترتیب، کاهش می‌یابد. احتمالاً می‌گوییم «بفرما، عطسه کن»، و اگر مادرزن یا مادرشوهرمان بگوید از خانه بیرون می‌رود ممکن است بگوییم «این تهدید و وعید است یا وعده و نوید؟» شما تحت فشار و اجبار قرار نمی‌گیرید مگر آن‌که باور کنید که تهدید واقعی است (که اگر تسلیم نشوید شخص تهدیدکننده تهدید را عملی خواهد کرد)، تهدیدکننده از توان و اراده عملی کردن تهدید برخوردار است، و زیان و خسارت حاصل از عملی شدن تهدید آن قدر زیاد است که شما را به‌اطاعت از دستور وامی‌دارد.

آیا انجام دادن آنچه متخصص خواب مصنوعی می‌خواهد، تسلیم شدن به‌فشار و اجبار است؟ آیا در صورتی که مردی با شخصیتی نیرومند، هنگام سخن گفتن زنی را چنان تحت تأثیر قرار دهد که به‌فرمانهایش «نتواند نه

بگویند «آن زن تحت فشار و اجبار است؟ آیا اگر کسی را چنان بشناسید که برای واداشتن او به انجام دادن خواسته شما رگ خواب او را بدانید و از آن استفاده کنید او را تحت فشار و اجبار قرار می‌دهید؟»

ما معمولاً از فشار و اجبار به عنوان یک اعمال زور بیرونی، اعمال زور از سوی دیگران، سخن می‌گوییم. اما افراد از اجبار درونی نیرومندی نیز برخوردارند که قادر به کنترل کردن آن نیستند و در چنگال آن بیچاره و درمانده‌اند. این جوان از کودکی به پدر مستبدش کین می‌ورزید، و بعداً، هنگامی که متخصص برق شد، باز هم «کارفرما را سرزنش کرد» (چنان‌که گویی داشت پدرش را سرزنش می‌کرد)، هرچند این کار به بهای از دست دادن شغلش تمام شد. حتی سالها روان‌درمانی، با یادآوری همواره آنچه او بر خود کرده است، نتوانست این یکسان‌انگاری ناخودآگاهانه را از میان ببرد. او آقای خانه خویش نیست.

شخص دیگری «مشکلی» با حضور به موقع دارد. او همواره ساعتها دیرتر سر ملاقات حاضر می‌شد. او با منتظر گذاشتن بی‌حد خانواده‌اش، با حاضر نشدن بر سر میز شام خانوادگی تا آنکه بچه‌ها بدون شام به خواب می‌رفتند، وضع آشفته‌ای در خانواده ایجاد می‌کرد. رفتار او رابطه زناشویی و زندگی خانوادگی را برهم می‌زد، موجب از دست دادن شغل‌هایش می‌شد. و میزبانانش را خشمگین می‌کرد. در نظر هرکس چنان می‌نمود که گویی در چنگال نیروی چنان عظیم است که حتی زمانی که داشت به موقع عمل می‌کرد با بیچارگی و از هول جان چنان وضع بحرانی‌ای در لحظات آخر ایجاد می‌کرد که دوباره دیر می‌شد. «هیتلر درونی» در زندگی او چنان او را نابود کرده بود که گویی هیتلر واقعی او را با مرگ یا شکنجه تهدید کرده بود. او وجود چنین نیروی محرکی در اندرون خود را نمی‌پذیرفت، اما هرکس از اطرافیان او از تأثیر چنین نیرویی در رنج بود.

نداشتن پا مانعی برای آزادی حرکت است، و این نکته را هرکس بدیهی

می‌داند؛ اما اختلالهای روانی ژرفی چون آنچه شرح داده شد (که روان‌شناسان آنها را اختلال شخصیت<sup>۱</sup> می‌نامند) عموماً مانع آزادی تلقی نمی‌شوند، ولو این‌که ممکن است چون فلج چهار دست و پا فرد را ناتوان کنند. بسیاری از افراد سالها دچار افسردگی عمیقند و به‌آسانی نمی‌توانند از آن رهایی یابند، با این‌همه به‌آنان می‌گویند «اگر افسرده هستید کاری پیدا کنید؛ همین‌طوری ننشینید غصه خودتان را بخورید» انگار در ید قدرت شخص است که با بشکن زدن افسردگی را از خود دور کند. گاهی این وضع از میان می‌رود (روزی این حالت ناپدید می‌شود و کسی نمی‌داند چرا)، یا گاهی با روان‌درمانی ممتد تخفیف می‌یابد، اما زمانی که افسردگی وجود دارد، فرد در تغییر دادن آن چنان ناتوان است که گویی در دریا گرفتار توفان است.

بدهمی بسیار متداولی درباره آزادی وجود دارد: افرادی بی‌اطلاع از روان‌شناسی درک اندکی از گستره اجبارهای درونی دارند. آنان هیچ‌گونه آشنایی شخصی با اسکیزوفرنی یا افسردگی درون‌زاد یا هر عارضه روانی دیگری که می‌تواند چون نداشتن دست یا پا فرد را عاجز و زمین‌گیر کند ندارند. با وجود این، هیچ‌کس معتقد نیست که هر رفتار آدمی نتیجه چنین عارضه‌هایی است: ما می‌گوییم آزادی ما محدود است، محدودتر از آن‌که فکر کرده بودیم، اما قطعاً تا حدی از آن برخورداریم.

اما درباره آزادی مسئله دیگری — یعنی مسئله «اراده آزاد» [ / اختیار ] — وجود دارد که در زندگی روزمره ما مطرح نمی‌شود و تا حد زیادی آفریده فیلسوفان است. در بحث از این مسئله، بعضی از فیلسوفان نتیجه گرفته‌اند که آزادی یک خیال باطل است، و در واقع هیچ‌کس آزاد نیست. همه کنشهای ما را شرایط (علل) پیشین تعیین کرده‌اند، و اگر چنین چیزی حقیقت داشته باشد چگونه ما می‌توانیم آزاد باشیم؟ اما در این‌جا رشته‌های گوناگونی از افکار وجود دارند که باید از هم گشوده شوند.

## قدرگرایی<sup>۱</sup>

یکی از این رشته‌های فکری قدرگرایی است که گاهی با تعیین‌گرایی خلط می‌شود. بنابر قدرگرایی هر آنچه اتفاق می‌افتد «مقدر» است که اتفاق بیفتد. هیچ اتفاقی نمی‌توانسته متفاوت با آنچه اتفاق افتاده است باشد: هر اتفاقی کاملاً مقدر است.

اما معنای این سخنان روشن نیست. آیا معنای این سخنان آن است که هر تلاشی کنید مهم نیست و به موفقیت نخواهد انجامید؟ (و اگر به موفقیت بینجامد چه؟ آیا در آن صورت تلاش شما نبود که به موفقیت انجامید، بلکه «تقدیر» بود که تلاش شما را قرین موفقیت کرد؟)

ممکن است کسی بپرسد «آیا قدرگرایی مهم نیست؟» (در فلسفه دیدگاهی را مهم می‌نامند که نتوان بر پایه آن عمل یا با آن زندگی کرد). ممکن است کسی بگوید که هیچ گزاره تجربی‌ای وجود ندارد قطعی‌تر از این که بعضی از اعمال آدمی تأثیر دارند و بود و نبودشان یکی نیست. شما برای گذراندن امتحانی دشوار سخت تلاش می‌کنید و موفق می‌شوید. آیا اگر گفته شود «مقدر» بود که شما موفق شوید این سخن خوار شمردن تلاشهای شما نیست؟

دانشجویی می‌گوید «اگر مقدر باشد که این امتحان را بگذرانم آن را خواهم گذرانند، چه مطالعه کنم چه مطالعه نکنم؛ و اگر مقدر باشد که در این امتحان رد شوم رد خواهم شد، حتی اگر برای گذراندن آن تلاش کنم.» از این رو او کاری نمی‌کند و مردود می‌شود. آیا می‌بایست گمان رود که این نشان می‌دهد «مقدر» بوده است او رد شود و درس نخواندن او ربطی به آن نداشته است؟

در برابر این سخن که «اگر مقدر است امشب شام بخورم، قطع نظر از هرگونه اقدامی شام خواهد رسید» چه باید گفت؟ اگر فرد برای دستیابی به شام هیچ کاری نکند آیا کاملاً روشن نیست که بزودی از گرسنگی در رنج

1. fatalism

خواهد شد؟ افراد نسبت به آینده نزدیک، از قبیل این که آیا امشب شام خواهند خورد یا نه، بندرت قدرگرایند؛ آنان بخوبی می دانند که عملی از سوی آنان ضرورت دارد. اما نسبت به رویدادهای درازمدتی که بر آنها کنترلی ندارند، از قبیل آنچه صد سال دیگر بر سر تمدن امریکا خواهد آمد، احتمال قدرگرا بودن آنان بیشتر است. البته رویدادهای بیشماری، چون خورشیدگرفتگیها، وجود دارند که هیچ کس را بر آنها کنترلی نیست. اگر بخواهیم می توانیم بگوییم «ممکن است ما نیز در برابر آنها قدرگرا باشیم»، اما مسلماً این سخن تنها بدین معنا است که ما نمی توانیم آنها را تغییر دهیم، نه این که به گونه ای «مقدر است که اتفاق بیفتند».

عده ای گفته اند که هرآنچه اتفاق می افتد بنا بر تقدیر پیشین الهی است: وقوع هرآنچه روی می دهد معلول خدا است. اما این قدرگرایی نیست بلکه باور به سرنوشت<sup>۱</sup> است: آنچه روی می دهد به جای آن که معلول «تقدیر» (هر چه هست) باشد، با اراده خدا به وجود می آید. اما در این جا خدا چون موجودی آگاهی تصور می شود که از نیروهای نامحدود برای پدید آوردن رویدادها در جهان برخوردار است؛ خدا چون یک انسان است، تنها بزرگتر و نیک تر است - نه یک «تقدیر» فاقد تشخیص.

یونانیان نخستین گاهی به «تقدیرها»<sup>۲</sup> اشاره می کردند. در حماسه های ایلید و اودیسه، آثار هومر، و در بعضی از تراژدیهای یونانی، کارهایی وجود دارند که انسانها هرگز موفق به انجام دادن آنها نمی شوند: اگر می کوشیدند آن کارها را انجام دهند «تقدیرها» آنان را بازمی داشتند. روشن نبود که این «تقدیرها» چیستند و چگونه عمل می کنند. اما همانندخدایان نبودند، خدایانی که موجوداتی آگاه و سخت سرگرم برآوردن خواسته های گوناگون خود بودند. تعیین گرایی، برعکس، چیزی درباره تقدیر یا مقدر بودن نمی گوید. صرفاً مدعی است که هرآنچه روی می دهد علتی دارد. اما انسانها نیز علت های



رویدادهای جهانند. من تصمیم می‌گیرم به‌اتاق دیگر بروم، و این کار را انجام می‌دهم؛ تصمیم من علت (یا یک عامل علی) عملم بود. من تصمیم می‌گیرم کاری را انجام دهم، و آن را انجام می‌دهم؛ این آزادی و اختیار من است. و اگر این آزادی نیست پس چیست؟ من آزادم زیرا من می‌توانم علت اعمالم باشم. ما در رفتارمان با افراد دیگر پیوسته درستی تعیین‌گرایی را مسلم می‌انگاریم. هنگامی که می‌کوشید رفتار کودکان را تغییر دهید امیدوارید معیارهایی که برای اصلاح و تأدیب انتخاب می‌کنید تغییری را در آن رفتار موجب شوند. اگر عمل کودک علتی نداشته است تلاش برای تغییر دادن آن چه موضوعیتی دارد؟ هر زمان که می‌کوشیم کسی یا چیزی را تغییر دهیم علت را پیشاپیش می‌پذیریم. برآستی آیا «تغییر دادن» به معنای «باعث تغییری شدن» نیست؟

### ناتعین‌گرایی

بنابر ناتعین‌گرایی، چنین نیست که همه رویدادها علت داشته باشند. بسیاری از آنها علت دارند، اما در امور انسانی، بویژه تصمیم‌هایی که انسانها می‌گیرند، کاری که ما می‌کنیم تماماً نتیجه شرایط پیشین نیست. آنچه بر شما اتفاق می‌افتد ممکن است نتیجه شرایط پیشین باشد، اما آنچه شما انجام می‌دهید چنین نیست. آنچه شما انجام می‌دهید ممکن است متأثر از شرایط پیشین باشد، اما توسط آنها تعیین و مقدر نشده است. من اعمالم را آغاز می‌کنم، و اعمالی که من آغاز می‌کنم نتیجه‌گریزناپذیر شرایط از پیش موجود نیستند. آنچه من انجام می‌دهم بر عهده من است. ممکن است گاهی تصمیم بگیرم کاری را انجام دهم که تماماً متفاوت با چیزی باشد که در گذشته من اتفاق افتاده است. کسی که از گذشته من شناخت کامل دارد نمی‌تواند پیش‌بینی کند که من در صدد انجام دادن چه کاری هستم. اعمال آدمی فراتر از علتند. این دید برای فرد تعیین‌گرا کاملاً مسخره و مهمل است. چنین فردی

خواهد گفت «شما هیچ قرینه‌ای برای چنین دیدی ندارید، تنها بدین علت آن را مطرح می‌کنید که می‌اندیشید برای نجات دادن آزادی اراده بدان نیاز دارید، و نیاز ندارید.» هرآنچه روی می‌دهد نتیجه‌ای از آن چیزی است که در گذشته روی داده است، و این شامل «عمل از روی سرشت شخصی» نیز می‌شود (مانند تغییر یافتن ناگهانی شائول در راه دمشق - این نیز ریشه در گذشته داشت).

فرض کنید دوستی دارید که سالها او را می‌شناسید و به او اعتماد دارید. و فرض کنید این دوست کاری را انجام می‌داد که هیچ علتی نداشت - فاقد هرگونه ریشه‌ای در سرشت یا حالات پیشین او بود. شما دیگر دلیلی نداشتید که به او اعتماد کنید؛ ممکن بود او رفتاری عجیب داشته باشد و عملش نامعّال باشد به گونه‌ای که ممکن بود هر اتفاقی بیفتد. آیا هر کار او چون پیشامدی ناگهانی نمی‌بود - جز آنکه پیشامدهای ناگهانی قطعاً دارای علتند؟ اگر چنین اتفاقی می‌افتاد، آیا اعمالی که از او سر می‌زدند عمل او بودند؟ آیا این اعمال به جای آن که از او باشند اعمالی نبودند که بر او واقع می‌شدند؟ دوستی قابل اعتماد و اطمینان، با چنان آزادی اراده‌ای، ممکن است ناگهان قاتلی شود. روی هم رفته، عمل او بنیادی در عاداتهای شکل گرفته و حالت‌های گذشته او ندارد. اگر این عمل از جایی ناشی نشده است، آیا می‌توان آن را عمل او خواند؟ فرد تعیین‌گرا پاسخی منفی دارد: ناتعیین‌گرایی، که صرفاً برای نجات دادن آزادی [ /اختیار] ابداع شد، در واقع بزرگترین دشمن آزادی است. یک عمل نامعّال از شما ناشی نشده است، ریشه‌ای در شما نداشته است، و چیزی بوده است که نمی‌توانسته‌اید برای آن مسؤولیتی را بپذیرید. آزادی منوط به پذیرفتن پیشاپیش تعیین‌گرایی است و بدون آن غیر قابل تصور است.

آیا همه اعمال ما معلّند؟ از منظر تعیین‌گرایی پاسخ مثبت است، و ممکن است از این بابت سپاسگزار نیز باشیم، وگرنه با اعمال بدون علت فرد ناتعیین‌گرا روبرو خواهیم بود. از نظر تعیین‌گرایی اعمال ما معلول مایند. آزادی

می‌گوید «من علت اعمالم هستم» (فعل معلوم)؛ تعیین‌گرایی می‌گوید «اعمال من معلول منند» - هر دو یک چیز را می‌گویند. بدون علّیت چگونه می‌توانیم از عمل انسانی حتی سخن بگوییم؟

### پیش‌بینی‌پذیری

خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی را می‌توان پیش‌بینی کرد، زیرا همه عوامل علی مربوط را می‌شناسیم؛ وقوع گرفتگیها را کاملاً رویدادهای پیشین تعیین و مقدر می‌کنند (مطابق قوانین طبیعت). اما، از نظر فرد ناتعیین‌گرا، اعمال آدمی کاملاً پیش‌بینی‌پذیر نیستند و نخواهند بود، زیرا بعضی از رویدادهای مربوط به حوزه رفتار آدمی تماماً معلول شرایط یا رویدادهای گذشته نیستند. پیش‌بینی‌ناپذیری، ذاتی وضعیت مورد نظر است نه صرفاً نتیجه‌ای از عدم شناخت ما از علتها.

اما تعیین‌گرایی می‌گوید که همه رویدادها، از جمله عمل آدمی، ریشه علی در گذشته دارند. اگر من پیش‌بینی کنم که شما عمل الف را انجام خواهید داد و شما عمل ب را انجام دهید، این صرفاً نشان می‌دهد که عوامل علی‌ای وجود داشته‌اند که من از آنها غافل بوده‌ام. در گرفتگیهای خورشید و ماه ما عوامل علی را می‌شناسیم؛ در عمل آدمی عوامل علی را نمی‌شناسیم. تفاوت در این جاست - نه در عدم علّیت، بلکه در عدم شناخت.

فرض کنید من سالها شما را می‌شناختم و شما همواره با من درستکار بوده‌اید. و فرض کنید به من گفته شود که به شما پیشنهاد پول شده است تا کاری را برای از میان بردن شهرت و اعتبار نیک کسی انجام دهید. من پیش‌بینی می‌کنم که شما پول را نخواهید پذیرفت. بگذارید بگوییم من می‌دانم که شما آن را نخواهید پذیرفت. از نظر فرد تعیین‌گرا نکته این است که شناخت من از شما به هیچ طریقی با آزادی شما تداخل نمی‌کند؛ شما باز هم آزاد هستید که الف را انجام دهید یا الف را انجام ندهید - این باز هم انتخاب شما است؛

این بر عهده شما است. من صرفاً دارم پیش‌بینی می‌کنم که شما آزادانه چه انتخابی خواهید کرد. این انتخاب آزادانه خواهد بود زیرا کسی شما را مجبور نکرده است؛ ممکن است تحت فشار بوده باشید اما، همان‌گونه که غالباً در رفتار گذشته شما مشاهده کرده‌ام، می‌توانید در برابر فشار تاب آورید.

اما فرد ناتعین‌گرا اصرار دارد که چیزی متفاوت در آدمیان وجود دارد: انسانها می‌توانند از روی قصد و عمد پیش‌بینی‌های افراد دیگر را نقش بر آب کنند. اگر من کسوف یا خسوفی را پیش‌بینی کنم، پیش‌بینی من بر خورشید و ماه تأثیر نخواهد گذاشت. اما اگر من پیش‌بینی کنم که شما طی پنج دقیقه آینده اتاق را ترک خواهید کرد، ممکن است در اتاق بمانید تا پیش‌بینی مرا باطل کنید. این محدودیتی را در توانایی من برای پیش‌بینی کاری که شما انجام خواهید داد ایجاد می‌کند.

لزومی ندارد فرد تعیین‌گرا پریشان‌خاطر شود: «از جمله علت‌های ماندن شما در اتاق، علیرغم میل‌تان به ترک آن، این واقعیت است که من پیش‌بینی کردم که در اتاق نخواهید ماند. اطلاع از پیش‌بینی من عاملی علی بود که بر رفتار بعدی شما تأثیر داشت. در واقع اگر شما را بهتر از این می‌شناختم ممکن بود بتوانم پیش‌بینی کنم که همان عملی که انجام دادید از شما سر خواهد زد تا پیش‌بینی مرا نقش بر آب کنید.»

خلاقیت آدمی را در نظر بگیرید. چگونه می‌توان پیش‌بینی‌های جزء به جزء و مفصلی درباره آن داشت؟ چگونه می‌شد پیش‌بینی کرد که بتهوون زاده خواهد شد، آهنگساز خواهد شد، و آهنگهای خاصی را خلق خواهد کرد که خلق کرده است؟ عوامل لازم عملاً بی‌پایانند. پیش‌بینی این‌که اصلاً او زاده خواهد شد مستلزم وجود پیش‌بینی‌کننده‌ای است که ملاقات میان پدر و مادر او، و ازدواج آنان در زمان خاص را پیش‌بینی کند. چه کسی می‌توانسته است این همه را پیش‌بینی کند؟ اگر می‌دیدید که او از استعداد و توانایی در زمینه موسیقی برخوردار است، ممکن بود با جسارت حدس بزنید (و حدس زدن

تنها کاری بود که می‌توانستید انجام دهید) که او یک آهنگساز خواهد شد. اما چگونه می‌توانستید پیش‌بینی کنید که چه آهنگهایی را خواهد نوشت و در هر یک از آن آهنگها هر نُت چه خواهد بود؟ آیا نمی‌بایست پیش از آن‌که خود بتهوون درباره آن آهنگها بیندیشد شما آنها را ساخته باشید؟ چگونه کسی می‌تواند درست آن تجلیات تلاش خلاقانه‌ای را پیش‌بینی کند که مشخص‌کننده ویژگیهای یک هنرمندند؟ کسی نمی‌تواند حتی بر پایه

تحلیل کاملی از مقتضیات، و کیفیات لوازم کار، ملحوظ کردن خصوصیات پیانو، تاریخ موسیقی در پایان دوران کلاسیک، درک جنبش رمانتیک، و ویژگیهای شکل [= فرم] سونات، سوناتهای بتهوون را پیش‌بینی کند.<sup>۱</sup>

روشن است که این شناخت کافی نیست. با این شناخت شما قادر نخواهید شد پیش‌بینی کنید که او چه آهنگهایی را خواهد نوشت و در هر یک از آن آهنگها هر نُت چه خواهد بود. برای این پیش‌بینی آیا نباید دقیقاً بدانید که در هر یاخته از مغز بتهوون چه می‌گذرد؟ و آیا این در حکم خلق آن آهنگها پیش از آن‌که خود بتهوون به آنها بیندیشد نیست؟

همین مطلب در مورد آفرینش علمی صدق می‌کند. برای آن‌که کسی دستاوردهای اینشتاین را پیش‌بینی کند نه تنها می‌بایست از زاده شدن اینشتاین اطلاع داشته باشد (که کاری بس دشوار و خارق‌العاده است)، بلکه می‌بایست پیش از آن‌که خود اینشتاین به جزئیات نظریه نسبیت خویش بیندیشد آن جزئیات را بداند.

1. Stephen A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 257.

تصادف<sup>۱</sup>

همه ما از رویدادهایی سخن می‌گوییم که گاهی بنا بر تصادف اتفاق می‌افتند. آیا رویدادهای تصادفی متضمن ناتعیین‌گرایی نیستند؟ تعین‌گرا پاسخ می‌دهد که رویدادهای تصادفی متضمن چنین چیزی نیستند. اما واژه «تصادف» مبهم است.

۱. اتفاق<sup>۲</sup>. اتفاقی بود که دو آتش‌سوزی در یک بعدازظهر در دو نقطه مجاور هم پدید آمد. یعنی هیچ ارتباط علی میان آنها وجود نداشت، و حتی اگر یک آتش‌سوزی پدید نمی‌آمد آتش‌سوزی دیگر پدید می‌آمد. با وجود این هر یک از آتش‌سوزیها علتی داشته است. به‌همین‌سان، من و شما دیروز تصادفاً یکدیگر را در فروشگاه دیدیم. یعنی هیچ‌یک از ما به‌نیت و قصد دیدن دیگری به آن فروشگاه نرفته بودیم. اما این هرگز نشان نمی‌دهد که برای رفتن شما یا رفتن من به آن فروشگاه علتی وجود نداشته است.

۲. بی‌خبری از علتها<sup>۳</sup>. هنگامی که زیست‌شناسان می‌گویند که جهشها بنا بر تصادف روی می‌دهند، این سخن متضمن این نیست که جهشها فاقد علتند، بلکه تنها دلالت بر این دارد که وقوع آنها را نمی‌توان پیش‌بینی کرد زیرا علتها ناشناخته‌اند. هنگامی که می‌گوییم نتیجه بازی فوتبال تصادفی است باز منظورمان این نیست که نتیجه بازی بدون علت خواهد بود، بلکه منظورمان تنها این است که حداقل بعضی از هزاران عاملی را که نتیجه بازی به آنها بستگی دارد نمی‌دانیم.

۳. احتمال ریاضی<sup>۴</sup>. اگر ۵۲ ورق روی میز وجود داشته باشند، احتمال [شانس] این‌که از آن میان تکخال پیک را بیرون بکشید یک در ۵۲ است. از آنجا که سکه تنها دو رو دارد احتمال این‌که نتیجه پرتاب سکه یک روی خاص باشد ۱ در ۲، یا ۵۰ درصد است. حتی اگر از وضع گذشته چنین

1. chance

2. coincidence

3. ignorance of causes

4. mathematical probability

پرتابهایی کاملاً بی اطلاع باشیم چنین چیزی را می‌گوییم. در احتمال ریاضی تعداد موارد ممکن را می‌شمریم (۵۲ در مورد ورق، ۲ در مورد سکه) و آن عدد را در مخرج کسری قرار می‌دهیم که صورت آن ۱ است  $[\frac{1}{2}, \frac{1}{52}]$  (با فرض آن که تنها یک بار ورق بیرون کشیده شود یا یک بار پرتاب سکه صورت گیرد). هنگامی که می‌گوییم نتیجه پرتاب یک سکه امری تصادفی است، منظورمان این نیست که علتی برای این رو یا آن رو بودن سکه وجود ندارد، بلکه منظورمان این است که از عوامل مؤثر بی‌اطلاعیم: جهت پرتاب، نیروی پرتاب، تعداد چرخش سکه پیش از رسیدن به میز، و مانند آنها. اما بی‌خبری از علتها بی‌علتی نیست.

۴. احتمال آماری<sup>۱</sup>. احتمال آماری بر تعداد تکرارها [بسامدها] در گذشته مبتنی است. اگر در گذشته ۵۰/۲ درصد نوزادان پسر بوده‌اند، احتمال پسر بودن نوزاد بعدی ۵۰/۲ درصد است. اگر نتیجه پرتاب سکه در ۵۰ درصد موارد شیر [تصویر] بوده است، می‌گوییم احتمال این که بار آینده شیر بیاید ۵۰ درصد است. اما این با احتمال ریاضی یکی نیست، زیرا اگر بسامد متفاوت می‌بود برآورد ما از احتمال تفاوت داشت. اگر در هزاران پرتاب سکه همواره شیر آمده بود قویاً مظنون می‌شدیم که سکه «تقلبی» است و برای شرط‌بندی بعدی خود از احتمال آماری استفاده می‌کردیم نه از احتمال ریاضی، که می‌توان حتی با بی‌خبری کامل از کیفیات این سکه مقدار آن را بیان کرد.

۵. بی‌علتی. آیا اصولاً «تصادف» به معنای بی‌علتی است؟ در زندگی معمولی بی‌تردید پاسخ منفی است. اگر کسی می‌گفت نتیجه بازی فوتبال یا نتیجه پرتاب بعدی سکه هرگز علتی ندارد بیشتر افراد با ناباوری و ریشخند با چنین سخنی برخورد می‌کردند.

1. statistical probability

### ناهمسازی تعیین‌گرایی با آزادی

ناتعیین‌گرا: افسری که زندانی را با قید التزام رها کرده است به او می‌گوید «حالا بیرون از زندان هستید. با شغل جدیدتان کسی نمی‌داند که از زندان بیرون آمده‌اید. هیچ‌کسی به گونه‌ای رفتار نمی‌کند که انگار در زندان بوده‌اید. آینده آن چیزی است که شما آن را می‌سازید. شما تعیین‌کننده آینده خود هستید.» آیا با این مخالفید؟

تعیین‌گرا: البته که نه. کاری که انجام می‌دهید علت آن چیزی است که در شغلتان و در آینده‌تان روی خواهد داد. این نمونه‌ای کاملاً آشنا و راستین - از سخنی درباره علیت انسانی است. آزادی تنها تا آنجا وجود دارد که تعیین‌گرایی حقیقت دارد.

ناتعیین‌گرا: و اگر هر چیزی معلل است، آنگاه هر عمل آدمی نیز معلل است. تعیین‌گرا: البته.

ناتعیین‌گرا: اما فرض کنید که از کار ظفره می‌روید و وقت تلف می‌کنید - که این نیز، بنا بر باور شما، علت‌هایی دارد، ندارد؟ شاید پدری مستبد داشته‌اید و نمی‌توانید در برابر رئیس به گونه‌ای خاضعانه بایستید؛ شاید نتوانید با کاری تطبیق یابید که ساعت آن از نه تا پنج است. شاید مقاومت در برابر وسوسه کسب پول بیشتر از راهی ناپسند بسیار دشوار باشد، زیرا از نظر مالی در فشار شدیدی هستید و همسران دوباره باردار است. همه این چیزها ممکن است باعث شکست شما شوند، ممکن نیست؟ و بنابراین آینده‌تان خراب خواهد شد - به وسیله خودتان، به وسیله اعمالتان، اما باز هم از طریق خودتان. مطابق علیت این مشکلات به ظفره رفتن شما از کار و برافروخته شدنتان منجر می‌شوند. شما، بنا بر تعیین‌گرایی، صرفاً خاشاکی بر امواج روان‌علیتید. من، به عنوان یک فرد ناتعیین‌گرا، می‌گویم که علت‌های گرایش ایجاد می‌کنند بی‌آنکه ضرورتی پدید آورند. شما می‌توانید، غالباً با تلاش زیاد، بر بسیاری از تأثیرات بد گذشته خود فائق آید.



**تعیین‌گرا:** بله، مشروط به این‌که چیزهای دیگر در گذشته شما – عاداتی که در خود پرورانده‌اید، میزان تأدیب نفسی که بدان دست یافته‌اید – چنان باشند که باید باشند. در غیر این صورت چنان چیزی عملی نخواهد شد. در هر حالت علیت برقرار است، اما این‌که علت چگونه به معلول منجر می‌شود به عوامل پیچیده‌ی بشماری در خود علت بستگی دارد.

**ناتعیین‌گرا:** بنابراین بعضی افراد از توانایی اعمال نیروی اراده خود برخوردارند زیرا در گذشته آنرا پرورش داده‌اند و اینک از آن اندوخته درونی برخوردارند که هر زمان به آن نیاز داشته باشند آنرا فرامی‌خوانند. اما همه این به آنچه قبلاً روی داده است بستگی دارد، و آنچه قبلاً روی داده است، بنا بر تعیین‌گرایی، به آنچه پیش از آن روی داده است بستگی دارد و الی آخر. اگر امیال شما تعیین‌کننده انتخابهای شما، و انتخابهای شما تعیین‌کننده اعمال بعدی شما است، در این صورت اگر افراد نسبت به امیال خود آزاد نیستند چگونه نسبت به اعمال خود آزادند؟ و به طور کلی افراد آزاد نیستند: ما می‌توانیم آن‌گونه که می‌خواهیم عمل کنیم، اما نمی‌توانیم آن‌گونه که می‌خواهیم بخواهیم. آنچه آزادی می‌نامید صرفاً «انجام دادن حرکات» است، نیست؟ افراد احساس می‌کنند که در عمل کردن بدان‌گونه که عمل می‌کنند آزادند، اما این اهمیت زیادی ندارد: بیشتر افراد برداشت بسیار کم‌رنگی از آنچه جان لاک «سرچشمه‌های درونی اعمال» می‌نامید دارند. آنان احساس می‌کنند که خود به وجود آورنده اعمال خویشند، اما در واقع (اگر تعیین‌گرایی حقیقت داشته باشد) آنان بیشتر از توان حرکت آزادانه عقربه ساعت بر روی صفحه ساعت آزادی ندارند. اعمال آنان محصول گریزناپذیر شرایط پیشینند، که به نوبه خود محصول شرایط پیش از خودند و الی آخر. در این زنجیره رویدادها خیلی زود به شرایطی می‌رسیم که آنان هیچ‌گونه کنترلی بر آنها ندارند. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، شما محصول شرایطی هستید که شما را به وجود آوردند و در آن شرایط رشد کردید و به بلوغ رسیدید.

تعیین‌گرا: اگر آن‌همه رئیس دانشکده از محله‌های پایین‌شهر وجود نداشتند ممکن بود بگویم که افراد زاده‌شده در محله‌های پایین‌شهر، به علت محیط آغازینشان، بزهدکار می‌شوند.

ناتعیین‌گرا: اما شما پاسخ را می‌دانید. در زندگی افرادی که موفق شدند عوامل علی دیگری وجود داشتند که زندگی بازندگان فاقد آنها بود: اعتماد و پرورش خوب توسط پدران و مادران، یا القای تدریجی امید علیرغم فقر وحشتناک.

من صرفاً دارم نظر شما را تا نتیجه منطقی آن دنبال می‌کنم: شما آزاد نیستید زیرا شما، در جامع‌ترین معنای کلمه، محصول همه عوامل اثرگذار در سراسر زندگی خود هستید (از جمله این تصمیم که به شیوه والدین خود زندگی نکنید). مطابق دیدگاه شما، این محصول به هر شیوه‌ای که پدیدار شود به علت آن عوامل گذشته است. بنابراین نمی‌فهمم چگونه می‌توانید از نتیجه‌گیری عمر خیام در رباعی زیر بگریزید:

تا خاک مرا به قالب آمیخته‌اند      بس فتنه که از خاک برانگیخته‌اند  
من بهتر ازین نمی‌توانم بودن      کز بوته مرا چنین برون ریخته‌اند<sup>۱</sup>

تعیین‌گرا: این‌گونه سخنان غالباً تصویر ذهنی قدرتمندی را ایجاد می‌کنند که هنگام اندیشیدن به تعیین‌گرایی می‌خواهد بر ذهن تسلط یابد. اما این گونه‌ای آشفتگی و خلط مبحث است. چه کسی یا چه چیزی خاک را به قالب آمیخته است - خدا؟ سرنوشت؟ و با فرض آن‌که خاک به قالب آمیخته است، چگونه می‌دانیم که اعمال «گریزناپذیر»ند؟ در این جا خطای دیگری وجود دارد. در زندگی روزمره هنگامی که می‌گوییم کسی آزاد

۱. هاسیرس بندی را از *Rubaiyat of Omar Khayyam* اثر ادوارد فیتس‌جرالد (۱۸۰۹-۱۸۸۳) نقل کرده است که این‌جانب نتوانستم رباعی نزدیک به آن را در میان رباعیات منسوب به خیام، با هر درجه‌ای از احتمال درستی، پیدا کنم و ناگزیر شدم رباعی فوق را از ترانه‌های خیام صادق هدایت انتخاب کنم که از سروده مورد نظر هاسیرس زیاد دور نباشد. این‌که آیا این رباعی، یا اندیشه و ترکیبات سروده فیتس‌جرالد، از آن خیام است یا نه بحثی است که مجال دیگری می‌طلبد. -م.

است هرگز منظورمان «آزاد از علّیت» نیست - ما همواره فرض را بر این قرار می‌دهیم که رویدادها دارای علتند، و هیچ‌کس در زندگی عملی ناعین‌گرا نیست مگر آن‌که فلسفه‌ای بدآموز ذهن او را خراب کرده باشد. هنگامی که می‌گوییم عمل کسی آزادانه است، منظورمان تنها این است که این اعمال به طریقی خاص معللند اما اجباری نیستند. اگر من بتوانم به سوی در بروم، آزادم که این کار را انجام دهم، اما اگر فلج باشم، آزاد نیستم که این کار را انجام دهم. ما همواره میان اعمال آزادانه و ناآزادانه فرق می‌گذاریم، و هرکسی این تمایز را قائل می‌شود ولو این‌که ممکن است نتواند آن‌را به تفصیل بیان کند. می‌ترسم که شما این تمایز مهم را کاملاً از میان ببرید. به همین سان، می‌گویید که رویدادها «محصول گریزناپذیر»ی هستند و غیره. اما «گریزناپذیر» به معنای اجتناب‌ناپذیر است. مرگ گریزناپذیر است، زیرا نمی‌توانیم از مردن در لحظه‌ای از زمان اجتناب ورزیم. اما اگر در معرض بیماری خاصی قرار نگیریم مرگ بر اثر آن بیماری اجتناب‌پذیر است. و با مراقبت از تندرستی خویش معمولاً می‌توانیم از مرگ زودرس دوری گزینیم. از چیزهایی می‌توان دوری گزید، از چیزهایی نمی‌توان. با «گریزناپذیر» خواندن همه آنها، همه آنها را در یک زمره گرد می‌آورید. با این کلکهای معناشناختی کاریکاتوری از موضع من به دست می‌دهید.

**ناعین‌گوا:** باز هم حق با من است. بنابر تعیین‌گرایی، اگر م معلول ج باشد، و ج معلول ع باشد، و شما نسبت به ع (یک میل اساسی) آزاد نبوده باشید، نسبت به م نیز آزاد نیستید.

**تعیین‌گوا:** این‌طور نیست، م معلول ج و تعداد زیادی از عوامل علی دیگر است؛ ج معلول ع و تعداد زیادی از عوامل علی دیگر است. از این‌جا است که در یک شخص یک میل قوی به ارتکاب جرم خاص باز هم به ارتکاب آن جرم منجر نمی‌شود، در حالی که در شخص دیگر همان میل قوی به آن جرم می‌انجامد. مثلاً نیروی اراده یک عامل است و این چیزی

است که می‌توان آنرا با تمرین و تأدیب نفس پرورش داد. تعداد زیادی از کودکان محله‌های فقیرنشین به‌بزهکاری روی می‌آورند، اما بعضی از آنان رئیس مراکز فرهنگی و نویسنده مشهور نیز می‌شوند. چنین تصویر ذهنی‌ای از یک زنجیره علی شما را می‌فریبد؛ در این تصویر ع با ج پیوند دارد و ج با م، بنابراین زمانی که ع را دارید گریزی از م نیست. اما هرگز این چنین نیست. این امر همانند ردیفی از مهره‌های دومینو نیست که با فشار دادن نخستین مهره، همه مهره‌های دیگر مورد اصابت قرار گیرند. علیت انسانی امری بس پیچیده‌تر از این است. در هر مرحله علیت چندگانه در کار است. تشویق، تحسین و سرزنش، اندرز، و قدرت نفوذ یک شخص غالباً می‌توانند در تغییر کاری که شخص دیگر انجام می‌دهد - انتخاب شخص دیگر، و حتی امیال شخص دیگر - تأثیر علی داشته باشند؛ اما گاهی نمی‌توانند - به سلسله عظیمی از عوامل علی بستگی دارد. **ناتعین‌گرا:** اما اگر تعیین‌گرایی درست باشد، آیا نباید بپذیرید که در صورت وجود مجموعه خاصی از عوامل علی ع-۱، ع-۲، و ع-۳، معلول این عوامل، یعنی م، به‌گونه‌ای گریزناپذیر (یعنی به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر) پدید خواهد آمد؟

**تعیین‌گرا:** هرگز. میل من به‌روی ندادن م ممکن است عاملی علی در روی ندادن م باشد. ممکن است درس خواندن را دوست نداشته باشم، اما بخواهم جلو مردود شدنم (م) را بگیرم، و بنابراین هر طور که باشد درس می‌خوانم. امیال من، نیروی اراده‌ام، و چیزهای بیشمار دیگر، به درجات متفاوت، می‌توانند با کنترل من، نتیجه را تغییر دهند. اراده من نیز یک عامل علی است. از این رو نتیجه گریزناپذیر نیست.

**ناتعین‌گرا:** اما آیا نیروی اراده شما در لحظه‌ای خاص نیز با عوامل علی گوناگونی تعیین نمی‌شود که تحت کنترل شما نیستند؟ و حتی اگر بعضی از آنها در کنترل شما باشند، آیا معلول عوامل پیشینی نیستند که در کنترل

شما قرار ندارند؟ و بنابراین، هرگونه که باشد، اعمال شما معلول مجموعه‌ای از عواملند که، در تحلیل نهایی، شما را از آنها گریزی نیست. بنابراین عوامل علی‌ای که در همه زندگی پیشین شما بر شما اثر گذاشته‌اند شما آن چیزی هستید که هستید. اگر تعیین‌گرایی درست باشد، هر عمل شما، هر انتخاب شما، و هر میل شما معلول گروهی از آن شرایط پیشین است که بدانها بستگی دارند. با فرض آن شرایط، شما نمی‌توانسته‌اید کاری جز آنچه انجام داده‌اید انجام دهید. هر کاری که انجام داده‌اید ناگزیر بوده‌اید انجام دهید؛ اگر تعیین‌گرایی درست باشد، برای شما گزینه دیگری وجود نداشته است.

**تعیین‌گرا:** دوباره دارید واژه‌ها را به‌گونه‌ای نادرست به کار می‌برید. نخست این که، من ناگزیر نبودم همین حالا بنشینم، من این تصمیم را گرفتم، و آزادانه، یعنی بدون اجبار، این کار را انجام دادم. اگر من واقعاً برای این کار تحت فشار بودم (مثلاً، از سوی کسی که به‌زور مرا روی صندلی می‌نشاند)، در آن صورت می‌پذیرفتم که نشستن من آزادانه صورت نگرفته است. مجبور شدن شکلی از وجود علیت، گونه‌ای از معلل بودن است؛ همه اعمال اجباری معللند، اما همه اعمال معلل اجباری نیستند. اندکی پیش از این من مجبور [به نشستن] نبودم، عملم آزادانه بود.

دوم این که، این نیز حقیقت ندارد که من نمی‌توانستم کاری که انجام داده‌ام کار دیگری انجام دهم. من در صندلی‌ام ماندم، اما می‌توانستم به جای آن به آشپزخانه بروم و چیزی بنوشم؛ نزدیک بود این کار را انجام دهم، اما بعد تصمیم گرفتم این کار را نکنم. آیا تردیدی وجود دارد که من می‌توانستم این کار را انجام دهم؟ اگر به‌گونه‌ای ناگهانی فلج می‌شدم نمی‌توانستم این کار را انجام دهم، اما از آنجا که فلج نشدم، می‌توانستم به آشپزخانه بروم. می‌توانم در این لحظه گفتگو با شما را قطع کنم، اما احتمالاً این کار را نمی‌کنم. کارهای زیادی می‌توانم انجام دهم ولو این که

آنها را انجام ندهم. نگویند که بنابر تعیین‌گرایی من هرگز نمی‌توانسته‌ام کاری جز آنچه انجام داده‌ام انجام دهم. چنین نیست. گفتن این‌که من می‌توانم فلان کار را انجام دهم عبارت است از بیان این‌که من توانایی انجام دادن فلان کار را دارم؛ من می‌توانم به‌آشپزخانه بروم اما نمی‌توانم به‌کره ماه پرواز کنم. من از توانایی رفتن به‌آشپزخانه برخوردارم - می‌خواهید امتحان کنید و ببینید؟ آیا دوست دارید روی آن شرط ببندید؟

**ناتعیین‌گرا:** من صرفاً دارم می‌گویم که، اگر تعیین‌گرایی درست باشد، شما نمی‌توانسته‌اید کاری جز آنچه در واقع انجام داده‌اید انجام دهید. با گذشته‌ای چنان‌که شما حق انتخاب نداشتید، شما نمی‌توانسته‌اید کار دیگری انجام دهید.

**تعیین‌گرا:** حتی اگر می‌خواستم هم نمی‌توانستم؟ سخن مهم‌لی است. اگر می‌خواستم پنجره را باز کنم، این کار را می‌کردم. اگر می‌خواستم سخن گفتن با شما را قطع کنم این کار را می‌کردم. معمولاً هنگامی که می‌گوییم «می‌توانسته‌ام این کار را انجام دهم» منظورمان این است که «اگر چنین تصمیمی گرفته بودم این کار را انجام می‌دادم.» این‌که من چنین تصمیمی نگرفتم نشان نمی‌دهد که، اگر چنین تصمیمی گرفته بودم، نمی‌توانستم این کار را انجام دهم.

**ناتعیین‌گرا:** من می‌پذیرم که اگر چنین تصمیمی گرفته بودید می‌توانستید این کار را انجام دهید. اما، در صورتی که نظریه [ی تعیین‌گرایی] شما درست باشد، تصمیم‌گیری شما قبلاً تعیین شده است.

**تعیین‌گرا:** تعیین شده؟ تعیین شده علی‌رغم [برخلاف خواست] من؟ (این هاله معنایی گمراه‌کننده‌ای است که غالباً با «تعیین شده» همراه است). نه، تعیین شده از طریق و از سوی من. من نیز یک عامل علی هستم! من آزاد نیستم که والدین متفاوت یا دوران کودکی متفاوتی داشته باشم (اگر می‌توانستم ممکن بود والدین و دوران کودکی متفاوتی را برگزینم). اما

نسبت به انتخابهایم آزادم. انجام دادن الف را انتخاب می‌کردم، و انتخابم بی‌تردید علت‌هایی داشت؛ اما الف را انتخاب کردم و در نتیجه الف را انجام دادم. دیگر چه می‌خواهید؟ آیا می‌خواهید الف را انتخاب کنم و به جای آن ببینم که دارم ب را انجام می‌دهم؟ آیا برداشت شما از آزادی این است؟ اگر چنین است من خوشحالم چنین برداشتی ندارم. من خوشحالم که انتخاب الف به انجام دادن الف می‌انجامد، و انتخاب ب به انجام دادن ب - و انتخاب من تفاوتی در این که الف انجام می‌شود یا ب پدید می‌آورد. بیشتر از این چه آزادی‌ای می‌خواهید؟

**ناتعین‌گرا:** شما همچنان از نتایج موضع خود طفره می‌روید. دقیقاً با وضعیتی که در حال حاضر دارید، و دقیقاً با عواملی که بر شما اثر دارند (هر چه باشند)، تأمل و سنجش شما درباره کاری که می‌خواهید انجام دهید (در صورت درست بودن تعیین‌گرایی) نمی‌توانسته است نتیجه‌ای جز آنچه پدید آمده است پدید آورد. شما تنها فکر می‌کنید نتیجه می‌توانسته است متفاوت باشد، اما این یک پندار است.

**تعیین‌گرا:** اما اگر من خواسته بودم می‌توانست نتیجه متفاوتی داشته باشد؛ این است آزادی من.

**ناتعین‌گرا:** نه. شما لوازم دیدگاه خود را نمی‌بینید. با فرض دقیقاً این مجموعه از شرایط، می‌توانسته‌اید تنها این عمل خاص را انجام دهید. اگر مجموعه شرایط تفاوتی می‌داشت (مثلاً، اگر به جای الف، ب را خواسته بودید)، در آن صورت روشن است که عمل دیگری انجام می‌دادید. در هر صورت، اگر تعیین‌گرایی درست باشد، می‌توانسته‌اید تنها کاری را انجام دهید که واقعاً انجام داده‌اید.

**تعیین‌گرا:** بار دیگر با استفاده نادرست از واژه‌ها دچار اشتباه شده‌اید. از من می‌خواهید بگویم که اگر همه شرایط منجرشونده به الف در بار دوم دقیقاً همچون بار اول می‌بود، من نمی‌توانستم کاری جز الف انجام دهم. اما فراموش می‌کنید که یکی از آن شرایط آن است که من برمی‌گزینم؛ بنابراین

من باز هم می‌گویم اگر الف را برگزیده بودم الف را انجام داده بودم، و اگر ب را برگزیده بودم ب را انجام داده بودم. من می‌توانستم هر یک از آن دو را انجام دهم. آنچه من تصمیم می‌گیرم موجب تفاوت می‌شود. آنچه از من می‌خواهید بپذیرم چیزی متناقض است. از من می‌خواهید بگویم که اگر همه شرایط یکسان می‌بودند نمی‌توانستم به گونه‌ای متفاوت عمل کنم؛ اما فراموش می‌کنید که اگر انتخاب متفاوتی کرده بودم این شرایط را به گونه‌ای تغییر داده بود که بار دوم همه شرایط یکسان نمی‌بودند. اگر انتخاب متفاوتی کرده بودم، در آن صورت یکی از شرایط عمل، یعنی انتخاب، متفاوت می‌بود، و بنابراین همه شرایط یکسان نمی‌بودند.

**نا تعیین‌گوا:** من می‌گویم حتی اگر همه شرایط یکسان می‌بودند ممکن بود شما به گونه‌ای متفاوت عمل کنید. بازیکن گلف نمی‌تواند توپ را از فاصله‌ای اندک به درون سوراخ بیندازد، و از خودش عصبانی می‌شود زیرا در شرایطی دقیقاً آن‌گونه او می‌توانسته است توپ را به درون سوراخ بیندازد. جان آستین می‌نویسد:

چنین نیست که در صورت متفاوت بودن شرایط توپ را به درون سوراخ می‌انداختم. البته ممکن بود چنین باشد، اما من دارم درباره شرایط آن‌گونه که دقیقاً بودند حرف می‌زنم، و می‌گویم که می‌توانستم توپ را به درون سوراخ بیندازم. اشکال در این جا است.

«من می‌توانم این بار توپ را به درون سوراخ بیندازم» این معنا را نیز نمی‌دهد که اگر بکوشم، یا اگر شرط دیگری برقرار باشد، توپ را این بار به درون سوراخ خواهم انداخت؛ زیرا ممکن است من بکوشم و خطا کنم، و با این حال قانع نشوم که نمی‌توانستم این کار را انجام دهم. در واقع، ممکن است آزمایشهای بیشتر این باور مرا تأیید کنند که آن بار می‌توانستم آن کار را انجام دهم هر چند انجام ندادم.<sup>۱</sup>

1. John Austin, *Philosophical Papers* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 119-120.



**تعیین‌گرا:** نکته جالب توجهی به نظر می‌رسد، اما دقیقاً چنین نیست. تحت دقیقاً همان شرایط من نمی‌توانسته‌ام موفق باشم، ولو این‌که ممکن است فکر کنم که می‌توانسته‌ام. چیزی، یا شرطی خارجی (بارش شروع شد) یا شرطی داخلی (شب قبل زیاد نخوابیدم، و مردد بودم زیرا از اطمینان کافی برخوردار نبودم) موجب تفاوت شد. اگر یکبار موفق شدم و بار دیگر موفق نشدم، چیزی باعث این تفاوت شده است. دقیقاً چنین نیست که اگر همه شرایط، هم خارجی و هم داخلی، یکسان بوده باشند موفقیت می‌توانست حاصل شود (هرچند حاصل نشد).

**ناتعیین‌گرا:** شما در بیان این سخن اطمینان خاطر دارید، اما من نمی‌فهمم چگونه شما می‌توانید ادعا کنید که چنین چیزی را می‌دانید. مسلماً نشان نداده‌اید که حتی اگر همه شرایط دقیقاً یکسان بوده باشند من نمی‌توانسته‌ام کاری جز آنچه انجام داده‌ام انجام دهم. من، با عقل سلیم، می‌گویم که شما می‌توانسته‌اید: نه این‌که اگر عاملی متفاوت بوده باشد (مثلاً، اگر بارش شروع شده بود) من می‌توانسته‌ام به گونه‌ای متفاوت عمل کنم، بلکه حتی اگر هر چیز دیگری یکسان می‌بود می‌توانستم آن کار متفاوت را انجام دهم.

**تعیین‌گرا:** در این صورت چرا میان حالت موفقیت و حالت شکست تفاوت وجود داشت؟ آیا این تفاوت چیزی غیر واقعی بود؟

**ناتعیین‌گرا:** نه، این اراده آزاد بود. این آن چیزی است که به منظور پذیرفتن مسئولیت اعمالتان به آن نیاز دارید. «مسئولیت اخلاقی ایجاب می‌کند که یک فرد باید بتواند، با یکسان بودن هر چیزی که در جهان بر عمل او مقدم است، از جمله خود او، اعمالی را که بدیل یکدیگرند انتخاب کند.»<sup>۱</sup> ما دیگران را برای اعمالی که می‌توانسته‌اند از آنها اجتناب ورزند مسؤول می‌دانیم.

1. J. D. Mabbott, in H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*, 3rd Ser. (New York: Humanities Press, 1952), pp. 301-302.

تعیین‌گرا: می‌توانیم مسؤولیت را چونان ابزاری عملی بدانیم. هنگامی که شاهد بی‌توجهی محافظ کودکان نسبت به آنان هستیم به او می‌گوییم «من شما را مسؤول می‌دانم» - یعنی این بی‌توجهی از او سر زده است و دیگران او را مجبور به این بی‌توجهی نکرده‌اند. اما به معنای مورد نظر شما، که حتی در صورت یکسان بودن همه شرایط او می‌توانسته است عمل متفاوتی داشته باشد، او مسؤول نیست.

ناتعیین‌گرا: چرا نگوییم که برای آزاد بودن یک عمل، آن عمل باید معلول عاملی باشد که آن را انجام می‌دهد، اما هیچ شرایط مقدماتی کافی نبوده است تا شخص عمل را انجام دهد؟ (این «نظریه عاملیت»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود.)

### نظریه عاملیت

باز هم تلاش دیگری برای آشتی دادن تعیین‌گرایی با آزادی [ /اختیار] وجود دارد:

در مورد عملی که آزادانه است، باید چنان باشد که آن عمل معلول عاملی باشد که آن را انجام داده است، اما هیچ شرایط مقدماتی کافی نباشد که او آن عمل را انجام دهد....

این برداشت آن‌چیزی است که خود انسانها می‌پذیرند، یعنی موجوداتی که کنش دارند یا عاملند، نه اشیایی که صرفاً منفعلند، و رفتارشان صرفاً پیامد علی شرایطی است که بر آن تأثیری نداشته‌اند. هنگامی که معتقدم که کاری را انجام داده‌ام، قطعاً معتقدم که این من بودم که باعث شدم آن کار انجام شود، منی که موجب وقوع کاری شدم، و نه صرفاً چیزی در اندرون من، چون یکی از حالات ذهنی خود من، که با خود من یکی نیست.<sup>۲</sup>

1. Theory of agency

2. Richard Taylor, *Metaphysics*, 3rd ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983), p. 50.

من معتقدم که موجودی خودجنبنده<sup>۱</sup> [ / خودمتحرک ]، یعنی سرچشمه و پدیدآورنده راستین اعمال هستم. این اعمال، با آن که معلول منند، محصول گریزناپذیر شرایط پیشین نیستند: اگر چنین بود، من عامل نبودم، بلکه تنها وسیله یا واسطه‌ای بودم که زنجیره علی از طریق آن جریان خود را طی کرده است. من سرچشمه‌ای راستینم؛ علت نخستین اعمال خود.

اگر این «نظریه عاملیت» درست باشد، ما را قادر می‌سازد تا هم از ناتعین‌گرایی (که در آن یک عمل در واقع معلول من نیست)، و هم از تعین‌گرایی (که در آن هر عمل، میل، انگیزه ناگهانی، و اندیشه نتیجه شرایط پیشین است) بگریزیم.

اما آیا نظریه درست است؟ این که اعمال ما معلول تصمیم‌های ما هستند به قدر کافی پذیرفتنی به نظر می‌رسد. اما آیا این می‌تواند درست باشد که تصمیم‌های ما خودپدیدار<sup>۲</sup> هستند نه محصول علی آنچه پیش از آن بوده است؟ (چشمانتان را ببندید و بکوشید تا این وضعیت را، در واقع امر، نه صرفاً در واژه‌ها، به تصور آورید.) «علت خود» چه معنایی دارد؟ آیا هر چیزی می‌تواند علت خودش باشد؟ و اگر چنین است، نسبت آن با شرایط پیشین چیست؟ بدون روشنگری بیشتر، چنین می‌نماید که این دیدگاه خوشایند اما نامعقول است، در حالی که دیدگاه‌های پیشین معقول اما ناخوشایندند. و این انتخاب شوق‌برانگیزی نیست!

**ناتعین‌گرا:** به شما بگویم که در زندگی روزمره واژه «علت» را به معنایی دوگانه به کار می‌بریم. هنگامی که درباره تعلیل رویدادهای صرفاً فیزیکی سخن می‌گوییم، واژه «علت» را به معنای ضرورت علی (نه، البته، ضرورت منطقی) به کار می‌بریم. علت خورشیدگرفتگی قرار گرفتن ماه در میان زمین و خورشید بود، و با وجود قوانین طبیعت و شرایط اولیه، هر رویداد

1. self-moving

2. self-originating

دیگری به عنوان نتیجه، از نظر تجربی، ناممکن بود. اما هنگامی که درباره اعمال آدمی سخن می‌گوییم واژه «علت» را در آن معنای ویژه به کار نمی‌بریم. اگر من برای شما، به منظور جشن گرفتن سالروز تولدتان، مهمانی راه بیندازم، برای راه انداختن مهمانی علتی وجود دارد (عوامل زیادی وجود دارند، اما عامل اصلی این است که من می‌خواهم سالروز تولد شما را جشن بگیرم)، اما در این جا درباره مهمانی نمی‌گوییم که از ضرورت علی برخوردار است یا نتیجه دیگری ناممکن است.

**تعیین‌گرا:** گیرم که نگوییم. و شما ما را در زمینه کاربرد واژگان زبان (در این مورد، تفاوت معانی «علت» در زندگی روزمره) آموزش داده‌اید. اما مثال شما چه چیزی را اثبات می‌کند جز این که ما همواره واژه «علت» را به طریقی کاملاً یکسان به کار نمی‌بریم؟ چیزی درباره واقعیت نشان نمی‌دهد. نشان نمی‌دهد که مجموعه‌ای از شرایط، که با یکدیگر برای برگزار شدن مهمانی کافی هستند (و در صورت تکرار دقیق به همان رویداد منجر خواهند شد یا رویدادی یکسان تکرار خواهد شد)، وجود ندارد. شرایط چنان متعدد و پیچیده‌اند که ما همه آنها را نمی‌شناسیم، اما این نشان نمی‌دهد که چنین مجموعه‌ای از شرایط وجود ندارد.

آیا این دوباره مثال آستین نیست؟ او می‌گوید می‌توانسته است توپ را از فاصله‌ای اندک به درون سوراخ بیندازد نه تنها اگر شرایط، از جمله وضع روانی خود او و دیگر شرایط داخلی، متفاوت می‌بودند، بلکه اگر شرایط دقیقاً همان شرایط پیشین می‌بودند. و من مخالف این هستم. اگر همه شرایط یکسان می‌بودند، نتیجه یکسان می‌بود. اما البته آنها کاملاً یکسان نیستند.

**ناتعیین‌گرا:** من معتقدم که غالباً افراد، بویژه اگر در وضع پیچیده اخلاقی باشند، می‌گویند «حق انتخابی [ / چاره‌ای ] نداشتم». یک فرد ناگزیر است میان رفتن به زندان و تحویل دادن یک فرد بی‌گناه یکی را انتخاب کند؛ او رفتن

به زندان را انتخاب می‌کند و می‌گوید «چاره‌ای نداشتیم» - اما او واقعاً چاره‌ای داشت؛ این‌جا است که یکی از انتخابها از نظر اخلاقی برای او نپذیرفتنی بود. این آن چیزی است که مارتین لوتر هنگام میخکوب کردن «نود و پنج حکم» خود بر درِ کلیسا در ویتنبرگ گفت: «اینک این‌جا ایستاده‌ام، کار دیگری نمی‌توانم بکنم.» او از نظر اخلاقی خود را ملزم به انجام دادن کاری احساس می‌کرد که انجام داد. او واقعاً حق انتخابی داشت - انجام دادن آن یا انجام ندادن آن. اگر معتقد بودیم که او چاره‌ای نداشت، او را (همچون پروتستانها) ستایش یا (همچون کاتولیکها) سرزنش نمی‌کردیم. اگر ناگهان دچار فلج شده و نتوانسته بود کاغذها را بر در کلیسا بزند، ما نمی‌گفتیم که او حق انتخابی داشته است، و عمل او را از نظر اخلاقی تأیید یا محکوم نمی‌کردیم. این بدین علت است که او انتخابی کرد که ما او را برای عملش ستایش یا سرزنش می‌کنیم. در واقع، اگر معتقد باشید که رویدادها و شرایط پیش از هر عمل بدان عمل ضرورت علی می‌بخشند، در این صورت لوتر چاره‌ای نداشته است - بدین‌سان مسؤلیت اخلاقی برای عملش منتفی می‌شود و ما او را ستایش نمی‌کنیم. همه ما عاملیم؛ عامل کسی است که منشأ اعمال است، کسی که صرفاً خاشاکی بر جریان علیت نیست. من بیم آن دارم که تعیین‌گرایی مورد باور شما منطقی‌تر به بیان این سخن بینجامد که شما صرفاً یک خاشاکید.

**تعیین‌گرا:** البته من منشأ اعمالم: یک آهنگساز طرحی برای یک سمفونی دارد و آن را یادداشت می‌کند. او خالق اثر است - او چیزی را پدید آورده است که پیش از او در هیچ‌جا وجود نداشته است. او چیزی جدید و متفاوت به وجود آورده است. من منکر هیچ‌یک از اینها نیستم. فقط می‌گویم که رشته کاملی از علت‌های پیچیده وجود دارد که او را به خلق این سمفونی کشانده است. ما بیشتر این علتها را نمی‌شناسیم، و او بیشتر این علتها را نمی‌شناسد. او اطلاعی از این ندارد که طرح‌هایش از کجا سرچشمه گرفته‌اند، اما

من مطمئنم که همه آنها دارای علت بوده‌اند. یکی پدید می‌آورد، یکی خلق می‌کند، اما آنچه کسی پدید می‌آورد یا خلق می‌کند مجموعه عظیمی از عوامل علی دارد. این آثار از ناکجا نیامده‌اند.

**نا تعیین‌گرا:** من دوباره می‌گویم که علتها ایجاد گرایش می‌کنند نه ضرورت. این که شما از زمینه و پرورش و استعداد خاصی برخوردارید کسی چون مونتسارت شدن شما را محتمل تر می‌کند، اما آن را ضروری نمی‌سازد.

**تعیین‌گرا:** البته که نه، زیرا شما عوامل کافی را منظور نکرده‌اید. در کشاندن این فرد خاص، یعنی مونتسارت، به نوشتن این آهنگ خاص در این زمان خاص چنان مجموعه‌ای از عوامل در کار است که ما همه آنها را نخواهیم شناخت. اما این سخن به معنای وجود نداشتن عوامل نیست. مطمئناً مجموعه عظیمی از عوامل و شرایط وجود داشت که ترکیب آنها در این مکان و این زمان مونتسارت را ساخت.

**نا تعیین‌گرا:** و من نمی‌فهمم چگونه شما می‌توانید به درستی این سخن چنین اطمینانی داشته باشید. در بعضی از علوم برای آن قراین نسبتاً خوبی داریم؛ ما مطمئنیم که مجموعه‌ای از شرایط خورشیدگرفتگی را از نظر علی ضروری ساخت، و بدون آن مجموعه شرایط خورشیدگرفتگی روی نمی‌داد. من قرینه‌ای نمی‌یابم که مجموعه‌ای از شرایط، حتی بسیار متعددتر و پیچیده‌تر از شرایط ایجادکننده خورشیدگرفتگی، وجود دارد که مونتسارتی یا عمل ارادی خاصی را پدید آورده باشد. شما فریب الگوی سده هفدهمی مکانیک نیوتنی و نظریه پردازای فلسفی پیتر لاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷) را خورده‌اید که اگر کسی قوانین و شرایط اولیه را بداند می‌تواند هر رویداد آینده را پیش‌بینی کند. ممکن است این در اخترشناسی درست باشد، اما دارید بدون مجوز آن را به قلمرو عمل انسانی تعمیم می‌دهید. شما هنوز فریفته تصویر ذهنی لاپلاسی هستید. شما هیچ قرینه‌ای ندارید که می‌توانید آن را به عمل انسانی، یا حتی زیست‌شناسی یا انسان‌شناسی، تعمیم دهید. این سفته‌ای بدون پشتوانه است. اما به نظر من چنین

می‌نماید که تعیین‌گرایی با آن پیوند دارد. بارون پُل د'اولباک<sup>۱</sup> (۱۷۲۹-۱۷۸۹) در کتاب خویش به نام نظام طبیعت<sup>۲</sup> نوشته است:

زندگی آدمی خطی است که طبیعت بدو فرمان می‌دهد آن‌را بر روی سطح زمین ترسیم کند، بی‌آن‌که قادر باشد، حتی برای لحظه‌ای، از آن عدول کند. او بی‌رضایت خویش زاده می‌شود، او را هرگز تأثیری بر ساختمان جسمانی خویش نیست؛ تصورات و خیالاتش به گونه‌ای ناراادی فرامی‌آیند؛ عادت‌هایش در ید قدرت کسانی است که آنها را در او پدید می‌آورند؛ او پیوسته متأثر از علت‌های آشکار یا نهانی است که او را بر آنها کنترلی نیست و به گونه‌ای ضروری کیفیت وجود او را تنظیم می‌کنند. طرز فکر او را شکل می‌دهند، و شیوه عمل او را تعیین می‌کنند. او نیک است یا بد، خوشبخت است یا بدبخت، عاقل است یا جاهل، معقول است یا نامعقول، بی‌آن‌که اراده‌اش نقشی در این حالات گوناگون داشته باشد. با وجود این، علی‌رغم بندهایی که بر او است، ادعا می‌شود که او فاعلی آزاد است، یا به گونه‌ای مستقل از علت‌هایی که او را به حرکت درمی‌آورند، درباره خواست خویش تصمیم می‌گیرد، و وضع خویش را تنظیم می‌کند.

این، به نظر من، نتیجه منطقی‌ای است که شما به عنوان یک تعیین‌گرا باید بدان برسید. من به عنوان یک ناتعیین‌گرا آن‌را نفی می‌کنم.

تنشی عظیم میان این دو نظر درباره عمل انسانی وجود دارد ولو آن‌که بکوشیم تا این تنش را از میان برداریم. هنگامی که انسانها را «از درون»، به عنوان فعالانی در نمایش زندگی، می‌نگریم، خود را نه چونان نتیجه نیروهای بیرونی، نه چونان خاشاکی بر جریان رویدادها، بلکه چونان منشأ اعمال می‌پنداریم. ما می‌اندیشیم، ما می‌سنجیم، ما دلیل فراهم می‌کنیم، و مطابق آن دلیل (خوب یا بد) عمل می‌کنیم. با این نگاه، تردیدی نیست که در انجام دادن این یا انجام ندادن آن آزادیم؛ این به ما بستگی دارد. اما از سوی

1. Baron Paul d'Holbach (تلفظ آلمانی: هولباخ)

2. *System of Nature*

دیگر، هر چه بیشتر مطالبی را درباره سرچشمه‌های درونی عمل آدمی کشف کنیم، هر چه بیشتر اعمال خود را «به‌گونه‌ای عینی»، از بیرون، بنگریم، بیشتر درمی‌یابیم که آن اعمالی که ظاهراً آزادترین اعمال ما هستند تا چه حد نتیجه محرکها و دفاعهای درونی است، آن‌گونه که هر روان‌پزشکی می‌تواند بارها به‌ما خاطر نشان کند. از این دیدگاه، ما واقعاً منشأ اعمال نیستیم، هر چند ممکن است معتقد باشیم که منشأ اعمالیم؛ در واقع آب‌آوردی بر رود علیتی هستیم که از ما و پیرامون ما می‌گذرد و در آن چیزی جز رویدادی کوچک در جریان رویدادها نیستیم، جریانی که گرفتار آنیم. این‌که چگونه این دو دیدگاه در نگرستن به عمل آدمی را می‌توان با هم آشتی داد موضوعی است که، حتی پس از قرن‌ها بحث و جدل، امروزه نیز همچون همیشه پیچیده و بحث‌انگیز است.

### تمرین

۱. آیا هر یک از گزاره‌های زیر گزاره پیشینی ترکیبی صادق است؟ توضیح دهید.

الف. هر چیزی که شکل داشته باشد اندازه دارد.

ب. هر چیزی که حجم داشته باشد شکل دارد.

پ. هر چیزی که شکل داشته باشد رنگ دارد.

ت. هر صوتی دانگ، درجه بلندی صدا، و طنین دارد.

ث. همه رنگها حالت کم‌رنگ، روشن و سیر دارند.

ج. هر چیزی که شکل داشته باشد گستردگی دارد.

چ. هر چیزی که گستردگی داشته باشد شکل دارد.

ح.  $۴۰۶۹۴ + ۲۷۵۹۳ = ۶۸۲۸۷$ .

خ. یک خط راست کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه است.

د. با فرض خطی چون L و نقطه‌ای چون P، خارج از آن خط، تنها یک خط

می‌توان از P به موازات L رسم کرد.



- ذ. اگر P صادق باشد، P کاذب نیست.
- ر. یا P صادق است یا P کاذب است.
- ز. اگر الف در شمال ب، و ب در شمال ج باشد، آنگاه الف در شمال ج است.
- ژ. اگر الف در شرق ب، و ب در شرق ج باشد، آنگاه الف در شرق ج است.
- س. اگر سان فرانسیسکو در شرق توکیو، و توکیو در شرق لندن باشد، آنگاه سان فرانسیسکو در شرق لندن است.
- ش. یک انسان نمی تواند سه ماه پس از درگذشت مادرش زاده شود.
- ص. یک انسان نمی تواند سه ماه پس از درگذشت پدرش زاده شود.
- ض. همه مربعها دارای دوازده ضلعند.
- ط. اگر الف پیش از ب، و ب پیش از ج روی دهد، آنگاه الف پیش از ج روی می دهد.
- ظ. اگر الف ب را اجیر کند و ب ج را، آنگاه الف ج را اجیر می کند.
- ع. هر عدد زوج مجموع دو عدد اول است. (قضیه گولدباخ).
- غ. اگر الف غیر قابل تشخیص از ب، و ب غیر قابل تشخیص از ج باشد، الف غیر قابل تشخیص از ج است.

۲. کدام یک از گزاره های زیر از صدق ضروری (پیشینی) برخوردار است؟ آیا اصولاً صادق است؟ پاسخ خود را توجیه کنید.
- الف. «هر چیزی که رنگ داشته باشد شکل دارد.» اما درباره آسمان چه می توان گفت؟
- ب. «هر چیزی که شکل داشته باشد رنگ دارد.» اما درباره یک قالب یخ چه می توان گفت؟
- پ. «هر چیزی که شکل داشته باشد اندازه دارد.» درباره رنگین کمان یا خالهای گرد در برابر چشمانتان چه می توان گفت؟
- ت. «هر چیزی که شکل داشته باشد حجم دارد.» درباره یک زاویه چه می توان گفت؟ (آیا در صورتی که شکل سه بعدی در نظر باشد این گزاره صادق است؟)
- ث. «هر چیزی که حجم داشته باشد شکل دارد.» درباره آب در لیوان شیشه ای یا گازهای رها شده در اتاق چه می توان گفت؟

ج. «هر ماده‌ای یا جامد است، یا مایع است یا گازی.» دربارهٔ یک مولکول منفرد چه می‌توان گفت؟

چ. رویدادهای طبیعت نمی‌توانند یکدیگر را نقض کنند؛ تنها گزاره‌ها می‌توانند یکدیگر را نقض کنند.

ح. گزاره‌های صادق نمی‌توانند یکدیگر را نقض کنند.

۳. در مثالهای زیر، واژه «باید» چگونه به کار رفته است؟

الف. باید آن‌گونه که گفته می‌شود عمل کنید وگرنه مجازات خواهید شد.

ب. فردا هوا باید خوب باشد وگرنه گردش ما خراب خواهد شد.

پ. اگر دیروز ده دلار داشتم و آن را گم یا خرج نکرده بودم و از آن پس پول دیگری به دست نیاورده بودم هنوز باید ده دلار می‌داشتم.

ت. به منظور گرفتن یک شیرماهی، نخست باید شیرماهی ای وجود داشته باشد.

ث. اگر بخواهیم موضوع ب را بفهمیم، نخست باید موضوع الف را بررسی کنیم.

ج. اگر بخواهید این کیک نجسبد، باید کیک پز را بخوبی با روغن چرب کنید.

چ. چرا باید چنین چیزهایی بگویید؟

ح. باید کاملاً از خود بی‌خود شده باشید وگرنه آن کار را انجام نمی‌دادید.

خ. شما باید ذهن‌خوان باشید.

د. تا حالا باید کاری کرده باشید که حیاطتان کاملاً زیبا به نظر برسد.

ذ. همه چیز به هم ریخته است — در مدتی که ما در خانه نبوده‌ایم باید کسی در خانه بوده باشد.

۴. در هر یک از این مثالها رابطه الف با ب رابطه شرط لازم است. بیان کنید که آیا لازم بودن شرط علی است (آن‌گونه که در این فصل بررسی کرده‌ایم)، یا منطقی (آن‌گونه که در فصل چهارم مورد بحث قرار گرفت).

| الف                         | ب                 |
|-----------------------------|-------------------|
| الف. وجود اکسیژن            | وقوع احتراق       |
| ب. داشتن سه زاویه           | مثلث بودن         |
| پ. داشتن گستردگی [ /امتداد] | داشتن شکل         |
| ت. وجود سدیم                | وجود نمک طعام     |
| ث. وجود رطوبت               | رشد محصولات       |
| ج. وجود شیء شفاف            | دیدن از پس آن شیء |
| چ. وجود گرما                | ایجاد شعله        |

۵. در مثالهای زیر، رابطه الف با ب شرط لازم است یا شرط کافی یا هر دو، یا هیچ یک از این دو شرط نیست؟

| الف                       | ب                     |
|---------------------------|-----------------------|
| الف. پرخوری               | بیماری                |
| ب. تصمیم به بالا بردن دست | بالا بردن دست         |
| پ. نوشتن یک مقاله         | خواندن آن مقاله       |
| ت. دویدن                  | احساس خستگی           |
| ث. بیرون کشیدن دوشاخه     | کار نکردن رادیوی برقی |
| برق از پریز               |                       |
| ج. قرار دادن دوشاخه       | کار کردن رادیوی برقی  |
| برق در پریز               |                       |
| چ. خوردن سنگ به شیشه      | شکستن شیشه پنجره      |
| پنجره                     |                       |
| ح. وجود اصطکاک            | پدید آمدن گرما        |
| خ. باریدن باران بر خیابان | خیس شدن خیابان        |

۶. در مثالهای زیر چگونه می توان (با فرض درست بودن برداشت [جان استوارت] میل) از قید خیلی زیاد یا قید خیلی کم در گزاره بیان علت استفاده کرد؟

الف. کشیدن کبریت باعث روشن شدن آن شد.

ب. خوردن زهر باعث مردن او شد.

پ. انداختن کبریت روشن در میان کاغذها باعث آتش گرفتن آنها شد.

ت. علت اصابت نیزه به هدف این بود که آن را مردی با لباس آبی پرتاب کرده بود.

ث. علت وقوع سیل در رودخانه بارندگی شدید در بالای رود بود.

۷. آیا فکر می‌کنید که در مثالهای زیر تعدد راستینی از علل وجود دارد؟

الف. چیزهای زیادی می‌توانند موجب سردرد شوند: فشار وارد بر چشم، تنش روحی، و مانند آنها.

ب. یک پیام را می‌توان با تلفن، تلگراف، نامه و غیره رساند.

پ. سنگ را می‌توان توسط من، توسط شما، یا توسط قرقره و غیره حرکت داد.

ت. یک حیوان ماده می‌تواند از طریق تماس جنسی یا تلقیح مصنوعی بچه‌ای به دنیا آورد.

ث. علت‌های زیادی برای مرگ وجود دارد: بیماری قلب، سرطان، سینه‌پهلو، تصادف با خودرو، غرق شدن، مسموم شدن، چاقو خوردن، و غیره.

ج. بسیاری از مواد شیمیایی لباس کثیف را تمیز می‌کنند.

چ. فرسایش علل احتمالی گوناگونی دارد: باد، عبور سریع آب، و غیره.

۸. اظهارات زیر را مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار دهید؛

الف. نخستین توپ بیلیارد دومین توپ را مجبور به حرکت کرد.

ب. هنگامی که نخستین توپ به دومین توپ برخورد می‌کند، دومین توپ نمی‌تواند حرکت نکند.

پ. هنگامی که نخستین توپ به دومین توپ برخورد می‌کند، حرکت دومین توپ گریزناپذیر است.

ت. نخستین توپ با خوردن به دومین توپ، آن را به حرکت واداشت.  
ث. نخستین توپ با خوردن به دومین توپ، حرکت دومین توپ را ایجاد کرد.

۹. مطابق دیدگاه مبتنی بر نظم و ترتیب (بهم پیوستگی ثابت) درباره علت (مثلاً، نظر هیوم، رایسنباخ، شلیک)، «بین کشیدن کبریت و روشن شدن آن ارتباط خاصی بیشتر از ارتباط خاص بین کشیدن کبریت و زلزله‌ای که ممکن است بلافاصله پس از آن روی دهد نیست. فقط چنین است که پس از کشیدن کبریت معمولاً با روشن شدن آن روبرو می‌شویم نه با زلزله. نمی‌توانیم بگوییم کشیدن کبریت باعث روشن شدن آن شد... از این دیدگاه به دست دادن یک علت کوچکترین کمکی به تبیین این‌که چرا رویدادی اتفاق افتاده است نمی‌کند، تنها می‌گوید آن علت مقدم بر آن رویداد بوده است.<sup>۱</sup>» این قطعه را جمله به جمله ارزیابی کنید. (برای مثال: آیا تعبیر مبتنی بر نظم و ترتیب از «ع علت م است» توضیح و تبیین این‌که چرا ع علت م است را ناممکن می‌کند؟)

۱۰. در مثالهای زیر، از نظر شما علت کدام است؟

الف. بدون نسیمی معمولی آتش نمی‌توانست به‌خانه مجاور برسد، با این همه می‌گوییم آذرخش علت این حادثه ناگوار بوده است نه نسیم. آیا فرقی می‌کرد اگر کسی عمداً خاکه زغال روشن را باد می‌زد، یا اگر درست در حالی که آتش داشت خاموش می‌شد ظرف سوراخ بنزین از پشت یک جیب می‌افتاد؟

ب. می‌گوییم گلها پژمرده و خشک شدند زیرا باغبان آنها را آب نداد. اما آیا نمی‌شد گفت گلها پژمرده و خشک شدند زیرا شما یا من یا رئیس جمهوری ایالات متحد آنها را آب ندادیم؟

1. Alfred C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (New York: Macmillan, 1951), p. 160.

پ. الف از بالای یک ساختمان بلند ب را هل می‌دهد؛ در حالی که ب دارد پایین می‌رود، ج از پنجره‌ای به او شلیک می‌کند. علت مرگ ب چیست؟  
 ت. کشتی‌ای غیر جنگی در زمان جنگ در برابر خطرات دریایی بجز جنگ بیمه می‌شود. به کشتی دستور داده می‌شود مسیری زیگزاگی را پیماید و چراغهایش را خاموش کند. کشتی با امواج بزرگ نامنتظره روبرو می‌شود و از مسیر خارج می‌گردد و در مه به صخره برخورد می‌کند. آیا می‌توان پول بیمه را دریافت کرد؟

۱۱. «فرض کنید کسی ادعا کرده باشد که علت سرطان را کشف کرده است، اما اضافه کرده باشد که کشف او با این که درست است هیچ استفاده عملی ندارد زیرا علتی که او کشف کرده است چیزی نیست که بتوان به گونه‌ای ارادی آن را ایجاد کرد یا مانع آن شد... [در این صورت] هیچ کس نخواهد پذیرفت که او کاری را که مدعی است انجام داده است. گفته خواهد شد که او معنای واژه "علت" را (در زمینه پزشکی) نمی‌داند. زیرا در متن سخنان مربوط به پزشکی گزاره‌ای به صورت "X علت Y است" متضمن گزاره "X چیزی است که می‌توان به گونه‌ای ارادی آن را ایجاد کرد یا مانع آن شد" به عنوان بخشی از تعریف "علت" است.»<sup>۱</sup> آیا موافقید یا مخالف. دلایل خود را بیان کنید.

۱۲. «نیازی نیست بیش از یک مورد را امتحان کنم تا بفهمم که ع علت م است. اگر کسی به من رشوه دهد تا کاری را انجام دهم، تنها از همین یک مورد می‌فهمم که رشوه علت عمل من بوده است؛ من نیازی به نمونه‌های بیشتر ندارم، و هیچ پیش‌بینی ضمنی‌ای وجود ندارد که من دوباره در برابر رشوه واکنش مثبت نشان خواهم داد. اگر مرا ترغیب کنید که به کنسرتی بروم، می‌دانم

1. Collingwood, «On the So-Called Idea of Causation», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1938, p. 87.

که ترغیب شما علت رفتن من به کنسرت بوده است؛ ممکن است بار دیگر هرگز تسلیم ترغیب شما نشوم، اما از این یک مورد تنها می دانم که ترغیب شما علت رفتن من به کنسرت در این بار بوده است. می دانم که ورود بی خبر خواهرم از هند (که به مدت ۳۰ سال او را ندیده بودم) باعث شد شگفت زده شوم - و اگر دوباره به خانه من بیاید هرگز شگفت زده نخواهم شد.» این گفته‌ها را ارزیابی کنید.

۱۳. با استدلال زیر موافقت یا مخالف: «علت و معلول باید همزمان باشند، زیرا معلول در همان لحظه‌ای پدید می آید که واپسین شرط (شرط کافی) برآورده شده باشد. اگر میان واپسین شرط و معلول حتی کمترین مدت انتظار وجود داشته باشد، پیش از آنکه معلول بتواند پدید آید باید چیز دیگری پدید آید؛ و اگر چیز دیگری پدید نمی آید پس چرا معلول بلافاصله پدید نیاید؟»

۱۴. «من این را گفتم زیرا راست است.» آیا راست بودن یک سخن می تواند علت (یا عامل علی) بیان آن باشد؟ چه تغییری در صورتبندی، این سخن را دقیق تر می کند؟

۱۵. «اگر قوانین حاکم بر ماده جهان فیزیکی آرایشی از ماده را، متشکل از پیپ، توتون، و دود مرتبط با لبهای من، از پیش برای فردا مقرر و مقدر کرده باشند، کشمکش ذهنی امشب من در این باره که آیا کشیدن پیپ را ترک خواهم کرد یا ترک نخواهم کرد چه اهمیتی دارد؟» (آرثر استنلی ادینگتن). این سخن را ارزیابی کنید.

۱۶. سخنان زیر را ارزیابی کنید:

الف. تعیین گرایی نمی تواند درست باشد، زیرا من احساس می کنم که آزاد

[/مختار]م؛ من این موضوع را از طریق درون‌نگری می‌دانم. این برهانی بسیار بهتر از هر گونه استدلال است.

ب. آزادی [ /اختیار] با تعیین‌گرایی ناهمساز است.

پ. آزادی با قدر‌گرایی ناهمساز است.

ت. آزادی با ناتعیین‌گرایی ناهمساز است.

ث. بنا بر قوانین طبیعت هر چیز به همان طریقی اتفاق می‌افتد که اتفاق می‌افتد. ج. گذشته من مرا مجبور می‌کند چنان رفتاری داشته باشم که دارم.

ج. اگر من تحت تأثیر عوامل دیگری بودم، رفتار متفاوتی می‌داشتم؛ و اگر مجموعه عوامل اثرگذار بر من در دو زمان دقیقاً یکسان می‌بود عمل من در هر دو بار یکسان می‌بود. مرا چاره‌ای جز این نمی‌بود. بنابراین من آزاد نیستم.

ح. من نمی‌توانستم کاری متفاوت با کاری که انجام دادم انجام دهم. کاری که در نظر داشتم انجام دهم مهم نیست، تنها یک راه بر من گشوده بود (هرچند آن را در زمان عمل نمی‌دانستم). تنها یک کار وجود داشت که من می‌توانستم تحت آن شرایط و مقتضیات خاص انجام دهم: یعنی همان کاری که من انجام دادم.

خ. این راست است - در هر حال با وضوحی بیشتر از هر نظریه درباره تعیین‌گرایی راست است - که انسانها امور را با تأمل می‌سنجند. سنجش متأملانه متضمن گزینش درست گزینه‌ای از چند گزینه است و در لحظه سنجش نتیجه‌ای که به دست خواهد آمد در حاله‌ای از تردید است. اما اگر نتیجه از پیش مقدر است سنجش درست موضوعیت ندارد. اگر سنجش متأملانه در کار است، تعیین‌گرایی باید نادرست باشد.

د. گفته می‌شود «مطابق تعیین‌گرایی هر میل، هر حرکت، هر اندیشه، نتیجه گریزناپذیر شرایط پیشین است.» اما در اینجا واژه «گریزناپذیر» بد به کار می‌رود. «گریزناپذیر» مترادف «اجتناب‌ناپذیر است»؛ و این راست نیست



که هر چیزی اجتناب‌ناپذیر است. از بعضی چیزها می‌توان اجتناب ورزید. مغالطه منطقی صورت گرفته در اینجا مغالطه معمولی انتخاب یک واژه قابل اعمال در مورد چیزهای خاص، و تعمیم معنای آن است به گونه‌ای که قابل اعمال بر هر چیز باشد.

ذ. اصل عدم تعیین هاینبرک اینک مقبول اکثریت عظیم فیزیکدانان است. اگر ناتعین‌گرایی در قلمرو طبیعت غیر آلی حاکم است چرا در انسانها نیز حاکم نباشد؟ در این صورت سرانجام به آزادی دست یافته‌ایم.

### خواندنیهای برگزیده

#### Necessity [ضرورت]

Benaceraf, Paul, and Hilary Putnam, eds. *Philosophy of Mathematics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.

Bencivenga, Ermanno. *Kant's Copernican Revolution*. London: Oxford University Press, 1987.

Blanshard, Brand. *The Nature of Thought*. 2 vols. London: Allen & Unwin, 1939.

Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic*. Oxford: Blackwell, 1953.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929. Originally published 1781.

Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Nagel, Ernest. *Logic without Metaphysics*. New York: Free Press, 1956.

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Quine, Willard V. *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Ramsey, F. P. *Foundations of Mathematics*. London: Routledge, 1931.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell, 1958.

#### Causation, Determinism, and Freedom [علیت، تعیین‌گرایی، و آزادی]

Ayer, Alfred J. «Freedom and Necessity.» In Ayer, *Philosophical Papers*. London: Macmillan, 1963.

- Beardsley, Elizabeth. «Determinism and Moral Perspectives.» In Joel Feinberg, ed., *Reason and Responsibility*. Belmont, CA: Dickensen, 1981.
- Berofsky, Bernard, ed. *Free Will and Determinism*. New York: Harper, 1966.
- Campbell, C. A. *In Defense of Free Will*. Glasgow: Jackson & Co., 1938.
- Double, Richard. *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Ducasse, Curret J. *Truth, Knowledge, and Causation*. London: Routledge, 1968.
- Enteman, William, ed. *The Problem of Free Will*. New York: Scribners, 1967.
- French, Peter, and Curtis Brown, eds. «Backward Causation.» in *Puzzles, Paradoxes, and Problems*. New York: St. Martin's Press, 1987.
- Heil, John, and Alfred Mele. *Mental Causation*. London: Oxford University Press, 1993.
- Hobart, R. E. «Free-Will as Involving Determinism and Inconceivable without It.» *Mind*, vol. 43 (1934), pp. 1-27. Widely reprinted.
- Holbach, Baron Paul D'. *The System of Nature*. 1795. vol. 1, Chapters 11 and 12.
- Honderich, Ted. *A Theory of Determinism. Mind and Brain* (vol. 1) and *The Consequences of Determinism* (vol. 2). London: Oxford University Press, 1990.
- Hook, Sidney, ed. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. New York: New York University Press, 1957.
- Hospers, John. «Free-Will and Psychoanalysis.» In Joel Feinberg, ed., *Reason and Responsibility*: Belmont, CA: Dickensen, 1981.
- Hume, David. «On the Idea of Necessary Connection.» in Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 1751. Many editions.
- Inwagen, Peter Van. *An Essay on Free Will*. London: Oxford University Press, 1983.
- Inwagen, Peter Van. *Metaphysics*. Boulders, CO: Westview Press, 1993.
- James, William. «The Dilemma of Determinism.» In James, *The Will to Believe*. New York: Longmans Green, 1897.
- Kim, Jaegwon, and Ernest Sosa, eds., *A Companion to Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Lehrer, Keith, ed. *Freedom and Determinism*. New York: Random House. 1966.
- Lucas, J. R. *Responsibility*. London: Oxford University Press, 1993.
- Mackie, J. L. *The Cement of the Universe*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Mill, John Stuart. «Are Human Actions Subject to the Law of Causality?» In Mill, *A System of Logic*. 1842. Book 3, Chapter 3, and Book 9, Chapter 2.

- Morgenbesser, Sidney, and James Walsh, eds. *Free Will*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962.
- Oppenheim, Felix. *Dimensions of Freedom*. New York: St. Martin's Press, 1961.
- Pears, David. *Freedom of the Will*. London: Macmillan, 1965.
- Rashdall, Hastings. *Theory of Good and Evil*. 2 vols. London: Oxford University Press, 1924. Book 1, Chapter 3.
- Ryle, Gilbert. «It Was to Be.» In Ryle, *Dilemmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Salmon, Wesley. «Determinism and Indeterminism in Modern Science.» In Joel Feinberg, ed., *Reason and Responsibility*. Belmont, CA: Dickensen, 1981.
- Suppes, Patrick. *Determinism, Computation, and Free Will*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Taylor, Richard. *Metaphysics*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1983.
- Watson, Gray. *Free Will*. London: Oxford University Press, 1982.
- Wolf, Susan. *Freedom without Reason*. London: Oxford University Press, 1990.

## ۶

### من چیستم؟

### ذهن و جسم

شما دارای یک سر، دو دست و دو پا هستید و همه اینها اجزای چیزی هستند که جسم شما نامیده می‌شود. اما، مسلماً، شما ذهنی نیز دارید. ممکن است این از وضوح و بداهت کمتری برخوردار باشد زیرا نمی‌توانید آنرا ببینید. اما به هر حال، فکر می‌کنید، می‌سنجید و تصمیم‌گیری می‌کنید؛ بدون ذهن چگونه می‌توانستید این کارها را انجام دهید؟

البته بدون داشتن مغز نمی‌توانید فکر کنید، اما این تنها بدین معنا است که داشتن مغز شرط لازمی برای اندیشیدن است، چیزی است که بدون آن نمی‌توانید بیندیشید. اما (مایلم بگویم) این خود مغز نیست که عمل اندیشیدن را انجام می‌دهد. مغز وسیله اندیشیدن است، نه آن چیزی که اندیشیدن را انجام می‌دهد.

در این صورت چه چیزی عمل اندیشیدن را انجام می‌دهد؟ آیا ذهن<sup>۱</sup> پاسخ شایسته نیست؟ رنه دکارت می‌گفت «من ذهنی هستم که می‌اندیشد.»

مغز وسیله است، ذهن همان شخص شما است. آیا ذهن آن چیزی است که هستید یا چیزی است که دارید؟

گاهی که درباره خودم سخن می‌گویم منظورم جسمم است. هنگامی که می‌گویم قدم ۱۸۰ سانتیمتر است منظورم این است که بلندی جسمم ۱۸۰ سانتیمتر است؛ هنگامی که می‌گویم ۸۰ کیلو [گرم نیرو] وزن دارم، منظورم این است که جسمم ۸۰ کیلو وزن دارد. با این همه من جسمم نیستم؛ آیا این درست نیست که بگوییم «من جسمی دارم» نه این که «من جسمی هستم»؟

غالباً هنگامی که ضمیر «من» را به کار می‌برم، هرگز به نظر نمی‌رسد که دارم درباره جسمم سخن می‌گویم. «دارم درباره پاریس فکر می‌کنم» به این معنا نیست که «جسم دارد درباره پاریس فکر می‌کند» یا حتی «مغز دارد درباره پاریس فکر می‌کند». مغز من آن چیزی نیست که می‌اندیشد، هرچند من نمی‌توانم بدون مغز بیندیشم. هنگامی که من می‌اندیشم، متعجب می‌شوم، خواب می‌بینم، احساس امیدواری می‌کنم، باور می‌یابم، به نظر نمی‌رسد این جسم من یا یکی از بخشهای آن باشد که یکی از این کارها را انجام می‌دهد.

آیا می‌شد من ذهنی باشم که اتفاقاً جسمی را همراه (پیوسته؟) با خود دارد، اما اگر جسمی نداشتم باز هم همان ذهن من می‌بود؟ آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) معتقد بود که آدمی روحی است که به جسمی «بسته شده» است تا آن که مرگ بند آدمی به جسم را بگسلد. زیاد روشن نیست که روح چیست - آیا همانند ذهن است با این تفاوت که شاید روح نامیرا باشد؟ آیا من می‌توانم بپذیرم که ذهن دارم اما انکار یا شک کنم که دارای روح هستم؟

ذهن چیست؟ آیا نوعی ظرف است که اندیشه‌ها و احساسهای آدمی را نگه می‌دارد؟ ظاهراً این جز به زبان تمثیل و استعاره سخن گفتن نیست. دکارت معتقد بود که ذهن یک جوهر<sup>۱</sup> روحانی است، درست همان‌گونه که اجسام و عناصر فیزیکی جوهرهای فیزیکی و جسمانی‌اند. اما چنین جوهری

1. substance

چه چیزی می تواند باشد؟ سعی کنید آن را به تصور آورید. آیا دارای اجزا است؟ اجزای ترکیبی؟ اجزای سازنده؟ اصولاً در چه معنایی یک چیز است؟

واژه «ذهن» در جملات، همچون در جمله «من ذهنم را تغییر داده‌ام»، نقش موضوع جمله را دارد. اما این به تنهایی مستلزم آن نیست که چیزی متناظر با آن واژه وجود داشته باشد. این فرض را نپذیرید که در برابر هر اسم یک جوهر [جسم] وجود دارد. (می‌گوییم «امروز چیزی برای من روی داد»، اما آیا چیزی یا جسمی وجود دارد که آن رویداد را پیش آورده باشد؟) ممکن است من بگویم «امروز ذهنم خیلی خوب کار نمی‌کند». اما آیا باید از این نتیجه بگیریم که چیزی، یعنی ذهن من، وجود دارد که می‌تواند از کیفیت «خوب کار کردن» برخوردار باشد؟

گاهی که واژه «ذهن» را به کار می‌بریم می‌توانیم با استفاده از واژه‌های دیگر همان مطلب را بیان کنیم. «من ذهنم را تغییر نخواهم داد» به این معنا است که تصمیم گرفته‌ام نظر کنونی خود را حفظ کنم. «همه ذهن شما را گرفته است» به این معنا است که فقط دارید به آن فکر می‌کنید. «او ذهن خلاق دارد» به این معنا است که اندیشه‌های جدید و اصیلی دارد. «او ذهن سالمی دارد» به این معنا است که او فردی معقول است.<sup>۱</sup>

اما آیا با چنین واژگانی، ذهن حذف می‌شود؟ اگر کسی ذهن مستقلی داشته باشد، او به اختیار خود و برای خود می‌اندیشد، او باورها را بر پایه مرجعیت صرف نمی‌پذیرد. اما آیا تفکر یک فعالیت ذهنی، یعنی کاری که ذهن انجام می‌دهد، نیست؟ «من ذهنم را تغییر داده‌ام» به این معنا است که من دیگر آن‌گونه که قبلاً می‌اندیشیدم نمی‌اندیشم. «چه چیزی در ذهنتان است؟» به این

۱. خوانندگان محترم توجه دارند که طیف معنایی واژه «mind» در زبان انگلیسی تناظر کاملی با طیف معنایی واژه «ذهن» در زبان فارسی ندارد. در مثالهای متن افراد انگلیسی‌زبان هیچ مشکلی برای استفاده از واژه mind ندارند، در حالی که ممکن است افراد فارسی‌زبان براحتی از واژه «ذهن» در جملاتی که معادل جملات انگلیسی‌اند استفاده نکنند. با این همه در اینجا «ذهن» بهترین معادل برای واژه «mind» است. -م.

معنا است که دارید به چه چیزی می‌اندیشید؟ اگر کسی بگوید چیزی به عنوان ذهن وجود ندارد آیا نتیجه خواهیم گرفت که او بی‌ذهن است؟ با این همه شماری از فیلسوفان معتقد بوده‌اند که تنها جسمهای آدمیان (از جمله مغزهای آنان) وجود دارند، و ذهنها به عنوان هستمند مستقل وجود ندارند. مادی‌گرایی<sup>۱</sup> این دیدگاه است که ماده وجود دارد اما ذهنی وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد، آن‌گونه که دموکریتوس [ /ذیمقراط] می‌گفت، ذرات مادی متحرک است. البته انرژی و میدانهای گرانشی، الکتریکی و مغناطیسی نیز وجود دارند، اما همه اینها در قلمرو جهان فیزیکی‌اند؛ مادی‌گرایی می‌گوید «قلمرو» دیگری وجود ندارد.

آیا این ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه اندیشه و احساسی وجود نداشته باشد؟ نه؛ جمله «من می‌اندیشم که هیچ اندیشه‌ای وجود ندارد» تکذیب‌کننده خود است. اگر اندیشه‌ای وجود نمی‌داشت شما نمی‌توانستید بیندیشید که اندیشه‌ای وجود ندارد. مادی‌گرایی تنها می‌گوید حتی اندیشه‌ها و احساسها فیزیکی‌اند، یعنی بخشی از جهان فیزیکی‌اند که مورد مطالعه و بررسی فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی است.

دموکریتوس معتقد بود که جهان تنها از «ماده و خلأ» تشکیل شده است. هر چیزی از اتمها ساخته شده است. جسم از اتمها ساخته شده است. ذهن نیز از اتمهای بسیار ریز ساخته شده است. در این صورت آن چه چیزی است که جهان ساخته شده از این اتمها را درک می‌کند؟ اتمهای دیگری عمل ادراک را انجام می‌دهند که دموکریتوس آنها را اتمهای ذهن [ /فکر /مفکره] می‌نامید. آنچه اتمهای جهان بیرونی را ادراک می‌کند اتمهای ذهن [ /فکر /مفکره] است. اما این دیدگاه زیاد پذیرفتنی به نظر نمی‌رسیده است. جهان از اتمها ساخته شده است، اما آیا این مستلزم چیزی غیر مادی برای ادراک جهان نیست؟ ماده

1. materialism

خود چگونه می تواند آگاه باشد؟ آیا اتمهای آگاهی وجود دارند؟ آیا آگاهی چیز متفاوتی نیست، چیزی که باید آنرا از اتمهایی که از آنها آگاهییم فرق نهیم؟

### بخش ۱. امر فیزیکی و امر ذهنی

هر چه درباره ذهن و جسم بگوییم، چنین به نظر می رسد که فرآیندها و رویدادهای فیزیکی واقع در فضا و زمان، و همچنین رویدادهای ذهنی و تجارب مربوط به آگاهی، وجود دارند. این بخش ذهنی است که موضوع بیشترین چالشها بوده است. آنچه در اینجا شرح می دهیم «گزارش سنتی» از بحث است، و چنین نیست که هر کس با چنین شرحی موافق باشد. اما صرف نظر از موافقت و مخالفت، برای طرح کردن موضوع، آشنایی با این رویکرد مهم است.

هنگامی که صدایی را می شنوید چه اتفاقی می افتد؟ امواجی صوتی وجود دارند که موجب برخورد مکرر ذرات هوا به پرده گوش شما می شوند و آنرا به ارتعاش درمی آورند. پرده گوش به وسیله سه استخوان کوچک به غشایی متصل است که یک طرف لوله ای حلزونی را در گوش میانی می پوشاند. ارتعاش غشاء گوش شما از طریق این سه استخوان به غشاء آخر لوله متصل می شود. لوله پر از مایعی خاص، به نام پیرالنف، است و ارتعاش پرده متصل به این استخوانها باعث ارتعاشی می شود که از این مایع عبور می کند. درون این لوله، لوله دیگری است که با مایعی به نام درون لنف پر شده است؛ ارتعاشهای درون پیرالنف باعث ارتعاشهایی در دیواره غشایی لوله میانی و امواجی در درون لنف می شوند. موهای ریزی که از دیواره های غشایی وارد درون لنف شده اند توسط ارتعاشهای داخل درون لنف مرتعش می شوند. عصب شنوایی به ریشه های این موها متصل است. ارتعاش موها باعث انتقال تحریک از طریق عصب شنوایی به بخشی از مغز می شود که مرکز شنوایی نام دارد.

زمان لازم برای کل این فرآیند تنها کسر کوچکی از ثانیه است. اما اینک،



هنگامی که عصب شنوایی تحریک را به بخش مخصوص مغز منتقل کرده است، اتفاق دیگری می افتد؛ شما صوتی را می شنوید (یک داده حسی شنوایی را حس می کنید). این چیز تازه‌ای است - کسب آگاهی است. می توان تبیینهای مشابهی از فرآیندهایی به دست داد که به تجارب بینایی، بویایی، چشایی، و بساوایی می انجامند. درباره این تجربه-رویدادها چه چیزی وجود دارد که با آنچه می توانیم درباره رویدادهای فیزیکی بگوییم متفاوت است؟

۱. همواره می توانیم جای اشیاء، رویدادها و فرآیندهای فیزیکی را در نقطه‌ای از فضا تعیین کنیم. آنها در جایی هستند. فرآیندهای حسی و عصبی در سر افراد روی می دهند. اما درباره خود تجربه حسی چه باید گفت؟ اگر صدای زنگی را بشنوید تجربه شنیداری شما در کجا روی می دهد؟ امواج صوتی در فضا، مجاور جسم شما، میان زنگ و گوشهای شما جا دارند. اما تجربه شنیداری چه؟ آیا جایی در سر شما است؟ اگر یک جراح سر شما را بشکافد آنرا خواهد یافت؟ اگر جمجمه شما شفاف می بود و یک جراح با ابزار خاص می توانست آنچه را در آن روی می دهد ببیند، ممکن بود تحریک عصب شنوایی شما را مشاهده کند؛ اما آیا تجربه‌های صوتی شما را نیز مشاهده می کرد؟

فرض کنید این تجربه معلول چیزی خارج از جسم شما نیست. فرض کنید دارید «خالهای سرخ را جلو چشمانتان می بینید». خالها کجایند؟ چند سانتیمتری در جلو چشمانتان؟ هرگز به نظر نمی رسد که در فضای فیزیکی باشند. (گاهی می گوییم آنها در فضای پدیداری اند.)

«اما آنها واقعی نیستند؛ آنها هرگز وجود ندارند.» اما آیا وجود ندارند؟ آنها خالهایی فیزیکی چون خالهای روی پوست پلنگ نیستند، اما شما واقعاً تجربه دیدن خالها را دارید، و سرگذشت کاملتان شامل این واقعیت خواهد بود که آنها را دیده‌اید. اگر بگوییم آنها واقعی نیستند، آیا این سخن صرفاً بدین معنا نیست که آنها بخشی از جهان فیزیکی مشترک میان همه انسانها نیستند،

جهانی که دیگران می‌توانند همچون شما آن‌را ببینند، جهانی که می‌توان از آن عکس گرفت و...؟ اما آنها به این معنا واقعی‌اند که واقعاً در تجربه شما روی می‌دهند. با این همه آنها درون سر شما، همچنین ظاهراً خارج از شما، نزدیک قفسه‌ای که دارید به آن می‌نگرید، نیستند. آنها اصولاً در فضای فیزیکی نیستند. به نظر می‌رسد که خالها در فضا گسترده‌اند - بعضی از آنها از بعضی دیگر بزرگتر می‌نمایند. در این صورت بزرگی آنها چقدر است؟ دارای قطری پنج سانتیمتری است؟ ساختمان امپایر استیت ارتفاع خاصی دارد؛ تمثالی از آن نیز ارتفاع خاصی دارد؛ اما ارتفاع تصویر ذهنی شما از ساختمان امپایر استیت چقدر است؟ شاید یک دهم ارتفاع تمثال؟ چگونه می‌توان در این باره سخن گفت؟ آیا تصویری ذهنی با ارتفاعی خاص در بخش پشتی مغزتان وجود دارد؟ و اگر وجود داشته باشد آیا آن همان چیزی است که می‌بینید؟ (آیا می‌توانید چیزهای درون سر خود را ببینید؟)

۲. همه اشیا، فرایندها، و رویدادهای فیزیکی برای عموم قابل مشاهده‌اند. دسترسی به بعضی از آنها، مانند فرایندهایی که در سر شما روی می‌دهند، دشوار است. با این همه، عصب‌شناسان با استفاده از ابزارهای گوناگون، می‌توانند آنها را مشاهده کنند و مشاهده می‌کنند. آنان می‌توانند با متخصصان دیگری که آنها نیز این فرایندها را می‌بینند تبادل نظر کنند. اما چه کسی جز شما می‌تواند تجربه‌های شما را داشته باشد؟

آیا کسی جز شما می‌تواند درد شما را حس کند؟ ممکن است با کسی که درد دارد شدت احساس همدردی کنید، با چنان شدتی که گویی خودتان آن درد را حس کرده‌اید. اما اگر آن درد را حس کنید درد او است که دارید حس می‌کنید یا درد خودتان (در همدردی با او)؟ آیا او درد خود را حس نمی‌کند و شما درد خود را؟ و آیا در این صورت دو درد وجود ندارند و نه یک درد؟

حتی اگر قوانین عصب‌شناختی با آنچه اینک هستند تفاوت داشتند، و هنگام آسیب دیدن جسم کس دیگر شما احساس درد می‌کردید، می‌توانستید

بگویید «من درد جسم شما را حس می‌کنم»؛ اما آیا می‌توانستید بگویید «من درد شما را حس می‌کنم و نه درد خود را»؟ آیا این امر که شما آن درد را حس می‌کنید آن را درد شما نمی‌کند و نه درد او؟ آیا چنین نیست که این تجربه خاص شما است و هرگز کس دیگری نمی‌تواند آن را تجربه کند؟

«اما حداقل در جای خاصی درد را حس می‌کنم - در سرم اگر سردرد داشته باشم، در دندانم اگر دندان درد داشته باشم.» دردها به گونه‌ای تجربه می‌شوند که در جایی از جسم وجود دارند؛ حتی در عضوی چون دست و پا که قبلاً قطع شده است پدید می‌آیند. هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند درد شما را حس کند، اما آیا دردتان در جای معینی نیست؟ در واقع به گونه‌ای تجربه می‌شود که در جای معینی است. در فضای پدیداری (فضای ظاهری یا فضای تجربه‌شده) تان است. ممکن است درد را در جایی متفاوت با محل آسیب‌دیدگی حس کنید: افرادی که زخم معده دارند غالباً در بخش کوچک گودال معده احساس سوزش دارند. اما آیا درد در فضای فیزیکی است؟ آیا هر کس دیگر می‌تواند درد را در آنجا حس کند؟ نه، این باز خاص شما است. پزشکی که به نقاط گوناگون جسم شما ضربه آهسته می‌زند و می‌پرسد «درد کجا است؟» تنها جسم شما را می‌بیند؛ او درد شما را حس نمی‌کند؛ او، بر پایه بررسی جسم شما و سخنان شما درباره دردتان، باید استنباط کند که شما دردی دارید. درد شما به اندازه خالهای سرخی که از ضربه خوردن سر می‌بینید خاص شما است.

### ذهنهای دیگر

هنگامی که انگشتم می‌برد و از آن خون می‌آید، به مستقیم‌ترین شیوه ممکن می‌دانم که دردی دارم: آن را حس می‌کنم. من از رفتار خود یا چیز دیگری استنباط نمی‌کنم که احساس درد دارم، من مستقیماً از آن آگاهم - آنچه گاهی فیلسوفان «آگاهی بی‌واسطه» می‌نامند. اما هنگامی که انگشت شما می‌برد و از

آن خون می‌آید، به همان شیوه در نمی‌یابم که شما احساس درد دارید. من احساس درد شما را از این واقعیت استنباط می‌کنم که خون را می‌بینم و می‌شنوم که شما دارید از زخم شدن انگشتان می‌گویید و...، اما من درد شما را حس نمی‌کنم. (ممکن است با شما احساس همدردی شدیدی کنم و از تصور این که شما درد دارید غمگین شوم، اما باز هم این احساس درد شما به شیوه‌ای نیست که درد خود را هنگام بریدن انگشتم حس می‌کنم.) ناممکن به نظر می‌رسد که من درد شما را حس کنم و شما درد مرا حس کنید. هر یک از ما از تجارب خویش آگاهییم نه از تجارب کس دیگر.

این بدین معنا نیست که من نمی‌توانم بدانم که شما درد دارید. احتمالاً این موضوع را، حداقل در معنای ضعیف «دانستن»، می‌دانم. من قراین قوی در اختیار دارم که شما درد دارید و هیچ قرینه‌ای علیه آن ندارم؛ در کل دلیل خوبی دارم که باور کنم شما درد دارید، درست همان‌گونه که هنگام بریدن انگشتم دلیل خوبی دارم که باور داشته باشم درد دارم. از این رو ممکن است هر دو گزاره را راست بدانم: «من درد دارم» (در معنای قوی «دانستن») و «شما درد دارید» (در معنای ضعیف «دانستن»). اما حتی اگر بدانم که شما دارید احساس درد می‌کنید، آن را از طریق احساس خود نمی‌دانم. احساس درد از سوی من به عنوان وسیله مستقیم کسب آگاهی تنها به درد خودم مربوط است. ممکن است به چهره شما بنگرم و بگویم «شرط می‌بندم که امروز ناراحتید» و ممکن است شما گفته مرا تأیید کنید. اما در مورد خودم نیازی نیست که در آینه نگاه کنم و بگویم «امروز صورتم حاکی از ناراحتی است، بنابراین باید احساس ناراحتی کنم.» در مورد خودم ناگزیر به چنین استنباطی نیستم: بلافاصله می‌دانم که ناراحت یا ناراحت نیستم. (تنها شکی که احتمالاً وجود خواهد داشت این خواهد بود که آیا واژه «ناراحت» احساس مرا بدرستی توصیف می‌کند یا نه؛ شاید واژه «مشوش» آن را بهتر توصیف کند. من آنچه را احساس می‌کنم احساس می‌کنم، اما ممکن است توصیف آنچه احساس می‌کنم با واژه‌ها آسان نباشد.)

از این رو، حتی اگر بپذیریم که من می‌توانم بدانم شما درد دارید، باز هم نمی‌توانم درد شما را حس کنم، یا اندیشه‌های شما را بیندیشم، یا ناراحتی شما را تجربه کنم. اگر به من بگویید که از چه چیزی ناراحتید («توفانی در راه است»)، من نیز ممکن است احساس ناراحتی کنم؛ اما حتی در آن صورت، من ناراحتی خود را دارم و شما ناراحتی خودتان را دارید. در اینجا دو ناراحتی وجود دارند، ناراحتی شما و ناراحتی من، و من نمی‌توانم ناراحتی شما را بیش از آن تجربه کنم که شما ناراحتی مرا می‌توانید تجربه کنید. در واقع، این حقیقتی ضروری به نظر می‌رسد که من نمی‌توانم تجربه‌های شما را تجربه کنم و شما نمی‌توانید تجربه‌های مرا تجربه کنید.

اما آیا این حقیقتی ضروری است؟ فرض کنید که قوانین فیزیولوژی متفاوت می‌بودند و هنگامی که شخص الف با چاقو زخمی می‌شود شخص ب احساس درد می‌کند، و هنگامی که ب زخمی می‌شود الف احساس درد می‌کند. آیا این موردی از احساس درد ب از سوی الف و احساس درد الف از سوی ب نخواهد بود؟ ممکن است بگوییم چنین است؛ اگر «درد من» به معنای «درد احساس شده در جسم من» باشد پاسخ مثبت خواهد بود. در غیر این صورت پاسخ منفی خواهد بود. ممکن است هنگامی که جسم ب آسیب می‌بیند الف احساس درد کند، و ممکن است هنگامی که جسم الف آسیب می‌بیند ب احساس درد کند؛ چنین جهانی از نوعی بس ویژه خواهد بود: ممکن است من به شما بگویم: «امروز به سرتان ضربه نزد، نمی‌خواهم دوباره سردرد داشته باشم.» اما آیا باز هم درد خودم را نخواهم داشت. البته آنرا زمانی حس خواهم کرد که جسم شما آسیب ببیند. درست همان‌گونه که شما هنگام آسیب دیدن جسم من درد خود را حس خواهید کرد؟ در چنین جهانی، شرایط و عوامل علیّ داشتن درد متفاوت خواهند بود، اما من باز هم درد خود را خواهم داشت و شما درد خود را خواهید داشت. «درد من» آن دردی است که من حس می‌کنم. صرف‌نظر از آن شرایط علیّی که تحت آن

شرایط آن درد حس می شود؛ حتی اگر هنگام بریدن انگشت شما من احساس درد کنم، آن درد باز هم درد من خواهد بود زیرا من آن کسی هستم که آن درد را دارد.

در این صورت به نظر می رسد که «من درد شما را حس می کنم» و «شما درد مرا حس می کنید» نه تنها از نظر تجربی ناممکن اند - یعنی خلاف قوانین زیست شناختی اند - بلکه منطقاً نیز ناممکن اند؛ چنین چیزی متضمن این سخن است که من دردی را احساس می کنم که از آن من نیست بلکه از آن شما است. تجربه ها، از جمله دردها، اساساً خصوصی اند؛ امکان داشتن درد دیگر افراد بیشتر از امکان مربع بودن یک دایره نیست. اما در چنین حالتی، من هرگز نمی توانم تحقیق کنم که شما درد دارید؛ من تنها می توانم تحقیق کنم که حالت چهره شما چگونه است و، در صورت لزوم، آن را با دروغ سنجی و مغزنگاری تکمیل کنم. اما من خود نمی توانم درد شما را حس کنم. به این وسیله ممکن است من بتوانم کشف کنم که شما چه اندیشه ها یا احساسهایی دارید - حتی بدانم (حداقل در معنای ضعیف «دانستن») که دارید چنین و چنان احساسی را تجربه می کنید. اما دانستن این که شما دارید احساس خاصی را تجربه می کنید هرگز با احساس شدن آن از سوی من یکی نیست. اگر شما را بخوبی بشناسم ممکن است بتوانم بدرستی بگویم «می دانم چه می کشید»، اما این با احساس شدن درد شما از جانب من یکی نیست. من بشدت با شما همدلی می کنم و حتی هنگامی که درد دارید احساس درد می کنم، اما دردی که من احساس می کنم باز هم درد من است و دردی که شما احساس می کنید درد شما است. آیا من می توانم درستی یا نادرستی این گزاره را که شما دارید احساس درد می کنید تعیین کنم؟ اگر تعیین درستی یا نادرستی به معنای داشتن همه فراین، یا حتی بهترین قرینه ممکن، که احساس کردن آن درد خواهد بود، باشد پاسخ منفی است. در بهترین حالت من می توانم تأیید کنم که رفتار خاصی دارید، در آزمایش دروغ سنجی واکنش خاصی دارید و مانند آنها.

بنابراین شاید هم منظورم از این سخن که شما درد دارید این باشد که شما رفتار خاصی دارید، در آزمایش دروغ‌سنجی واکنش خاصی دارید، و مانند آنها. اما این نظر پذیرفتنی نیست. اگر شما خودتان را زخمی کرده باشید و من رفتار حاکی از درد و عذاب شما را ببینم، آیا منظور من از این سخن که شما احساس درد می‌کنید تنها این است که شما چنان رفتاری دارید که گویی احساس درد می‌کنید؟ مسلماً منظور من این است که رفتار شما نشانه‌ای است از این که شما احساس درد می‌کنید - و هنگامی که می‌گویم شما درد دارید منظورم دقیقاً بیان همان چیزی درباره شما است که درباره خودم بیان می‌کنم هنگامی که می‌گویم که من درد دارم. تنها تفاوت میان «من درد دارم» و «شما درد دارید» ضمیر شخصی است. آنچه من دارم درباره خودم و درباره شما در این دو مورد می‌گویم دقیقاً یکی است. مسأله این است که چگونه من می‌توانم درد را در مورد شما تأیید کنم، آن‌گونه که می‌توانم چنین کاری را در مورد خودم بلافاصله انجام دهم؟

«بسیار خوب، دست کم من می‌توانم تأیید کنم که شما دارید احساس درد می‌کنید.» مسلماً این واقعیت که پس از زخمی شدن فریاد می‌کنید، تأیید خوب این سخن من است که شما درد دارید. گاهی ممکن است فریادکردنتان بازی درآوردن باشد، اما با مشاهده دقیق می‌توانم این را نیز دریابم.

بسیاری از افراد را تأیید بیش از تحقیق خوش می‌آید. اما یک شکاک می‌تواند مسأله را بیشتر دنبال کند: من اصولاً چگونه می‌دانم که شما درد یا هر تجربه دیگری دارید؟ چگونه می‌دانم که درد یا لذت را تجربه می‌کنید یا احساس یا اندیشه خاصی دارید؟ آیا نمی‌توانستید دستگاه خودکار ظریفی باشید که هر صبح همانند فرفره‌ای به حرکت درآید تا هر روز حرکت‌های پیچیده‌ای داشته باشید، اما در تمام مدت اصلاً چیزی را تجربه نکنید؟ درست است، شما سریع‌تر از من به پرسشهای ریاضی پاسخ می‌دهید؛ اما رایانه‌ها نیز، که برای چنین کاری برنامه‌ریزی شده‌اند، چنین می‌کنند. من چگونه بدانم که

شما رایانه‌ی عجیبی نیستید که از رایانه‌های ساخته‌ی دست دانشمندان احساسها و اندیشه‌های بیشتری ندارید؟ اگر شما چنین رایانه‌ای باشید، و برنامه‌ریزی شده باشید تا دقیقاً حرکت‌هایی را انجام دهید که انجام می‌دهید، من چگونه تفاوت را درخواهم یافت؟ شما همان کارها را انجام خواهید داد، و هر بخش کوچک از رفتارتان همان خواهد بود - بنابراین من چگونه می‌توانم تشخیص دهم؟ من تنها از روی علائمی می‌توانم بگویم شما احساس درد می‌کنید که استنباط من بر آنها مبتنی است - اما اگر علائم یکسان باشند چه می‌شود گفت؟ اگر من معتقد نباشم که رایانه احساس دارد، و اگر شما دقیقاً رفتاری چون رایانه داشته باشید (رایانه نیز بتواند رفتار حاکی از درد از خود نشان دهد و حتی بگوید درد دارد)، چه دلیلی خواهم داشت که بگویم شما درد را تجربه می‌کنید و رایانه تجربه نمی‌کند؟ رفتار شما همه‌آن چیزی است که من می‌توانم تأیید کنم و هیچ قرینه‌ای در اختیار ندارم که فراتر از آن چیز دیگری وجود دارد.

برای مقابله با چنین امکانی که مایه‌ی نگرانی است، غالباً از استدلال تمثیلی<sup>۱</sup> کمک می‌گیرند. هنگامی که انگشت من می‌برد (A)، احساس درد می‌کنم (B)، بنابراین، استنباط می‌کنم که هنگامی که انگشت شما می‌برد (A)، شما احساس درد می‌کنید (B). این قطعیتی به این سخن نمی‌بخشد که شما احساس درد می‌کنید، اما آیا آن را تا حدی محتمل نمی‌کند؟ بالاخره، رفتار شما همچون رفتار من در هنگام احساس درد است؛ شما نیز از پوست، استخوان، گوشت، و رگ و پی ساخته شده‌اید - درست همچون من. از این رو آیا نمی‌توانم از راه تمثیل (همانندی) استنباط کنم که اگر من هنگام بریدن انگشتم احساس درد می‌کنم شما نیز هنگام بریدن انگشتتان احساس درد می‌کنید؟

مشکل اینجا است که این به‌عنوان یک استدلال تمثیلی، ضعیف به نظر می‌رسد. فرض کنید من ببینم که تعدادی جعبه در منزل کسی انبار شده است.

1. argument from analogy



یکی از جعبه‌ها را باز می‌کنم و می‌بینم که پر از کتاب است. جعبه دیگری را باز نمی‌کنم، اما می‌گویم «از آنجا که همه جعبه‌ها شبیه یکدیگرند، استنباط من این است که همه آنها پر از کتابند.» مسلماً این استنباط خیلی اطمینان‌بخشی نیست، و شما روی آن زیاد حساب نمی‌کنید. جعبه‌ها ممکن است چیزهای زیادی داشته باشند - کاغذ، اسباب‌بازی، و... اگر شما تنها یک جعبه را باز کنید، زیاد محق نیستید که بگویید همه آنها پر از کتابند. اگر همه جعبه‌ها بجز یک جعبه را باز کرده بودید و دیده بودید که همه آنها پر از کتابند در موقعیت بسیار بهتری قرار داشتید و استنباط می‌کردید که احتمالاً جعبه آخر نیز پر از کتاب خواهد بود. استدلال تمثیلی مبتنی بر یک مورد تنها، استدلالی ضعیف است.

اما آیا این دقیقاً همان وضعیتی نیست که در برخورد با ذهنهای دیگر درگیر آنیم؟ در مورد خاص خودم من دارای (۱) رفتار خودم، و (۲) احساس درد خودم هستم. اما در هر مورد دیگر، من تنها با رفتار روبرویم. بنابراین آیا من در موقعیت کسی نیستم که با اتکا بر این پایه سست که یکی از جعبه‌ها پر از کتاب بوده است نتیجه می‌گیرد که همه جعبه‌ها پر از کتابند؟

با این همه، اطمینانم از این که شما هنگام بریدن انگشتتان احساس درد می‌کنید بسیار بیشتر از زمانی است که پس از بررسی اندرونه یک جعبه تنها گفته شود همه جعبه‌ها پر از کتابند. چرا چنین است؟ آیا این یک نتیجه‌گیری نامعقول، یک پیشداوری، است؟ یا این باور من که شما احساسهایی دارید بر چیزی جز یک استدلال تمثیلی ضعیف استوار است؟

سه سخن زیر را در نظر بگیرید:

۱. من از شما می‌پرسم «کتابی که به شما امانت دادم کجا است؟»
۲. شما پرسش مرا می‌فهمید و لحظه‌ای می‌اندیشید.
۳. شما این کلمات را بر زبان می‌آورید: «متأسفم - آن را فراموش کردم. آن را در خانه جا گذاشتم.»

سخن اول گزارشی از کلمات بیرون‌آمده از دهان من است؛ این کلمات را نه تنها ادا می‌کنم، بلکه می‌توانم صدای سخن گفتن خود را بشنوم. مجموعه سخنان مورد سوم نیز چیزی است که من می‌توانم بشنوم؛ لبهای شما حرکت می‌کنند و شما کلمات را ادا می‌کنید. اشکال در مورد دوم است. از آنجا که من نمی‌توانم اندیشه‌های شما را تجربه کنم، چگونه می‌دانم که چنین چیزی راست است؟ جان استوارت میل نوشته است:

نتیجه می‌گیرم که انسانهای دیگر احساسهایی همانند [احساسهای] من دارند زیرا، اولاً، جسمهایی چون [جسم] من دارند که، در مورد خاص خودم، می‌دانم [داشتن جسم] شرط مقدم داشتن احساس است؛ و، ثانیاً، آنها کنشهایی، و دیگر نشانه‌های بیرونی‌ای، از خود نشان می‌دهند که در مورد خاص خودم بنا بر تجربه می‌دانم معلول احساسند.... در مورد انسانهای دیگر من شهادت حواسم را برای اولین و آخرین حلقه سلسله دارم، اما برای حلقه میانی ندارم. اما درمی‌یابم که توالی میان اولین و آخرین در آن موارد دیگر همان قدر بنظم و ثابت است که در مورد خود من. در مورد خودم می‌دانم که نخستین حلقه آخرین حلقه را از طریق حلقه میانی ایجاد می‌کند و نمی‌تواند بدون آن حلقه آخر را ایجاد کند. بنابراین تجربه مرا ناگزیر می‌کند نتیجه بگیرم که باید حلقه‌ای میانی وجود داشته باشد؛ که باید یا در دیگران همان‌گونه باشد که در من است یا متفاوت باشد؛ باید معتقد باشم که آنها یا زنده‌اند، یا خودکارند؛ و با این باور که آنها زنده‌اند، یعنی با فرض این که حلقه از همان سرشت موردی برخوردار است که من از آن تجربه دارم، و از همه جنبه‌های دیگر مشابه است، دیگر انسانها را، به عنوان پدیدارها، تحت همان تعمیمهایی درمی‌آورم که بنا بر تجربه می‌دانم که داستان راستین هستی خود من هستند.<sup>۱</sup>

1. John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th ed. (London: Longmans Green, 1889), pp. 243-244.

من از کسی سؤال می‌کنم و پس از آن از میان لبهای آن فرد واژه‌هایی بیرون می‌آیند که پرسش مرا پاسخ می‌گویند. چنین چیزی چگونه ممکن است اگر جسم دیگر ذهنی نداشته باشد که پرسش را بفهمد؟ برای فهمیدن پرسش آیا او نباید همچون من از شعور برخوردار باشد؟ مسلماً این باور که او همچون من دارای شعور است بهترین توضیح توانایی او در پاسخ دادن به پرسشهای من است.

بسا کسان از این پاسخ خشنودند و معتقدند که مسأله ذهنهای دیگر حل شده است. اما درباره این برداشت چند پرسش مشکل‌آفرین مطرح شده است.

۱. چگونه آموخته‌ایم که در سخن گفتن از «حالت‌های درونی» خویش واژه‌هایی چون «درد» و «خشم» - و دیگر واژه‌های مورد استفاده - را به کار بریم؟ هنگامی که کودک بودیم استفاده از واژه‌ها را از طریق ادا شدن آنها از سوی والدین خویش، که معمولاً با اشاره و نشان دادن همراه بود، آموختیم: «آن صندلی است»، «آن ماشین است». اما روشن است که نمی‌توان درد یا خشم را با اشاره نشان داد. بنابراین کودک چگونه استفاده از زبان احساسها و عواطف را می‌آموزد؟ ما خود چگونه کاربرد درست واژه‌ها را می‌آموزیم؟ واژه‌هایی چون «درد» چگونه جزء زبان همگانی می‌شوند؟

فرض کنید هر زمان، مثلاً، یک تنگه کوهستانی را می‌بینید احساس خاصی پیدا می‌کنید. ممکن است به این احساس خاص نامی بدهید، و در صورتی که در زمان دیگری همان احساس را داشته باشید دوباره از آن نام استفاده کنید. اما تا اینجا چنان نامی جزء یک زبان همگانی نشده است؛ می‌توانید تنها در «گفتگو با خود» از آن استفاده کنید. ممکن است بکشید تا این احساس خاص را به دیگران منتقل کنید، اما ممکن است دیگران هرگز منظور شما را درنیابند. اما واژه «درد» چنین نیست. استفاده از این واژه را با شنیدن استفاده والدین خود و افراد دیگر از آن آموخته‌اید، و برای کاربرد درست آن نیازی به احساس

کردن دردهای آنان، و حتی احساس کردن درد خودتان، نداشتید. تنها لازم بود مواقع استفاده آنان از آن واژه را مورد توجه قرار دهید - هنگام استفاده از آن رفتار آنان چگونه بود؛ و با این کار شما خود توانایی استفاده از آن را پیدا کردید. اگر پدرتان انگشت خود را می‌برید و می‌گفت انگشتش زخمی شده است و بعداً شما انگشت خود را می‌بریدید می‌توانستید همان چیز را درباره انگشت خودتان بگویید - و احتمالاً احساسی که هنگام وقوع چنین رویدادی داشتید احساسی می‌بود که آن را بنا بر تشخیص خود «درد» می‌دانستید.

پس این بدین معنا نیست که شما از «رویدادهای درونی» ای چون احساس درد برخوردار نیستید، بلکه بدین معنا است که تنها با مشاهده رفتاری که با کاربرد واژه «درد» همراه است می‌توان درد تلقی کردن چیزی را آموخت. کودک با مورد خاص خود آغاز نمی‌کند، آن‌گونه که ظاهراً استدلال تمثیلی مدعی است. او این واژه را همچون فراگرفتن هر واژه در زبانی همگانی فرامی‌گیرد، یعنی از طریق توجه به زمینه‌هایی که افراد دیگر آن را در آن زمینه‌ها به کار می‌برند. از این رو شما می‌توانستید معنای «بیم» را فراگیرید حتی اگر خود آن را حس نکرده بودید.

۲. آیا حتی می‌توانید بدانید که خود شما نوع خاصی از تجربه را دارید؟ پیش از این در فصل دوم دیده‌ایم که چگونه، با گنجاندن عناصری فراتر از یک تجربه خاص در توصیف آن تجربه، غالباً گزارش نادرستی از آن عرضه می‌کنیم. اما به نظر می‌رسد که احتمال چنین خطایی در مواردی چون درد و لذت کمترین مقدار را دارد؛ مسلماً اگر کسی چاقویی را در حالی که شما کاملاً هشیارید در گوشتتان فروکند، درمی‌یابید که دارید احساس درد می‌کنید، چنین نیست؟ اما حتی این نیز مورد چون و چرا قرار گرفته است:

فرض کنید مغزنگاری ساخته شده است که می‌تواند بررسی کند که آیا سخنان شما درباره داشتن درد راستند یا نه؛ این دستگاه به گونه‌ای طراحی شده است که می‌تواند میزان درد شما را بررسی کند. اگر شما صادقانه بگویید

درد دارید اما این سخن شما با آنچه مغزنگار نشان می‌دهد تضاد داشته باشد چه؟ آیا باید نتیجه گرفت که شما هنگامی که می‌گویید درد دارید راست نمی‌گویید؟

ممکن است فریاد بزنید «هرگز! من می‌دانم که آیا دردی را حس می‌کنم یا نه. اگر دستگاه بگوید دردی را حس نمی‌کنم، در آن صورت این دستگاه است که اشتباه می‌کند.» بالاخره من می‌دانم که آیا دردی دارم یا نه - درد را حس می‌کنم! دستگاه تنها بررسی غیر مستقیمی انجام می‌دهد - بررسی‌ای که اگر دستگاه بد کار کند می‌تواند نادرست باشد.

هر اندازه که قراین خوب باشند، هرگز نمی‌توان از چنین نظریه فیزیولوژیکی استفاده کرد تا به فردی که در رنج است نشان داد که در دردمند دانستن خود اشتباه می‌کرده است... بنابراین مرجعیت مبتنی بر آگاهی فرد رنجور باید بهتر از بهترین نظریه ممکن فیزیولوژیک باشد<sup>۱</sup>.

اما صبر کنید: جونز چگونه می‌داند که دارد واژه «درد» را بدرستی به کار می‌برد؟ آیا او معیاری برای استفاده از این واژه دارد؟ او چیزی را احساس می‌کند که احساس می‌کند، اما شاید در «درد» نامیدن آنچه احساس می‌کند دارد آن را بد توصیف می‌کند. یا شاید زمانی که درد تشخیص داده می‌شود او می‌تواند آن را بدرستی توصیف کند، اما او آن را تشخیص نمی‌دهد، از بسیاری جهات شبیه هنگامی که شخصی ممکن است فکر کند کس دیگری را در اتاق می‌بیند در حالی که فقط دارد در آینه تصویر خودش را می‌بیند.

مغزنگار می‌گوید کار مغز دائماً مرتبط با گزارشهایی که از درد عرضه می‌شوند در مغز جونز ادامه دارد. اما، با آنکه جونز رفتار حاکی از درد از

1. Kurt Baier, «Smart on Sensations», *Australian Journal of Philosophy*, (1962), p. 47.

خود نشان می‌دهد، فکر می‌کند که احساس درد نمی‌کند... پس آیا چنین است که او نمی‌داند که درد آنچه را هنگام سوختن و نیز آنچه را هنگام ضربه خوردن و مانند آنها احساس می‌کنیم شامل می‌شود؟ یا شاید واقعاً او هنگام سوختن احساس درد نمی‌کند؟ فرض کنید به‌جونز بگوییم آنچه هنگام سوختن حس می‌کند نیز «درد» نامیده می‌شود. فرض کنید او آن‌گاه بپذیرد که چیزی را حس می‌کند، اما اصرار داشته باشد که آنچه حس می‌کند با آنچه هنگام ضربه خوردن حس می‌کند کاملاً متفاوت است. در این صورت وضع جونز چگونه است؟ آیا او نتوانسته است زبان را چنان‌که باید بیاموزد، یا دارد بدرستی (واقعاً به‌گونه‌ای خطاناپذیر) گزارش می‌کند که او نسبت به کسانی که در وضعیت مورد نظر به‌طور معمول احساسهایی داشته‌اند احساسهای متفاوتی دارد؟

اگر قطعیت گزارشی صادقانه درباره‌ی درد بدین‌سان مورد تردید قرار گیرد، با حالات شکاکانه نگران‌کننده‌ای روبرو می‌شویم. آیا یک گزارش صادقانه درباره‌ی درد - اگر با گزارش دستگاه اختلاف داشته باشد - کافی است تا نظریه‌های تأییدشده علمی با یک ضربه از هم بپاشند؟ آیا با پرسشهایی چون «آیا او واقعاً می‌داند که چه حسهایی درد نامیده می‌شوند؟» و «آیا او بدرستی تشخیص می‌دهد که درد دارد یا نه؟» اطمینان و قطعیتی که درباره‌ی دردهای خود داریم احتمالاً دچار تزلزل خواهد شد؟ آیا صحت گزارشی درباره‌ی درد هرگز می‌تواند با قراین دریافتی از منابع دیگر نفی شود؟

به‌مورد دیگری توجه کنید. شما می‌گویید «هوای این اتاق گرم است.» اما به‌دماسنج نگاه می‌کنید و می‌بینید درجه ۱۳ را نشان می‌دهد؛ دماسنجهای دیگر را نگاه می‌کنید و می‌بینید همه آنها همان درجه را نشان می‌دهند. آیا

1. Richard Rorty, «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», *Review of Metaphysics*, vol. 19 (1965), pp. 24-25.

مطمئنید که حق با شما است و دماسنجها خطا دارند؟ در این مورد می‌گوییم دماسنجها سالمند و هوای اتاق گرم نیست و شما صرفاً احساس گرما می‌کنید؛ شاید کمی تب داشته باشید. در اینجا به دماسنج اعتماد می‌کنیم نه به قضاوت شخصی شما. چرا با همین دید مغزنگار را بر گزارش شخصی شما از درد ترجیح ندهیم؟

ممکن است بگویید «اما این فرق دارد. به جای گفتن هوای این اتاق گرم است، باید بگویید احساس گرما می‌کنید.» کسی با شما در این باره مجادله‌ای نخواهد داشت. قضیه صرفاً از این قرار است که این بار تجربه‌ای که از گرما دارید با دمای واقعی مطابقت ندارد. اما در مورد بیان درد، چگونه می‌توانیم انکار کنیم که فرد مورد نظر دارد درد را حس می‌کند؟ اگر شما کسی باشید که درد دارد بی‌درنگ نخواهید گفت مغزنگار اشتباه می‌کند؟ آیا شما داور نهایی برای این‌که آیا درد دارید یا نه نیستید؟ آیا این یک مورد از وضوح و تزلزل‌ناپذیری کامل برخوردار نیست؟

اما شماری از فیلسوفان حتی این را مورد چون و چرا قرار داده‌اند. ما واژه «درد» را — همچون واژه‌های دیگر — در متن و زمینه رفتاری و محیطی خاصی می‌آموزیم؛ تشخیص دادن درد به‌هنگام حس کردن آن و نهادن نام درست بر آن همین‌گونه است. اما:

اینک فرض کنید که با پیشرفت فیزیولوژی و فن‌شناسی این معیارهای همگانی (برای «اطلاع از چگونگی به‌کار بردن واژه "درد"») تغییر کنند. بویژه فرض کنید که با تهیه دستگاههای آموزش مغزی برای کودکان که هنگام فعالیت مغزی مناسب، واژه مناسب را در گوش آنان زمزمه کند، بخواهیم فراگرفتن محمولهای متباین (همچون «دردآور» و «غفلک‌آور») را سرعت بخشیم. «فعالیت مغزی مناسب» به‌صورت «فعالیت مغزی دائماً مرتبط با بیان صادقانه "من درد دارم" از سوی افرادی که استفاده از واژه "درد" را به‌شیوه نادقیق و مرسوم دیرین آموخته‌اند» خواهد بود. اما

بزودی معنای «فعالیت مغزی» ای را خواهد یافت «که همواره دستگاه را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کرده‌ایم که با زمزمه واژه "درد" در برابر آن واکنش نشان دهد». ... با چنین وضعی این‌گونه سخنان معنا خواهند داشت: «شما می‌گویید درد دارید، و من مطمئنم شما صادقید، اما خودتان می‌توانید دریابید که مغزتان در حالتی نیست که شما آموخته بودید با واژه "درد" در برابر آن واکنش نشان دهید، بنابراین ظاهراً آن آموزش مؤثر نبوده است، و شما هنوز نمی‌دانید درد چیست.» در چنین وضعی، همچنان نمی‌توانیم نسبت به دردهای خود دچار اشتباه شویم، اما «تسلط معرفتی نهایی» ما بر موضوع از میان خواهد رفت، زیرا برای نفی گزارش‌هایمان شیوه معیارینی وجود خواهد داشت.<sup>۱</sup>

اما مسأله این است که آیا می‌توان بدین طریق چنین گزارش‌های اول شخصی را نفی کرد؟ شخصی که تجربه مورد نظر را گزارش می‌کند شاید دروغ بگوید یا شاید با کاربرد نادرست واژه‌ها آن تجربه را به گونه‌ای نادرست گزارش کند. اما اگر هیچ‌یک از این دو حالت روی ندهد چگونه ممکن است فرد دچار اشتباه شود؟ عده‌ای عقیده دارند که گزارش اول شخص با قراین فیزیکی [جسمانی] همخوان نیست، و اگر قراین فیزیکی [جسمانی] قابل توجه باشند، گزارش اول شخص، که فاقد همخوانی با سخنان دیگر است، باید نفی شود. اما دیگران معتقدند که اگر قراین فیزیکی [جسمانی] با گزارش اول شخص همخوان نیستند، آنگاه این قراین فیزیکی [جسمانی] اند که باید نفی شوند و گزارش اول شخص است که باید حفظ گردد.

**آیا رایانه‌ها می‌توانند از آگاهی برخوردار باشند؟**

رایانه‌ها می‌توانند نسبت به هر ذهن انسانی حجم بیشتری از اطلاعات را، با

۱. *Ibid.*, p. 25.



سرعتی بس بیشتر، عرضه کنند. ما می‌گوییم رایانه می‌تواند «موضوعات را دریابد.» و «پاسخ» به پرسشهایی را که در برابر او طرح می‌کنیم «می‌داند.» در این صورت آیا نمی‌توانیم بگوییم رایانه‌ها آگاهند: آنها کار ذهنها، و غالباً بسی بیشتر از آن، را انجام می‌دهند، بنابراین چرا نمی‌توانیم بگوییم آنها ذهن دارند؟ یا آیا باید بگوییم رایانه‌ها فاقد قدرت شناخت به معنای شناخت نزد انسان هستند، و به ما پاسخ را عرضه می‌دارند اما از قدرت پاسخگویی خود آگاه نیستند؟

تصور کنید که رایانه‌ای در آینده بتواند نه تنها پرسشهای ما را پاسخ دهد، بلکه شعر بگوید و نسبت به یک انسان یا رایانه دیگری که کاری بهتر از آن انجام می‌دهد از خود رشک و کینه نشان دهد (همچون رایانه فیلم استانلی کوبریک به نام ادیسه فضایی ۱۲۰۰۱). اگر ما نمی‌دانستیم که این یک رایانه است، و تماماً بر پایه اعمال آن درباره آن قضاوت می‌کردیم، آیا در آگاه دانستن آن از همان دلایلی برخوردار نبودیم که در آگاه دانستن افراد دیگر در اختیار داریم؟

«اما رایانه نه از گوشت و خون» بلکه از لامپهای الکترونی و تراشه‌های رایانه‌ای ساخته شده است. اگر رایانه را باز کنیم این چیزها را در آن می‌یابیم؛ آیا این مانع آن نمی‌شود که آن را آگاه بدانیم؟» ممکن است کسی در پاسخ بگوید «نه، منشأ و چگونگی پدیدآیی آن چه ربطی به آگاهی آن دارد؟» رایانه زاده نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود، اما اگر بتواند کار موجودات آگاه را انجام دهد چرا آن را آگاه ندانیم؟ آیا این گونه‌ای «تبعیض نژادی» در انکار این توانایی نیست؟

دیگران می‌گویند نه. ما می‌توانیم به گونه‌ای انتزاعی درباره آگاه بودن یا ذهن داشتن رایانه‌ها سخن بگوییم، اما بیاییم به گونه‌ای مشخص سخن بگوییم:

فرآیندها و حالت‌های روحی خاص را در نظر بگیرید - تشنه بودن، میل به رفتن به دستشویی، نگرانی نسبت به مالیات بردرآمد، کوششی برای حل کردن معماهای ریاضی، احساس افسردگی، به‌یاد آوردن واژه فرانسوی معادل «پروانه»...

بیایم رایانه مدل PDP-10 را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کنیم که خود را تشنه جلوه دهد. حتی می‌توانیم آن را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کنیم که در پایان بنویسد «آی بچه، من تشنه‌مه!» یا «کسی نمی‌خواهد یک نوشیدنی به‌من بدهد؟» و مانند آنها. اینک آیا کسی تصور می‌کند که بدین‌سان حتی کوچکترین دلیلی برای تشنه دانستن رایانه، به‌معنای تحت‌اللفظی کلمه، در اختیار داریم؟ یا آیا می‌توان تصور کرد که بنابراین، هر شییه‌سازی رایانه‌ای از هر پدیده ذهنی دیگر، همچون فهمیدن داستانها، یا احساس افسردگی، باید واقعیت طبیعی متناظر با آن را پدید آورد؟...

## بخش ۲. رابطه میان امر فیزیکی و امر ذهنی

بدین‌سان ما با دو نوع از امور یا کیفیات سروکار داریم: امور یا کیفیات فیزیکی و ذهنی. در جهان فیزیکی حرکت‌های خاصی از مولکولها، و نیز حالت‌های آگاهی وجود دارند. آنها یک چیز نیستند، اما آشکارا از پیوندی تنگاتنگ برخوردارند. بسیاری از فیلسوفان میان‌کنش علی امور فیزیکی و ذهنی را بدیهی یافته‌اند. آیا همه ما نمی‌دانیم که امر فیزیکی [جسمانی] علت پدیدآیی امر ذهنی [روحی/روانی] است؟ خوردن غذاهای خاص ممکن است باعث احساس درد شکم شود، شنیدن صدای ماشین آتش‌نشانی ممکن است باعث شود کسی احساس نگرانی کند. بازداشت به‌اتهامی دروغین ممکن است باعث

1. John Searle, «The Myth of the Computer», *New York Review of Books*, 1982;

چاپ مجدد در:

G. Lee Bowie, Meredith Michaels and Robert Solomon, eds., *Twenty Questions* (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1992), pp. 209-210.

احساس خشم افراد شود، گوش دادن به سخنان آموزگار ممکن است باعث برانگیختن اندیشه‌های خاص در افراد شود، و مانند آنها. اینها مواردی هستند که با آنها آشناییم و می‌توان نمونه‌های بسیار زیاد دیگری را ذکر کرد. به همین سان، آیا تجربه به ما نمی‌گوید که امر ذهنی [ /روحی /روانی ] نیز علت پدیدآیی امر فیزیکی [ /جسمانی ] است؟ در اتاقی پردود احساس گرما و ناراحتی می‌کنید، و ناراحتی باعث می‌شود به بیرون از اتاق، در هوای تازه، بروید. با احساس ترس، تعداد ضربان قلبتان بیشتر می‌شود. تصمیم می‌گیرید قدم بزنید و پاهایتان مطابق تصمیمتان حرکت می‌کنند. ممکن است ندانیم که چگونه چنین چیزی روی می‌دهد، اما آیا نمی‌دانیم که چنین چیزی روی می‌دهد؟ اراده باعث حرکت جسم می‌شود؛ این رازناک و در عین حال آشنا است. و آیا در کل نمی‌دانیم که ذهن تأثیری عظیم بر جسم دارد و این که با احساس آرامش و اطمینان و خوش‌بینی، از میان رفتن یک بیماری وخیم محتمل تر است؟

به نظر می‌رسد که مغز «نقطه اتصال» میان امر جسمی و امر روانی است: جز از طریق مغز چیزی به آگاهی انسان راه نمی‌یابد، و بدون مغز هیچ رویداد یا وضع روانی‌ای نمی‌تواند نتیجه‌ای جسمانی داشته باشد. اما خود مغز یک شیء فیزیکی همانند یک صندلی یا یک درخت است، که اندازه و وزن و محل معینی دارد. شکاف میان امر جسمی و امر روانی را نمی‌توان با چیزی پر کرد که خود جسمانی است. هنگامی که واپسین فعالیت مغزی پیش از آگاهی از میز روی می‌دهد چگونه این فعالیت باعث تحقق آگاهی می‌شود؟ آیا حرکت مولکولها به چیزی منجر می‌شود که حرکت مولکولها نیست؟

پیوند میان دو امر جسمانی و روانی کاملاً رازناک به نظر می‌رسد. چرا، مثلاً، هنگامی که نوری با طول موج خاصی به شبکیه چشم برخورد می‌کند تجربه خاصی از رنگ داریم که آنرا «سرخ» می‌نامیم، و هنگامی که طول موج اندکی کمتر است تجربه خاص دیگری از رنگ داریم که آنرا «نارنجی»

می خوانیم؟ آیا دلیلی وجود دارد که چرا چنین است و به گونه‌ای دیگر نیست؟ آیا توضیح و تبیینی برای این پیوندهای روانی-جسمانی رازناک وجود دارد؟ ممکن است در قلمرو امور فیزیکی و جسمانی رازناکیهای مشابهی وجود داشته باشد. یک قطعه چوب گرم می‌شود و سرانجام مشتعل می‌گردد. آیا زمانی که چوب برای نخستین بار گرم شد کسی می‌توانست پیش‌بینی کند که چیزی کاملاً متفاوت، یعنی شعله، را در پی خواهد داشت؟ شاید این امر توضیح و تبیینی داشته باشد؛ در هر حال، این امر کاملاً در قلمرو امور فیزیکی است؛ یک حالت فیزیکی باعث یک حالت فیزیکی دیگر می‌شود. اما رابطه میان امر جسمانی و امر روانی کاملاً توضیح‌ناپذیر به نظر می‌رسد. چیزی در پوسته خاکستری مغز روی می‌دهد و ناگهان حالتی از آگاهی پدید می‌آید. با وجود این، ظاهراً، این واقعیت که ما هیچ‌گونه توضیحی برای این پیوندهای علی نمی‌شناسیم، به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که این پیوندها وجود ندارند؛ در واقع هر روز صدها مورد وجود آنها را بدیهی و آشکار جلوه می‌دهد.

اما هر کسی تا بدین جا پیش نمی‌رود. مطابق نظریه‌ای موسوم به اپی فنومنالیسم<sup>۱</sup>، که تامس ه. هاکسلی (۱۸۲۵-۱۸۹۵) بدان شهرت بخشید، حالت‌های روانی هرگز علت واقع نمی‌شوند. حالت‌های جسمانی باعث حالت‌های روانی می‌شوند، اما جریان علی از سوی حالت‌های روانی هرگز برقرار نیست. رابطه امر جسمانی با امر روانی همانند رابطه لکوموتیو با دودی است که تولید می‌کند. گاهی گفته می‌شود مغز تولیدکننده اندیشه‌ها است درست همان‌گونه که کبد تولیدکننده زرداب است. امر روانی به خودی خود فاقد تأثیر علی است - درست همان‌گونه که دود تأثیری بر لکوموتیوی که آن را تولید می‌کند ندارد، و سایه تأثیری بر شیئی که سایه از آن است ندارد - سایه معلول است و خود علت نیست. به گفته هاکسلی ما «آدمهای ماشینی آگاه» هستیم.

1. epiphenomenalism (epi [= فرعی / تبعی / ضمنی / اضافی / اتفاقی / جنبی] + phenomenon [ = پدیدار ] + ism)

اما این پذیرفتنی نیست. دلایل محکمی داریم که امور جسمانی باعث امور روانی می‌شوند؛ آیا دلایلی با همان استحکام در اختیار نداریم که امور روانی باعث امور جسمانی می‌شوند؟ آیا تصمیم به ترک اتاق باعث ترک اتاق نمی‌شود؟ آیا احساس هرازگاه افسردگی باعث دست زدن به خودکشی نمی‌شود؟ چگونه کسی می‌تواند انکار کند که احساس یا اندیشه آدمی بر عمل او اثر دارد؟

اپی فنومالیستها منکر آنند. هر تجربه آدمی معلول حالتی از جسم است. و علت قریب (یعنی واپسین علت پیش از پدیدآیی معلول) برای یک فرآیند روانی همواره حالت پیچیده‌ای از مغز است - که حتی امروز دانش ما درباره آن بسیار اندک است. کسی نمی‌داند که چگونه حالت مغز هنگام اندیشیدن به اصفهان\* با حالت مغز هنگام اندیشیدن به شیراز\* متفاوت است، هرچند چنین تفاوتی وجود دارد (یا باید وجود داشته باشد؟) تا باعث شود انسان، مثلاً، به اصفهان بیندیشد نه به شیراز یا بعکس. اما اندیشیدن به شیراز علت اعمال بعدی شما، مانند برداشتن نقشه شیراز از قفسه کتاب، نیست. آنچه علت واقع می‌شود همواره حالت مغز است، نه خود تفکر آگاهانه. تفکر آگاهانه حالت مغز را «باز می‌نمایاند»؛ تفکر به خودی خود فاقد تأثیر علی است، اما حالت مغزی‌ای که تفکر آن را «بازتاب می‌دهد» از تأثیر علی برخوردار است: حالتی از مغز است که باعث می‌شود شما آن نقشه شیراز را بردارید.

در زبان معمولی، این راست است که قرار دادن دست در آتش باعث احساس درد می‌شود و احساس درد باعث پس کشیدن دست می‌شود. تماس با بخاری داغ از طریق اعصاب به رشته‌های بسیار نازکی در مغز انتقال می‌یابد و این باعث می‌شود که فرد احساس درد کند؛ و تحریک این رشته‌ها است که باعث پس کشیدن دست می‌شود. زنجیره فیزیکی علتها و معلولها، فاقد گسستگی است. درد «به شما می‌گوید» دستتان را از آتش پس بکشید، اما «بازنمایاننده»‌های درد

در جهان فیزیکی، یعنی رشته‌های بسیار نازک، هستند که بر عصبها اثر می‌گذارند و کار علی واقعی پس کشیدن دست از آتش را انجام می‌دهند.

امر روانی، به گفته عده‌ای، کارکردی از امر جسمانی است: حرکت چرخ با خود چرخ تفاوت دارد، اما بدون چرخ هیچ‌گونه حرکت چرخشی وجود نخواهد داشت. مغز مبنای عمل علی است، و امر روانی همانند جرعه‌هایی است که از چرخ بیرون می‌جهند.

در این صورت آیا ذهن هرگز چیزی را پدید نمی‌آورد؟ از دیدگاه اپی‌فنونالیسم پاسخ منفی است. اما حالت‌های مغز (از طریق عصبها و ماهیچه‌ها) حرکت‌هایی را در جسم، همچون بیرون رفتن از اتاق، پدید می‌آورند. و مغز بخشی از شما است. هنگامی که می‌گوییم ذهن بر جسم اثر می‌گذارد، اگر بخواهیم دقیق باشیم باید بگوییم رویدادهای درون مغز بر جسم اثر می‌گذارند. و مغز بخشی از شما است، نیست؟

ممکن است کسی بگوید «مغز بخشی از شما است، اما نه بخشی که شما بتوانید آن را کنترل کنید». اما این ما را به ژرف‌ترین پرسش همه این بحث، یعنی «شما دقیقاً چیست؟» می‌کشاند. در بخش بعد به این پرسش بازخواهیم گشت. در ضمن هنوز بررسی خود را درباره رابطه حالت‌های روانی با حالت‌های جسمانی به پایان نرسانده‌ایم.

### مادی‌گرایی

تمایز جسمانی-روانی [فیزیکی-ذهنی] که در نظر افراد زیادی بدیهی جلوه کرده است از سوی دیگران مورد مخالفت قرار گرفته است. از یک دیدگاه تنها رفتار وجود دارد، از دیدگاه دیگر تنها حالت‌های ذهن وجود دارند.

رفتارگرایی. رفتارگرایی روش شناختی بیشتر شیوه‌ای است که غالباً در روان‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد تا یک آموزه یا نظریه. هنگامی که به گزارش‌های درون‌نگرانه افراد گوش می‌دهید، درمی‌یابید که غالباً در

اشتباهند - نه این که دروغ می گویند، بلکه تجارب خود را درست گزارش نمی کنند. مشاهده دقیق رفتار آنان - زبان جسم آنان، کاری که انجام می دهند، و کاری که انجام نمی دهند - قابلیت اعتماد بیشتری دارد. استناد به رفتار در برابر استناد به گزارش از تجارب روشی در روان شناسی است و ممکن است مطلوب باشد یا نباشد: این بحث در حوزه روان شناسی است نه فلسفه.

اما رفتارگرایی مابعدالطبیعی آموزه‌ای درباره واقعیت است: هیچ گونه «رویداد درونی» ای وجود ندارد، تنها رفتار وجود دارد. آنچه ما رویداد روانی [ذهنی] تلقی می کنیم در واقع تمایل پیچیده به رفتار خاص است.

هنگامی که می گوئیم شیشه شکننده است داریم می گوئیم شیشه ویژگی گرایشی خاصی دارد: هنگامی که در معرض نیروهای کاملاً کوچک قرار دارد ممکن است به آسانی بشکند. یک قطعه شیشه ممکن است اصلاً نشکند، اما باز هم شکننده است: باز هم حقیقت دارد که ممکن است با ضربه چکش و مانند آن بشکند، حتی اگر هرگز نشکند. شیشه این گرایش را به علت وضعیت مولکولی خاصی دارد، وضعیتی که شیمیدانان به آسانی آن را شرح می دهند.

به همین سان، این سخن که یک فرد عصبی مزاج است به معنای این است که او سرعت رفتاری خشمگینانه از خود نشان می دهد: هنگامی که کسی سخنی رنجاننده می گوید او به گونه ای سریع تر از بیشتر افراد با واکنش شدید جسمانی یا سخنان تند تلافی می کند. گرایش به چنین رفتاری بی تردید نتیجه حالتی (شاید آدرنالین خیلی زیاد) در مغز فرد است. به هر حال، این سخن که کسی زودخشم است بیان چیزی درباره چگونگی اتخاذ رفتار است، درست همان گونه که شکننده خواندن شیشه بیان چیزی درباره رفتار آن در برابر ضربه است. درباره رفتارگرایی روش شناختی هر چه گفته شود، رفتارگرایی مابعدالطبیعی زیاد پذیرفتنی به نظر نمی رسد. اگر فردی دارای یک حالت مزاجی خاص (به آسانی خشمگین شدن) باشد، آیا این متضمن این سخن نیست که او سریع تر از بیشتر افراد دیگر احساس خشم می کند؟ و آیا خشم

احساس شده یک «رویداد درونی» نیست که خود آن شخص آن را دارد؟ اما خود «رویداد درونی» - خشم احساس شده - رفتار نیست، بلکه (حداقل گاهی اوقات) علت رفتار است: فردی گربه را به طرف دیوار پرت می‌کند زیرا احساس خشم می‌کند. آیا احساس خشم بخشی اساسی از کل این عمل نیست؟

نظریه این‌همانی. مطابق این نظریه، آنچه ما حالات روانی [ذهنی] می‌نامیم صرفاً حالات خاصی از مغزند - یعنی با آنها یکی هستند. اگر اندیشه خاصی داشته باشید این چیزی جز آن نیست که حالت مغزی خاصی دارید (هرچند تنها یک عصب‌شناس مجرب و دانش‌اندوخته می‌تواند دقیقاً بگوید آن حالت مغزی خاص چیست). چنین نیست که اندیشه‌ها و حالات مغزی پیوندی یگانه با هم دارند، بلکه آنها یک چیزند، چونان یکی بودن متمول و ثروتمند. نظریه این‌همانی روایتی معاصر از مادی‌گرایی است. قائلان به نظریه این‌همانی نمی‌گویند که رویدادهای مربوط به آگاهی با حالت‌های مغز از لحاظ دارا بودن کیفیات همسان، همچون همسان بودن دو مهره، همسانند. دو مهره باز هم دو چیزند. آگاهی و حالت مغز به کامل‌ترین معنای ممکن همسان تلقی می‌شوند - آنها یک چیز با دو نام از دو دیدگاه متفاوتند، درست همان‌گونه که ستاره صبحگاهی و ستاره شامگاهی، که به‌باور باستانیان دو چیز متفاوت بودند، یک چیزند، یعنی هر دو سیاره ناهید [زهره] اند. آنچه دو چیز انگاشته می‌شود در واقع یک چیز است.

اما چگونه چنین است؟ آیا حالات آگاهی کیفیاتی متفاوت با حالات فیزیکی [جسمانی] ندارند؟ اگر یک رویداد مربوط به آگاهی دارای کیفیت الف و رویداد فیزیکی [جسمانی] فاقد آن کیفیت باشد، چگونه آن دو می‌توانند یک چیز باشند؟

چگونه واژه‌های توصیف‌کننده رویدادهای روانی («من احساس خواب‌آلودگی می‌کنم») و واژه‌های توصیف‌کننده رویدادهای جسمانی («مغز



من در فلان وضعیت است» می‌توانند دارای یک معنا باشند؟ از دیدگاه نظریه این‌همانی آنها دارای یک معنا نیستند. هنگامی که می‌گوییم یک پش‌تصویر<sup>۱</sup> دارم منظورم این نیست که مغزم در حالتی خاص است - من حتی چیزی درباره آنچه در مغزم است نمی‌دانم. اما دو واژه یا دو عبارت می‌توانند به یک چیز ارجاع داشته باشند حتی اگر دارای یک معنا نباشند. عبارتهای «معاون رئیس جمهوری ایالات متحد» و «رئیس سنای ایالات متحد» بر یک شخص دلالت دارند: بنا بر قانون یک شخص عهده‌دار هر دو مقام است، اما من می‌توانم به معاون رئیس جمهوری اشاره کنم بی‌آنکه بدانم او همان شخصی است که رئیس مجلس سنا است.

واژه «آذرخش» همان معنای «تخلیه الکتریکی» را ندارد، هرچند هر آذرخش در واقع یک تخلیه الکتریکی است. این کشفی تجربی بود، همانند کشف این‌که ستاره صبحگاهی و ستاره شامگاهی یک چیز، یعنی سیاره ناهید، هستند. «من آذرخش می‌بینم» همان معنای «من تخلیه الکتریکی ای می‌بینم» را ندارد (حتی ممکن است نظریه تخلیه الکتریکی درباره آذرخش رها شود).

اما اگر بتوانیم درباره مدلول یکی از دو واژه یا عبارت پی به واقعیت‌هایی ببریم بی‌آنکه آن واقعیتها را درباره مدلول واژه یا عبارت دیگر بدانیم، چگونه آن دو مدلول می‌توانند با هم یکی باشند؟

از نظر کسی که نظریه این‌همانی را می‌پذیرد چنین چیزی امکان‌پذیر است. من می‌توانم بدانم که یک فرد معاون رئیس جمهوری ایالات متحد است بی‌آنکه بدانم او رئیس مجلس سنا نیز هست. ممکن است من بدانم که شیشی که می‌بینم به رنگ سرخ است اما ندانم که آن شیء یک بالن است، با این حال آن شیء سرخ‌رنگ در واقع یک بالن است. یک شخص می‌تواند درباره اندیشه‌ها و احساسهایش سخن بگوید بی‌آنکه بداند آنها در واقع حالات مغزند.

۱. afterimage، اثری که پس از دیدن یک شیء در چشم برجای می‌ماند، یا، به‌طور کلی، تداوم یک تجربه حسی پس از ادراک حسی و در غیاب محرک حسی. -م.

همچنین می‌توانم انتظار الف، و نه ب، را داشته باشم ولو آنکه الف و ب یک چیز باشند. من می‌توانم انتظار دیدن تصویر سفیدی را بر پرده داشته باشم اما انتظار حالت مغزی خاصی را نداشته باشم، هرچند دیدن آن تصویر قرار داشتن در آن حالت مغزی است. این‌همانی موجود این‌همانی معنایی میان دو واژه نیست بلکه این‌همانی عینی (تجربی) دو چیز مورد نظر است.

اما آیا منطقاً ممکن نیست که تجربه‌ای روی دهد که حالت مغزی نباشد؟ از نظر کسی که نظریه این‌همانی را می‌پذیرد این منطقاً ممکن است اما در واقع امر صادق نیست. اگر تجربه‌ای وجود داشته باشد که با یک حالت مغزی همسان نباشد، این نظریه این‌همانی را، که می‌گوید آنها همسانند، نفی خواهد کرد. درست همان‌گونه که اگر معلوم شد آذرخش یک تخلیه الکتریکی نیست همسانی آذرخش و تخلیه الکتریکی نفی خواهد شد.

اگر دو مکتشف ناحیه‌ای از بیابان ناشناخته را نقشه‌برداری کنند، ممکن است پس از بازگشت از مأموریت یادداشتها را با یکدیگر مقایسه کنند. هر یک از آن دو چنین می‌اندیشد که کوهستانی را کشف کرده است، و هر یک نام متفاوتی را به کشف خویش می‌دهد؛ اما پس از سخن گفتن با هم، و مقایسه کردن نقشه‌ها با یکدیگر، درمی‌یابند که آنچه آنان کشف کرده‌اند یک کوه است و هر یک از آن دو از جهتی متفاوت آن را یافته است. کسی که نظریه این‌همانی را می‌پذیرد می‌گوید رویدادهای مربوط به آگاهی و حالات مغزی، همانند دو کوه ادعاشده، با هم یکی هستند.

اما منتقدی می‌تواند اعتراض کند: اگر دو کوه ادعاشده واقعاً یک کوه هستند، باید دارای ویژگیهای یکسانی باشند: اگر دو چیز با هم یکی باشند باید ویژگیهای دقیقاً یکسانی داشته باشند (در غیر این صورت آنها دو چیز خواهند بود، نه یک چیز). اگر ستاره صبحگاهی دارای ویژگیهایی باشد که ستاره شامگاهی فاقد آنها است، در آن صورت آنها یک ستاره [یا، در واقع، سیاره] نخواهند بود.

و آیا، بنا بر نتیجه‌گیری فرد منتقد، روشن نیست که آنها ویژگیهای متفاوتی

دارند؟ فرآیندهای مغزی در جایی که مغز جای دارد، یعنی در ناحیه خاصی از فضای فیزیکی، قرار دارند. اما آیا آگاهی در مغز - نه وابسته به مغز، بلکه، به معنای تحت‌اللفظی واژه، در مغز - است؟ هنوز کسی آن را در مغز نیافته است. و اگر حالت آگاهی در مغز نیست، نمی‌تواند با آنچه در مغز است یکی باشد. بعلاوه، فرآیند مغزی رویدادی است که، همانند همه فرآیندهای فیزیکی، برای عموم قابل مشاهده است - اگر شرایط مشاهده وجود داشته باشند دیگران می‌توانند به بررسی فرآیند مغزی بپردازند. اما، از نظر فرد منتقد، حالت آگاهی قابل مشاهده نیست. تنها شما می‌توانید درد خود، داده‌های حسی خود، و خالهای قرمز و همی خود را تجربه کنید. از این رو فعالیت‌های مغزی حداقل یک ویژگی را دارند که حالت‌های آگاهی فاقد آنهایند.

از نظر کسی که به نظریه این‌همانی باور دارد، درد با تحریک رشته‌های نازک عصبی یکی است - درست همان‌گونه که گرما همان حرکت مولکولها است. اگر چنین باشد، تحریکی در رشته‌های نازک عصبی نیست که درد نباشد و بعکس: آن دو، به گفته چنین کسی، یک چیزند. و هرگز نمونه‌ای از یکی بی دیگری وجود ندارد - آیا می‌توانید یک نمونه را به من نشان دهید؟ اما فرد منتقد می‌گوید «صبر کنید.» تساوی «گرما = حرکت مولکولی» تنها درباره گرما در معنای فیزیکی آن صادق است؛ این تساوی چیزی درباره احساس گرما هنگام لمس کردن یک بخاری داغ نمی‌گوید. کریپکی می‌نویسد:

تصور کنید که خدا دارد جهان را می‌آفریند؛ برای دستیابی به این‌همانی گرما و حرکت مولکولی او چه باید بکند؟ در اینجا به نظر می‌رسد که تنها کاری که باید انجام دهد آفریدن گرما یعنی خود حرکت مولکولی است. ... [اما] صرف آفریدن حرکت مولکولی هنوز نیاز به اقدام اضافی خدا برای تبدیل کردن حرکت مولکولی به گرما دارد. ... برای این کار او باید موجوداتی برخوردار از حس بیافریند تا اطمینان یابد که حرکت مولکولی احساس S را در آنان ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup>

1. Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), p. 153.

برای آفریدن این احساس، به نظر می‌رسد که تنها لازم است خداوند موجوداتی با رشته‌های نازک عصبی حساس نسبت به تحریک فیزیکی خاص بیافریند؛ در اینجا مهم نیست که این موجودات آگاه باشند یا نباشند. اما همچنین به نظر می‌رسد که برای متناظر ساختن تحریک آن رشته‌های نازک عصبی با درد یا احساس درد، خداوند باید علاوه بر صرف آفریدن تحریک آن رشته‌های نازک عصبی کار دیگری نیز انجام دهد:

او باید کاری کند که مخلوقات تحریک آن رشته نازک عصبی را به‌عنوان درد حس کنند، نه به‌عنوان یک غلغلک، یا به‌عنوان حرارت، یا به‌عنوان عدم هرگونه احساس، آن‌گونه که ظاهراً چنین چیزهایی نیز در ید قدرت او بوده است. اگر این چیزها در واقع در ید قدرت او باشند، رابطه میان دردی که خدا خلق می‌کند و تحریک آن رشته‌های نازک عصبی نمی‌تواند این‌همانی باشد.<sup>۱</sup>

در نظریه این‌همانی چه چیزی کم است؟ آنچه کم است این است که اندیشه یا احساس برای فردی که دارد آن اندیشه یا احساس را تجربه می‌کند چگونه چیزی است؟ ما فاقد «تصور چگونگی ارجاع یک اصطلاح مرتبط با روان و یک اصطلاح مرتبط با جسم به چیزی واحد هستیم... و قیاسهای معمول با این‌همان‌دانیهای نظری در حوزه‌های دیگر نمی‌توانند چنین تصویری را فراهم سازند.<sup>۲</sup>»

ما دارای «نگاه از درون» هستیم: در این نوع از نگاه نیازی به کمک گرفتن از علوم طبیعی نداریم. شاعران و داستان‌نویسان به «نگاه از درون» می‌پردازند. اما

1. Ibid., pp. 153-154.

2. Thomas Nagel, «How Does It Feel to Be a Bat?» *Philosophical Review*, Vol. 83, no. 4, (1974), pp. 435-450.

هنگامی که چونان دانش‌پیشگان «نگاه از بیرون» را برمی‌گزینیم، ذرات ماده، از جمله ذرات مغز انسانی را در حرکت می‌بینیم. روشن است که نباید یکی را به دیگری فروکاهیم. ما از دو نوع نگاه برخورداریم و هیچ نظریه فراگیری برای به هم پیوستن آنها وجود ندارد.

چیزی را نیاز داریم که فاقد آنیم: نظریه‌ای درباره اندامه‌های ذیت‌شعور به‌عنوان دستگاه‌های فیزیکی متشکل از عناصر شیمیایی و اشغال‌کننده فضا، که از یک جهان‌نگری خاص خود، و، در برخی از موارد، از توانی برای خودآگاهی نیز برخوردارند. به‌طریقی که اینک نمی‌دانیم، با ترکیب شدن و سازمان یافتن مناسب این مواد هم جسم ما پدید می‌آید و هم روان ما. حقیقت شگفت‌انگیز ظاهراً این است که دستگاه‌های زیستی پیچیده خاص، که هر یک از ما نمونه‌ای از آنهایم، خواص غیر فیزیکی فراوانی دارند. نظریه‌ای کامل درباره واقعیت باید این را توضیح دهد، و به‌باور من اگر و هر زمان چنین نظریه‌ای پدید آید، که احتمالاً به مدت چند قرن پدید نخواهد آمد، در برداشت ما از جهان تغییری اساسی پدید خواهد آورد.<sup>۱</sup>

### بخش ۳. هویت شخصی

من کیستم؟ پاسخ آسان صرفاً بیان نام شما است. بسیار خوب، من چیستم؟ من یک جسم - جسمی با یک مغز، و اندیشه‌هایی که جهان را فرامی‌گیرند، و آرزوهایی که تا ستارگان بالا می‌روند. می‌توان گفت من یک جسم و یک روانم - اما اگر نتوانیم چگونگی ارتباط این جسم و روان را بیان کنیم چنین سخنی زیاد سودمند نیست.

من از خودم سخن می‌گویم. اما این خود چیست؟ دیوید هیوم، با تفکر درباره این مسأله، می‌گفت که همواره اندیشه یا احساس خاصی داشته است

1. Thomas Nagel. *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 5.

اما هرگز «خود»ی را، علاوه بر این اندیشه و احساس، نیافته است که آنها را به هم پیوند دهد:

فیلسوفانی هستند که تصور می‌کنند ما هر لحظه آگاهی زیادی از چیزی داریم که آن را خود خویش می‌نامیم؛ وجود آن و تداوم وجودی آن را احساس می‌کنیم. . . . من، هنگامی که بیشترین تماس را با آنچه خودم می‌نامم برقرار می‌کنم همواره به احساس خاصی از گرما یا سرما، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت برخورد می‌کنم. هرگز نمی‌توانم زمانی بدون یک ادراک خودم را دریابم، و هرگز نمی‌توانم متوجه چیزی جز ادراک شوم.<sup>۱</sup>

این نظر را گاهی «نظریهٔ بافه<sup>۲</sup>» می‌نامند— آنچه وجود دارد بافه‌ای از تجربه‌ها است، بی‌آنکه ریسمانی برای بستن این بافه موجود باشد. در این صورت چه چیزی است که حالت‌های چنین بافه‌ای را در سراسر زندگی این شخص به هم می‌پیوندد و متحد می‌کند؟ آیا وجود اجزای گوناگون در چنین بافه‌ای مستلزم وجود یک «دارنده» نیست؟ اندیشه‌ها و احساسها در چنان تعلیقی نیستند که گویی به کسی تعلق ندارند. افکار مستلزم وجود فکرکنندگانند— هیچ فکری وجود ندارد که آزادانه جریان داشته باشد. افکار به کسی تعلق دارند؛ و مسلماً جزئی از کل زندگی یک خود هستند. تجربه‌های سراسر زندگی من یک مجموعه را تشکیل می‌دهند؛ تجربه‌های شما مجموعه دیگری را تشکیل می‌دهند. هیچ بخشی از بافهٔ من بخشی از بافهٔ شما نیست. در این صورت چه چیزی است که اجزای بافهٔ مرا به هم می‌پیوندد؟

تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶)، از معاصران هیوم، می‌گفت مالکیت تجارب، چه بتوانیم آن را مورد تجزیه و تحلیل بیشتری قرار دهیم و چه نتوانیم، واقعیتی

1. David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739), Book I, Part 4, Chapter 6.

2. bundle theory

اساسی است که در برابر تلاشهایی که برای تجزیه و تحلیل آن به عمل می‌آیند مقاومت می‌کند:

هویت شخصی من مستلزم وجود مستمر آن چیز بسیطی است که آن را خودم می‌نامم. این خود هر چه باشد، چیزی است که می‌اندیشد، و می‌سنجد، و تصمیم می‌گیرد، و عمل می‌کند، و رنج می‌برد. من اندیشه نیستم، من عمل نیستم، من احساس نیستم. من چیزی هستم که می‌اندیشد، و عمل می‌کند، و رنج می‌برد. اندیشه‌های من، و اعمال من، و احساسهای من هر لحظه تغییر می‌کنند؛ آنها نه از وجودی مستمر، بلکه از وجودی متوالی برخوردارند؛ اما آن خود، یا من، که آنها بدان تعلق دارند همیشگی است، و با همه اندیشه‌ها، اعمال، و احساسهای متعاقبی که از آن خود می‌خوانم نسبت یکسانی دارد. تصوراتی که من از هویت شخصی خویش دارم چنینند.<sup>۱</sup>

### در چه زمانی هنوز شما هستید؟

آیا من همان شخصی هستم که ده سال پیش بودم؟ با آنکه بسیار تغییر کرده‌ام، همان جسم را دارم. ده سال پیش از این هیچ‌یک از یاخته‌های جسم من وجود نداشت؛ اما تعویض یاخته‌ها به گونه‌ای تدریجی بود و ما متوجه آن نمی‌شدیم و ساختار کلی ما تا حد بسیار زیادی یکسان مانده است. تغییرات پدیدآمده در من به گونه‌ای ناگهانی نبوده‌اند، آن‌گونه که کفچلیز به قورباغه تبدیل می‌شود. دوستان پس از این سالها می‌توانند مرا بشناسند؛ از مقایسه عکسهای قدیمی با عکسهای جدید می‌توان گفت صاحب آنها یکی است.

اما اجباری برای اتکا بر فیزیولوژی تنها نیست. من هنوز همان شخص مثلاً متکی بر عقلانیتی هستم که بودم، و از پذیرفتن چیزی بر پایه صرف ایمان

1. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), Essay 3, Chapter 4.

خودداری می‌کنم؛ هنوز از دست زدن به استدلال لذت می‌برم و... شیوه منحصر بفردی برای پاسخ دادن به پرسشها دارم؛ ممکن است شما مرا از پشت تلفن صرفاً از این طریق بشناسید، حتی اگر صدایم تغییر کند.

اما فرض کنید که طی آن ده سال من راه و رسم و زندگی تازه‌ای را برگزیده باشم. من به جمعیتی پیوسته‌ام و در کوهستانها، بی هیچ کتابی، زندگی ساده‌ای را در پیش گرفته‌ام. همه دوستیهای پیشین را از یاد برده‌ام. چندین ساعت در روز به تمرینهای گوناگون و تأمل می‌پردازم. ممکن است خانواده‌ام مرا از نظر ظاهری بشناسند، اما حتی آنان ممکن است بگویند «او همان شخصی نیست که بود.» آیا چنین چیزی حقیقت خواهد داشت؟

ممکن است کسی بگوید این بحثی است که به معنای واژه‌ها مربوط است؛ به یک معنا من همان شخصم، و به معنای دیگر آن شخص نیستم. اگر بخواهم تأکید کنم که چقدر فرق کرده‌ام می‌گویم «من دیگر آن شخص نیستم.» اما اگر می‌گویم «من دیگر... نیستم» آیا بدین وسیله نمی‌پذیرم که این هنوز من هستم و نه شخص دیگر؟

**پیوستگی [استمرار] جسمانی.** از نظر بسیاری از افراد این مسأله به آسانی حل شده است. من همان شخصم مادامی که همان جسم را دارم - نه این که جسم باید همان به نظر برسد که سالها پیش به نظر می‌رسیده است، بلکه جسمی وجود دارد که من با آن زاده شده‌ام و مادامی که زنده‌ام به گونه‌ای پیوسته [مستمر] وجود دارد. طی همه آن مدت هیچ لحظه‌ای نبوده است که این جسم در آن لحظه وجود نداشته باشد. اگر در همه آن مدت یک دوربین فیلمبرداری مرا دنبال کرده بود، وجود مرا به گونه‌ای پیوسته ضبط کرده بود - هیچ گسست، هیچ انقطاع، هیچ شکافی در آن فیلم برداشت شده مشاهده نمی‌شد. در همه آن مدت این من هستم، هرچند ممکن است ظاهر من، عاداتهای من، و علایق من تغییر زیادی کرده باشند. شائول<sup>۱</sup> نام خویش را به بولس<sup>۲</sup> تغییر داد، اما او هنوز

1. Saul

2. Paul [= پُل]



همان شخصی بود که پیش از دیدن نور خیره‌کننده [و شنیدن ندا]، در راه دمشق، بود<sup>۱</sup>.

ممکن است من در مورد افراد دیگر چندان مطمئن نباشم، زیرا آنان را مستمراً نمی‌بینم. من شما را «بجا می‌آورم»، اما نمی‌دانستم که شما دوقلو بوده‌اید و همزادی چون خود دارید. اگر شما یکی از افراد کتاب یا فیلم بازگشت مارتین گوثره<sup>۲</sup> بودید برای عدم اطمینان خود دلیل داشتید. فردی که با او روبرویم ظاهراً همان شخص است هرچند پس از ده سال اندکی تغییر کرده است. از سوی دیگر داستانهای زیادی را برای ما می‌گوید که (به نظر می‌رسد) هیچ بیگانه‌ای قادر به گفتن آنها نیست - جزئیات شخصی‌ای که تنها مارتین گوثره و شاید همسرش از آن آگاهند؛ اگر او مارتین گوثره نیست چگونه همه این چیزها را می‌داند؟ در اینجا (آن‌گونه که نظریه پیوستگی جسمانی می‌گوید)، شناخت ما ناقص است، و ممکن است ما مطمئن نباشیم زیرا نمی‌دانیم آیا جسمی که ده سال پیش دیده‌ایم همان جسمی بوده است که اینک داریم می‌بینیم، و آیا طی همه این مدت به گونه‌ای پیوسته وجود داشته است یا نه. ممکن است راه قابل اطمینانی برای سخن گفتن در این زمینه، یعنی برای پی بردن به این که آیا جسمی که در گذشته می‌دیدیم و جسمی که اینک می‌بینیم یک جسم هستند یا نه، وجود نداشته باشد.

۱. زنی را تصور کنید که دچار فراموشی است و چیزی را به یاد نمی‌آورد. این امر مانع آن نمی‌شود که تا هنگامی که جسم او همان جسم است او همان شخص باشد؛ و فیلمبرداری بلاانقطاع از او این واقعیت را نشان خواهد داد.
۲. فرض کنید او دستخوش تغییرات شخصیتی ناگهانی شود. حالتی شبه اسکیزوفرنی پیدا کند که به تناوب خوشحال و ناراحت شود. باز هم او

۱. اشاره هاسپرس به سنت [سن] پل یا بولس (وفات: ۶۷ میلادی) است. م.

2. *The Return of Martin Guerre*

همان شخص است زیرا همان جسم را دارد. او هنوز سارا اسمیت است، هرچند دستخوش تغییرات شخصیتی ناگهانی و شگفت‌انگیز است.

۳. فرض کنید او شخصیتی چندگانه دارد: سارا گاهی خود را جین می‌خواند، و هنگامی که او جین است، به جای حالت دوستانه معمولی خویش حالتی دشمنانه دارد، و آنچه را سارا گفته است یا انجام داده است به یاد نمی‌آورد؛ و گاهی خود را بتی می‌نامد، و در آن حال باز بسیار متفاوت است و آنچه را سارا یا جین انجام داده‌اند به یاد نمی‌آورد (همچون در سه چهرهٔ حوا<sup>۱</sup>). اینک می‌توانیم بگوییم «او دارای سه شخصیت متفاوت است، اما او باز هم همان شخصی است که در فلان روز زاده شده است و در بهمان شهر بزرگ شده است و...»

۴. حتی اگر او با اتومبیل تصادف کرده و در حالت اغما باشد، باز هم او سارا اسمیت است که بر تخت بیمارستان افتاده است، هرچند او نمی‌داند که آن شخص افتاده بر تخت خود او است. هنگامی که کسی از شخصیت دوگانه یا چندگانه برخوردار است، یا آگاهی خود را از دست می‌دهد و صرفاً به اندامه‌ای تبدیل می‌شود که تنفس می‌کند، ممکن است بگوییم «او همان شخصی نیست که بود»، اما این سخن را می‌توان بدین معنا گرفت که شخصیت او تغییر کرده است نه این که او آن شخصی نیست که در فلان روز و بهمان مکان زاده شده است؛ هنگامی که می‌گوییم «او دیگر همان شخص نیست»، آیا سخن به مجاز نمی‌گوییم؟ این هنوز همان «او» است، آیا چنین نیست؟ و آیا حتی هنگامی که می‌گوییم «او دیگر همان شخص نیست» همین موضوع را به گونه‌ای ضمنی بیان نمی‌کنیم؟

در همهٔ این موارد، پیوستگی جسمانی حفظ شده است؛ و می‌توانیم این معیار را به کار ببریم (و به کار می‌بریم) و می‌گوییم «این هنوز همان شخص است». اجازه دهید به موارد دیگری پردازیم. ممکن است این موارد واقعی

نباشند، اما (حداقل به نظر می‌رسد) منطقاً امکان‌پذیرند. در اینجا پرسش این نیست: «آیا چنین چیزهایی روی می‌دهند؟» بلکه این است «اگر روی دهند ما چه باید بگوییم، و چرا؟»

فرض کنید هنگامی که امروز صبح از خواب برخاستید جسمتان کاملاً با جسم دیروزیتان متفاوت می‌نمود. اینک یک پای اضافی دارید و پرهایی سراسر بدنتان را پوشانده است، و فقط می‌توانید جیغهایی چون جیغ شتر مرغ بکشید بی آنکه بتوانید واژه‌ای بر زبان برانید. روشن است که کسی شما را نمی‌شناسد؛ هر کس فکر می‌کند که شما کس (یا چیز) دیگری هستید. اما آیا، علیرغم این دگردیسی نامنتظره، شما نمی‌دانید که باز هم شما هستید؟

یا فرض کنید می‌دیدید جسمتان آرام‌آرام به جسم گرگ یا جسم میمون تبدیل می‌شود. همانند بعضی از موجودات در دوزخ اثر دانه. هنوز پیوستگی جسمانی وجود دارد. در هیچ لحظه‌ای جسم موجودیت را از دست نمی‌دهد. اما جسم دیگر جسم یک انسان نیست، بلکه جسم یک میمون است. پیوستگی جسمانی وجود دارد، اما پیوستگی جسم انسانی وجود ندارد. آیا اینک شما انسانید یا میمون؟

در داستان مسخ<sup>۱</sup> اثر فرانتس کافکا، شخصیت اصلی، یعنی گرگور، ناگهان به سوسک تبدیل می‌شود. او دیگر نمی‌تواند سخن بگوید (او فاقد اندامهای سخن‌گویی است)، و نمی‌تواند به شیوه گذشته راه برود؛ اما آیا او، در جسم یک سوسک، هنوز گرگور نیست؟ او زندگی پیش از دگردیسی را به یاد می‌آورد و می‌کوشد تا با خانواده خود ارتباط یابد، اما هنگامی که تقریباً زیر پا قرار می‌گیرد نزدیک است له و کشته شود. «بسیار خوب، در این صورت او دیگر انسان نیست، بلکه سوسک است.» هنوز او از ذهن یک انسان برخوردار است، و زندگی خود را چون یک انسان به یاد می‌آورد؛ مسلماً او هنوز گرگور است.

1. *The Metamorphosis*

در فیلم این هم آقای جوردن<sup>۱</sup> مشت‌زنی که برای جایزه مسابقه می‌دهد به علت یک اشتباه به هوا برده می‌شود. در سقوط هواپیما بدنش چنان خرد شده است که قابل درمان نیست و برای این که بتواند به زندگی خود ادامه دهد به یک جسم جدید نیاز دارد. او صاحب جسم دیگری می‌شود؛ روشن است که هیچ‌کس او را نمی‌شناسد، اما خاطرات خود او دست‌نخورده بر جای مانده‌اند و رؤیای قهرمان جهان شدن او تحقق می‌یابد. مسلماً همه این داستان خیالی است — اما آیا شما همچون تماشاگران فیلم مطمئن نیستید که او باز هم همان شخص با جسمی متفاوت است؟ و حتی اگر شما مطمئن نباشید، او مطمئن است — و او می‌داند، آیا نمی‌داند؟

فرض کنید استادی که در اصفهان\* درس می‌دهد ناگهان ناپدید شود و یک دقیقه بعد به گونه‌ای اسرارآمیز در شیراز دوباره ظاهر شود و همان کتابها، همان لباسها، همان شخصیت و حتی ادامه همان درس را داشته باشد. این امر معیار پیوستگی جسمانی را نقض خواهد کرد: ما با آن یک دقیقه‌ای روبرویم که طی آن جسم او وجود نداشته است. آیا او طی آن یک دقیقه وجود داشته است؟ اگر وجود داشته است وجودش در کجا بوده است؟ چگونه او، یا جسم او، در آن یک دقیقه از اصفهان به شیراز رفته است؟ آیا یک جسم می‌تواند وجود داشته باشد، بعد وجود نداشته باشد، بعد دوباره وجود داشته باشد؟

### حافظه

الف: من از کجا بدانم که شما همان شخصی هستید که شب گذشته با او گفتگو می‌کردم؟ مسلماً از آنجا که شما را بجا می‌آورم — شما همان‌گونه که بودید به نظر می‌رسید. حتی اگر تنها تصویر شما را می‌دیدم، آن را تصویر شما می‌دانستم. شما همان‌گونه که بودید به نظر می‌رسید.

ب: و اگر همان‌گونه به نظر نمی‌رسیدم چه؟ اگر در این فاصله زمانی چهره‌ام

1. Here Comes Mr. Jordan

بر اثر حادثه‌ای تغییر کرده باشد چه؟ اگر به گونه‌ای تغییر چهره داده باشم که مرا نشناسید چه؟

الف: حداقل پس از مدتی که با شما بودم درمی‌یافتم که شما هستید. با آن بذله‌گویی خاص شما، ویژگی‌هایی چون هوشتان، همدلی منحصر بفردتان، آمیزه‌ای از متانت و مدارا که خاص شما است، و ویژگی‌های فردی شما.

ب: اما اینها را تنها با دیدن جسم من می‌فهمید.

الف: درست است، اما باز هم ویژگی‌های روحی شما است که هویت شما را به گونه‌ای منحصر بفرد مشخص می‌کند. فرض کنید مغزتان با مغز کسی تعویض شده است. جسمتان همان‌گونه که بود به نظر می‌رسد، اما هنگامی که می‌خواهم سر صحبت را با شما باز کنم، درمی‌یابم که چیزی دچار تغییر اساسی شده است: شما دیگر چیزی درباره روابط بین‌المللی، که دیروز درباره آن بحث می‌کردیم، نمی‌دانید؛ فارسی\* حرف نمی‌زنید؛ رفتارتان کاملاً متفاوت است و بیشتر شبیه رفتار یک ولگرد بیگانه است. سرانجام ناگزیر خواهم شد بگویم این واقعاً شما نیستید، هرچند جسم همان جسم است. شخصی که من می‌کوشم تا با او سخن بگویم برایم غریبه است، غریبه‌ای که در جسم شما است. گفتن این‌که پیوستگی جسمانی همه چیز است و مادامی که این جسم جسم شما است این هنوز شما هستید، نادرست است. اگر خصوصیات روانی کاملاً متفاوتند. مثلاً، خصوصیات روانی یک دهقان پرتغالی دو قرن پیش هستند. ناگزیرم بگویم کس دیگری به گونه‌ای در جسم شما رفته است، یا به احتمال زیادتر این جسمی است که دقیقاً همانند جسم شما است. اما این موردی از فراموشی یا [چندشخصیتی] یا تغییر ناگهانی منش همانند تغییر منش سنت پل در راه دمشق نخواهد بود.

چه خصوصیت یا خصوصیات روانی‌ای مرا وامی‌دارد که شما را در نبود پیوستگی جسمانی، همان شخص بدانم؟ شماری از فیلسوفان، چون جان

لاک و تامس رید، گفته‌اند که خصوصیت وحدت‌بخش، خصوصیتی که شما را همان شخصی می‌سازد که ده یا بیست سال پیش بوده‌اید، حافظه است. چرا ما می‌گوییم این هنوز همان مشت‌زن، یا همان گرگور است؟ آیا این بدان علت نیست که این شخص وجود خویش در جسمی دیگر را به یاد می‌آورد؟ معیار پیوستگی جسمانی رعایت نشده است، با این همه می‌گوییم این همان شخص است که موجودیت خود را حفظ کرده است، زیرا این شخص، در حالت مبدل خویش، زندگی خود در حالت پیشین را به یاد می‌آورد. این حافظه، نه پیوستگی جسمانی، است که تعیین می‌کند آیا این همان شخص است یا نه. حتی بدون پیوستگی جسمانی، مادامی که حافظه باقی است این همان شخص است.

گواه خاص این امر یادآوری است. من به یاد می‌آورم که بیست سال پیش با فلان شخص گفتگو کرده‌ام؛ چندین چیز را که در آن گفتگو از آنها سخن به میان آمد به یاد می‌آورم؛ حافظه من تصدیق می‌کند که نه تنها این اتفاق افتاده است، بلکه آن را من، که اینک آن را به یاد می‌آورم، انجام داده‌ام. اگر من آن را انجام داده‌ام می‌بایست در آن زمان وجود داشته باشم و از آن زمان تاکنون موجودیت خود را حفظ کرده باشم<sup>۱</sup>.

اما این نیز کاملاً کفایت نمی‌کند. حافظه آدمی خطاپذیر و دستخوش انقطاع است. آیا حوادث زیادی برای شما پیش نیامده‌اند که آنها را به یاد نمی‌آورید؟ تامس رید به ما هشدار می‌دهد:

این به یاد آوردن عملی از جانب من نیست که مرا شخصی می‌سازد که آن عمل را انجام داده است. این یادآوری باعث می‌شود من به طور حتم

1. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay 3, Chapter 4.

بدانم که من آن عمل را انجام داده‌ام؛ اما ممکن است من آن را انجام داده باشم هرچند آن را به یاد نیاورم؛ نسبت آن عمل با من، که با گفتن این که من آن را انجام داده‌ام بیان می‌شود، همان نسبت خواهد بود هرچند کمترین خاطره‌ای از آن در ذهن نمانده باشد. این که بگوییم به یاد آوردن من که چنان کاری را انجام داده‌ام... در نظر من همان قدر بی‌معنا است که بگوییم باور من به این که جهان آفریده شده است باعث آفریده شدن جهان شده است.<sup>۱</sup>

اگر حافظه به تنهایی کافی بود، به این نتیجه عجیب می‌رسیدیم

... که یک انسان ممکن است آن شخصی باشد که عمل خاصی را انجام داده است، و در عین حال ممکن است آن شخص نباشد. فرض کنید که یک افسر شجاع هنگامی که دانش‌آموزی خردسال در مدرسه بوده است به علت دزدی از باغ میوه شلاق خورده باشد، در نخستین عملیات جنگی خویش یک پرچم سواره‌نظام را از دشمن گرفته باشد، و با ترفیعات به درجه سرتیپی رسیده باشد. همچنین این فرض را، که باید آن را ممکن دانست، بپذیرید که هنگام گرفتن پرچم سواره‌نظام شلاق خوردن خویش در مدرسه را در نظر داشته باشد، و هنگام سرتیپ شدن گرفتن پرچم سواره‌نظام را در نظر داشته باشد اما شلاق خوردن خویش را کاملاً فراموش کرده باشد. با فرض این مطالب نتیجه می‌شود... که آن کسی که در مدرسه شلاق خورد همان شخصی است که پرچم سواره‌نظام را گرفت، و آن کسی که پرچم سواره‌نظام را گرفت همان شخصی است که سرتیپ شد. که منطقاً از آن نتیجه می‌شود که سرتیپ با کسی که در مدرسه شلاق خورده است یکی است. اما شلاق خوردن سرتیپ در حوزه آگاهی او نیست؛ بنابراین... او کسی نیست که شلاق خورده است.

1. Ibid.

از این رو سرتیپ با همان شخصی که در مدرسه شلاق خورده است یکی است و در عین حال یکی نیست<sup>۱</sup>

بنابراین حافظه نمی تواند تنها معیار برای تأیید این امر باشد که یک شخص همان شخص است. آیا چیزی هست که گریزناپذیر باشد؟ ممکن است مجبور نباشید که همان جسم را دانه باشید، اما شاید گفته شود که حداقل باید همان مغز را داشته باشید. شما می توانید بدون آپاندیس یا کیسه صفرا هنوز همان شخص باشید. می توانید دست یا پای مصنوعی و حتی قلب مصنوعی داشته باشید و در این که باز هم خودتان باشید اشکالی ایجاد نشود. شما هنوز همان جسم را، با چند تغییر، دارید. اما درباره مغز پیوندی چه می توان گفت؟ اگر من و شما می توانستیم (با جراحی) انگشتان پاهای خود را با هم تعویض کنیم و باز هم همان اشخاص پیشین باشیم چرا در برابر پیشنهاد تعویض مغز درنگ می کنیم؟ اگر شما و من مغزهایمان را تعویض کنیم من کدام یک از افراد خواهم بود؟

فرض کنید که مغز آرش\* کار خود را به گونه ای طبیعی ادامه دهد، اما پس از تصادف با اتومبیل او از چهار دست و پا فلج شود و جسمش آسیبهای گوناگونی ببیند؛ او چندان زنده نمی ماند. حمید جسمی سالم دارد اما بیماری مغزی او را بزودی خواهد کشت. یک جراح مغزهای آرش و حمید را بهرمی دارد و مغز آرش را در سر حمید پیوند می زند. چه کسی است که زنده می ماند، آرش یا حمید؟

قاعدتاً به احتمال زیاد حمید، با جسمی سالم، زنده می ماند. کسی که زنده می ماند گذشته از برگه های شناسایی و دیگر چیزهایی که از نظر قانونی به حمید تعلق دارند دارای آثار انگشت حمید و «دی.ان.آ»ی حمید است. قانون آرش را مرده تلقی می کند، و در واقع جسم او دفن می شود. بنابر معیار پیوستگی جسمانی این حمید است که زنده مانده است.

1. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay 3, Chapter 6.



«این موضوعی مربوط به نحوه نامگذاری است - مربوط به این که تصمیم بگیرید که فرد زنده مانده را چه کسی بنامید.» اما آیا چنین است؟ با استفاده از معیار جسم، حمید زنده است؛ با استفاده از معیار حافظه و شخصیت، آرش زنده است. آیا می توانیم بگوییم «به تصمیم شما بستگی دارد»؟ آیا این که چه کسی زنده است به واقعیت بستگی ندارد و مستقل از زبان یا نامگذاری نیست؟ اگر شما آرش بودید و جریان تعویض مغز در آینده را به شما اطلاع می دادند، آیا این موضوع برای شما اهمیت زیادی نداشت که چه کسی زنده خواهد ماند؟ اگر شما آرش بودید آیا انتظار داشتید در آینده نزدیک بمیرید یا دوباره در جسم دیگری، همراه با همان حافظه و خاطرات خویش به زندگی ادامه دهید؟ مسلماً این برای شما خیلی مهم است؛ آیا این طور نیست؟

مسلماً ما میل داریم بگوییم آرش است که زنده می ماند. جسم حمید هیچ ارتباطی با زندگی پیشین او ندارد؛ آرش است که گذشته اش را به یاد می آورد، درباره آن فکر می کند، و حتی ممکن است از آن درس هایی بگیرد. حمید، به عنوان یک ذهن، مرده است. اما اگر این گزینه را بپذیریم، آیا این بدین معنا نیست که از نظر ما این حافظه است که سرانجام، حداقل بیشتر از تداوم جسم، نقش تعیین کننده دارد؟

تجسد. امروزه بسا کسان ادعا می کنند که تجسد یا تجسم کس دیگری هستند که در گذشته ای دور می زیسته است. جفری جونز، که یک دانشجوی موسیقی نسبتاً با استعداد است، با حالتی ظاهراً صادقانه، ادعا می کند که تجسد یوهان سباستیان باخ است. او می پذیرد که مدتها است که جسم باخ تبدیل به خاک شده است. از این رو پیوستگی جسمانی مطرح نیست. در این صورت آیا او خاطرات باخ را دارد؟ نه، او چیزی در این زمینه نیز به یاد نمی آورد. البته او مطالب زیادی درباره باخ خوانده است، و با نواختن آثار باخ به مدت چندین ساعت در روز، احساسی از چگونگی بعضی از تجارب باخ به دست آورده است. او با چنان جدیت و قوتی خود را با باخ یکی می داند و چنان با موسیقی باخ «هماهنگ» است که می گوید خود باخ است، منتهی تجسد باخ است.

از این چه می‌توان فهمید؟ بجز شناختی از زندگی باخ که در دسترس بسیاری از دانشجویان دیگر نیز هست، چه چیزی او را با باخ پیوند می‌دهد؟ اگر کسی گفت «برای من ثابت کن که تجسّدی از باخ هستی و نه تجسّدی از کسی دیگر»، او نخواهد توانست قرینه‌ای عرضه کند. ممکن است تجسّد قیصر یا یرون باشد. ظاهراً به یاد نمی‌آورد که یکی از این افراد باشد؛ چنان نیست که گویی در نخستین سده پیش از میلاد در روم، یا در سده هجدهم میلادی در آلمان بوده است. او در ۱۹۸۰ زاده شده است.

ادعای او بی‌اساس به نظر می‌رسد. این دو جمله را در نظر بگیرید:

۱. باخ در ۱۶۸۵ زاده شد و در ۱۷۵۰ درگذشت، و جفری جونز در ۱۹۸۰

زاده شد؛

۲. جفری جونز هیچ خاطره‌ای از باخ بودن ندارد اما تجسّدی از او است.

تفاوت میان این دو جمله چیست؟ آیا جمله دوم شیوه توصیفی شاعرانه

اما کاملاً گمراه‌کننده از جمله اول نیست؟

مثال خود را اندکی تغییر دهیم. شخصی در شهر شما پیدا می‌شود که

شباهت زیادی به آبراهام لینکلن در واپسین سال زندگی‌اش دارد. شما این

شباهت را گوشزد می‌کنید و او می‌گوید لینکلن است. شما می‌گویید مگر

لینکلن در ۱۸۶۵ کشته نشد؟ او به یاد می‌آورد که در تئاتر فورد به او تیراندازی

شده و پس از آن بیهوش گردیده است؛ این همه آن چیزی است که او به یاد

می‌آورد تا این که صبح امروز در شهری بیگانه به هوش آمده است.

با این احساس تردید که با شیادی دیگری در زمینه ادعای تجسّد

روبروید مایلید به سخن مدعی گوش ندهید، اما تصمیم می‌گیرید او را

به گونه‌ای بیازمایید. بدین سان او جزئیات زیادی از زندگی لینکلن را به شما

می‌گوید، اما شما بسیاری از آنها را قبلاً در کتابهایی درباره لینکلن خوانده‌اید.

اما با این که تا اندازه‌ای در زمینه شناخت لینکلن تحقیق کرده‌اید، بسیاری از

چیزهایی که فرد مدعی می‌گوید چیزهایی هستند که هرگز نشنیده‌اید. شما

نمی‌دانید که آیا همه آنها راست هستند یا نه، اما بعضی از آنها را می‌توان بررسی کرد. او دفترچه یادداشتی را شرح می‌دهد که آن را در سال ۱۸۳۷ در صندوقی فلزی در یک درخت بلوط خاص در نزدیکی اسپرینگ فیلد پنهان کرده است. شما به آنجا می‌روید و دفترچه یادداشت را می‌یابید. به مورخان مراجعه می‌کنید؛ از نظر همه آنان این دفترچه جالب توجه است. آنان با علاقه به بررسی آن می‌پردازند و اعتبار و اصالت آن را تأیید می‌کنند. خط‌شناسان به اتفاق آرا تصدیق می‌کنند که این دستخط لینکلن است. همه آزمایشهای مربوط به تاریخ‌یابی شیمیایی، تاریخ یادداشتها را تأیید می‌کنند. در زمینه انطباق دستخط، این فرد را مورد آزمایش قرار می‌دهیم. او این آزمایشها را با موفقیت پشت سر می‌نهد، جزئیاتی را از زندگی روزانه خود طی جنگ داخلی به ما می‌گوید که هیچ مورّخی ننوشته است، و اگر بتوانیم این جزئیات را بیازماییم صحت همه ادعاهای او تأیید می‌شود. با بسیاری از جزئیات دیگر زندگی لینکلن همین کار را انجام می‌دهیم.

اینک چه باید گفت؟ ممکن است درستی سخنان او را نتیجه تصادف بدانیم - درستی سخنان او درباره دفترچه یادداشت و غیره اتفاقی بوده است. اما هنگامی که با صدها مورد فاقد خطا روبرو می‌شویم، تصادفی دانستن آنها چندان آسان نیست. میان این آدم و لینکلن گونه‌ای ارتباط وجود دارد؛ شما فقط نمی‌دانید که این ارتباط چیست.

«ممکن است او واقعاً چیزی را به یاد نیاورد؛ تنها به نظر می‌رسد که چیزی را به یاد می‌آورد.» این در واقع مسأله‌ای مربوط به حافظه و خاطره است؛ شما می‌توانید کاری کنید که به نظر آید چیزی را به یاد می‌آورید که اتفاق نیفتاده است. اگر مادرتان بارها درباره کارهای دوران کودکی شما با مهمانان سخن بگوید، ممکن است به آنجا برسید که وقوع آن کارها را واقعاً «به یاد آورید.» بنابراین شاید تنها به نظر برسد که لینکلن ادعایی چیزهایی را به یاد می‌آورد. اما اگر تنها به نظر می‌رسد که او آن چیزها را به یاد می‌آورد، چگونه است که

همواره راست می‌گوید؟ ادعاهای او از پس هر آزمونی برآمده‌اند، و از آنچه او می‌گوید - دست کم از ادعاهایی که می‌توانیم درستی آنها را بیازماییم - اطلاعات جدید زیادی کسب می‌کنیم. آیا در چنین وضعی نباید چیزی را نتیجه‌گیری کنیم. اما این چیز چه خواهد بود؟ آیا این نتیجه‌گیری پذیرفتنی نیست که این فرد لینکلن است، و ذهن و حافظه‌اش بسیار فعالند، هرچند او اینک در جسمی «سکنی‌گزیده است» که با جسم دفن‌شده در اسپرینگ‌فیلد، در ۱۸۶۵، فرق دارد؟

با توجه به اصول استنتاج، مایل نیستیم به‌چنین نتیجه‌ای برسیم. چنین نتیجه‌ای با بعضی از مهمترین باورهای ما - مثلاً، این باور که یک شخص نمی‌تواند متوالیاً در جسمهای گوناگون جای داشته باشد - تناقض دارد. با این همه، آیا اینک قراین موجود نمی‌گویند که ما این باورها را رها کنیم، یا دست کم آنها را مورد شک قرار دهیم؟

از آنجا که شما تنها از بیرون به این نمایش لینکلنی می‌نگرید، نمی‌توانید مطمئن باشید. هملت گفت «هوراشیو، در آسمان و زمین چیزهایی بیشتر از آنچه در فلسفه شما است وجود دارند.» اما این نیز ممکن است که در فلسفه یک نفر چیزهای زیادی وجود داشته باشد که نه در آسمان وجود دارد نه در زمین. اما اگر شما رئیس جمهوری ایالات متحد بودن از ۱۸۱۶ تا ۱۸۶۵ را به یاد آوردید، و از آن زمان تا بیدار شدن در صبح امروز هیچ چیز را به یاد نیاوردید، آیا حق نخواهید داشت که بگویید همان شخص هستید؟ و آیا ممکن نیست که این همان چیزی باشد که بحق بتوانیم آن را «تجسد» بنامیم؟

باز ساخت! فرض کنید که:

دستگاهی ساخته شود که، با داخل شدن یک فرد در آن، نوع و محل هر مولکول را در جسمش ثبت، و سپس او را تجزیه کند. این فرآیند تنها

چند ثانیه طول می‌کشد و با توده‌ای از اتمها بر کف اتاق پایان می‌یابد. سپس می‌توان نوار حاوی اطلاعات دربارهٔ ساختار مولکولی جسم آن فرد را دوباره به دستگاه خوراند؛ و پس از افزودن مواد خام لازم، دستگاه شخصی را خواهد ساخت که نه تنها دقیقاً همانند کسی است که در آغاز داخل دستگاه شده بود و همچون او سخن می‌گوید، بلکه این باور را نیز دارد که او همان شخص است.<sup>۱</sup>

این مثال ناقض معیار پیوستگی جسمانی است، هرچند بیشتر از مثال استادی که ناگهان خود را نه در اصفهان بلکه در شیراز می‌یابد این معیار را نقض نمی‌کند. در هر مورد انقطاعی زودگذر وجود دارد که طی آن، احتمالاً، جسم وجود نداشته است. این امر آدمی را آشفته می‌کند، همان‌گونه که حتی اگر دریابیم وجود این میز، ولو برای یک لحظه، دچار انقطاع شده است آشفته خواهیم شد. (این پرسش برای ما مطرح خواهد شد که «در این فاصله چه اتفاقی افتاده است؟»)

با این همه، هر اتم از جسمتان، از جمله مغزتان، به‌دقت نسخه برداری شده است، و شما چه چیزی می‌توانید بخواهید؟ هر آنچه را که پیش از پانهادنتان به درون دستگاه روی داده است به یاد می‌آورید. و تنها چند ثانیه‌ای گذشته است — بسی کمتر از مدت‌زمانی که هر روز خواب زندگیتان را دچار گسیختگی می‌کند. این اندکی موهوم است، نیست؟ اما ممکن است به آن عادت کنید، درست همان‌گونه که افراد درون سفینهٔ انترپرایز عادت کرده بودند به مجموعه‌ای از اتمها تبدیل شوند و دوباره بر روی سیاره‌ای دور ساخته شوند.

1. Charles B. Daniels, «Personal Identity», in Peter A. French and Curtis Brown, eds., *Puzzles, Paradoxes, and Problems* (New York: St. Martin's Press, 1987), pp. 49-50.

دانشمندان می‌گویند که به‌جای سفر با راکت، که سالهای زیادی طول می‌کشد، می‌توانید در اینجا، بر روی زمین، به‌درون دستگاه آنان پای نهید و (به‌ادعای آنان) چند ساعت بعد از دستگاهی مشابه بر روی سیاره مورد نظر بیرون آید. کاری که دستگاه انجام می‌دهد این است که وضع هر یاخته از جسم شما را به‌طور کامل تصویربرداری، و همه اطلاعات را بر روی یک رایانه ثبت می‌کند (خاصیت این تصویربرداری به‌گونه‌ای است که طی این فرآیند همه یاخته‌ها نابود می‌شوند). سپس اطلاعات ثبت‌شده به‌صورت علامت رادیویی به‌دستگاهی بر روی سیاره مورد نظر انتقال می‌یابد و این دستگاه المثنای شما را مطابق واپسین جزئیات می‌سازد.<sup>۱</sup>

جسمی که بر روی سیاره دوردست پدید می‌آید همه ویژگیهای شخصیتی و همه خاطرات زندگی بر روی زمین را که شما هنگام پا نهادن به‌درون دستگاه داشتید دارا است. اتمهایی که جسم شما را بر روی زمین تشکیل می‌دادند از میان رفته و جای خود را به اتمهای متفاوتی بر روی سیاره دوردست داده‌اند. بنابراین جسم یک جسم جدید است؛ هیچ ماده‌ای توسط دستگاه انتقال نیافته است، همچنین گسستی در پیوستگی پدید آمده است. به‌نظر می‌رسد که شما به مدت چندین ساعت هرگز وجود نداشته‌اید. با این‌همه آیا شما آن فرد خارج‌شده از دستگاه نیستید؟ آیا دوباره این حافظه شما نیست که گسست را از میان می‌برد؟ به‌نظر می‌رسد که وجودتان بر روی سیاره جدید درست ادامه زندگیتان بر روی زمین است؛ ممکن است حتی بعضی از طرحهایی را که بر روی زمین داشتید دنبال کنید. باز هم مسلماً این شما هستید که زنده مانده‌اید؛ چنین نیست؟

مورد پیچیده‌تری را بررسی کنیم. شما به‌درون دستگاه پای می‌نهید و

1. Peter Carruthers, *Introducing Persons* (Albany: State University of New York Press, 1986), pp. 191-192.

دستگاه هر یاخته جسم شما را تصویربرداری می‌کند و اطلاعات را به دستگاهی بر روی سیارهٔ دوردست انتقال می‌دهد - تا اینجا همه چیز همچون گذشته است. اما اینک فرض کنید دستگاه دو نسخه از شما را پدید می‌آورد: دو جسم همانند با دو مجموعه خاطرات همانند. کدام یک از آنان شما هستید؟ یا آیا هر دوی آنان شما هستید؟ آیا وجود دو تا از شما امکان‌پذیر است؟ آیا شما می‌توانید دو ذهن، دو مجموعهٔ همانند از خاطرات، داشته باشید؟ آیا پس از تکثیر دو تایی می‌توانید با خودتان تصادف کنید، می‌توانید با خودتان گفتگو کنید، می‌توانید خودتان را ترک کنید و برگردید و دوباره با خودتان روبرو شوید؟ و اگر دستگاه می‌تواند جسم شما را دو بار تکثیر کند، چرا سه بار، چرا صدبار تکثیر نکند؟ هر یک از آنها خاطرات و حافظهٔ شما را دارد. اما آیا همهٔ آنها می‌توانند شما باشند؟

یا شاید هیچ‌یک از آنان شما نخواهند بود. اما در آن صورت چه بر سر شما آمده است؟ آیا مرده‌اید؟ چه وقت؟ آیا بویژه با بیش از یک بار نسخه‌برداری می‌توان گفت که شما مرده‌اید؟ آیا فکر می‌کنید که نسخه‌برداری به‌بدی مرگ است؟

اگر بتوانیم خودهای المثنی را تصور کنیم، دربارهٔ حافظه و خاطره‌ها چه می‌توان گفت؟ آیا شما می‌توانید خاطره‌های افراد دیگر را داشته باشید؟ از نظر ما پاسخ منفی است، شما می‌توانید تنها خاطره‌های خود را داشته باشید؛ حالات باطنی شما خصوصی‌اند. اما این سناریو را در نظر بگیرید: چین موافقت کرده است که بعضی از خاطره‌های یُل را در مغزش تکثیر کنند. پس از آنکه در خارج از اتاق عمل به هوش می‌آید مجموعهٔ جدیدی از خاطره‌های آشکار و مشخص دارد. به نظر می‌رسد که قدم زدن بر سنگفرش یک میدان، شنیدن صدای بال زدن کبوترهای در حال پرواز و فریاد پرندگان، و دیدن نور چشمک‌زن بر روی آب را به یاد می‌آورد. این یک خاطرهٔ آشکار بسیار واضح است. ظاهراً او به یاد می‌آورد که از میان آب به جزایری می‌نگرد، جایی که یک کلیسای سفید پالادیویی با درخشندگی در برابر ابر صاعقه‌دار سیاه ایستاده است.<sup>۱</sup>

۱. Derek Parfit, *Reason and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 220.

او عکس این کلیسا را دیده است؛ کلیسای سان جورجو در ونیز است. چین می‌داند که هرگز در ایتالیا نبوده است. اما پُل غالباً به ونیز می‌رود. چین می‌داند که نسخه‌هایی از چند خاطره پُل را دریافت کرده است. شاید دارد بعضی از تجربه‌های پُل در ونیز را به یاد می‌آورد؟

«او به یاد نمی‌آورد، تنها به نظر می‌رسد که به یاد می‌آورد.» اما حافظه آشکار او با واقعیتها تطبیق داده می‌شود. علاوه بر این او بعضی از خاطره‌های پُل را در مغز خود دارد. این امر مسأله را توضیح می‌دهد. اما اگر او بعضی از خاطره‌های پُل را در مغز خود نداشت و باز هم دارای همان خاطره‌ها یا خاطره‌های آشکار می‌بود چه می‌شد گفت؟

برای پیچیده کردن باز هم بیشتر مسائل، اگر من بتوانم به دو شخص تقسیم شوم چه می‌توان گفت؟

جسم من، و همچنین مغزهای دو برادرم، آسیبی کشنده می‌بینند. مغز من به دو بخش تقسیم می‌شود و هر نیم آن به گونه‌ای موفقیت‌آمیز در سر هر یک از برادرانم پیوند زده می‌شود. [پس از پیوند مغز] هر یک از افراد معتقد است که من است، ظاهراً زیستن با زندگی مرا به یاد می‌آورد، از خلق من برخوردار است، و از هر نظر با من پیوند روانی دارد. و جسمی دارد که بسیار شبیه جسم من است... بر سر من چه می‌آید؟

شاید من یکی از آن دو فرد باشم. ایرادی که در اینجا وجود دارد این است که، در این مورد، هر دو نیمه از مغز من دقیقاً یکسان هستند، و هر دو فرد نیز چنین هستند. با توجه به این واقعیتها، چگونه من می‌توانم تنها به عنوان یکی از این دو فرد زنده بمانم؟ چه چیزی باعث می‌شود که من یکی از آنها باشم نه دیگری؟...

فرض کنید ما بپذیریم که هر دو «محصول»، آن‌گونه که ظاهراً به نظر می‌رسد، دو فرد متفاوت باشند. آیا باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که من به عنوان هر دو فرد زنده می‌مانم؟<sup>۱</sup>

1. Ibid., pp. 254-256.



در کجای این فضای سرسام‌آور می‌توانیم آرامش یابیم؟ هر چه مثالهای خود را ماهرانه‌تر کنیم بیشتر به نظر می‌رسد که به تغییر یا تجدید نظر در ابزار مفهومی‌ای که بحث خود را با آن آغاز کرده‌ایم نیاز داریم. در این ضمن، واقعیت چیست؟ همواره می‌توانیم دربارهٔ امکانهای منطقی نظرپردازی کنیم، اما در همهٔ این نظرپردازیها آن چه چیزی است که می‌توان آن را در کمترین حد باور کرد؟

**نامیرایی<sup>۱</sup>.** بیشتر ادیان مفهومی از نامیرایی، یعنی تداوم زندگی یک فرد پس از مرگ جسمانی او، در خود دارند. اگر کسی به علت آموزشهای دینی خویش به بقای پس از مرگ باور داشته باشد، در آن صورت روشن است که باور او به نامیرایی همراه با باور دینی او حفظ می‌شود یا از دست می‌رود.

برداشتهای متعددی از بقا، به صورتی کاملاً متفاوت با باور دینی، وجود دارد. برای نمونه، شخصی چند ماه پس از درگذشت پدر خود منطقی از او را می‌بیند. در این رؤیت، پدر او وجود و محل وصیتنامهٔ دیگری را بر او آشکار می‌کند که پس از آن دقیقاً به گونه‌ای که نشان داده شده است پیدا می‌شود. یا فروشنده‌ای در سفر داشته است در هتل شرح سفارشها را می‌نوشته است؛ او می‌گوید «ناگهان متوجه شدم... که کسی در سمت چپم نشسته است و یک بازوی خود را بر روی میز گذاشته است. به سرعت برق برگشتم و به گونه‌ای واضح هیأت خواهر متوفای خود را دیدم.» خواهر او نه سال پیش از آن درگذشته بود. فروشنده آنچه را روی داده است به پدر و مادرش می‌گوید و تذکر می‌دهد که خراش یا خط سرخ روشنی در طرف راست صورت خواهر دیده می‌شد. «مادر، در حالتی از هول، دچار لرزش پا شد و گفت خود او بر حسب اتفاق و ناخواسته آن خراش را پس از مرگ خواهرش ایجاد کرده است، و، با احساس رنج از این خرابکاری، بیدرنگ همهٔ اثر زخم را با پودر از میان برده است و هرگز از آن با کسی سخن نگفته است.<sup>۲</sup>»

#### 1. immortality

۲. این مثال و مثالهای متعدد دیگر در کتاب زیر عرضه شده‌اند:

C. J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion* (New York: Ronald Press, 1953).

همچنین به آثار زیر، از میان آثار متعدد، نگاه کنید:

C. D. Broad. *Lectures on Psychical Research*; R. H. Thouless. *Experimental Psychical Research*; Gardner Murphy, *The Challenge of Psychical Research*.

شماری از افراد مایلند همه این گونه موارد را نادیده بگیرند. اما روی هم رفته افراد می خواهند پس از مرگ زنده بمانند، و به هر آنچه ظاهراً تأیید کند که مطلوب آنان حقیقت دارد چنگ می زنند. با این همه، مجموعه ای از این موارد ادعایی وجود دارد که اثر جمعی آن برگرداندن همه این موارد به تصادف یا حيله بازی یا افکار واهی و پوچ را دشوار می سازد.

اما ممکن است پرسشهایی وجود داشته باشد. بارها ادعا می شود که کسی منظر یک شخص غایب را دیده است. این چه نوع چیزی است؟ اگر «روح» فرد متوفی است، چه نوع هستی ای برای آن تصور می شود؟ آیا همواره وجود دارد یا تنها به مدت چند لحظه زودگذر؟ اگر همواره و به گونه ای پیوسته وجود دارد پیش از پدیدار شدن در کجا بود و پس از آن در کجا خواهد بود؟ اگر وجودش فاقد پیوستگی است، از کجا «ناگهان به عالم هستی پریده» است؟ احتمالاً فاقد جرم و اندامهای جسمانی است و نه می خورد و نه می آشامد؛ موجودیت آن دقیقاً چگونه است؟ بدون زبان چگونه می تواند سخن بگوید، انسان که غالباً ادعا می شود؟ آیا می بیند، یا تنها دیده می شود؟ آدمی دوست دارد بداند که اگر چنین منظرهایی پدیدار می شوند، دقیقاً آن چه چیزی است؟ پدیدارسازی را انجام می دهد؟ اما در نبود برداشت و تبیینی از این موجودات ادعایی چه باید کرد؟ چنین نیست که ادعاها دروغند، بلکه مفاهیم مورد استفاده در گزارشها زیاد روشن نیستند و پرسشهای بسیاری را مطرح می کنند که گزارشها پاسخی برای آنها ندارند.

این گونه «قراین غیر مستقیم بقا» از نظر مفهومی ناروشن و از نظر تجربی کاملاً غیر قطعی اند. به طور کلی افراد از گور بر نمی گردند و به ما نمی گویند که زندگی در آن سوی دیگر چگونه است. اما درباره راهی مستقیم تر چه می توان گفت؟ اگر شما می خواهید بدانید که آیا پس از مرگ جسمانی زنده خواهید بود، صبر کنید و ببینید. اگر زنده بودید، خواهید دانست که آرزوهایتان تحقق یافته اند؛ اگر زنده نبودید در نخواهید یافت.

اگر به یاد آورید که در یک تخت بیمارستانی دراز کشیده‌اید، و بشنوید که پزشکان می‌گویند شما دارید می‌میرید، و سپس در محیطی کاملاً متفاوت بیدار شوید، که شاید ابرهای سفید و گروه‌های سرودخوانی از فرشتگان آنرا در میان گرفته باشند، آنگاه مطمئناً خواهید دانست که پس از مرگ جسمانی خویش زنده مانده‌اید. زندگیتان بر روی زمین و صحنه بیمارستان، و نگرانی از این‌که مبادا این واپسین تجربه‌تان باشد به یادتان می‌آید. و اینک معلوم شده است که آن صحنه واپسین تجربه‌تان نبوده است. تصور کردن همه این امور کاملاً آسان به نظر می‌رسد. ممکن است ندانید که آیا این امور حقیقت دارند یا نه، اما می‌دانید که چه نوع شرایطی باید وجود داشته باشند تا بتوانید بگویید «این امور حقیقت دارند.» اما باز هم اگر زنده نمانید هرگز نخواهید دانست.

باز هم می‌توان پرسشهای دیگری را مطرح کرد. این چه نوع بقایی است؟ و چگونه از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌روید؟

۱. بقا در یک جسم جدید. این نوعی از بقا است که بیشتر افراد از بقا در ذهن دارند. جسم پیشین در گور تبدیل به خاک می‌شود، از این رو بقا مستلزم یک جسم جدید است. این جسم جدید را چگونه به دست می‌آوریم؟ احتمالاً این یکی از افعال مستقیم خدا است؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان انتظار داشت که جای یک جسم مرده را یک جسم جدید و بهتر بگیرد؟ تصادفی نیست که باور به نامیرایی تقریباً همواره با باور به خدا پیوند دارد.

هنگامی که افراد به بقای پس از مرگ جسمانی خویش می‌اندیشند، معمولاً خود را دارای جسمی می‌پندارند که به نوعی کامل است، اما هنوز آن اندازه به جسم پیشین شباهت دارد که برای افراد دیگر قابل تشخیص باشد. دورنمای بقا به عنوان گونه‌ای روح مجرد نادیدنی - شاید غیر قابل تمایز با عدم - از نظر بیشتر افراد زیاد جذاب نیست. آدمیان می‌خواهند دوباره به دوستان و خانواده خود پیوندند.

زنی که شوهرش در تصادف اتومبیل بلافاصله کشته شده است می‌پندارد

که همسرش را در جهان آینده می بیند. این زن انتظار دارد همسرش را ببیند و دوباره با او سخن بگوید، و مسلماً معتقد است که می تواند او را بشناسد. شاید همسرش از نظر ظاهری دقیقاً آن گونه که در این جهان بود نباشد؛ اگر در این جهان وزنش زیاد بوده است مسلماً در جهان دیگر وزنش زیاد نخواهد بود. اگر یک پا را در تصادف از دست داده است، در جهان دیگر فاقد پا نخواهد بود. اگر آثار زخم بر چهره اش داشته است، مسلماً در جهان آینده این آثار دیگر وجود نخواهند داشت (حتی اگر این آثار از نظر زنش جذاب بوده باشند؟) آیا هنوز همان عاداتها، همان خوش آمدنها و بد آمدنها، مانند نشستن در ایوان پس از شام و خوردن یک تکه گوشت را خواهد داشت؟ این بسیار نامحتمل است: ممکن است هیچ صحنه زمینی ای در جهان دیگر وجود نداشته باشد، و بسیار بعید است که کسی در آنها حیوانات را برای غذا بکشد. آیا باز هم دستگاه گوارش را خواهد داشت؟ آیا لباس خواهد پوشید؟ آیا میل جنسی خواهد داشت؟ تصور نبودن این چیزها برای زن او دشوار است. اصولاً آیا در جهان دیگر مذکر و مؤنثی خواهد بود؟ اگر این مرد در شصت سالگی در گذشته است آیا در جهان دیگر جسمی شصت ساله خواهد داشت یا امید می رود که جسمش سی ساله باشد؟ و آیا همان ظاهر را تا ابد حفظ خواهد کرد؟ همچنان که این زن در این باره می اندیشد به نظر می رسد که بخش کمتر و کمتری از آنچه شوهرش بود باقی خواهد ماند. هر چه بیشتر می کوشد تا آینده را تصور کند تصویر حاصل تیره تر می شود، و شاید اینک مطمئن نباشد که طالب چنان چیزی است. آن «او» بی که این زن اینک می تواند انتظار دیدن دوباره اش را داشته باشد چیست؟

۲. وجود بی جسم. شاید کسی را خوش تر آن آید که بقا را بدون جسم بپندارد. بعضی از مسائل و مشکلات مطرح درباره روح مجسم را بیان کرده ایم، اما روح مجسم حداقل دارای بعضی از جنبه های جسم، همچون نمود بصری، است. اینک جسم را کاملاً حذف می کنیم و وجود روحانی محض را به عرصه اندیشه می کشانیم.

یک شب به رختخواب می‌روید و خوابتان می‌برد، پس از چند ساعت بیدار می‌شوید و می‌بینید نور خورشید از پنجره به‌درون تابیده است، ساعت هشت است، آینه در طرف دیگر اتاق است، و شما در فکری که امروز چه کاری را انجام دهید. در همان رختخواب به‌جایی نگاه می‌کنید که جسمتان باید باشد، اما چیزی نیست. پتوها و ملافه‌ها هستند اما جسمی زیر آنها نیست. از جا می‌پرید، به آینه نگاه می‌کنید، و تصویر رختخواب، بالشها و پتوها را می‌بینید، اما هیچ تصویری از چهره یا جسمتان نمی‌بینید. «شاید من همچون مرد نامرئی ه. ج. ولز نامرئی شده‌ام.» فرد نامرئی را نمی‌توان دید، اما او را می‌توان لمس کرد. سعی می‌کنید خودتان را لمس کنید، اما چیزی نیست که لمس شود. شخصی که دارد به‌اتاق می‌آید نمی‌تواند شما را ببیند یا لمس کند. افراد می‌توانند دستان خود را به‌هر جای رختخواب بکشند بی‌آنکه به جسمی برخورد کنند. شما اینک کاملاً هراسانید و فکر می‌کنید که حالا هیچ‌کس نمی‌داند که شما هنوز وجود دارید. می‌خواهید به طرف آینه بروید، اما پا ندارید. ممکن است همان تجربه‌های بصری‌ای را داشته باشید که در صورت نزدیک شدن به آینه می‌داشتید، اما با نداشتن جسم قادر به راه رفتن نیستید.

آیا اینک در به‌تصور درآوردن وجود بدون جسم موفق شده‌ایم؟ هرگز. حتی در این توصیف اشاره‌ها و ارجاعهای نهفته‌ای به جسم وجود دارد. شما می‌بینید - با چشمان؟ اما شما چشم ندارید. به طرف پایه تختخواب نگاه می‌کنید - اما اگر سر ندارید چگونه می‌توانید یک بار در یک جهت و بار دیگر در جهت دیگر نگاه کنید؟ شما نمی‌توانید جسمتان را لمس کنید زیرا جسمی وجود ندارد - و با چه چیزی می‌خواهید جسمتان را لمس کنید؟ آیا با انگشتان لمس می‌کنید؟ اما شما که انگشت ندارید - نه دست دارید، نه بازو، نه چیز دیگر. حتی تلاش برای لمس کردن، بی‌آنکه جسمی وجود داشته باشد، چه معنایی دارد؟ شما به سوی آینه حرکت می‌کنید، یا به نظر می‌رسد که حرکت می‌کنید - اما آن چه چیزی است که حرکت می‌کند یا به نظر می‌رسد که

حرکت می‌کند؟ جسم شما نیست؛ شما جسمی ندارید. با نزدیک شدنتان به اشیا آنها بزرگتر جلوه می‌کنند - نزدیک شدن به آنها با چه چیزی؟ پاهایتان؟ در هر فعالیتی که ما می‌خواهیم وصف کنیم به نظر می‌رسد که جسمتان حضور دارد ولو آنکه کوشیده‌ایم وجود بدون جسمتان را به تصور درآوریم.

آیا مسأله صرفاً این است که عادت کرده‌ایم خود را دارای جسم به تصور درآوریم و نمی‌توانیم از این عادت دوری‌گزینیم؟ به نظر می‌رسد که اشکال کار صرفاً ناتوانی در تصور کردن نیست؛ در تصور کردن می‌توانیم بسیار توانا باشیم. اشکال کار ظاهراً مفهومی است؛ چگونه می‌توانیم مفهومی از حرکت داشته باشیم آنگاه که چیزی نیست که حرکت کند، یا چگونه می‌توانیم مفهومی از لمس کردن داشته باشیم آنگاه که چیزی نیست که عمل لمس کردن با آن صورت گیرد، و مانند آنها.

«اما یک فرد می‌تواند داده‌های حسی دیداری را تصور کند حتی اگر فاقد چشم باشد؛ مسلماً او می‌تواند داده‌های دیداری را تصور کند حتی اگر فاقد اندامی حسی چون چشم باشد که در جهان کنونی ما با آن می‌بیند.» اما آیا او می‌تواند؟ لمس کردن را در نظر بگیرید - لمس کردن عبارت است از قرار گرفتن در تماس فیزیکی [جسمانی] با چیزی، و بدون داشتن جسمی چگونه می‌توان در تماس فیزیکی [جسمانی] بود؟ حتی فکر دیدن بدون داشتن جسم واقعاً نمی‌تواند در برابر تحلیل تاب آورد:

آنچه نشان می‌دهد یک فرد دارای مفهوم دیدن است صرفاً این نیست که او می‌بیند، بلکه این است که او می‌تواند نقشی آگاهانه در بهره‌گیری هرروزه ما از واژه «دیدن» داشته باشد. مفهوم دیدن تنها در ارتباط با مجموعه کاملی از مفاهیم دیگر وجود دارد، مفاهیمی که بعضی از آنها به ویژگیهای فیزیکی اشیای مرئی مربوطند، و بقیه به رفتار افرادی که اشیا را می‌بینند. استفاده از این مفهوم را در چنین اظهاراتی بیان می‌کنم: «نمی‌توانم ببینم، خیلی دور است - حالا دارد در دیدرس قرار می‌گیرد!»

«او نمی توانست مرا ببیند، او اطراف را نگاه نمی کرد.» «او چشم مرا گرفت.» و غیره و غیره....

و استفاده از یک مفهوم به استفاده از مفاهیم دیگر پیوند خورده است؛ ممکن است، چنانکه در مورد تار عنکبوت، بعضی پیوندها گسیخته شوند بی آنکه آسیبی جدی پدید آید، اما اگر گسیختگیها زیاد باشند کل شبکه درهم می ریزد — مفهوم مورد نظر غیر قابل استفاده می شود. به باور من، زمانی که می خواهیم به گونه ای مستقل از یک جسم به دیدن، شنیدن، درد، هیجانها، و غیره بیندیشیم درست چنین درهم ریزی روی می دهد<sup>۱</sup>.

آیا درباره مفهوم وجود بی جسم نکته دیگری مانده است؟ دکارت خود را یک ذهن، یک «مرکز آگاهی» می دانست. آگوستین قدیس می گفت جسم تنها چیزی عارضی است که هنگام مرگ دور انداخته می شود. اندیشه ها وجود دارند، و از آنجا که اندیشه ها نمی توانند بی اندیشنده ای وجود داشته باشند، اندیشنده ای وجود دارد. و این اندیشنده چیست، و چگونه می توان او / آن را از چیز دیگری باز شناخت؟ آیا می توان برای به تصور درآوردن آن، شاید در میان گروهی از ذهنها یا روحهای دیگر، تلاش کرد؟ بدون جسم، چگونه چنین روحی می تواند حتی ابتدایی ترین کنش و واکنش را با جهان داشته باشد؟ و چگونه این ذهنهای بی جسم می توانند کاری را انجام دهند؟ آیا چنین توصیفی حتی معقول هست؟ همخوان بودن چنین توصیفی با برداشت افراد از نامیرایی شخصی مسلماً قطعی نیست و جای بحث دارد.

## تمرین

۱. آیا می توانید در عبارتهای زیر به جای واژه «ذهن» واژه دیگری قرار دهید؟

1. Peter Geach, *Mental Acts: Their Content and Their Objects* (London: Routledge, 1963), pp. 112-113.

- الف. شما آنرا در واقع ندیدید - همه آن در ذهن شما است.  
 ب. افکار احمقانه خیلی زیادی در ذهن خود دارد.  
 پ. او پریشان خیال بود - ذهنش به این سو و آن سو می رفت.  
 ت. ذهن چنان متغیری دارد که هیچ کس نمی داند او واقعاً به چه چیزی معتقد است.

#### ۲. اظهارات زیر را ارزیابی کنید:

- الف. رویدادهای ذهنی چیزی جز رویدادهای مغز نیستند.  
 ب. آنچه من می بینم همواره چیزی است که در مغز خود من جریان دارد.  
 پ. رویدادهای ذهنی و رویدادهای فیزیکی [ جسمانی ] با یکدیگر پیوند منطقی دارند.  
 ت. اگر دورآگاهی ذهنی<sup>۱</sup> واقعیت دارد، من می توانم درد شما را مستقیماً تجربه کنم.  
 ث. حتی در موارد عادی که از دورآگاهی استفاده نمی شود، رویدادهای ذهنی واقعاً خصوصی نیستند، زیرا من می توانم، از طریق همراهی و همدردی با شما، در احساساتتان (همچون احساس رنج) شریک باشم.  
 ج. این راست است که هیچ جراحى هنگام شکافتن مغز افراد هیچ رویداد ذهنی ای را نیافته است، اما شاید علت این باشد که او به اندازه کافی نگاه نکرده است.

۳. «این ذهن نیست که پس از مرگ باقی است، این روح است که پس از مرگ باقی است.» اگر واژه «روح» مترادف با واژه «ذهن» نیست چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آیا روح یک جوهر است؟ جوهری عقلانی؟ آیا نظریه ای درباره روح از نظریه ای درباره ذهن متفاوت خواهد بود (اگر پاسخ مثبت است، چگونه)؟



۴. آیا هر یک از موارد زیر را منطقاً ممکن می‌دانید؟ چرا آری یا چرا نه؟ در هر مورد، ابتدا وضعی را توصیف کنید که به‌عنوان مصداقی از آنچه ذکر می‌گردد تلقی شود.

الف. تأثیر گذاشتن یک ذهن بر ذهن دیگر بدون وساطت ماده.

ب. وجود داشتن یک ذهن بدون یک جسم.

پ. لمس یک جسم توسط یک ذهن.

ت. وجود دو جسم برای یک شخص.

ث. وجود دو ذهن برای یک شخص.

ج. کنترل مستقیم دو جسم توسط یک ذهن.

چ. کنترل یک جسم توسط دو ذهن.

۵. آیا معتقدید که سگ یا گربه شما:

الف. دارای امیال است؟

ب. دارای آرزوها است؟

پ. بیم و هراس دارد؟

ت. همواره نگران چیزی است؟

ث. از چیزی در آینده می‌ترسد؟

ج. هنگامی که شما غایبید به شما می‌اندیشد؟

چ. نگران است که شما کجا هستید؟

ح. شما را دوست دارد؟

خ. قدر غذایی را که تهیه می‌کنید می‌شناسد؟

د. مفهومی دارد؟

ذ. باورهایی دارد؟

ر. از صدق گزاره‌هایی آگاه است؟

برای پاسخ خود در هر مورد دلایل لازم را بیان کنید.

۶. این دو سخن را در نظر بگیرید:

(۱) «ناپلئون نسبت به بیشتر افراد از انگیزه قدرت و تفوق شدیدتری برخوردار بود.»

(۲) «نه، او میل زیادتری به قدرت نداشت، بلکه در مورد هر چیز دیگر بجز قدرت میل او بسیار کمتر از میل بقیه ما بود.» آیا راهی برای بیان این که کدام یک از این دو سخن راست است وجود دارد؟

۷. اگر پیشاپیش فکر کنید که شیء بسیار داغی را لمس خواهید کرد، انتظار دارید احساس سوختگی به شما دست دهد - و احساس سوختگی به شما دست خواهد داد حتی اگر آنچه لمس می کنید یخ باشد. انتظار احساس سوختگی موجب چه چیزی می شود - یک باور نادرست، یا احساس سوختگی؟

۸. «این میزی که جلو من است میزی که هست نمی بود اگر از چوب ساخته نشده بود؛ اگر اندازه و شکل دیگری داشت؛ اگر درست همین کتابهایی که در این لحظه بر روی آنند بر روی آن نبودند؛ اگر این خراش خاص بر روی آن وجود نداشت. هر مشخصه این میز برای این میز بودن آن ضروری است. به همین سان، شما این شخصی که هستید نمی بودید اگر در زمان دیگر زاده شده بودید؛ اگر چشمانتان به رنگی که هستند نبود؛ اگر با جنسیت دیگری زاده شده بودید؛ اگر پدر و مادری را که دارید نداشتید؛ و اگر در حال خواندن کتابی که هم اکنون دارید می خوانید نبودید.» در این زمینه بحث کنید.

۹. آیا شاهد تشییع جنازه خود بودن منطقاً امکان پذیر است؟

۱. به دو مقاله آنتونی فلو در این زمینه نگاه کنید:

«Can a Man Witness His Own Funeral?» *Hilbert Journal* (1956); «Sense and Survival», *The Humanist* (1960).

۱۰. اگر وجود جسم تناوبی بود دربارهٔ هویت شخصی چه می‌گفتید؟ در هر دو دقیقه از سه دقیقه جسمی وجود دارد - شما آن را در حال حرکت می‌بینید و واژه‌هایی را که از لب‌هایش بیرون می‌آیند می‌شنوید - و در دقیقه دیگر اصلاً چیزی وجود ندارد: هیچ چیزی که بتوان آن را دید، لمس کرد، از آن عکس گرفت، از آن با پرتو ایکس عکس گرفت، هیچ چیزی که در برابر هرگونه آزمونی که وجود یک شیء فیزیکی را ثابت کند پاسخ مثبت دهد. از نظر شما این فرضیه چه معنایی دارد که شخص یک دقیقه در میان، یعنی در فواصل یک دقیقه‌ای، وجود داشته باشد؟ چه چیزی (اگر چیزی هست) به ما حق می‌دهد بگوییم آنچه در فواصل یک دقیقه‌ای دوباره پدیدار شده همان شخصی بوده که پیش از ناپدید شدن وجود داشته است؟ (آیا ظهور مجدد او می‌بایست در همان مکان صورت گیرد، آیا او همان ویژگیهای جسمانی را دارد که پیش از ناپدید شدن دارا بوده است؟ با چه معیاری حکم کرده‌اید که این «واقعاً همان شخص» است؟)

۱۱. کدام یک از شیوه‌های سخن‌گویی زیر را ترجیح می‌دهید، و چرا؟

الف. «من ذهن هستم» یا «من ذهن دارم.»

ب. «من جسم هستم» یا «من جسم دارم.»

پ. «من ذهنی هستم که جسمی دارد یا با جسمی همراه است» یا «من جسمی

هستم که ذهنی دارد یا با ذهنی همراه است.»

ت. «من شخصی هستم که ذهنی و جسمی دارد» یا «من شخصی هستم که هم

یک ذهن است هم یک جسم.»

۱۲. آیا باز هم خواهید گفت «این همان شخص است» اگر:

الف. حافظه‌اش را به‌طور کامل و برای همیشه از دست بدهد اما جسمش

همچنان سالم باشد.

ب. به میمون تبدیل شود، اما خاطرات خود را به عنوان یک انسان حفظ کند.  
پ. به میمون تبدیل شود، و خاطرات خود را به عنوان یک انسان نیز از دست بدهد.

ت. جسمش در برابر چشمان شما متلاشی شود، اما صدایش (یا صدایی که دقیقاً شبیه صدای او است) به سخن گفتن ادامه دهد.

ث. ده سال پس از آنکه جسمش در برابر چشمان شما ناپدید شد، این جسم (یا جسم دیگری کاملاً شبیه آن) بازگردد و همان خاطرات و ویژگیهای شخصیتی با آن همراه باشد.

۱۳. یکی از دیدگاههای زیر را مورد دفاع قرار دهید:

الف. می توانید بدانید که دیگران درد دارند و می توانید قراین لازم را به دست دهید.

ب. می توانید باور راسخ داشته باشید که دیگران درد دارند، اما باوری فاقد شناخت.

پ. حتی باور راسخ به این موضوع ندارید.

۱۴. اگر کسی که شما بارها با او گفتگو کرده اید مرد، و اگر پس از مرگ

جمعیه اش باز شد - و نه استخوان و بافت بلکه لوله های پلاستیکی و

سیمهای برق آشکار شد - آیا این کشف شما را به این باور یا گمان می کشاند

که او اصولاً نه انسانی برخوردار از آگاهی بلکه یک آدم ماشینی فاقد ذهن بوده

است؟ چرا آری یا چرا نه؟ (اگر کسی جمعیه شما را شکافت و تنها لوله های

پلاستیکی و مدارهای پیچیده یافت، آیا آن فرد حق خواهد داشت که بگوید

شما در تمام مدت یک آدم ماشینی فاقد آگاهی بوده اید؟)

۱۵. آیا رایانه ها می توانند احساس درد کنند؟ با فرض این که می توانند بعضی

از واکنشهای آدمیان را (از جمله بیان این که درد دارند) از خود نشان دهند. آیا این شما را نسبت به بیان این که رایانه‌ها می‌توانند احساس درد کنند ترغیب می‌کند (یا بی‌میل)؟ آیا درد لزوماً واکنشی در برابر آسیبی جسمانی است، یا این تنها امری اتفاقی است که می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد؟

۱۶. چگونه درمی‌یابید که آیا موجودات سیارگان دیگر، که بر روی زمین پدیدار می‌شوند، احساس درد می‌کنند؟ آنان دستان خود را از آتش پس نمی‌کشند - بنابراین شاید آتش آن‌گونه که به ما آسیب می‌رساند به آنان آسیب نرساند.

۱۷. فرض کنید که به جای یک فرد با خاطرات لینکلن، شش نفر، همه شبیه لینکلن، پیدا می‌شدند و هر یک از آنان می‌توانست پاره‌ای از شواهد مانند دفترچه یادداشت موجود در درخت را بیان کند، و بدین سان هر یک از آنان به اندازه دیگران مدعی بود که همان لینکلن واقعی با زندگی دوباره است. آیا در این صورت می‌گفتید شش لینکلن واقعی وجود دارند؟ آیا همه آنان یک شخصند، آیا همه آنان دغلبازند، یا نظر دیگری درباره آنان دارید؟

۱۸. فردی که بر روی صندلی مقابل شما نشسته است ناگهان ناپدید می‌شود؛ نه می‌توانید او را ببینید نه لمس کنید، اما صدایش همچنان شنیده می‌شود که دارد همچون گذشته با شما گفتگو می‌کند. آیا خواهید گفت که او هنوز وجود دارد؟ آیا او تنها در مدت شنیده شدن صدا وجود دارد؟ اگر با دیدن و لمس کردن است که چیزی را یک شیء فیزیکی تلقی می‌کنیم، زمانی که دیدن و لمس کردن مطرح نیستند بلکه تنها صوت را در اختیار داریم چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا خواهید گفت که شخص مورد نظر هنوز وجود دارد یا تنها صوت است که هنوز وجود دارد؟ (لبخند لونیس کارول بدون گریه چستر<sup>۱</sup>)

۱. منظور هاسپرس گریه چتر / چتر در کتاب آلیس در سرزمین عجایب، اثر لونیس کارول (۱۸۳۲-۱۸۹۸) است. - م.

۱۹. سعی کنید آگاه بودن اما جسم نداشتن را توصیف کنید. آیا، به عقیده شما، آگاهی بدون وجود جسم ناممکن است، یا این که قوه تخیل و تصور ما برای این کار کافی نیست؟

### خواندنیهای برگزیده

- Armstrong, D. W. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge, 1964.
- Ayer, Alfred J. *The Concept of a Person and Other Essays*. London: Macmillan, 1964.
- Bitler, Joseph. «Of a Personal Identity.» In Butler. *The Analogy of Religion*. 1736. Many editions.
- Borst, C. V., ed. *The Mind-Brain Identity Theory*. New York: St. Martin's Press, 1970.
- Broad, C. D. *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge, 1925.
- Carruthers, Peter. *Introducing Persons*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- Davidson, Donald. *Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Dennett, Daniel. *Brainstorms*. Cambridge: MIT Press, 1978.
- Dennett, Daniel. *Content and Consciousness*. London: Routledge, 1986.
- Ewing, A. C. «Ryle's Attack on Dualism.» In H. D. Lewis, ed., *Clarity Is Not Enough*. London: Allen & Unwin, 1963.
- Feyerabend, M., and Grover Maxwell, eds. *Mind, Matter, and Method*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.
- Flew, Antony, ed. *Body, Mind, and Death*. New York: Macmillan, 1962.
- Foster, John. *The Immaterial Self*. London: Routledge, 1991.
- Fullerton, G. S. *A System of Metaphysics*. Part 3. New York: Macmillan, 1904.
- Glover, Jonathan. *The Philosophy of Mind*. London: Oxford University Press, 1976.
- Graham, George. *Philosophy of Mind: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Hirsch, Eli. *The Concept of Identity*. London: Oxford University Press, 1982.
- Hodgson, David. *Consciousness and Choice in a Quantum World*. London: Oxford: University Press, 1991.
- Hook, Sidney, ed. *Dimensions of Mind*. New York: New York University Press, 1966.
- Kenny, Anthony. *The Metaphysics of Mind*. London: Oxford University Press, 1990.
- Koestler, Arthur. *The Ghost in the Machine*. New York: Macmillan, 1967.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Chapter 3. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

- Levin, Michael. *Metaphysics and the Mind-Body Problem*. London: Oxford University Press, 1970.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding* 2nd ed. 1694. Book 2, Chapter 27.
- Lockwood, Michael. *Mind, Brain, and the Quantum*. Oxford: Blackwell, 1991.
- McGinn, Colin. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Malcolm, Norman. *Memory and Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Ornstein, Jack. *The Mind and the Brain*. The Hague: Nijhoff, 1972.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. London: Oxford University Press, 1983.
- Perry, John. *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Popper, Karl. *Knowledge and the Mind-Body Problem*. London: Routledge, 1964.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language, and Reality*. New York: Cambridge University Press, 1975.
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. 1785.
- Porty, Amelie, ed. *The Identity of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Rosenthal, David, ed. *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.
- Shaffer, Jerome. *Philosophy of Mind*. Prentice Hall, 1968.
- Shoemaker, Sidney. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.
- Strawson, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.
- Strawson, P. F. *Studies in Thought and Action*. London: Oxford University Press, 1968.
- Unger, Peter. *Identity, Consciousness, and Value*. London: Oxford University Press, 1992.
- Vessey, Godfrey. *Body and Mind*. London: Allen & Unwin, 1965.
- Vessey, Godfrey. *The Embodied Mind*. London: Allen & Unwin, 1964.
- Warner, Richard, and Thomas Szubka. *The Mind-Body Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Williams, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Wisdom, John. *Other Minds*. Oxford: Blackwell, 1949.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by Elizabeth Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

## ۷

### چه چیز دیگری وجود دارد؟

### فلسفه دین

واژه «دین»<sup>۱</sup> همواره معنای یکسانی ندارد. منظور بعضی افراد در استفاده از آن باور به خداوند (یا خدایان) است؛ با چنین معنایی از دین، کسی که به خداوند یا خدایان باور ندارد دین ندارد. از نظر افراد دیگر، دین به معنای تسلیم کامل به چیزی، نه لزوماً خداوند، است. در این معنا، فردی که خود را کاملاً وقف برنامه‌ای انسان‌دوستانه می‌کند دیندار [ / مذهبی ] شمرده می‌شود و آنچه او خود را بدان سپرده است «دین او» است. ممکن است درباره کسی که زندگی خود را وقف مارکسیسم یا حفظ گونه‌های زیستی‌ای که در معرض خطر نابودی‌اند می‌کند گفته شود «این دین او است.» دین یک فرد حتی به صورت «آنچه یک شخص با زمان فراغت خود می‌کند» تعریف شده است. گوناگونی کاربرد واژه دین در واقع بی‌شمار است. چه بسا فردی در یکی از این معانی

۱. نیازی به گفتن نیست که در برخی موارد می‌توان به جای واژه «دین» واژه «کیش»، «آیین»، «مذهب»، یا واژه «مرام» را به کار برد. اما در ترجمه حاضر به منظور حفظ یکدستی متن همه جا در برابر «religion» «دین» به کار خواهد رفت.



دارای دین باشد، اما تنها از معنای نخست نتیجه می‌شود که آن فرد باوری به خداوند دارد.

حتی شخصی که به خداوند باور دارد لزوماً دیندار شمرده نمی‌شود. ممکن است یک فرد در برابر باور به خدا نوعی تصدیق مقدماتی را بیان کند: اگر از او پرسند آیا به خداوند باور دارد، او پاسخ مثبت خواهد داد، اما این باور هیچ نقشی در زندگی او ندارد، و او بندرت درباره این باور می‌اندیشد یا بر پایه آن عمل می‌کند، یا هرگز چنین اندیشه یا عملی ندارد. دیندار [دینی] بودن، در برابر اقرار به یک باور دینی، متضمن موضوعاتی چون دعا [نماز]، عضویت در یک سازمان دینی، تفکر و تأمل درباره مسائل معنوی، دل‌سپردگی به یک شیوه زندگی، و درگیری عاطفی در آرمان دینی است. هرچند لزوماً همه اینها نیست.

بسیاری از جنبه‌های دین ربطی به ما به عنوان فیلسوف یا فلسفه پژوه ندارد. ما در این جا توجهی به روان‌شناسی دینداران یا مسائل سازمانهای روحانی نداریم؛ ما، همان‌گونه که کار همیشگی فلسفه است، به توجیه<sup>۱</sup> باور توجه داریم. با چه استدلالهایی (اگر استدلالی وجود داشته باشد) می‌توان باور دینی را مورد دفاع یا حمله قرار داد؟ فزون بر این، ما این پرسش را به باور به خداوند یا خدایان محدود می‌کنیم و چیزی درباره دینهایی چون آیین بودا، که دارای باورهای اخلاقی اند اما مدعی باور به خداوند نیستند، نمی‌گوییم، هرچند آیین بودا تقریباً همواره به عنوان یک دین تلقی شده است.

باور به خداوند چه نوع باوری است؟ ممکن است بگوییم باور به خداوند باور به موجودی فراطبیعی<sup>۲</sup> است. اما منظور از «موجود فراطبیعی» چیست؟ «فراطبیعی» از نظر لغوی به معنای «فوق طبیعت» است. اما در این جا نمی‌توان «فوق» را به گونه‌ای تحت‌اللفظی در نظر گرفت. جهان شامل همه فضا است، از این رو چیزی وجود ندارد که به معنایی لغوی فوق آن باشد. فردی که به خدا

1. justification

2. supernatural

باور دارد معتقد است که فزون بر جهان مادی سیارگان و ستارگان و کهکشانها، فزون بر اتمها و انرژی و هستومندهای مشهود یا فرضی علم فیزیک، چیز دیگری وجود دارد - قدرتی (یا قدرتهایی) که جهان را آفریده است یا آنرا حفظ می‌کند، و قوانین طبیعت را پدید آورده است و می‌تواند به‌خواست و اراده خویش این قوانین را به‌حالت تعلیق درآورد، هرچند این قدرت لزوماً همه این کارها را انجام نمی‌دهد. در دین یونان باستان خدایان جهان را نیافریده‌اند بلکه تنها شکل جدیدی بدان داده‌اند؛ و بنا بر خداپاوری طبیعی<sup>۱</sup> خداوند جهان مادی را حفظ نمی‌کند بلکه تنها آنرا آفریده است و از آن‌پس آنرا چون یک ماشین به‌حال خود رها کرده است. از سوی دیگر، بنا بر خداپاوری دینی<sup>۲</sup> خداوند هم جهان را آفریده است و هم آنرا حفظ یا هدایت می‌کند (در مسیحیت، اسلام، و یهودیت خداپاوری دینی حاکم است). بنا بر بیشتر دینها، این قدرت دارای ویژگیهای انسانی است - او شخصیتی است با صفاتی چون نیکخواهی، محبت، یا انتقام. اما دینهایی نیز وجود دارند که به‌قدرت فراطبیعی ای باور دارند که در واقع واجد هیچ‌یک از این ویژگیهای انسانی جز قدرت صدور فرمانها و کیفر دادن کسانی که اطاعت نمی‌کنند نیست. اما در هر دو مورد باور این است که این قدرت در واقع چیزی جز جهان ماده و انرژی مورد مطالعه فیزیک و علوم دیگر است - شاید یک خرد یا روح فراطبیعی، یک «آگاهی کیهانی»<sup>۳</sup> - اما در هر صورت قدرتی است که وجودی فزون بر جهانی دارد که با حواس ما ادراک می‌شود یا علم به‌تحقیق درباره آن می‌پردازد. فردی که منکر وجود موجودی فراطبیعی است خداپاور<sup>۴</sup> است؛ کسی که از هرگونه داور و حکم [در تأیید یا رد وجود موجودی فراطبیعی] خودداری می‌کند لاادری<sup>۵</sup> است.

دینی که معتقد است تنها یک قدرت این‌چنین متعالی وجود دارد - مثلاً

1. deism

2. theism

3. cosmic consciousness

4. atheist

5. agnostic

دینهای اسلام، مسیحیت، و یهودیت - توحیدی [یک‌خدایی]<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. دینی که معتقد است شمار چنین قدرتهایی زیاد است چندخدایی<sup>۲</sup> خوانده می‌شود - باور به وجود خدایان متعدد نزد یونانیان باستان (خدایانی چون زئوس، آپولو، مینروا، پوسیدون) و نیز بیشتر دینهای باستان نمونه‌هایی از این ادیان چندخدایی اند.

آیا باور به خداوند (یا خدایان) موجه است؟ شاید روشن‌ترین نقطه آغاز بررسی این موضوع ادعای تجربه مستقیم [بی‌واسطه] خداوند است. اگر من خدا را تجربه کنم، خدا باید به‌عنوان موضوع آن تجربه وجود داشته باشد.

### بخش ۱. تجربه دینی

الف: اگر من تجربه‌ای از چیزی داشته باشم، آن چیز وجود دارد. من تجربه‌ای از خدا دارم، پس خدا وجود دارد. این استدلال به‌سادگی استدلال پیشین است. چرا باید درگیر برهانهای معضل و دشوار شویم؟

ب: زیرا صرف داشتن یک تجربه اثبات‌کننده وجود چیزی نیست که تجربه می‌شود. مؤمنان می‌گویند که تجربه آنان متوجه چیزی ورای تجربه است، چیزی که نه صرفاً در ذهن مؤمن بلکه واقعاً در خارج از ذهن او وجود دارد. و رفتن از یک تجربه ذهنی<sup>۳</sup> به یک هستومند عینی<sup>۴</sup> در واقعیت مستلزم اثبات، یا دست‌کم قرینه، است.

الف: من حضور خداوند را در خویشتن احساس می‌کنم. این تجربه مستقیمی است که من دارم.

ب: و چگونه می‌دانید که این حضور خداوند است که شما احساس می‌کنید؟  
الف: به‌همان‌گونه که می‌دانم این چیزی که هم‌اکنون می‌بینم یک میز است.

ب: این دارد به‌صورت بحث نسبتاً مفصلی درمی‌آید. پیش از هر چیز باید

1. monotheism

2. polytheism

3. subjective experience

4. objective entity

پرسید چه چیزی یک تجربه دینی تلقی می‌شود؟ یک گوشه‌نشین بودایی سالهای زیادی را وقف تأمل و «یگانگی<sup>۱</sup>» خود با جهان هستی می‌کند، اما مدعی نیست که خداوندی «خارج از او» وجود دارد. یک کشیش کاتولیک چنین ادعایی دارد، چندین بار در هر روز دعا می‌خواند، و در حالی که ملهم از سخنان عیسی درباره فروتنی است، برای کمک به فقیران به محله‌های فقیرنشین می‌رود. افراد بعضی قبایل، در حالی که از خود بی‌خود شده‌اند، دیوانه‌وار می‌رقصند، و خود را برای قربانی کردن یک تن از میان خویش آماده می‌کنند. کسان دیگری با شعائر جادویی و افسون‌خوانیها با لاهوت همذات می‌شوند. یک موعظه‌گر انجیلی مسیحی برای نیایش کنندگان موعظه می‌کند، و مدعی است که در سخن گفتن با جمعیتها علیه الکحل و روابط جنسی نامشروع مستقیماً ملهم از خداوند است. اگر همه اینها تجارب دینی اند، روشن به نظر می‌رسد که تجارب دینی از یک شخص به شخص دیگر و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر تغییرات بسیار زیادی می‌پذیرند.

**الف:** فرض کنیم که چنین باشد. آنچه همه آنها را تجربه دینی می‌کند چیست؟ مسلماً این است که همه آنها خود را تجربه خداوند یا خدایان می‌دانند.

**ب:** این شامل بوداییان نمی‌شود، زیرا آنان چنین ادعایی ندارند.

**الف:** در آن مورد تجربه‌های آنان دینی نیست. تجربه دینی تجربه‌ای از خداوند است.

**ب:** این مسأله‌ای را پیش می‌آورد. اگر همه تجربه‌های دینی تجربه خداوندند، هنگامی که انواع باور به خداوند با هم تناقض دارند چه می‌کنید؟ خود تجربه‌ها با هم تناقض ندارند، آنها صرفاً با یکدیگر متفاوتند؛ اما باورها با یکدیگر تناقض دارند. بنابراین یک نظرسنجی و برآورد جدید، ۴۰ میلیون امریکایی می‌گویند که از طریق مسیح تجربه مستقیمی از خدا دارند. کسان

دیگری می‌گویند که آنان تجربه مستقیم خداوند عهد عتیق، نه مسیح را دارند. افراد دیگری مدعی داشتن تجربه مستقیمی از الله هستند. مسلماً این باورها با هم تناقض دارند.

به‌عنوان یک قاعده، هر دین مدعی است که الوهیت آن تنها الوهیت راستین و حقیقی است، و دینهای دیگر صرفاً مدعیان دروغین‌اند. یا پیروان آنها صادق و صمیمی اما فریب‌خورده‌اند. مسیحیت می‌گوید که رستگاری<sup>۱</sup> تنها از طریق مسیح امکان‌پذیر است، و این با باور مسلمانان تناقض دارد که می‌گویند رستگاری تنها از جانب الله است. دو جمعیت دیندار مسیحی و مسلمان نمی‌توانند با هم محق باشند. بنابراین می‌بینید که اگر تجربه دینی خدا را اثبات می‌کند، گستره اثباتش بسیار وسیع‌تر است: یک تجربه نمی‌تواند هم الف و هم نالف را اثبات کند.

**الف:** یک مسیحی می‌تواند بگوید که تنها مسیحیان از تجربه‌های دینی راستین برخوردارند - تجربه‌هایی که افراد در دینهای دیگر دارند تجربه‌های دینی راستین نیستند، یا این‌که دیگران از تجارب دینی برخوردارند اما این تجربه‌ها از چیزهای موهومند.

**ب:** چگونه می‌گویید کدام یک از آنها موهومند؟ پیروان دینهای دیگر از همان صمیمیت و اخلاص، همان شور پرستش، و همان ترس آمیخته با احترام و حس رازناکی و حس ناتوانی آدمی در برابر نیروهای جهان هستی برخوردارند که در پیروان یک دین خاص دیده می‌شوند. مسلماً تفاوت در خود تجربه‌ها (با همه تنوعشان) کمتر است از تفاوت در محتوای تجربه‌ها (این‌که در دینهای دیگرخدایان دروغین پرستیده می‌شوند).

تجربه مربوط به این خدایان دروغین همانند تجربه مربوط به دچار توهم شدن است: کسی که دچار توهم می‌شود چیزی را می‌بیند که وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید که دینهای دیگر مدعی خدایانی‌اند که وجود

1. salvation

ندارند. اما از این جا مشکل پدیدار می شود: چگونه ادعاهای راستین را از ادعاهای دروغین باز می شناسید؟

**الف:** این بازشناسی نه از طریق تجربه دینی تنها، بلکه از طریق وحی<sup>۱</sup> - صدایی از آسمان یا (ترجیحاً) متن مقدسی<sup>۲</sup> که همه می توانند بخوانند و دریابند - صورت می گیرد.

**ب:** اما دینهای دیگر نیز متون مقدس خود را دارند، و آنها نیز مدعی اند که متن مقدس آنها ملهم از الوهیت است در حالی که متنهای دینهای دیگر چنین نیستند. هر گروه مدعی مجموعه ای انحصاری از حقایق دینی است.

**الف:** فرض کنید که من بگویم حقیقت ذاتی<sup>۳</sup> در همه آنها نهفته است و همه آنها هسته ای از حقیقت دارند - و دینها تنها در تجلیات تاریخی خود با هم متفاوتند: یکی می گوید یهوه، یکی می گوید عیسی، یکی می گوید الله. شاید بتوانیم در همه آنها حقیقتی را، چیزی را که در همه آنها مشترک است، بیابیم و سپس آنرا بپذیریم.

**ب:** فکر نمی کنم این امکان پذیر باشد. (۱) اولاً، هر دین منکر این است: باور به الوهیت عیسی و رستاخیز او لازمه مسیحیت است - این امر برای این دین صرفاً یک رویداد فرعی تاریخی نیست. این باور را از این دین بگیرد، آنچه برجای می ماند مسیحیت نیست. (۲) گذشته از این، چه چیزی است که در همه آنها مشترک است؟ مسیحیت و آیین بودا، که محبت را بزرگ می دارند، چه وجه مشترکی با دینهای آرتک دارند، که متضمن عذاب و قربانی کردن انسانند؟ اینها متضاد یکدیگرند. تنها وجه مشترک آنها باور به قدرت الوهیت مورد قبول خودشان است - قدرت آفریدن جهان، به حالت تعلیق در آوردن قوانین طبیعت، و منسوخ کردن آنها بنا بر خواست خویش. خدایان دینهای ابتدایی قدرت را میان خود تقسیم می کنند، اما وجه مشترک این ادیان باز هم باور به قدرت خدایان است.

1. revelation

2. sacred text

3. essential truth

**الف:** من فکر می‌کنم همه تفاوتها تفاوتی در تعبیر است. برداشتهای متفاوت از الوهیت در فرهنگهای متفاوت پدید می‌آید. همه آنها «از پس یک شیشه، تیره می‌بینند» و اختلاف آنها با یکدیگر تنها در بخشهای «تیره» است.

**ب:** بستگی به این دارد که شما کدام یک از بخشها را «تیره» بنامید. یک موجود نمی‌تواند دارای صفت‌های نافی یکدیگر باشد. اگر به‌خدایی با صفت مهر باور دارید، نمی‌توانید به‌خدایی با صفت کین باور داشته باشید. اگر شما بگویید خدا دارای صفت الف است و فرد دیگری بگوید خدا دارای صفت نالف است، شخص سوم ناگزیر نتیجه می‌گیرد که دست کم یکی از آنان اشتباه می‌کند. مسیحیان و یهودیانی که در عهد عتیق درباره‌ی خدایی به نام بعل<sup>۱</sup> (که نخستین فرزند هر زن و شوهر را به‌عنوان قربانی، بر قربانگاهی از آتش، می‌خواهد) مطالبی می‌خوانند حق دارند بگویند «این آن خداوندی نیست که من به او باور دارم!»

**الف:** بنابراین بخش اعظم تجربه‌ی دینی دستخوش تعبیر گوناگون است. کسی که آنچه می‌بیند در واقع نوری در آسمان شب است می‌گوید دارد یک سفینه‌ی فضایی می‌بیند. همه ما به طرق مختلف تجارب خویش را به صورت مفاهیم درمی‌آوریم. یک فرد در برابر آزمون رورشاخ<sup>۲</sup> طراحی از شکلها را به‌عنوان مجموعه‌ای از سوسکها تعبیر می‌کند، و تعبیر دیگران از آن شکلها مجموعه‌ای از شب‌پره‌ها است. کدام یک از تعبیرها درست است؟

**ب:** در آزمون رورشاخ هیچ «تعبیر درستی» از شکلها وجود ندارد. این شکلها چنان طراحی شده‌اند که شما بتوانید در هر یک از آنها همان چیزی را ببینید که دوست دارید ببینید، یا شاید همان چیزی را ببیند که انگیزش ناخودآگاه<sup>۳</sup> شما را وادار به دیدن آن می‌کند. از این رو است که این آزمون

۱. Baal، خدای توفان کنعانیان. — م.

۲. Rorschach test، آزمون شخصیت با بررسی پاسخ افراد به طرحهایی با لکه‌های جوهر. — م.

۳. unconscious motivation

نقش آشکارکننده دارد. این آزمون تعمداً مبهم است. آیا این را با تجربه دینی مقایسه می‌کنید؟

**الف:** آری — از این نظر که هرکس می‌تواند این تجربه را به‌روش خاص خویش تعبیر کند.

**ب:** آیا نظرتان این است که یک فرد می‌تواند تجربه دینی خود را به‌عنوان تجربه خدایی چون بعل، و فرد دیگری می‌تواند تجربه‌ای همانند آن را به‌عنوان تجربه خداوند مسیحیت تعبیر کند؟ توصیف یا تعبیر شما هر چه باشد، الف نمی‌تواند نالف باشد، و چیزی نمی‌تواند هم الف و هم نالف باشد. شما نمی‌توانید قانون عدم تناقض را نادیده بگیرید. اگر در حال دیدن الف یا در حال اندیشیدن به آن باشید، در همان حال نمی‌توانید نالف را نیز ببینید یا به آن نیز بیندیشید. اگر بگویید «هم الف هم نالف — من هم برای شام می‌آیم هم برای شام نمی‌آیم»، سختتان نامعقول خواهد بود و هیچ‌کس نخواهد فهمید که شما چه نظری دارید.

**الف:** آیا از نظر شما این هیچ معنا و اهمیتی ندارد که دین در واقع در میان انسانها همگانی است — و با این که ممکن است آنان توصیفهای متفاوتی از موضوع تجربه خویش داشته باشند، همه از نوعی باور دینی برخوردارند؟

**ب:** نه، هرگز. در همه زمانها و مکانها، انسانها در جهانی خشن و بیرحم احساس ناامنی می‌کنند و خواستار محافظت در برابر «سنگها و تیرهای بخت بد» اند. این وضع انسانی ما است، و این طبیعی است که انسانها خواستار چیزی باشند که رهایی از این وضع را میسر سازد، خواه این امر در اجابت دعاهایشان و برآوردن حاجاتشان در این جهان باشد خواه در فراهم ساختن زندگی بهتری برای آنان در جهان دیگر. باور به سحر و جادو تقریباً همگانی است، اما چنین نیست که من بدین علت آن را بپذیرم. خطای آدمی نیز همگانی است.

**الف:** بنابراین آیا این امر که انسانها در همه زمانها و مکانها به‌وجود یا



موجوداتی الوهی باور دارند از نظر شما دلالت بر این نمی‌کند که چنین موجودی [یا موجوداتی] وجود دارد؟

ب: دلالتش بیشتر از این نیست که گرسنه بودن انسانها ثابت کند که آنان همواره غذا خواهند داشت. دلالتش بیشتر از این نیست که باور آدمیان به ارواح مجسم ثابت کند که ارواح مجسم وجود دارند. اگر شما به چنین اثباتی باور دارید، قرینه‌ای در تأیید ادعای خویش به دست دهید یا تکرار ادعای خود را متوقف کنید.

الف: اما قرینه در خود تجربه نهفته است.

ب: شما می‌گویید که خدا را مستقیماً تجربه می‌کنید و بنابراین نیاز به قرینه‌ای ندارید. اگر آنچه به آن باور دارید چیزی علاوه بر خود تجربه است، آن‌گونه که همه دینها ادعا می‌کنند، در این صورت این امر مورد باور شما چیست و با چه معیارهایی ادعای خود را توجیه می‌کنید؟

مسافری در بیابان ادعا می‌کند که واحه‌ای می‌بیند؛ اما پس از آن بر پایه تجربه بعدی از این قضاوت دست می‌کشد (دیگر آن را نمی‌بیند، آن را لمس نمی‌کند و...). این فرد مدعی عینیت بود - مدعی بود که واقعاً واحه‌ای در خارج از ذهن وجود دارد - اما ادعای او در برابر آزمون تاب نیاورد. من دقیقاً همین نکته را برای ادعاهای افراد درباره خداوند می‌گویم. باور دینی از باور به وجود واحه‌ها در بیابان ژرف‌تر، بنیادین‌تر، و حتی معنادارتر است. اما از نظر شناخت‌شناسی آنها در یک ترازند. دارا بودن یک تجربه به خودی خود تضمین نمی‌کند که چیزی فراتر از خود تجربه وجود داشته باشد.

اگر بخواهید درباره قرینه سخن بگویید، بسیار خوب - این آن چیزی است که همه برهانهای سنتی برای اثبات وجود خدا درباره آنند، این آن چیزی است که همه «الهیات طبیعی»<sup>۱</sup> درباره آن است؛ این درباره آن اساسی است

که می‌تواند برای چنین استنباطی وجود داشته باشد. این آن چیزی است که در شرف پرداختن به آنیم. اما نمی‌توانید با تلاش برای کسب آسان شناخت، موضوع پیچیده شواهد و قراین را به آسانی دریابید. من می‌گویم که هیچ تجربه‌ای به خودی خود، با همه ارزشی که ممکن است از نظر ما داشته باشد، چیزی فراتر از خود را ثابت نمی‌کند؛ و اگر صرفاً واقعیت چنین تجربه‌هایی را اثبات‌کننده چیزی فراتر از خود آنها تلقی کنیم، در آن صورت ناگزیر خواهیم بود هر ادعای احمقانه‌ای را که یک دیوانه یا یک کودن دهاتی می‌تواند مطرح کند بپذیریم. ما نمی‌توانیم صرفاً راه آسان را برای بروا شدن برگزینیم.

اینک به برهانهای سنتی اثبات وجود خدا می‌پردازیم.

## بخش ۲. برهان هستی‌شناختی [وجودی]<sup>۱</sup>

بنا بر نظر آنسلم قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹) خداوند آن است که هیچ چیز بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد. ما می‌توانیم تکشاخی<sup>۲</sup> را تصور کنیم هرچند تکشاخها در واقعیت وجود ندارند (آنسلم می‌گفت آنها «تنها در فاهمه» وجود دارند). آیا نمی‌توانیم به همین سان خداوند را به عنوان چیزی که وجود ندارد تصور کنیم؟ آنسلم می‌گفت نه، خداوند، برخلاف تکشاخ، ضرورتاً وجود دارد: خداوند موجودی است که هیچ چیز بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد، و اگر خداوند واقعاً وجود نمی‌داشت مفهوم ما از خداوند مفهوم موجودی با بزرگی کمتر از موجودی که واقعاً وجود دارد می‌بود، و این ایده آخری است که ما از آن برخورداریم. بنابراین، خداوند وجود دارد.

یکی از روشن‌ترین پاسخها در برابر این استدلال این است که «شما نمی‌توانید از تعریف کردن چیزی به موجودیت آن برسید.» من می‌توانم یک

1. the ontological argument

۲. unicorn، اسب افسانه‌ای با شاخی در میان پیشانی. — م.

تکشاخ را اسبی با شاخی بیرون زده از پیشانی تعریف کنم، و بدین سان به مفهومی از یک تکشاخ دست یابم؛ اما از این نتیجه نمی شود که تکشاخها وجود دارند. اگر چنین نتیجه ای حاصل می شد من می توانستم با صرف تصور کردن هزاران مخلوق جهان را از آنها بیاکنم. البته آنسلم قدیس از این نکته آگاه است؛ اما از نظر او مورد خداوند تفاوت دارد، زیرا خداوند، که بزرگترین موجود ممکن قابل تصور است، باید وجود داشته باشد تا این که بزرگترین باشد. اگر خداوند وجود نمی داشت - یعنی همچون تکشاخها تنها «در فاهمه» وجود می داشت - در آن صورت به بزرگی زمانی که وجود می داشت نمی بود، و بدین سان بزرگترین موجود قابل تصور نمی بود.

کاملاً روشن نیست که «بزرگترین» به چه معنا است: بزرگترین در قدرت؟ در عشق؟ در دادگری؟ اما این واقعاً تأثیری در برهان ندارد: نکته این است که آن موجودی که بزرگترین موجود قابل تصور است مستلزم وجود است، در غیر این صورت فاقد یک عنصر و رکن ضروری بزرگی است و سرانجام بزرگترین نخواهد بود.

می توان پرسید، با این همه این چه چیزی را اثبات می کند؟ آیا من نمی توانم جزیره کاملی را تصور کنم - جزیره ای چنان کامل (از هر نظر) که هیچ جزیره

۱. اولاً منظور آنسلم از «بزرگتر» در واقع «کامل تر» است چنان که در کتاب پروسلوگیون [=خطابه] تعبیر «برتر» را نیز به کار می برد (ر.ک. Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, p. 538). هاسپرس نیز در پاراگراف بعد «کامل تر» را در پراگماتر قرار می دهد. ثانیاً برهان آنسلم آن گونه که در پروسلوگیون آمده است به شرح زیر است:

باور ما این است که خداوند موجودی است که هیچ موجودی بزرگتر از او را نمی توان تصور کرد... اما مسلماً آن [موجودی] که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد نمی تواند صرفاً در فاهمه باشد. زیرا اگر تنها در فاهمه می بود، در آن صورت می شد این تصور را نیز داشت که در واقعیت نیز وجود دارد؛ اما در آن صورت چیز بزرگتری می بود. بنابراین، بی تردید چیزی وجود دارد که هیچ چیزی بزرگتر از آن نمی توان تصور کرد. و این چیز هم در فاهمه و هم در واقعیت وجود دارد.

(G. H. R. Parkinson, ed., *An Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1988, p. 332)

ثالثاً باید توجه داشت که وجود داشتن لازمه «بزرگترین» یا «کامل ترین» بودن است. همان گونه که اندکی بعد خود هاسپرس نیز توضیح می دهد. - م.

ممکنی نتواند کامل تر از آن باشد؟ و با استدلالی مشابه، آیا نمی توان گفت که چنین جزیره کاملی باید وجود داشته باشد، زیرا اگر وجود نمی داشت بدان اندازه کامل نمی بود که اگر وجود داشته باشد کامل است؟ اما دوباره پاسخ آنسلم قدیس منفی است: شما می توانید جزیره ای را تصور کنید که هیچ جزیره ای بزرگتر (کامل تر) از آن ممکن نباشد؛ اما ممکن است چیزهای زیادی بزرگتر از، حتی کامل تر از، این جزیره «کامل» وجود داشته باشند (مانند انسانی ناقص). و ایده خدا ایده چیزی است که هیچ چیزی بزرگتر از آن، از هر نوع، قابل تصور نیست؛ و برای تحقق آن کمال، وجود واقعی و بالفعل ضروری است. از میان خدایی با بیشترین بزرگی که تنها در فاهمه وجود دارد، و خدایی با بیشترین بزرگی که فزون بر وجود در فاهمه در واقعیت نیز وجود دارد، بی تردید دومی بزرگتر است.

اما می توان پرسید که آیا وجود صفتی است که ذاتی بزرگی یا کمال است. اگر چیزی به شرط داشتن صفات الف و ب و ج کامل است، آیا با داشتن صفات الف و ب و ج و وجود کامل تر است؟ آیا در هر دو مورد به «چیز» یکسانی نمی اندیشیم؟ این موضوع نقادای ایمانوئل کانت از برهان هستی شناختی [وجودی] است: کانت می گفت که وجود یک صفت نیست. هنگامی که می گوید یک تکشاخ اسبی است با یک شاخ، و سپس می افزاید که چنین مخلوقی به طور بالفعل وجود دارد، آیا دارید چیزی به فهرست صفات تکشاخ می افزاید؟ پاسخ کانت منفی بود. شما صفتی به فهرست صفات نمی افزاید، تنها دارید می گوید چیزی که همه این صفات را دارد وجود دارد. اما سخن این سخن که الف وجود دارد متفاوت با سخن این سخن است که الف صفات خاصی دارد. یک دایره کامل دارای این خاصیت است که فاصله همه نقاط موجود بر روی آن تا مرکز آن یکی است، اما از این نتیجه نمی شود که یک چنین شکلی در جایی وجود دارد؛ و اگر یک چنین شکلی وجود می داشت هیچ صفتی را بر صفات دایره ای که قبلاً توصیف شده است نمی افزود. پرسش آیا الف وجود دارد یک چیز است؛ پرسش الف چه صفاتی

دارد چیزی دیگر است. کانت معتقد بود که برهان وجودی دچار این اشتباه شده است که وجود را به عنوان یک صفت فرض کرده است، و بدین طریق او این برهان را مردود می‌داند.

### بخش ۳. برهان کیهان‌شناختی<sup>۱</sup>

شکلهای گوناگونی از برهان کیهان‌شناختی وجود دارند، اما نقطه عزیمت همه آنها تجارب مانوس است: چیزهایی در جهان وجود دارند. رویدادهایی اتفاق می‌افتند، علت‌هایی در کارند، و همه اینها مستلزم یک علت یا یک تبیین‌اند. و، استدلال می‌شود که، تنها چیزی که می‌تواند این علت یا تبیین را فراهم سازد خداوند است.

توماس آکویناس قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) و ساموئل کلارک (۱۶۷۵-۱۷۲۹) از مطرح‌کنندگان اصلی برهان کیهان‌شناختی بودند. از میان پنج برهان آکویناس برای وجود خدا، سه برهان اول روایت‌هایی از برهان کیهان‌شناختی‌اند. (او برهان هستی‌شناختی را رد می‌کرد.) نخستین برهان از پنج برهان او می‌خواهد وجود حرکت را تبیین کند: چگونه چیزی در جهان به حرکت درمی‌آید؟ اما این برهان از پیش فرض می‌کند که «حالت طبیعی چیزها» سکون است، و این نظر سرآیزک نیوتن که حرکت به اندازه سکون حالتی طبیعی است امروزه مقبولیت نخستین برهان توماس آکویناس را کاهش داده است. اشیایی که از پیش در حال سکونند به خودی خود حالت سکون را حفظ می‌کنند، و اشیایی که از پیش در حال حرکتند به خودی خود حالت حرکت را حفظ می‌کنند؛ چرا حرکت بیش از سکون به تبیین نیاز داشته باشد؟

### برهان علی<sup>۲</sup>

متداول‌ترین شکل برهان کیهان‌شناختی همواره دومین برهان توماس آکویناس، یعنی برهان علی، بوده است. گفته می‌شود که هر آنچه روی می‌دهد

1. the cosmological argument

2. the causal argument

علتی دارد. (برهان علی این گزاره را صادق می‌داند.) اما اگر هر چیز علتی دارد، جهان نیز باید علتی داشته باشد و آن علت خداست.

رویدادها و حوادثند که علت دارند. نه یک شیء، بلکه پدیدآیی یا تبدیل آن شیء، یعنی یک رویداد یا فرایند است که دارای علت است. و جهان، البته، یک رویداد یا فرایند نیست؛ در واقع جهان حتی یک شیء نیست. می‌توان گفت این کل مجموعه اشیا و رویدادها و فرایندها است که وجود دارد؛ «جهان» یک اسم جمع برای همه آنها با یکدیگر است. بنابراین، فرض کنیم که هر یک از رویدادهای جهان علتی داشته است؛ آیا نتیجه می‌شود که کل جهان [جهان من حیث المجموع] علتی داشته است؟ ممکن است کسی بگوید که به تعداد رویدادها علت وجود دارد، هر رویداد دارای علت خاص خود است. اما باز هم این پرسش مطرح است: آیا نباید علت نخستینی وجود داشته باشد تا کل سلسله علل دیگر را برقرار کند؟ آیا نمی‌بایست رویداد نخستینی وجود داشته باشد؟ اما معمولاً به خدا نه به عنوان نخستین رویداد، بلکه به عنوان موجود پاینده‌ای ارجاع داده می‌شود که جهان مادی را آفریده است و بنابراین علت وقوع نخستین رویداد آن بوده است. در هر حالت ما با پرسش یکسانی روبرو می‌شویم - آیا خدا، چه نخستین رویداد باشد و چه نخستین موجود، برای آغاز کردن کل سلسله علتها و رویدادهای تشکیل دهنده تاریخ جهان لازم نیست؟

یک نکته بسیار بنیادی وجود دارد که از برهان علی بدان صورت که بیان شد برمی‌خیزد و بسیار مهم است. اگر هر چیز علتی دارد، در این صورت خدا نیز علتی دارد؛ و علت خدا چه بوده است؟ بسیاری از کودکان این پرسش را با پدر و مادر خویش مطرح می‌کنند. نمی‌توان بدین پرسش گوش نداد و آنرا کنار گذاشت. اگر هر چیز بدون استثنا علتی دارد، آیا این قاعده خدا را نیز دربر نمی‌گیرد؟

«اما خدا علت هر چیز دیگر است، و او خود علتی ندارد.» اما اگر چنین

است، پس مقدمه اصلی استدلال - یعنی این که هر چیز علتی دارد - کاذب است. نتیجه استدلال (یعنی «خدا علتی ندارد») با مقدمه خود (یعنی «هر چیز علتی دارد») تناقض دارد. اگر مقدمه صادق است، نتیجه نمی تواند صادق باشد، و اگر نتیجه صادق است، مقدمه نمی تواند صادق باشد؛ مقدمه و نتیجه با هم تناقض دارند. بیشتر افراد متوجه این نکته نمی شوند زیرا، همان گونه که آرتور شوپنهاوئر (۱۷۸۸-۱۸۶۰) می گفت، استفاده آنان از برهان علی مانند استفاده از یک وسیله نقلیه عمومی است؛ از وسیله نقلیه عمومی استفاده می کنند تا آنان را به جایی که می خواهند ببرد، و توجهی به این ندارند که پس از آن چه اتفاقی برای آن می افتد. آنان از اصل علیت استفاده می کنند تا به خدا برسند، و به این امر توجه ندارند که اگر برهان علی درست است شامل خدا نیز می شود.

در این صورت گزاره را به صورت «هر چیز بجز خدا علتی دارد» اصلاح می کنیم. خدا علت هر چیز است بی آن که معلول چیزی باشد، یعنی بی آن که خود دارای علت باشد. اما اگر خدا علتی نداشته است، آیا او علت خودش بوده است؟ و این چگونه ممکن بوده است - اگر چیزی از پیش وجود داشته است دیگر نیازی به علت ندارد، و اگر از پیش وجود نداشته است و هنوز نیز وجود ندارد چگونه می تواند علت چیزی باشد؟ علت خود<sup>۱</sup> بر چه چیزی اعمال علیت می کند؟ آیا عبارت «علت خود» معنایی دارد؟

«اما ناگزیریم در جایی متوقف شویم؛ سلسله علتها نمی تواند تا ابد به واپس ادامه یابد؛ بنابراین چرا نباید در علت نخستینی، یعنی خدا، توقف کرد؟» اما فیلسوفان دیگر این پرسش را به پرسنده برگردانده اند: «چرا توقف در آنجا صورت گیرد؟ می توان پیش تر رفت و گفت که خدا نیز معلل بوده است، در این صورت علت خدا چه چیزی بوده است؟» یا، اگر می خواهید این روند را متوقف کنید، چرا در جهان فیزیکی متوقف نمی شوید و نمی گوئید جهان فیزیکی علتی نداشته است؟

اگر قرار است متوقف شویم و دورتر برویم، چرا آن همه دور برویم؟ چرا در جهان مادی متوقف نشویم؟ چگونه می‌توانیم خود را بدون آن که تا بی‌نهایت پیش رویم راضی کنیم؟ و سرانجام، در پیشروی نامتناهی چه رضایت خاطری وجود دارد؟ داستان فیلسوف هندی و فیل او را به یاد آوریم. آنرا می‌توان، بیشتر از هر موضوعی، در مورد موضوع کنونی به کار برد. اگر جهان مادی بر جهان فرضی مشابهی متکی است، این جهان فرضی باید بر جهان دیگری متکی باشد، و الی آخر تا بی‌نهایت. بنابراین بهتر می‌بود به فراتر از جهان مادی حاضر نمی‌نگریستیم. با فرض این که این جهان اصل نظم خویش را در اندرون خویش دارد، در واقع آنرا خدا می‌دانیم! و هر چه زودتر بدان هستی الوهی دست یابیم بسیار بهتر است. هنگامی که یک گام فراتر از نظام جهان مادی می‌گذارید، تنها میل کنجکاوی بلفضولانه‌ای را در خود برمی‌انگیزید که ارضا کردن آن ناممکن است.<sup>۱</sup>

بعضی از فیلسوفان خاطر نشان ساخته‌اند که در این جا داریم واژه «علت» را بد به کار می‌بریم و آن را به خارج از قلمروی که در آن معنایی دارد می‌کشانیم. شناخت ما از علتها تماماً در محدوده قلمرو اشیا، فرایندها، و رویدادهای مکانی-زمانی است. فراتر از آن، هیچ دلیلی نداریم که از علتها سخن بگوییم، زیرا تجربه چیزی درباره «چنین علیتی به ما نمی‌گوید. تعمیم اصل علیت به قلمروی فراتجربی رها کردن جهان تجربی‌ای است که همه علتهای شناخته شده در آن وجود دارند.» در واقع، ممکن است کسی پرسد که واژه «علت» جدا از ارجاعات گوناگون به رویدادها و فرایندهای درون جهان هستی چه معنایی دارد. به نوشته کانت، «اصل علیت هیچ معنا و هیچ معیاری برای کاربرد جز تنها در جهان محسوس ندارد. اما در برهان کیهان‌شناختی دقیقاً در مقامی است که می‌خواهد به ما کمک کند تا بتوانیم فراتر از جهان محسوسی که در آن کاربرد دارد برویم.<sup>۲</sup>»

1. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Part 4.

2. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933), p. 511.



اما حتی اگر برهان علی برهانی موفق باشد تنها یک علت نخستین را به ما عرضه می‌کند. این برهان هیچ خدایی از دینهای سنتی را به ما نمی‌دهد. (و این نکته در مورد برهانهای دیگر نیز صادق است: مثلاً، برهان هستی‌شناختی تنها «آنچه چیزی بزرگتر از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد» را به ما می‌دهد نه خدای دینهای سنتی را.) اما در بیشتر دینها خدا تشخص دارد، و دارای خصوصیات انسانی چون خوبی، قدرت، و رحمت، تنها در مرتبه‌ای بس بالاتر، است. در میان انسانها این گرایش غالب است که علت نخستین را شخصی بدانند که خواست و اراده او جهان و آنچه را در آن است پدید آورده است. و با این همه اگر قرار باشد به قراین تجربی‌ای که از علتها داریم متمسک شویم، هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که ذهن با تمسک به آن در تاریخ جهان هستی آن همه به عقب برود. جان استوارت میل نکات زیر را خاطر نشان کرده است<sup>۱</sup>:

۱. بسیاری از حرکت‌های ماده، مانند کنار هم قرار گرفتن قطعات چوب به صورت یک خانه، در واقع محصول خواست و اراده‌اند، و بدون اراده هرگز روی نخواهند داد.

۲. اما در هیچ موردی ما حق نداریم بگوییم که اراده ماده را می‌آفریند، یا به وجود می‌آورد؛ اراده تنها موقعیت ذرات مادی را که از پیش وجود دارند تغییر می‌دهد.

۳. اراده حرکت را پدید می‌آورد، مثلاً هنگامی که حرکتی جسمانی از بی‌اعمال اراده صورت می‌گیرد؛ اما این عمل اراده تنها به کمک فعالیت‌های بی‌شمار مغزی، که در آنها شکلی از انرژی به شکل دیگری (انرژی حرکت) تبدیل می‌شود، انجام می‌شود؛ اراده خود انرژی جسمانی را نمی‌آفریند. نه تنها اراده انرژی را نمی‌آفریند، بلکه خود رفتار ذرات مغز (که اگر قرار است عمل

1. John Stuart Mill, «Nature» in Mill, *Three Essays on Religion* (London: Longmans Green. 1874).

آگاهی صورت گیرد باید ذرات مغز رفتاری داشته باشند) مصداقی از قانون پایستگی انرژی است. در همه تجربه‌های ما وجود انرژی مقدم بر اراده است نه به عکس؛ اراده (یا عمل جسمانی همراه با آن، بسته به این که چه نظریه‌ای درباره ذهن و روان داشته باشیم) صرفاً یکی از هزاران تجلی انرژی است. بنابراین، در یک استدلال مبتنی بر تجربه، اراده چندان موقعیت مناسبی ندارد که نقش یک علت نهایی را بازی کند.

۴. کاملاً مسلم به نظر می‌رسد که طی مدتی بسیار طولانی اراده هنوز به وجود نیامده بود — در حالی که در همه این مدت قانون پایستگی انرژی حکمفرما بوده است — تا آن که سرانجام طی روند تکاملی طولانی به وجود آمد. انرژی تا آنجا که ما می‌دانیم، ابدی است؛ اراده ابدی نیست زیرا می‌توانیم آغاز آن را در زمان ردیابی کنیم.

البته هیچ نکته‌ای از آنچه گفته شد ثابت نمی‌کند که ذهن — یعنی موجود ذی‌شعوری که تصمیم می‌گیرد — نخستین عامل علی نیست که در جهان عمل کرده است. می‌توان گفت «کاملاً امکان دارد که چنین بوده باشد، فقط در حال حاضر هیچ‌گونه وسیله تجربی برای دانستن آن در اختیار نداریم.» فرض کنیم موجودی ذی‌شعور باعث شد که کل سلسله رویدادها و فرایندها آغاز شود؛ به احتمال زیاد این موجود نه تنها جهان مادی بلکه قوانین طرز کار آن را نیز آفرید. اما اینک با پرسش دیگری روبرو می‌شویم: آیا این عمل اراده الهی که جهان را آفرید در لحظه خاصی از زمان اعمال شد یا نه؟

فرض کنید که بگوییم خدا جهان را در لحظه خاصی از زمان آفرید. اسقف آشر با توجه به دودمانهای عهد عتیق به این نتیجه رسید که جهان در ۴۰۰۴ پیش از میلاد آفریده شده است، و بسیاری از کتابهای مقدس چاپ شده در سده نوزدهم حاوی یادداشتهایی در این باره بودند. البته امروزه تاریخ آفرینش جهان بسیار به عقب کشانده شده است. تاریخ پدیدآیی زمین بتنهایی ظاهراً تا بیش از ۴ میلیارد سال و تاریخ پدیدآیی کهنکشانها تا بیش از دو برابر آن به عقب

کشیده شده است. اما تاریخ واقعی مهم نیست. پرسش این است که آیا چنین تاریخی وجود داشته است؟ بعضی از مدافعان نظریهٔ مهبانگ [۱] انفجار بزرگ<sup>۱</sup> ادعا می‌کنند که نخستین بانگ - یعنی تشکیل جهان، که به دنبالش انبساط انفجاری آن تا گستره‌ای به اندازهٔ میلیاردها سال نوری روی داد - نخستین رویداد بود؛ پیش از آن هیچ رویدادی وجود نداشت. دانشمندانی که نگرشی متألّهانه دارند اضافه می‌کنند که پیش از این نخستین رویداد مادی خدا بود که اراده کرد مهبانگ روی دهد. اما در هر مورد، آیا این نخستین رویداد در نخستین لحظهٔ زمان به وقوع پیوست؟ آیا زمانی وجود داشت که پیش از آن زمان وجود داشته باشد؟ و چنین سخنی به چه معنا است؟ «زمان وجود داشت بسیار خوب، اما جهان مادی‌ای وجود نداشت.» اما چگونه زمان می‌تواند وجود داشته باشد و «چیزی در آن» نباشد؟ این سخن به چه معنا است که به مدت یک میلیون سال هیچ زمانی وجود نداشت و سپس ناگهان زمان آغاز شد؟ زمان چگونه می‌توانست آغاز شود؟ آیا همواره نمی‌توانیم پرسیم «چه وقت زمان آغاز شد؟» آیا پیش از آغاز، زمان وجود داشت؟

اما ممکن است در نظر گرفتن لحظهٔ نخستینی از زمان ضروری نباشد. شاید، همانند دستگاه اعداد، زمان بی‌نهایت باشد، بی‌هیچ آغاز و انجامی. و اگر این توالی بی‌نهایت باشد، خدا در کجای تصویر جای دارد؟ خدا دیگر «نخستین علت» نیست، زیرا نخستین علتی وجود نداشته است. اگر جهان همواره وجود داشته، در این صورت خدا آن را در لحظهٔ خاصی از زمان نیافریده است. جهان هیچ مبدأیی نداشته است زیرا پرسش «چه زمانی جهان به وجود آمد؟» ظاهراً با پرسش «چه زمانی جهان آغاز شد؟» یکی است - و بنابر دیدگاهی که اینک مورد نظر ما است، جهان اصلاً آغازی نداشته است. جهان «همواره موجود» بوده است - عبارتی مشکل‌آفرین. ما می‌توانیم از بی‌نهایت بودن رشتهٔ اعداد سخن بگوییم زیرا همواره می‌توانیم با افزودن عدد

1. Big Bang theory

یک، عدد بزرگتری را به دست آوریم؛ اما آیا زمان بی نهایت همانند آن است؟ آیا واقعاً می توانیم معنای این سخن را دریابیم که «جهان ۱۲ میلیارد سال پیش با مهبانگ آغاز نشد؛ حتی با آفرینش الهی آغاز نشد؛ جهان همواره وجود داشته است»؟

آیا جهان «همواره» وجود داشته است؟ یا آیا جهان آغازی داشته است، که پیش از آن چیزی نبوده است - حتی زمان؟ (و آیا، در این صورت، زمان در زمان خاصی آغازی داشته است؟) فیزیکدانان و اخترشناسان اینک ظاهراً بر سر نظریه مهبانگ درباره منشأ جهان به توافق نسبتاً خوبی دست یافته اند، اما هنوز پرسشهای زیادی وجود دارد.

در آن سوی مهبانگ رازی چنان ژرف نهفته است که فیزیکدانان فاقد واژه‌هایی اند تا حتی درباره آن بیندیشند. کانی حدس می‌زنند که آنچه ممکن بوده است پیش از مهبانگ وجود داشته باشد، همانند خلأ ناپایدار بوده است. درست همان‌گونه که احتمال اندکی وجود دارد که ذرات مجازی در میان فضای زیراتمی ناگهان پدیدار شوند، ممکن است با احتمال اندکی ناگهان عدم بر اثر حضور چیزی دچار تکان و آشوب شده باشد.

این چیز، انفجاری بود با کوچکی غیر قابل تصور، با شدت غیر قابل تصور، داغ‌تر از داغ‌ترین آبرنواختر، و کوچکتر از کوچکترین کوارک، که مایه هر آن چیزی را که در اطراف خویش می‌بینیم در خود داشت. جهان تنها از یک نوع ذره - شاید تنها از یک ذره - تشکیل شده بود که در آن فضای کوچک با خود در فعل و انفعال بود. با انفجاری که متحمل شد ممکن است تقریباً در هر  $10^{-36}$  ثانیه اندازه‌اش دوبرابر شده باشد، و تنها یک لحظه طول کشید تا به معنای واقعی کلمه به ابعاد کیهانی برسد.

میان پدیدآیی جهان و پدیدآیی گرانی [ / ثقل ] تقریباً فاصله زمانی نبود. تا  $10^{-42}$  ثانیه پس از آغاز، فضای آکنده سردتر شده بود، هرچند چندان مهمان‌نواز نبود: در فضایی کوچکتر از هسته اتم هر ذره ماده با نیرویی

بیرحم به درون ذره دیگر فشرده می‌شد. اما دیگر کیهان به اندازه کافی سرد بود که تقارن شکسته شود و گرانی، همچون جدا شدن و فروافتادن ناگهانی دانه‌های برف از ابرها، منجمد و از وحدت [نیروها] جدا شود. گمان بر این است که گرانی ذره مجازی خاص خود (گراویتون) را دارد، و بنابراین اینک آسمانها دارای دو نوع ذره (حاملان نیروها و حاملان جرم) بودند، هرچند تمایز ایجادشده هنوز به آشکارسازی تمایز موجود در جهان امروزی نرسیده بود.

در ۱۰-۳۵ نانیه [پس از آغاز نیروی قوی نیز از نیروی یگانه بزرگ جدا شد. اینک زمان لازم برای عبور یک فوتون از کنار یک پروتون بیشتر از زمان سپری شده از مهبانگ بود. یگانه نوع ذره حامل جرم به دو نوع - یعنی لپتونها و کوارکها - تبدیل شد، و این شکست مجدد تقارن بود. اینک جهان به اندازه توپ باولینگ بود و چگالی آن  $10^{60}$  برابر چگال‌ترین هسته اتمی بود، اما با سرعت داشت [بزرگتر و] سردتر و رقیق‌تر می‌شد. یک ده میلیارد  $[10^{10} - 10^0]$  نانیه پس از مهبانگ، جهان به نقطه گذار واینبرک-سلام-گلاشو رسید، و نیروهای ضعیف و برقمغناطیسی جدا شدند. اینک هر چهار کنش [گرانشی، قوی، ضعیف، و برقمغناطیسی]، و نیز سه خانواده شناخته شده کوارکها و لپتونها وجود داشتند. مؤلفه‌های اصلی جهانی که ما می‌شناسیم پدید آمده بودند.<sup>۱</sup>

این روایت آنچه را کیهان‌شناسان نخستین رویدادهای تاریخ جهان هستی ما می‌دانند شرح می‌دهد. اما ممکن است ما در راهی نادرست گام نهاده باشیم. شاید نباید پرسیم که آیا لازم است خدا را نخستین علت سلسله رویدادها

۱. Robert Crease and Charles Mann, *The Second Creation* (New York: Macmillan, 1986), pp. 405-406.

۲. برای استنتاج دقیق نظریه مهبانگ، و بحث درباره آغاز و انجام زمان بر پایه کیهان‌شناسی استانده به کتاب زیر، تألیف مترجم اثر حاضر، مراجعه فرمایید: موسی اکرمی، از دم صبح ازل تا آخر شام ابد (تبیین کیهان‌شناختی آغاز و انجام جهان)، تهران، بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی، چاپ اول، ۱۳۷۷.

تلقی کنیم، بلکه باید خدا را تبیینی از این امر بدانیم که اصولاً سلسله‌ای از رویدادها وجود دارد.

### برهان وابستگی<sup>۱</sup>

توماس قدیس در صورتبندی دیگری که از برهان کیهان‌شناختی به دست می‌دهد، از امکان<sup>۲</sup> به وجود<sup>۳</sup> استدلال می‌کند. جهان حاوی تعداد بی‌شماری موجودات ممکن [ / حادث ] است. اما، استدلال می‌شود، یک موجود ممکن مستلزم یک موجود واجب است؛ نمی‌توان سلسله‌ای، پایان‌پذیر یا پایان‌ناپذیر، از موجودات ممکن داشت.

این زبان تا اندازه‌ای برای گوشه‌های جدید عجیب و بیگانه است؛ ما از گزاره‌های ضروری («سگها سگند») و گزاره‌های ممکن («سگها چهار پا دارند») سخن می‌گوییم. اما موجود واجب یا ممکن چیست؟ آسان‌تر این است که به این برهان با سخن گفتن از موجودات وابسته<sup>۴</sup> در برابر موجودات ناوابسته<sup>۵</sup> پردازیم. هر انسان، هر حیوان، هر شیء در جهان یک موجود وابسته است؛ از نظر وجود خود وابسته به چیز دیگری است که بدون آن وجود نمی‌داشته است. اما چگونه می‌توانید زنجیره‌ای از موجودات وابسته داشته باشید بی‌آن‌که در جایی (در پایان خط؟) موجودی داشته باشید که از نظر وجود خود وابسته به چیز دیگری نیست؟ چنین استدلال می‌شود که باید موجودی ناوابسته، «خود-موجود» [ / قائم به ذات ]<sup>۶</sup>، وجود داشته باشد؛ از نظر وجود خویش به هیچ مجموعه‌ای از شرایط خارج از خود متکی نباشد. و این موجود خدا است. وجود موجودی ناوابسته تماماً از درون («از ذات») خود آن موجود تبیین می‌شود.

اما چه چیزی مستلزم تبیین است – هر موجود وابسته یا کل مجموعه؟

1. the argument from dependency

2. contingency

3. necessity

4. dependent beings

5. undependent beings

6. self-existent

میان تبیین یک رویداد و تبیین گروه یا مجموعه کاملی از رویدادها تفاوتی وجود دارد. اگر توضیح داده باشیم که چرا هر یک از پنج فرد مورد نظر در لحظه خاصی در جایی است که هست، آیا همه توضیحی را که باید به دست دهیم به دست نداده‌ایم؟

فرض کنید من گروهی پنج نفره از اسکیموها بینم که در نبش کوچه ششم و خیابان پنجاهم نشسته‌اند، و من می‌خواهم توضیح بدهم که چرا این گروه به نیویورک آمده است. از تحقیقات به عمل آمده معلوم می‌شود که اسکیموی شماره ۱ از سرمای فوق‌العاده منطقه قطبی خوشش نمی‌آمده و تصمیم گرفته است به سرزمین گرم‌تری برود. اسکیموی شماره ۲ شوهر شماره ۱ است؛ او همسرش را بسیار دوست دارد و نمی‌خواسته است بی‌او زندگی کند. شماره ۳ پسر شماره ۱ و شماره ۲ است؛ او کوچکتر و ضعیف‌تر از آن است که با پدر و مادرش مخالفت کند. شماره ۴ در روزنامه نیویورک تایمز آگهی‌ای دیده است که در آن به یک اسکیمو برای تلویزیون نیاز دارند. شماره ۵ یک کارآگاه خصوصی است که از سوی بنگاه پینکرتن برای پاییدن اسکیموی شماره ۴ استخدام شده است.

فرض کنیم که اینک در مورد هر یک از پنج اسکیمو توضیح داده‌ایم که چرا در نیویورک است. سپس کسی می‌پرسد: «بسیار خوب، اما درباره گروه من حیث‌المجموع چه می‌گویید، چرا آن در نیویورک است؟» این پرسش آشکارا مهمل است. گروهی فزون بر این پنج تن وجود ندارد، و اگر توضیح داده باشیم که چرا هر یک از پنج فرد در نیویورک است، بنا بر همین واقعیت توضیح داده‌ایم که چرا گروه در نیویورک است. کسی که نسبت به برهان کیهان‌شناختی انتقاد دارد معتقد است که جستجوی علت سلسله [رویدادها] من حیث‌المجموع، جدا از جستجوی علت‌های تک‌تک اجزا [ی سلسله]، به همان اندازه مهمل است.<sup>۱</sup>

1. Paul Edwards, in Paul Edwards and Arthur Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy* (New York: Free Press, 1959), p. 380.

همان‌گونه که زمانی برتراند راسل گفته بود، این امر که هر انسانی مادری داشته است نشان نمی‌دهد که کل نژاد انسانی مادری دارد.

اما برهان [وابستگی همچنان] مقاومت می‌کند. آیا ما به تبیینی برای کل سلسله چیزهای وابسته نیز نیاز نداریم؟ آیا باز هم به موجود ناوابسته‌ای نیاز نداریم که توضیح دهد چرا کل مجموعه چیزهای وابسته وجود دارد؟ آیا نباید بنیاد وابستگی را در جایی از ناوابستگی یافت؟ موجوداتِ وابسته به تبیینی خارج از خود نیاز دارند. آکویناس معتقد بود که جهان نمی‌تواند به صورت توالی‌ای از موجوداتِ وابسته وجود داشته باشد، و تنها بدیل این سخن که چیزی مستلزم تبیین از خارج خود است این باور است که آن چیز تنها توسط خودش تبیین می‌شود، یا خودش تبیین خودش است.

۱. اما با این نتیجه‌گیری نیز مخالفت شده است. بعضی از فیلسوفان معتقد بوده‌اند که در جهان «واقعیت‌های گنگ»<sup>۱</sup> وجود دارند - واقعیت‌هایی که نمی‌توان آنها را با چیز دیگری تبیین کرد. مثلاً، این می‌تواند یک «واقعیت گنگ» باشد که با اصابت امواج نوری دارای بسامدی خاص به چشمانم، آن رنگ خاصی را که زرد می‌نامم می‌بینم؛ من تبیینی سراغ ندارم که چرا هنگامی که درست آن محرک فیزیکی خاص وجود دارد من باید درست آن نوع احساس را داشته باشم. ممکن است برخی از قوانین طبیعت نیز «واقعیت‌های گنگ» باشند، هرچند ممکن است ندانیم چه قوانینی چنینند. می‌توانیم قوانین ترمودینامیک را به کمک قوانین مکانیک، و قوانین ترکیب شیمیایی را به کمک نظریه اتمی توضیح دهیم. اما قوانین دیگری وجود دارند که برای آنها توضیح و تبیینی نمی‌شناسیم. شاید گرانث نمونه‌ای از این‌گونه قوانین باشد، هرچند ممکن است یک «نظریه میدان یگانه»<sup>۲</sup> گرانث را برحسب چیزی باز هم بنیادین‌تر تبیین کند. اما در آن صورت آن قانون یا نظریه بنیادین‌تر یک «واقعیت گنگ» خواهد بود - مگر آنکه آن قانون یا نظریه به نوبه خویش توسط چیز دیگری

1. brute facts

2. unified field theory



تبيين شود. هر چقدر هم که تعداد این گونه تبیینها زیاد و دایره شمول آنها بزرگ باشد، آیا دیر یا زود به سطح «واقعیت گنگ» نمی‌رسیم - چیزی که چیزهای دیگر را توضیح می‌دهد اما خود قابل توضیح نیست؟ اگر بدان مرحله برسیم (و ممکن است هرگز ندانیم که آیا بدان مرحله رسیده‌ایم)، آیا صرفاً نباید بگوییم «امور جهان این گونه است»، و سپس تحقیق را پایان دهیم؟

۲. اما فیلسوفان دیگر تأکید کرده‌اند که خود طلب تبیین در این مرحله بی‌معنا است. تبیین چیزی عبارت است از قرار دادن آن در متن جامع‌تری از قوانین و نظریه‌ها؛ و هنگامی که دیگر چنین متنی وجود ندارد، طلب تبیین بی‌معنا است، هرچند البته می‌توانیم همچنان واژه‌ها را ادا کنیم. من نمی‌توانم بدون توضیح دادن اتومبیل برحسب بعضی از قوانین علم مکانیک طرز کار آن را برای شما شرح دهم؛ همچنین کسی نمی‌تواند بدون مجموعه بزرگتری از قوانین و نظریه‌های ذریبط نیروی گرانش را توضیح دهد. اما زمانی که برای خود کل آن مجموعه بزرگتر تبیینی طلب می‌شود، آیا طلب تبیین بی‌معنا نمی‌شود؟

ممکن است کسی بپرسد «چرا جهان وجود دارد؟» حتی کودکان می‌پرسند «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» تقریباً هرکسی احساس حیرتی دارد، و این پرسشها تأثیر روانی نیرومندی دارند. اما آیا در تلاش برای پاسخ گفتن به چنین پرسشی زیر پای ما خالی نشده است؟ «من می‌خواهم شما الف را توضیح دهید، اما شرایط لازم برای توضیح وجود ندارد» - آیا به چنین جایی نمی‌رسیم؟ توضیح دادن چیزی همواره توضیح دادن برحسب چیز دیگر است - اما هنگامی که هیچ «چیز دیگر»ی وجود ندارد که توضیح به کمک آن صورت گیرد، چه اتفاقی برای مفهوم توضیح می‌افتد؟ آیا معنای خود را از دست نمی‌دهد، همان گونه که در فضای تهی بسیار گسترده فاقد هرگونه ستاره، یا سیاره، به عنوان مرجع تعیین بالا بودن چیزی نسبت به چیز دیگر، مفهوم قرار داشتن در بالای چیز دیگر معنای خود را از دست داده است؟ چنین

نیست که با برخورد ما با «واقعتهای گنگ» توضیح [تبيين] به پایان برسد، بلکه خودِ واژه «توضیح» هنگامی که از تنها متنی که در آن معنایی دارد بیرون می‌افتد معنای خود را از دست می‌دهد.

#### بخش ۴. برهان معجزات<sup>۱</sup>

یکی از برهانهای باور به خدا - یا خدایان - که توده‌ها به آن توجه و تمسک زیادی داشته‌اند برهان معجزات است. مطابق این برهان، معجزات در زمانهای گوناگون تاریخ انسان روی داده‌اند و وقوع معجزات برهانی بر اثبات وجود خدا است، زیرا تنها خدا می‌توانسته است باعث وقوع رویدادهای اعجازآمیز شود.

برای آن‌که یک رویداد اعجازآمیز باشد دقیقاً چه چیزی لازم است؟ فرض کنید که یک میله آهنی جامد را به درون آب بیندازید و میله در آب شناور شود، یا یک قرص نان در دست خود داشته باشید و در برابر چشمانتان ناپدید شود، یا یک لیوان آب برای کسی بریزید و او آنرا به شراب تبدیل کند. آیا این رویدادها، به فرض وقوع، اعجازآمیزند - و با چه معیاری؟

۱. ممکن است همگی بپذیریم که معجزه باید رویدادی غیر عادی باشد، یا چیزی که همیشه یا حتی سالی یک بار اتفاق افتاده است اعجازآمیز تلقی نمی‌شود مگر آن‌که معنای واژه معجزه را چنان تعمیم دهیم که کاربردهایی چون «معجزه صدا»، «معجزه پزشکی جدید» و مانند آنها را شامل گردد. اما معجزه را بسختی می‌توان صرفاً یک رویداد غیر عادی دانست. عبور زمین از میان دنباله یک ستاره دنباله‌دار رویدادی غیر عادی خواهد بود، اما مادامی که بتوان آنرا با قوانین شناخته‌شده طبیعت توجیه کرد اعجازآمیز تلقی نخواهد شد. شاید جسمی از یک هواپیما فروافتد و هنگام سقوط به سیم برق خارج از پنجره خانه شما برخورد کند و سیم را قطع کند و سیم قطع شده در حال

1. the argument from miracles

فروافتادن به زمین به گریه در حال حرکتی اصابت کند و گریه را برق بگیرد و بکشد. این مسلماً غیر عادی است. «طی میلیونها بار سقوط یک جسم از هواپیما دوباره چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد» - اما اعجازآمیز تلقی نمی‌شود، زیرا هر اتفاقی که در این توالی غیر عادی رویدادها بیفتد با قوانین شناخته شده قابل توضیح است.

۲. بنابراین به نظر می‌رسد مادامی که یک رویداد مصداقی از قانون یا قانونهای شناخته شده طبیعت است نمی‌توان آن را معجزه نامید. اما آیا این کافی است؟ فرض کنید رویدادی اتفاق افتد که نتوانیم آن را بر پایه قوانین شناخته شده‌ای از طبیعت توجیه کنیم. آیا در این صورت آن رویداد معجزه خواهد بود؟ احتمالاً ما را بدین گمان خواهد کشاند که قوانینی از طبیعت وجود دارند که هنوز آنها را نمی‌شناسیم، یا بعضی از قوانینی که قبلاً با آنها آشنا شده‌ایم به گونه‌ای نادقیق بیان شده‌اند و باید به گونه‌ای مورد تجدید نظر یا اصلاح قرار گیرند که رویدادهای جدید را در خود جای دهند. هنگامی که برای نخستین بار توجه بدین امر جلب گردید که صفحات عکاسی، علیرغم تاریکی کامل در تمام مدت، نور دیده‌اند، توجیه آن بر پایه هیچ‌یک از قوانین شناخته طبیعت ممکن نبود؛ اما بزودی انسانها دریافتند که قوانین دیگری وجود دارند که هرگز کسی گمان نمی‌کرد این قوانین وجود داشته باشند و اینک این پدیدار عجیب را توجیه می‌کنند؛ بدین سان دانش پرتوزایی<sup>۱</sup> پدید آمد. هنگامی که معلوم شد دنباله‌های ستارگان دنباله‌دار را خورشید واپس می‌زند، کسی فرض نکرد که نیروی جاذبه جهانشمول ماده که در قانون گرانش بیان شده بود نقض شده است؛ قوانین دیگری کشف شدند که مواردی از این گونه را توجیه کردند.

۳. تحت چه شرایطی یک رویداد اعجازآمیز تلقی می‌شود؟ اینک نمی‌توانیم بگوییم «هنگامی که آن رویداد مصداقی از قانون شناخته شده‌ای

نباشد؛ آیا می‌توان گفت «هنگامی که آن رویداد اصولاً مصداق هیچ قانونی، اعم از معلوم و نامعلوم، نباشد»؟ به این پرسش دست کم اعتراض پیشین وارد نیست. اما بر پایه چنین برداشتی از معجزه، هرگز نمی‌توانیم به‌طور مشخص بگوییم که رویدادی اعجاز‌آمیز است. چگونه خواهیم توانست بدانیم که رویداد مورد نظر را هرگز نمی‌توان، حتی در میلیون‌ها سال پژوهش علمی آینده، بر پایه قانون یا نظریه‌ای هر چقدر پیچیده تبیین کرد؟ اگر این کار برای ما امکان‌پذیر نباشد، هرگز نمی‌توانیم بدانیم رویدادی اعجاز‌آمیز است. اگر میله آهنی ناگهان شناور شود برآستی در شگفت می‌شویم؛ اما بالاخره چه کسی دقیقاً می‌داند چه مجموعه پیچیده‌ای از مقتضیات و شرایط ممکن است باعث رفتار خاص یک جسم مادی شود؟ ما بر پایه نوع رفتاری که طبیعت در گذشته نشان داده است حکم می‌کنیم که چه چیزی ممکن یا ناممکن است؛ اما ممکن است در ژرفاهای طبیعت رازها و امکانات زیادی وجود داشته باشند که تنها هرازگاهی، یا در شرایط بسیار خاصی، در سطح پدیدار می‌شوند. ممکن است معلوم شود که رفتار شگفت‌انگیز میله آهنی ارتباطی با رطوبت موجود در هوا، یا قانون اینک ناشناخته‌ای از پرتوزایی، یا حتی حالت روانی ناظران دارد. چنین چیزهایی نامنتظره‌اند زیرا مطابق رفتار عام و معمولی طبیعت (تا آنجا که شناخت کنونی ما نشان می‌دهد) نیستند، اما مسلماً در تاریخ علم بی‌سابقه نخواهند بود. مایه شگفتی بود هنگامی که معلوم شد خونروی زیاد از بدن می‌تواند نتیجه شرایط روانی باشد نه معلول عوامل فیزیولوژیکی که با چنان جدّیتی در جستجوی آنها بودند، یا لرزش دائمی دست می‌تواند نتیجه عمل پرخاشگرانه فراموش شده‌ای باشد که در دوران کودکی صورت گرفته است و در آن آسیب فیزیولوژیکی وارد نیامده است. بسیاری از افراد هنوز نسبت به این پدیده‌ها ظنینند زیرا احساس می‌کنند که «طبیعت چنین رفتاری ندارد»؛ اما چه بسا طبیعت شگردهایی در آستین داشته باشد که هرگز فکر نمی‌کرده‌ایم، و مادامی که بر پایه قوانینی که از پیش با آنها

آشناییم درباره «رفتار بایسته طبیعت» حکم می‌کنیم مسلماً عجیب به نظر می‌رسند.

در این صورت، بر پایه چنین تعریفی از معجزه، هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که یک رویداد، هر چقدر عجیب یا غیر عادی یا مخالف جریان منظم تجربه ما باشد، یک معجزه است؛ هرگز نمی‌توانیم بدانیم که آن رویداد نمی‌تواند در چارچوب قوانینی قرار گیرد. اما فرض کنیم که می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که رویدادی از این‌گونه به هیچ وجه مصداق هیچ قانون شناخته‌شده یا ناشناخته‌ای نیست. آیا این نشان می‌دهد که برای توجیه آن باید به خدا متوسل شد؟ پاسخ گریزناپذیر جلوه می‌کند: البته چنین چیزی را نشان نمی‌دهد؛ تنها اثبات می‌کند که بعضی از رویدادها مصداق قوانین نیستند. اما، البته، ثابت کردن این و ثابت کردن وجود خدا دو چیز کاملاً متفاوتند.

۴. از نظر کسان دیگری - مثلاً، جان استوارت میل - اگر در صورت تکرار مجموعه شرایط مشابه، یک رویداد دوباره به وقوع بپیوندد نمی‌توان آن‌را، صرف نظر از این‌که چقدر عجیب است، معجزه دانست. برای آن‌که رویدادی معجزه باشد، باید بدون مسبوق بودن به مجموعه‌ای از شرایط لازم برای وقوع مجدد آن به وقوع بپیوندد. شیوه آزمودن یک معجزه چنین است: آیا شرایطی وجود داشته‌اند که هر زمان تکرار شوند آن رویداد تکرار گردد؟ اگر چنین شرایطی وجود داشته‌اند آن رویداد معجزه نیست. باز هم، هرگز نمی‌توانیم مطمئن شویم که یک رویداد به این معنا معجزه است - هرگز نمی‌توانیم با اطمینان بدانیم که در صورت تکرار همان شرایط، «معجزه» تکرار نخواهد شد؛ در بهترین حالت تنها می‌توانیم بدانیم هنگامی که شرایط، تا آنجا که ما می‌دانیم، یکسان باشند، رویدادی که بنابر ادعا اعجاز‌آمیز است واقع نمی‌شود. اما همواره ممکن است شرایط دیگری وجود داشته باشند که ما آنها را در نظر نگرفته‌ایم و با این‌همه نقش علی دارند، و اگر به مجموعه شرایطی که باید تکرار شوند اضافه گردند، رویداد مورد نظر واقع خواهد شد.

فرض کنید به نحوی بتوانیم بدانیم که همه شرایط ذریبط فراهمند و همانند شرایط پیشین‌اند، اما رویداد مورد نظر تکرار نمی‌شود؛ این چه چیزی را ثابت می‌کند؟ تنها این نکته را ثابت می‌کند که ممکن است به دنبال مجموعه شرایط همانند رویدادهای ناهمانند به وقوع بپیوندند، و این همان ناتعین‌گرایی است. چه‌بسا این مایه شگفتی باشد، اما ممکن است کسی پرسد چرا جهان باید (حداقل گاهی) به جای تعیین‌گرایانه بودن ناتعین‌گرایانه باشد؟ آیا لازم است که ناتعین‌گرایی نشانه‌ای از اعجاز‌آمیز بودن تلقی شود؟

۵. گفته می‌شود بعضی رویدادها چنان نامحتملند که وقوع آنها را باید اعجاز‌آمیز دانست. بنابر گزارش کتاب مقدس، هنگامی که صدای صور یوشع<sup>۱</sup> باعث فروریختن دیوارهای اریحا<sup>۲</sup> شد، خورشید به مدت چندین ساعت در آسمان بی حرکت ایستاد. امروزه ما می‌دانیم که برای بی حرکت ماندن خورشید در آسمان، باید دوران زمین به دور محورش متوقف شود، و این باعث می‌شود که اشیای بی شمار روی زمین به هوا پرتاب شوند، همان‌گونه که اشیای درون یک اتومبیل تندرو با توقف ناگهانی آن به هوا پرتاب می‌شوند. این پدیدار می‌بایست در سراسر زمین، بسی فراتر از محدوده اریحا، روی داده باشد. باور کردن این‌که در آن زمان زمین واقعاً از دوران بازایستاده است دشوار است. اما روشن است که معتقدان به این معجزه باور دارند که این همه واقعاً اتفاق افتاده است، هرچند ظاهراً هیچ‌کس (خارج از گزارش کتاب مقدس) آن رویداد را گزارش نکرده است. اما، به گفته دیوید هیوم در مقاله‌اش به نام «درباره معجزات»، محتمل‌تر از توقف خورشید آن است که گزارش دهندگان وقوع آن دچار فریب یا دچار توهم شده باشند، یا دروغ گفته باشند. همین نکته در مورد ادعای تبدیل آب به شراب یا تبدیل ناگهانی چند ماهی و قرص نان به هزاران ماهی و قرص نان، یا برخاستن الیعازر<sup>۳</sup> از بستر مرگ، و مانند آنها صادق است. به نوشته هیوم، «هیچ مدرکی برای اثبات یک معجزه کافی نیست

1. Jashua

2. Jericho

3. Lazarus

مگر آن‌که آن مدرک از نوعی باشد که کذب آن اعجاز‌آمیزتر از واقعیتی باشد که آن مدرک در پی اثبات آن است.<sup>۱</sup>

این‌که افراد گاهی دچار فریب می‌شوند، یا داستانه‌های بلندی می‌گویند تا دیگران را تحت تأثیر قرار دهند، این‌که شایعات پخش می‌شوند و هنگامی که حتی اندکی از منبع خود دور شده‌اند با اغراق زیاد بیان می‌شوند، و این‌که افراد تقریباً هرآنچه را که باورکردنش بسیار خوش می‌دارند باور می‌کنند و از پیش مقید و وادار شده‌اند که آن‌را باور کنند، همه و همه، به‌گفته‌ی هیوم، امور شناخته‌شده‌ای هستند که باور کردن آنها مستلزم هیچ معجزه‌ای نیست. بیشتر معجزات ادعایی را افراد در گذشته‌های دور گزارش داده‌اند، از این‌رو دیگر نمی‌توانیم ادعاهای آنان را واریسی کنیم. این افراد از چنان آموزش شایسته‌ای برخوردار نبوده‌اند که آنچه را دیده‌اند بدون افزودن چیزی زاید بر مشهودات گزارش دهند. به‌آسانی می‌توان دریافت که چگونه همه این چیزها روی داده‌اند؛ هر دین برای تأیید ادعای اصالت و اعتبار خویش مجموعه‌ی معجزات خاص خود را دارد.

اما هیچ‌یک از این نکات ثابت نمی‌کند که رویدادهای اعجاز‌آمیز اتفاق نیفتاده‌اند. ما بیشتر در موقعیت شرلوک هولمز می‌هستیم که باید اسرار جنایتی را کشف کند که چندین قرن پیش صورت گرفته است و بیشتر سرنخهایی که زمانی موجود بودند اینک از میان رفته‌اند. به‌معجزه عمدتاً افرادی باور راسخ دارند که از قبل معتقدند و ادعای اعجاز برای افزودن بر اعتبار باوری مورد استفاده قرار می‌گیرد که از قبل دارا بوده‌اند. باور به معجزات تقریباً بیشتر به باورهای پیشین ما بستگی دارد تا به قراین موجود در موردی خاص - که در بیشتر موارد هیچ قرینه‌ای هم نداریم. اگر کسی از قبل معتقد باشد که با دعا کردن زندگی افرادی که سرطان پیشرفته دارند نجات می‌یابد، احتمال این‌که

۱. David Hume. «On Miracles,» in Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section 10.

چنین کسی به برخاستن یک فرد از بستر مرگ یا به توقف خورشید در آسمان باور یابد بیشتر است.

بسیاری از افراد، از جمله کسانی که اعتقاد دینی ژرف دارند، داستانهای اعمال اعجازآمیز را خوش نمی‌دارند زیرا معتقدند که این معجزه‌های ادعایی در برابر موجودی با قدرت مطلق ارزشی ندارند. اگر خداوند می‌خواست انسانها ایمان بیاورند، چرا دست به‌چند «گلک سرسری» در منطقه دورافتاده‌ای زد که تنها تعداد انگشت‌شماری از افراد بتوانند آنها را ببینند؟ به جای شفا دادن تعداد اندکی از افراد بیمار، چرا همه را شفا نمی‌دهد؟ به جای رؤیت مریم باکره در فاتیما پرتغال، در سال ۱۹۱۷، چرا نقطه پایانی بر کشتار عظیم جنگ جهانی اول، که در آن زمان با شدت ادامه داشت، گذاشته نشد؟ یا، اگر این دخالت در اختیار و آزادی اراده انسانها است، چرا کاری برای نجات دادن زندگی بسیاری از افراد صورت نگرفت - مثلاً متوقف کردن زمین‌لرزه لیسبن که منجر به کشته شدن سی هزار تن از کسانی شد که در کلیساها گرد آمده بودند تا عبادت کنند (نمونه‌ای که ولتر بارها در کتاب کاندید نقل کرده است)؟

بسیاری از افراد، حتی امروزه، رویدادی را که برخلاف رویدادهای محتمل باشد، مادامی که به سودشان باشد، بسرعت به‌عنوان معجزه می‌پذیرند. صد نفری انسان در سقوط یک هواپیما کشته می‌شوند، اما یک تن زنده می‌ماند. او و خانواده‌اش می‌گویند «این یک معجزه است!» درباره خانواده کسانی که زنده نمانده‌اند چه باید گفت؟ اینک به جای آن فرض کنید که در یک سانحه هوایی یک تن کشته شود و صد نفری زنده بمانند. خانواده فردی که زنده نمانده است نمی‌گوید «این یک معجزه است!» هرچند زنده ماندن صد نفر و کشته شدن یک نفر بیشتر یا کمتر از زنده ماندن یک نفر و کشته شدن صد نفر غیر عادی نیست. چنین رویدادی معجزه خوانده نمی‌شود مگر آن‌که نتیجه‌ای داشته باشد که آنان را خوش آید. مرگ ناگهانی همه افراد خانواده و



دوستان یک نفر چیزی نیست که احتمال تلقی آن به عنوان معجزه وجود داشته باشد. و نجات جان صدها تن در زمین لرزه‌ای در منطقه دورافتاده‌ای از جهان را معمولاً کسانی که به علت فاصله زیاد چیزی درباره آنان شنیده‌اند و توجه خاصی به آنها ندارند معجزه نمی‌خوانند. ظاهراً خدا از شما محافظت می‌کند نه از افراد بسیار زیاد دیگری در جهان که ممکن است به همان اندازه مستحق محافظت به نظر برسند.

اما فرض کنید که ابرمعجزه‌ای وجود می‌داشت که همه می‌توانستیم آنرا مشاهده کنیم و قادر به تبیین آن نبودیم. فرض کنید در این لحظه همه ما صدایی را از جایی در آسمان بشنویم که همزمان در همه زبانها قابل درک باشد و بگوید از این لحظه به بعد هر کس آگاهانه فرد دیگری را بکشد بی‌درنگ با آذرخشی کشته خواهد شد، و فرض کنید واقعاً چنین چیزی اتفاق بیفتد - هر قاتلی بی‌درنگ با آذرخشی کشته شود. آیا این اثبات معجزه نخواهد بود؟

در آغاز لازم می‌دانیم بعضی از تردیدها و بدگمانیها را نفی کنیم: این که صدای شنیده شده یک کلک شنیداری ماهرانه نبوده است و مانند آن. و اگر این صدا در همه زبانها فهمیده شده، با چه زبانی در ضبط صوت شما ضبط شده است؟ و از کدام نقطه آسمان بیرون آمده است؟ آیا با نزدیک شدن شما به یک نقطه خاص (مثلاً در یک هواپیمای بلندپرواز) صدای ضبط صوت بلندتر می‌شود؟ و... شاید ناگزیر شویم توصیف بعضی از شرایط را تغییر دهیم؛ مثلاً چگونه صدا می‌تواند در یک زمان به همه زبانها باشد؟ اما حتی در صورتی که به یک زبان - مثلاً عبری یا سانسکریت باستان - باشد به اندازه کافی محققانی وجود دارند که آنرا برای ما ترجمه و منظور آنرا بیان کنند. اگر از آن پس همه قاتلان، مطابق آنچه اعلام شده است، با آذرخش کشته شوند، این امر تأثیر بسیار زیادی خواهد داشت. ممکن است بگوییم «چیزی هست که ما نفهمیده‌ایم»، یا به احتمال بیشتر خواهیم گفت «کسی آنجا است، شخصیتی، موجود ذیشعوری، کسی با قدرت کافی برای عملی کردن تهدیدها».

مسئلاً این رویداد قرینه‌ای است برای وجود «یک موجود قدرتمند» - شاید موجودی نباشد که قادر مطلق، یا حکیم مطلق، یا علت جهان، یا «واجب‌الوجود»<sup>۲</sup> است - اما حداقل چیزی است که تاکنون برای وجودش هیچ‌گونه قرینه مستقیم نداشته‌ایم. ولی هیچ معجزه ادعایی در تاریخ تاکنون چیزی چون این نوع قرینه را به ما عرضه نکرده است.

اما این مثال نکته‌ای را درباره رویدادهایی که ادعا می‌شود اعجازآمیزند مطرح می‌کند. حتی یک رویداد خارق‌العاده، یعنی رویدادی برخلاف قوانین شناخته‌شده طبیعت، به عنوان نامزدی برای رویداد اعجازآمیز، به اندازه وقایعی با «تماس و تجربه شخصی» بر افراد اثر نمی‌گذارد - وقایعی که به نظر می‌رسد نتیجه اعمال یک اراده، نتیجه عمل یک نوع شخصیت‌اند. آبی که در یک سرداب به شراب تبدیل می‌شود به اندازه کسی که در برابر یک گروه ایستاده است و آب را به شراب تبدیل می‌کند (با فرض آن‌که بتوان قبل و بعد از تبدیل، آب و شراب بودن آن را آزمود)، یا تغذیه هزاران نفر با پنج قرص نان و دو ماهی، اثرگذار نخواهد بود. حتی برخاستن یک فرد از بستر مرگ ممکن است چندان اثرگذار نباشد - پزشکان پس از توقف ضربان قلب و امواج مغزی افرادی حیات را به آنان بازگردانده‌اند؛ این‌گونه موارد را معمولاً موفقیت پزشکی می‌دانند نه معجزه. اما فرض کنید آگهی‌هایی به زبانهای گوناگون به گونه‌ای اسرارآمیز از آسمان فروافتند که در آنها اعلام شده باشد که پوشش یخی قطب جنوب ذوب خواهد شد (و بدین سان سطح دریا بالا می‌آید و شهرهای ساحلی جهان را می‌پوشاند) مگر آن‌که همه ملت‌ها در صلح با یکدیگر زندگی کنند؛ سپس فرض کنید که جنگی آغاز شود و بلافاصله کل پوشش یخی قطب جنوب ذوب گردد. ممکن است این رویداد اعجازآمیز تلقی شود، نه صرفاً به علت خود رویداد، بلکه به علت هشدار پیشاپیش از سوی ابرها: این رویداد تجلی‌ای از یک اراده همراه با قدرت خواهد بود، اراده و قدرتی که عموماً ویژگی‌های متمایز یک موجود الوهی تلقی می‌شوند.

1. omnipotent

2. necessary being

۶. البته می‌توان معجزه را به‌عنوان دخالتی از سوی خدا در جریان طبیعی رویدادها تعریف کرد. با فرض این تعریف، اگر از کسی پرسند آیا معجزات وجود خدا را اثبات می‌کنند یا نه، البته پاسخ مثبت خواهد بود - دخالت خدا منطقاً وجود خدایی را که قادر به دخالت کردن است ایجاب می‌کند. اما روشن است که این تعریف کاملاً مصادره به‌مطلوب است. اینک پرسش به‌صورت زیر درمی‌آید: «آیا بدین معنا معجزاتی وجود دارند؟ آیا این تعریف به‌چیزی واقعی اطلاق می‌شود، یا همانند "تکشاخ" است، که به‌آسانی [به‌عنوان اسبی با یک شاخ در میان پیشانی] تعریف می‌شود اما در جهان چیزی وجود ندارد که این تعریف در مورد آن به‌کار رود؟» ما هرگونه که بخواهیم می‌توانیم تعریف کنیم، اما مسأله این است که آیا تعریف مورد نظر ما به‌چیزی اطلاق می‌شود یا نه. وجود رویدادهای غیر عادی، یعنی رویدادهایی که مصداق هیچ قانونی نیستند، معجزه را ثابت نمی‌کند. صرف نظر از آن‌که چه تعداد میله آهنی شناور در آب مشاهده شده است، چنین رویدادی اعجاز بدین معنا را ثابت نمی‌کند.

### بخش ۵. برهان غایت‌شناختی<sup>۱</sup> (برهان طرح [ / اتقان صنع ]<sup>۲</sup>)

از میان همه برهانها [ی اثبات وجود خدا]، به‌برهان غایت‌شناختی، یا برهان طرح [ / اتقان صنع ]، بیشتر از هر برهان دیگر تمسک می‌جویند. این برهان بیشتر از هر برهان دیگر به‌جنبه‌های تجربه‌پذیر جهان متوسل می‌شود و می‌کوشد تا از این جنبه‌ها استنباط کند که خدا وجود دارد - نه لزوماً خدای آفریننده، یا خدای نخستین علت، بلکه خدا به‌عنوان طراح کیهانی<sup>۳</sup>. مطابق این نظریه، جهان را به‌دقت بنگرید، چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری ندارید که جهان دربردارنده قراین زیادی از نظم و طرح است - قراینی دال بر این‌که یک «استاد معمار» دست‌اندرکار بوده است. نه تصادف کور بل نظم و غایت بر

1. the teleological argument

2. the argument from design

3. cosmic designer

جهان حکم می‌رانند، و جهان سرشار از قراین غایت‌مندی<sup>۱</sup> است. و اگر غایتی وجود دارد، باید غایت‌آفرینی وجود داشته باشد؛ هر جا طرحی وجود دارد، باید طراحی وجود داشته باشد.

طراح کیهان چه نوع موجودی باید باشد؟ آیا او (یا آن؟) یک شخص است - شخصیتی دارای هوش، خرد، و دیگر صفات انسانی؟ پاسخ کسی که مدافع برهان غایت‌شناختی است مثبت است: طرح مستلزم هوشمندی است. اما چه نوع طراح؟ آیا طراح قدرت نامحدودی دارد؟ آیا خیرخواه موجوداتی است که طراحی کرده است؟ هرچند پاسخ معمول به این پرسشها مثبت است، نظرها، همان‌گونه که خواهیم دید، بر پایه این دو پرسش آخر تقسیم‌بندی می‌شوند. در همه قرائتهای موجود از این برهان، ویژگیهایی از جهان قرآینی دال بر وجود یک طراح تلقی می‌شوند، و اگر جهان تفاوت زیادی با آنچه هست می‌داشت، چنین قرآینی را به دست نمی‌داد (یا قرآینی را برای نوع متفاوتی از طراح به دست می‌داد). حداقل تا این اندازه برهان غایت‌شناختی از مبنایی تجربی برخوردار است.

این برهان حتی در صورت نتیجه‌بخش بودن، وجود یک موجود ضروری [واجب‌الوجود]، یک علت نخستین، یا حتی آفریننده‌ی جهان - از هیچ<sup>۲</sup> را ثابت نمی‌کند؛ تنها در صدد اثبات وجود موجودی باهوش و قدرت کافی، برای شکل دادن مواد جهان، مطابق یک برنامه یا غایت، است. برهان نخستین علت، اگر نتیجه‌بخش باشد، ما را تنها به علت نخستین هدایت می‌کند؛ برهان امکان تنها به موجودی واجب می‌انجامد؛ برهان غایت‌شناختی - در صورت نتیجه‌بخش بودن - ما را تنها به یک طراح کیهانی راه می‌نماید. سنتاً نام «خدا» به همه این چیزها اطلاق شده است؛ اما چنین نگرشی فرض را بر این قرار می‌دهد که آنچه واجب‌الوجود یا علت نخستین است طراح کیهانی نیز هست. نباید اصرار داشت که همه اینها باید یک چیز باشند چرا که برای همه آنها یک

1. purposiveness

2. creator-of-the-universe-out-of-nothing

واژه، یعنی «خدا»، را به کار می‌بریم. هنگامی که افلاطون در رساله تیمائوس فرضیه وجود یک طراح (یا صانع) را مورد بحث و بررسی قرار داد، هرگز فرض را بر این قرار نداد که طراح کیهانی جهان را از هیچ آفریده است؛ آن‌گونه که در تعبیر معمول افراد از گزارش کتاب مقدس ملاحظه می‌شود. هیچ‌یک از یونانیان باستان چنین فرض نکردند؛ از نظر افلاطون، طراح کیهانی مواد از پیش موجود را برگرفت و آنها را مطابق برنامه و نقشه‌ای شکل داد، همانند بنایی که مصالح از پیش موجود را برمی‌گیرد و از آنها برای ساختن یک خانه استفاده می‌کند.

در این صورت بینیم برهان غایت‌شناختی چه شکلهایی می‌تواند به خود بگیرد، چه نوع طراحی را می‌تواند مطرح کند، و چه قراینی را می‌تواند اقامه کند. پس از این کار، ساختار عام این برهان را در شکلهای متغیر آن بررسی خواهیم کرد.

این برهان چنین آغاز می‌کند که جهان منظم است، و نظم نتیجه وجود طرح است. میلیونها ستاره در آسمان رفتاری منظم دارند، همه آنها نشان‌دهنده قوانین فیزیکی خاصی هستند که به گونه‌ای یکسان در مورد همه آن ستاره‌ها صادقند. و میلیونها گونه زیستی بر روی زمین نیز رفتاری منظم و قانونمند دارند. همه این چیزها چگونه می‌توانسته‌اند به وجود آمده باشند جز آن‌که نتیجه تدبیر و طرح بوده باشند؟ گرد آمدن ذرات خاک برای ساختن آجر یا گرد آمدن آجرها برای ساختن خانه به خودی خود نیست؛ این امور مستلزم فعالیت برنامه‌ریزی شده و مدبرانه انسانها است. به همین طریق گرد آمدن ذرات ماده برای ساختن یاخته زنده، یا گرد آمدن یاخته‌های زنده برای ساختن اندامه‌های زنده روی زمین، به خودی خود صورت نمی‌گیرد؛ چنین چیزی تنها نتیجه فعالیت طراحی است که مواد را به گونه‌ای ترکیب می‌کند تا شیء مورد نظر تشکیل شود.

اما چنین برهانهایی با چندین ایراد روبرویند:

۱. واژه «نظم» خیلی روشن نیست: آنچه از نظر یک فرد منظم است از نظر فرد دیگر منظم نیست. نقاشی ای که از دید یک بیننده نظم خاصی دارد از دید بیننده دیگر فاقد نظم و ترتیب خاص است.

۲. روشن نیست که جهان به معنای خاصی منظم باشد. اگر کهکشانها منظمند، سحابیهای سرگردان در جهان منظم نیستند، و سحابیهای زیادی در جهان وجود دارند؛ بی نظمی را می توان در کنار هر چیز دیگری که نظم تلقی می شود دید. با این همه اگر هر چیزی که جهان دربر دارد منظم است، صرف نظر از آن که آن چیز چیست، در این صورت حدود واژه «نظم» چیست؟ در برابر یک شیء یا آرایه ای از اشیا که منظمند چه چیزی را می توان قرار داد؟ اگر کیسه ای پر از مهره را بر کف زمین خالی کنید، مهره ها باید در نوعی نظم قرار گیرند. به این معنا، هر آرایه ای از اشیا باید منظم باشد، بنابراین این سخن که این جهان منظم است، هیچ چیز مشخص و متمایزی درباره جهان به ما نمی گوید.

۳. مهمترین نکته این است که چه چیزی تضمین می کند که نظم همواره نتیجه تدبیر و طرح است؟ بعضی از نمونه های نظم، مثلاً در مورد اشیای مکانیکی (ساعتها، خودروها)، برآستی نتیجه تدبیر و طرحند؛ این را بدین علت می دانیم که خودمان (یا دیگر انسانها) مواد و مصالح را برگرفته و به گونه های خاصی آنها را کنار هم قرار داده و اشیایی ساخته ایم که می توانیم از آنها استفاده کنیم. نظم چونان محصولی از ذهنهایی که طرح ریزی می کنند - یعنی ذهنهای ما - وجود دارد. اما همان گونه که هیوم می گفت، نظم تنها تا آنجا نشانه ای از تدبیر و طرح است که نتیجه تدبیر و طرح بودن آن مشاهده شده باشد. و نتیجه تدبیر و طرح بودن نظمی که ما در گیاهان و جانوران می یابیم مشاهده نشده است. ما هرگز موجوداتی را ندیده ایم که گیاهان یا جانوران، یا ستارگان را با تدبیر و طرح خویش ساخته باشند، و بنابراین حق نداریم نتیجه بگیریم که این چیزها به مثابه حاصل تدبیر و طرح وجود دارند.

مدافع برهان غایت شناختی پاسخ می دهد «اما نکته همین است، ما هرگز

ندیده‌ایم که گیاهان و جانوران به گونه‌ای طراحی شوند که معماران ساختمانها را و ساعت‌سازان ساعتها را طراحی می‌کنند، بلکه باید استنباط کنیم که آنها نتیجه تدبیر و طرحند، زیرا جز این چگونه می‌توانیم وجود آنها را توجیه کنیم؟ سنگها خود به خود بر روی هم قرار نمی‌گیرند تا کلیساهای جامع را بنا کنند، و ذرات ماده نمی‌توانند با هم ترکیب شده اندامه‌ها را بسازند. این امر مستلزم هوشمندی است، و از آنجا که هوشمندی در مورد اندامه‌ها انسانی نیست، باید الهی باشد.»

اما این توضیح نیز ایراد دیگری را مطرح می‌کند. اگر بتوان پدیده مورد نظر را بدون فرض وجود یک طراح کیهانی تبیین کرد چه باید گفت؟ در آن صورت نادرستی این فرضیه را اثبات نخواهیم کرد، بلکه نشان خواهیم داد که برای تبیین امور به آن نیاز نیست. آیا این مطلب درست است، بویژه در مورد اندامه‌ها، که برجسته‌ترین نمونه‌هایی از نظمند که فرضیه تدبیر و طرح را مطرح می‌کند؟

در جهانی که عمدتاً از ماده غیر آلی ترکیب شده است، وجود حیات و اندیشه رمز و رازی به نظر می‌رسید که تنها با فرضیه یک طراح کیهانی می‌شد آن را تبیین کرد. اما طی مدتی بس طولانی نظریه‌هایی درباره تکامل آلی پدید آمده که در آنها کوشش شده است وجود اندامه‌ها بدون تمسک به فرضیه یک طراح تبیین شود. برای مثال، یکی از نخستین فیلسوفان یونان، آناکسیماندر (۶۱۱-۵۴۷ ق.م) می‌گفت که اندامه‌ها در اصل از دریا پدید آمده‌اند و به موجودات خشکی تحول یافته‌اند. اما تا انتشار کتاب چارلز داروین به نام درباره منشأ انواع<sup>۱</sup>، در سال ۱۸۵۹، هیچ نظریه جامعی همراه با پشتوانه عظیمی از مشاهدات تجربی مفصل و ساعیانه پدید نیامد. داروین فرضیه‌ای را اقامه کرد که مطابق آن اندامه‌ها بتدریج و در جریان تنازع بقا<sup>۲</sup> و بقای انبساط<sup>۳</sup>، از ساده‌ترین آمیبه‌ها تا پیچیده‌ترین پستانداران بزرگ، تکامل یافته‌اند. در نتیجه

1. *On the Origin of Species*

2. struggle for existence

3. survival of fittest

پژوهشهای پیشگامانه داروین، و فعالیت علمی زیست‌شناسان بسیار از آن زمان به بعد، فرضیه تکامل آلی چنان مورد تأیید گسترده قرار گرفته است که کاملاً مورد قبول همه زیست‌شناسان است.

مسلماً این فرضیه همه چیز را توضیح نمی‌داد: این فرضیه توضیح می‌داد که چرا گونه‌های خاصی زنده مانده‌اند، اما چگونگی پدیدآیی نخستین گونه را توضیح نمی‌داد. ولی، از بیش از یک قرن پیش، با ساخته شدن اسید اوریک (نخستین ترکیب آلی حاصل از ترکیبهای غیر آلی) در آزمایشگاه، تا واپسین کارهای بزرگ مهندسی ژنتیک، این شکاف نیز بتدریج پر شده است. تکوین حیات (تحت شرایط موجود در دوران پیش‌کامبریایی<sup>۱</sup> تاریخ زمین)، آرام‌آرام، ذره‌ذره و پاره‌پاره، به جایی رسید، است که بی‌تمسک به [فرضیه] تدبیر و طرح تبیین شود.

اما بدین وسیله نشان داده نشده است که فرضیه طراح نادرست است. اگر کسی از قبل به تدبیر و طرح باور داشت، می‌تواند با وجود نظرات داروین، حتی با پذیرفتن همه نتیجه‌گیریهای داروین، باور خود را همچون قبل حفظ کند. او می‌تواند بگوید، در حالی که قبلاً تصور می‌شده که خدا همه گونه‌ها را در یک آن آفریده است، اینک معتقد است که خدا روند آهسته و تدریجی تکامل را برای اجرای طرح خویش برگزیده است. روش طراحی و اجرای آن تغییر کرده است نه واقعیت طراحی.

با این همه، از زمان داروین تاکنون، برهان غایت‌شناختی بیشتر شهرت و اهمیت خود را (در میان دانشمندان) از دست داده است - نه بدین علت که داروین نادرستی فرضیه تدبیر و طرح را ثابت کرده است، زیرا او چنین نکرده است، بلکه بدین علت که ظاهراً دیگر ضرورتی برای داشتن چنین فرضیه‌ای وجود نداشته است. اگر زمانی معتقد بوده‌اید که ضربه‌ای بر دراز جانب روح یک مُرده بوده است، در صورتی که دریابید این ضربه از جانب فروشنده‌ای

۱. Precambrian era



بوده که به شما سری زده است دیگر نیازی بدان باور ندارید (هرچند باز هم امکان دارد معتقد باشید که ضربه از جانب فروشنده و روح یک مُرده بوده است).

اما تأثیر نظریه داروین ژرف‌تر از این است: این نظریه تدبیر و طرح را به‌طور کلی رد نکرد، بلکه به‌نظر می‌رسد باور به تدبیر و طرح نیکخواهانه رارده کرده است، یا در هر صورت به آن آسیبی جدی وارد ساخته است. اما باور به طراحی نیکخواه، طراح نیکخواهی که مواظب مخلوقات خویش است و نمی‌خواهد آنها در رنج باشند، همواره عامل اصلی باور به تدبیر و طرح بوده است. اگر افراد فکر می‌کردند که طراح کیهانی بدخواه است چندان مجذوب برهان طرح [ / اتقان صنع ] نمی‌شدند. اما دقیقاً این باور به یک طراح نیکخواه بود که حفظ آن در برابر باور به تکامل دشوار بود، زیرا روند تکاملی صحنه‌ای از تقلا، درد، و مرگ بی‌پایان و مستمر است. زندگی تنازعی برای بقا است که در آن بسیاری از گونه‌ها کاملاً از میان می‌روند و هر فرد ناگزیر می‌میرد. و این مرگ غالباً در رنج و عذاب صورت می‌گیرد، از طریق گرفتار شدن به گرسنگی، سرما، یا بیماری، یا از طریق خورده شدن زنده‌زنده توسط جانوران. زندگی فردی به پایان می‌رسد؛ در هر روز میلیون‌ها فرد از هر گونه زیستی می‌میرند (معمولاً پیش از آن‌که عمر طبیعی آنها به سر آمده باشد)، اما زندگی از طریق زادگان آنان ادامه می‌یابد، زادگانی که به‌نوبه خویش در درد و رنج می‌میرند.

آیا مدبر و طراح همه این رنج و عذاب را صرفاً برای حفظ نوع [ / گونه ]، به‌بهای زندگی فرد، تحمیل می‌کند؟ اگر چنین است، این تسلای زیادی برای فرد نیست؛ و یک گونه زیستی از چه ارزشی برخوردار است اگر همه افراد آن باید در تهدید و ناامنی دائم بزیند و سرانجام در بیچارگی بمیرند؟ به‌نظر نمی‌رسد که طبیعت بیشتر مراقب گونه یا نوع باشد تا مراقب فرد. هزاران گونه زیستی از گرسنگی، تغییر در آب و هوا، حملات جانوران دیگر، یا بروز جهشی جدید که گونه جدید را سازگارتر می‌کرده است، از میان رفته‌اند. به‌نظر می‌رسد که طبیعت نسبت به فرد و نوع نگاهی یکسان و بی‌تفاوت دارد.

«چنین مراقب انواع؟» نه مطلقاً، نه، نه!  
 طبیعت از دلِ سنگِ کرانه و معدن  
 غرش کند که «هزار نوع خفته در مدفن  
 نیم مراقب چیزی، فنا شوند همه.»

...

بشر، همان اثرِ آخرینِ بی‌کم و کاست  
 که دیدگان پر از شوق آرزوها داشت  
 و سینه را به سرودِ سپهرِ سرْد انباشت  
 و معبدی برای دعای بی‌ثمر آراست

و یقین داشت که خدا واقعاً همه مهر است  
 اساسِ عالم هستی به عشق بیچون است —  
 اگرچه دست و لبِ دهر غرقه در خون است  
 و این یقینِ بشرِ راش، سُخره در چهر است —

بشر که به عشقِ دل سپرد و رنجها دید  
 به راه حق و عدالت بسی نبردها کرد  
 ز بعد مرگ خود آیا شود غبار و گرد  
 و یا که نقشِ دلِ سنگ می شود جاوید؟<sup>۱</sup>

طی سالهای بی‌شمار گونه‌های بی‌شماری از جانوران پدید می‌آیند؛  
 گونه‌هایی که می‌توانند خود را با شرایط متغیر تطبیق دهند تا به غذای کافی،  
 آب، پناهگاه، و امنیت دست یابند، مدتی زنده می‌مانند؛ بقیه در تنازع بقا نابود  
 می‌شوند. بیشتر موجودات زنده، از جمله همه جانوران گوشتخوار، تنها با

1. Alfred: Lord Tennyson, *In Memoriam*, LVI.

(شیوه قافیه‌بندی فارسی مطابق شیوه قافیه‌بندی انگلیسی است)

شکار کردن موجودات زنده دیگر و خوردن آنها می‌توانند به زندگی خود ادامه دهند. حتی هنگامی که در این زمینه موفقند (به‌بهای زندگی جانورانی که می‌کشند)، شرایط محیطی چنان غیر قابل اعتماد است، و زندگی اندامه‌ها چنان وابسته به تعداد زیادی از شرایط است (آنها تنها در گستره محدودی از دما، رطوبت، و نوع غذا می‌توانند زندگی کنند)، که حتی تغییری نسبتاً کوچک در محیط یا بی‌نظمی در فعالیت حیاتی اندامه‌ها ممکن است باعث نابودی و انقراض آنها شود. اگر طبیعت محصول تدبیر و طرح است، به نظر نمی‌رسد نقشه‌طراح نیکخواهانه باشد:

واقعیت این است که تقریباً همه کارهایی که انسانها به علت ارتکاب آنها به‌دار آویخته می‌شوند یا زندانی می‌شوند، کارهای هرروزه طبیعتند. کشتن، عملی که قوانین انسانی آن را جنایی‌ترین عمل می‌شناسد، رفتاری است که طبیعت با هر موجود زنده‌ای دارد؛ و در موارد زیادی، این کشتن از پس شکنجه‌هایی است همانند شکنجه‌هایی که گفته می‌شود بزرگترین جانوران روی زمین بر هم‌نوعان خود وارد کرده‌اند... طبیعت انسانها را به بند می‌کشد، آنان را در هم می‌شکند، آنان را محکوم به دریده شدن از سوی جانوران وحشی می‌کند، آنان را چنان می‌سوزاند تا بمیرند، آنان را چون نخستین شهید مسیحی با سنگ له می‌کند، آنان را از گرسنگی می‌کشد، آنان را با سرما منجمد می‌کند، آنان را با زهر زوداثر یا دیراثر بخارهای خود مسموم می‌کند، و صدها مرگ سهمگین دیگر را، چون قساوت سنجیده یک نابیس یا یک دومیتیانوس، در خود نهفته دارد. طبیعت این همه را با متکبرانه‌ترین بی‌توجهی نسبت به رحمت و عدالت انجام می‌دهد، و تیرهایش را همان‌گونه بر سر بهترین و شریف‌ترین افراد فرومی‌بارد که بر سر بدترین و فرومایه‌ترین افراد فرومی‌ریزد، بر سر کسانی که عهده‌دار والاترین و ارزنده‌ترین مشغله‌هایند، و غالباً به‌عنوان نتایج مستقیم شریف‌ترین اعمال؛ و این

به احتمال زیاد چون کیفری برای آنان تلقی می‌شود. طبیعت کسانی را که خیر و رفاه گروهی از انسانها به وجود آنان وابسته است، شاید امیدهای نژاد انسانی برای نسلهای آینده، با ترحم و تأسفی چنان اندک از میان می‌برد که گویی با کسانی روبرو است که مرگشان آسایشی است برای خود آنان یا موهبتی برای کسانی که در معرض آسیب‌رسانی آنانند<sup>۱</sup>.

ما شیربچه‌گان و شکاربچه‌گان را بی‌پناه می‌یابیم، و دوست نداریم ببینیم که آنها آزار ببینند یا کشته شوند. اما آنها بخش اعظم عمر خود را صرف کشتن یا تلاش برای کشته نشدن می‌کنند. برای آنها زندگی زیبا نیست. شیرانی که دیگر قادر به کشتن نیستند از گرسنگی یا بیماری یا تشنگی یا سرما می‌میرند. هنگامی که موجود زنده توان خود را به مصرف رسانده است طبیعت کوچکترین مهلتی برای بقا به آن نمی‌دهد. آیا هر موجود زنده‌ای که از نابرابری فرصت و نتیجه‌بازی در این عرصه آگاه است، طالب این خواهد بود که در چنین جهانی زاده شود؟ آیا موجودی که چنین جهانی را طراحی کرده است می‌تواند نیکخواه تلقی شود؟

جنگی دائمی در میان همه موجودات زنده [برقرار است]. اضطراب، گرسنگی، نیاز، نیرومندان و دلیران را برمی‌انگیزد؛ ترس، اضطراب، وحشت، ضعیفان و ناتوانان را آشفته می‌کند. نخستین ورود به عرصه حیات، نوزاد و والدین بیچاره‌اش را غصه و اندوه می‌بخشد؛ ضعف، ناتوانی، رنجوری، با هر صحنه زندگی همراهند؛ و [زندگی] سرانجام در عذاب و وحشت به پایان می‌رسد.

همچنین... به نیرنگهای عجیب طبیعت برای ناگوار کردن زندگی هر موجود زنده بنگرید. نیرومندان به ضعیفان آسیب می‌رسانند، و آنان را در وحشت و اضطراب دائم نگه می‌دارند. ضعیفان نیز به نوبه خویش، غالباً

1. Mill, «Nature», pp. 28-30.

به نیرومندان آسیب می‌رسانند، و آنان را می‌آزارند و خشمگین می‌کنند. انواع بی‌شمار حشرات را در نظر بگیرید که یا بر بدن جانوری زاد و ولد می‌کنند یا پرواز کرده نیش خود را در بدن آن فرو می‌کنند. این حشرات را نیز حشرات کوچکتری است که آنها را می‌آزارند. و بدین‌سان هر جانوری را از پس و از پیش، از بالا و از پایین، دشمنان در میان گرفته‌اند، که پیوسته در صدد بیچارگی و نابودی آتند....

سراسر این جهان را بنگرید. چه تعداد عظیمی از موجودات، زنده و سازمان‌یافته، آگاه و فعال! این فراوانی و تنوع فوق‌العاده را تحسین می‌کنید. اما اندکی دقیق‌تر این موجودات زنده را بررسی کنید.... چقدر دشمن و نابودکننده یکدیگرند. همه آنان چقدر برای خوشبختی خویش بی‌کفایتند! از نظر بیننده چقدر حقیر و نفرت‌انگیزند! هر آنچه هست نشان‌دهنده چیزی جز انگاره طبیعتی کور نیست، که توسط یک اصل بزرگ زندگی‌بخش آستن شده است، و فرزندان چلاق و ناقصش را، بدون درک یا توجه مادرانه، از دامن خود رانده است.<sup>۱</sup>

## مسأله شر<sup>۲</sup>

اگر برهان غایت‌شناختی بخواهد وجود یک طراح نیکخواه را اثبات کند، ایراد اصلی به آن همانا مسأله شر است. در روزگاران باستان اپیکور (۲۷۰-۳۴۲ ق.م) این مسأله را به صورت زیر مطرح کرد: «آیا خدا می‌خواهد از شر جلوگیری کند، اما قادر نیست؟ در این صورت او قادر مطلق نیست. آیا قادر است، اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدخواه است. آیا هم قادر است هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجا است؟» هیوم این استدلال را به صورت یک برهان قاطع دووجهی درآورد: «اگر شر در جهان خواست خداست، در این صورت او نیکخواه نیست. اگر شر در جهان برخلاف خواست اوست، در

1. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, parts 10 and 11.

2. the problem of evil

این صورت او قادر مطلق نیست. اما یا مطابق خواست او یا برخلاف آن است. بنابراین، یا خدا نیکخواه نیست یا قادر مطلق نیست.»

این مسأله تنها در صورتی مطرح می‌شود که فرضیه مورد ادعا فرضیه طراحی باشد که هم قادر مطلق است و هم نیکخواه. اگر او قادر مطلق نباشد، در آن صورت شر در جهان را می‌توان به این امر نسبت داد که او شر را نمی‌خواهد اما نمی‌تواند از آن جلوگیری کند. اگر او نیکخواه نباشد، در آن صورت می‌توان گفت شر از اینجا برمی‌خیزد که او قادر به جلوگیری از آن هست اما نمی‌خواهد از آن جلوگیری کند. اما اگر هم نیکخواه باشد و هم قادر مطلق (که بیشتر ادیان چنین ادعایی دارند)، در این صورت مسأله شر با قدرت کامل مطرح می‌شود: چرا شر؟

برهان قاطع دووجهی هیوم معتبر است، همان‌گونه که هر شاگرد منطق مقدماتی می‌تواند بدرستی آن پی‌برد. اما آیا مقدمه‌های آن صادقند؟ تلاشهایی صورت گرفته است تا با گونه‌ای شک در یک یا دو مقدمه، از این برهان بگریزند.

۱. شری در جهان وجود ندارد. ممکن است کسی منکر این باشد که اصولاً شری وجود دارد، و بدین‌سان پیشفرض مسأله را نفی کند. اما این راه حل چنان ناموجه و نپذیرفتنی است که بیان آن جرأت زیادی می‌خواهد. ممکن است افراد درباره این که چه چیزهایی شرند توافق کاملی نداشته باشند (به‌دست آوردن درک روشن‌تر در این باره مستلزم مقاله تشریحی بلندی در زمینه علم اخلاق است)، اما آنان همگی می‌پذیرند که بعضی از چیزها شرند. برای مثال، معمولاً ما معتقدیم که درد و رنج بدند، و هنگامی که می‌کوشیم از آنها دوری گزینیم، یا تا آنجا که ممکن است آنها را کاهش دهیم، این باور را در عمل خود به‌نمایش می‌گذاریم؛ مثلاً می‌کوشیم درد کسانی را که گرفتار بیماری‌اند تسکین بخشیم. رنج کشیدن نیز امری موهوم نیست؛ افراد صرفاً فکر نمی‌کنند که دارند رنج می‌کشند؛ آنان دارند رنج می‌کشند. از نظر بسیاری

از افراد واقعیت چنین رنج کشیدنی، در حقیقت، یکی از دلایل اصلی دشوار یافتن باور به خدایی است که هم قادر مطلق است و هم نیکخواه. ما اگر بتوانیم این رنجها را تسکین می‌دهیم و از میان می‌بریم؛ اما خدا، که قادر مطلق و نیکخواه است، نمی‌تواند چنین کند.

۲. شر امری عدمی<sup>۱</sup> است. آگوستین قدیس این عقیده را مطرح کرد که شر نه یک چیز ایجابی و محقق، بلکه یک فقدان، یک نبود، یک امر سلبی و عدمی است. شری وجود ندارد؛ بلکه تنها با نبودِ نسبی و مقایسه‌ای خیر سروکار داریم؛ شر صرفاً وجود نداشتن است. گاهی اضافه می‌شود، چنان‌که آگوستین اضافه کرد، که واقعی بودن همانا کامل بودن است، و از این رو تنها خدا می‌تواند کاملاً واقعی باشد؛ آفریده‌ او، که ضرورتاً متناهی و محدود است، باید ضرورتاً متضمن نیکی و خیر ناقص باشد، و بنابراین متضمن درجه‌ای از شر است. اما گفتن این‌که شر سلبی و عدمی است در درجه اول بازی با کلمات به نظر می‌رسد. آیا جنگ عدمی است، نبودِ صلح، یا صلح عدمی است، نبودِ جنگ؟ هر گزینه‌ای را که بپذیریم به اندازه دیگری واقعیت دارد - جنگ وجود دارد و صلح وجود دارد؛ شادی وجود دارد و رنج وجود دارد؛ خیر وجود دارد و شر وجود دارد. واقعیتها با طبقه‌بندی به صورت منفی و سلبی یا مثبت و ایجابی تغییر نمی‌کنند. رنج وجود دارد، با این نگاه که «رنج تنها امری عدمی است» کوچکترین تحفیفی نمی‌یابد.

اگر به شخص افلیج گفته شود که فلج فقدان محض قدرت حرکت است و چیز محقق نیست و تا آنجا که وجود خود او مطرح است او کامل است، شاید او تسلی یابد. اما روشن نیست که این نوع دلداری برای کسی که از مالاریا رنج می‌برد سودمند باشد. او پاسخ خواهد داد که درد و رنج او این نیست که فاقد چیزی است، بلکه این است که از چیزی، یعنی تک‌یاختگان جنس پلاسمودیم، بسیار زیاد دارد<sup>۲</sup>.

1. negative thing

2. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1965), pp. 142-143.

۳. شر برای بزرگترین خیر لازم است. «گیرم که در جهان شر وجود دارد. اما باید وجود داشته باشد، زیرا وجود شر تنها راه دستیابی به خیر است. همه ما با موارد و مصادیقی از این نکته آشناییم: نمی توان بدون جراحی دردناک تندرستی کامل را بازیافت. برای رسیدن به یک هدف جراحی را می پذیرید (که به خودی خود آن را خیر نمی دانید) - یعنی جز برای یافتن تندرستی آن را نخواهید پذیرفت). مادامی که این درد و رنج تنها راههای دستیابی به تندرستی اند تحمل آنها ارزش دارد و این نکته در موارد بی شماری صادق است. حتی جنگ گاهی تنها راه رسیدن به جهانی بهتر (یا جلوگیری از ایجاد جهانی بدتر) است. بنابراین، هرچند در جهان شر وجود دارد، با خوبی خدا سازگار است، زیرا شری که وجود دارد کمترین چیز لازم ممکن برای رسیدن به بزرگترین خیر ممکن است. این جهان جهانی کامل نیست، اما بهترین جهان از میان همه جهانهای ممکن است.»

تا دانش پزشکی ما آن چیزی است که هست، و تا قوانین زیست شناسی چنانند که هستند، افراد غالباً ناگزیرند برای بازیافتن تندرستی درد بکشند. اما این نظر، که از دید بیشتر افراد به یک پزشک حق می دهد تا برای بهبود احتمالی یک بیمار دردی را به او تحمیل کند، تنها در مورد موجودات محدودی صادق است که به هیچ طریق دیگری نمی توانند به هدف مورد نظر خود برسند. اما زمانی که گمان بریم که پزشک می تواند بدون تحمیل درد به بیمار خود به مقصود نایل آید و با وجود این درد را تحمیل می کند، او را بی رحم و دیگرآزار می خوانیم. خدا، برخلاف پزشک، قادر مطلق است و می تواند تندرستی را برگرداند بی آنکه بیمار گرفتار دردی سخت و عذاب آور شود. در این صورت چرا چنین نمی کند؟

«اما این مستلزم یک معجزه است، و اعجاز مدام نظم طبیعت را به هم می زند.» اما مسلماً این امکان وجود داشته است که قوانین طبیعت به گونه ای طراحی شوند که در هیچ مورد نیاز به معجزه ای نباشد. بالاخره پدیدآورنده



قوانین طبیعت کیست؟ چرا خدا نظم علی را به گونه‌ای قرار داد که مستلزم مرگ مخلوقات در درد و عذاب باشد؟ آن عذر و بهانه‌ای که در مورد جراح وجود دارد؛ جراحی که تندرستی بیمار خود را تنها با تحمیل درد به او می‌تواند بازگرداند، در مورد خدا وجود ندارد. خدا، که هم قادر مطلق است و هم نیکخواه است، می‌تواند به آسانی، بدون چنین راهها و وسایلی، تندرستی را بازگرداند؛ در واقع او می‌تواند از همان ابتدا افراد را از بیمار شدن حفظ کند. درباره جراحی که ابتدا پای کودک خود را عفونی می‌کند و سپس تصمیم می‌گیرد پا را از بدن کودک جدا کند، در حالی که قدرت درمان کردن دارد و در آغاز خود او بود که پا را عفونی کرد، چه فکری می‌کنیم؟ موقعیت خدای قادر مطلق چنین است. پزشکی را که نیکخواه است اما قادر مطلق نیست، تنها بدین علت که نمی‌تواند به طریق دیگری به هدف خود برسد، می‌توان در تحمیل کردن درد به بیمار معذور داشت؛ اما این امر در مورد خدای قادر مطلق صادق نیست، زیرا او، که قادر مطلق است، نیازی به استفاده از وسایل بد برای رسیدن به یک هدف خوب ندارد.

آیا برآستی در سخن گفتن درباره قدرت مطلق، اصولاً استفاده از اصطلاحاتِ وسیله و هدف نادرست نیست؟ موجودی که قادر مطلق است می‌تواند مستقیماً به هدف دست یابد، بی‌آنکه از وسایلی استفاده کند. وسایل معطوف به هدف تنها مورد نیاز موجوداتی است که نمی‌توانند مستقیماً به هدف خود برسند.

هنگامی که در هندوستان بودم، بر ایوان خانه یک هندی ایستاده بودم که سایه اندوه داغدیدگی بر آن گسترده بود. دوست هندی من در شیوع وبا پسر کوچک خود، نور چشمانش، را از دست داده بود. در آن سوی ایوان دختر کوچکش، تنها کودک باقی مانده، در نویی، زیر پشه‌بند، خوابیده بود. ما آهسته قدم می‌زدیم، و من می‌کوشیدم به روش خشن و ناهنجار خویش او را تسلی و دلداری دهم. اما او گفت «خوب دیگر، آقا، خواست خداست. همین است که هست. خواست خداست.»

خوشبختانه من او را آن قدر می‌شناختم که بتوانم بدون سوء تفاهم پاسخ دهم، و چیزی مانند این گفتم: «فرض کنیم امشب، در حالی که همه شما خواهید کسی آهسته از پله‌ها بالا بیاید و به ایوان برسد، و از روی قصد، پارچه‌ای آغشته به میکرب و با را روی دهان دختر کوچکتان که در آن نئو خوابیده است بگذارد؛ شما در این باره چه فکری خواهید کرد؟» او گفت «خدای من، در این باره چه فکری خواهم کرد؟ هیچ‌کس چنین کار پست و منفوری را نخواهد کرد. اگر کسی این کار را بکند و من او را بگیرم، او را با کمترین احساس ندامت، چون یک مار، خواهم کشت و روی ایوان خواهم انداخت. از گفتن چنین چیزی چه منظوری دارید؟»

من به آرامی گفتم «اما آیا این درست همان چیزی نیست که با گفتن این که خواست خداست خدا را به آن متهم کرده‌اید؟ مرگ پسر کوچکتان را نتیجه جهل گسترده بخوانید، آن را بی‌خردی گسترده بخوانید، گناه زیاد بخوانید، اگر دوست دارید، آن را بی‌توجهی عامه بخوانید، اما آن را خواست خدا نخوانید. مسلماً ما نمی‌توانیم چیزی را خواست خدا بدانیم که برای آن یک فرد به زندان یا دارالتأدیب می‌افتد.»

البته اگر قدرت خدا نیز، همچون قدرت پزشک، محدود باشد، در این صورت ممکن است آنچه پیش می‌آید نتیجه ناتوانی او در انجام دادن کار بهتر، علیرغم نیت و خواستهای نیک او، باشد. اما چنین دفاعی در مورد خدایی که هم نیکخواه و هم قادر مطلق است سودمند نیست.

اگر خانه یا کاخی به شما نشان دادم که در آن یک اتاق راحت یا قابل قبول نبود، و پنجره‌ها، درها، اجاقها، راهروها، پله‌ها، و کل ساختار بنا

1. Leslie D. Weatherhead, *The Will of God* (Nashville: Abingdon Press, 1944), quoted in Harold Titus, *Ethics for Today*, 3rd ed., (New York: American Book Co., 1953), p. 539.

منبع سر و صدا، سراسیمگی، خستگی، تاریکی و شدت گرما و سرما بودند، مسلماً شما بدون بررسی بیشتر از طرح آن ایراد خواهید گرفت. معمار به‌عَبَث از دَقّت زیاد خود سخن خواهد گفت، و خواهد خواست به‌شما ثابت کند که اگر این در یا آن پنجره تغییر می‌کرد، مشکلات دیگری پدید می‌آمد. آنچه او می‌گوید، ممکن است کاملاً راست باشد: تغییر تنها یک جزء، بدون تغییر اجزای دیگر بنا، چه‌بسا فقط در دسر ها را افزایش دهد. اما باز هم شما به‌طور کلی خواهید گفت که اگر معمار از مهارت و اندیشه‌های خوب برخوردار بود می‌توانست چنان نقشه‌ای برای کل بنا بکشد، و چه‌بسا اجزای بنا را به‌گونه‌ای تغییر و تطبیق دهد که همه یا بیشتر این مشکلات برطرف شوند<sup>۱</sup>.

یک معمار خوب خانه را به‌گونه‌ای طراحی می‌کرد که این مشکلات پیش نیابند، به‌طوری که کسی مجبور نشود از میان یک طرح بد و یک طرح بدتر یکی را انتخاب کند. و اگر معمار چنان بی‌صلاحیت بود که نمی‌توانست چنان خانه‌ای را طراحی کند، شاید از فعالیت‌های بیشتر در زمینه معماری دست می‌کشید. اگر بهترین جهانی که یک طراح می‌توانست پدید آورد جهانی سرشار از درد و رنج همچون این جهان است، شاید او می‌بایست به‌جای آن فعالیت را برمی‌گزید که در آن مهارت و استادی بیشتری داشت.

#### ۴. غالباً خیر از شر پدید می‌آید.

الف: از سختی و مصیبت، موفقیت به‌دست می‌آید. از رنج، درک احساس‌های دیگران حاصل می‌شود. از تنگدستی عقلِ معاش پدید می‌آید. از چه راه دیگری می‌توان بدین چیزها دست یافت؟

ب: اولاً، اگر خدا نمی‌توانست باعث پدید آمدن نتیجه‌ای جز این شود، او قادر مطلق نیست. ما شاید نتوانیم باعث پدید آمدن نتیجه دیگری شویم،

1. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 11.

شرایط چنانند که هستند؛ و قوانین طبیعت چنانند که هستند: اما خدایی که قادر مطلق است می‌توانست باعث پدید آمدن نتیجه دیگری شود.

ثانیاً، خیری که از شر پدید می‌آید غالباً آن قدر نیست که وجود شر را توجیه کند. نظم علی چنان پیچیده است که احتمالاً برای فردی که به سود فرد دیگری کار نمی‌کند مصیبتی پیش نمی‌آید. یک تندباد صدها نفر را می‌کشد و هزاران ساختمان را ویران می‌کند، اما برای پیمان‌کاران ساختمانی و بنایان کار فراهم می‌کند. آیا این ارزش را دارد؟ اگر شما به جای خدا بودید، آیا این حق به شما داده می‌شد که این همه مرگ و ویرانی پدید آورید تا این کار فراهم شود؟ آیا، علیرغم این که در یک زمین لرزه ساختمانهای کهنه ویران می‌شوند و بدین سان امکان ساختن ساختمانهای جدید و بهتری به جای آنها فراهم می‌آید، ویران شدن یک شهر در آن زمین لرزه را شر نمی‌دانید؟ آیا شما حق داشتید شهری را ویران کنید تا چنین نتیجه‌ای به دست آید؟

ثالثاً، اگر گاهی خیر از شر پدید می‌آید، شر نیز گاهی - احتمالاً بسا اوقات - از خیر پدید می‌آید. همان گونه که چیزی را زمانی شر می‌پنداشته‌ایم و بعداً در پرتو تحولات بعدی نظرمان درباره آن تغییر کرده است، احتمالاً رویداد دیگری را در زمانی خیر یا سودمند می‌انگاشته‌ایم و اینک در پرتو رویدادهای بعدی آن را مصیبت‌بار و مایه تأسف می‌دانیم. واقعیت این است که بنا بر معمول‌ترین گرایش، نیکی نیکی بیشتر پدید می‌آورد و بدی بدی بیشتر.

تندرستی، توانایی، دارایی، دانش، فضیلت، نه تنها در ذات خویش نیکند بلکه کسب امر نیک، هم از نوع خود و هم از انواع دیگر، را آسان می‌کنند و رواج می‌دهند. کسی که می‌تواند به آسانی بیاموزد، کسی است که قبلاً زیاد آموخته است؛ این فرد نیرومند است نه فرد ناتوان که می‌تواند هر

کاری را که بیشتر به تندرستی می‌انجامد انجام دهد؛ کسانی که به دست آوردن پول را آسان می‌یابند، تنگدستان نیستند بلکه توانگرانند؛ تندرستی، توانایی، شناخت، استعدادها ابزارهایی برای کسب دارایی‌اند، و دارایی غالباً ابزار لازمی برای کسب اینها است. برعکس، هر چقدر دربارهٔ تبدیل شر به خیر گفته شود، گرایش عام شر به سوی شر بیشتر است. بیماری جسمانی جسم را بیشتر مستعد و آمادهٔ بیماری می‌کند؛ بیماری جسمانی نیرو را تحلیل می‌برد، گاهی ذهن را ناتوان می‌کند و غالباً امکان امرار معاش را سلب می‌کند. هرگونه درد سخت، چه جسمانی و چه روانی، انسان را در برابر پذیرش دردهای بعدی مستعدتر می‌کند. تنگدستی سرچشمهٔ هزار شر فکری و اخلاقی است. از آن بدتر این‌که مورد آزار یا ستم قرار گرفتن، هنگامی که عادی و همیشگی باشد، کل شخصیت و منش را خوار می‌کند. یک عمل بد به اعمال بد دیگر، هم در عامل، هم در اطرافیان و ناظران، و هم در آزاردیدگان، منجر می‌شود. همهٔ صفات بد با عادت تقویت می‌شوند، و همهٔ تبه‌کاریها و شرارتها میل به گسترش دارند. نقایص فکری نقایص اخلاقی را پدید می‌آورند، و نقایص اخلاقی نقایص فکری را؛ و هر نقص فکری یا اخلاقی نقایص دیگری را پدید می‌آورد، بی‌آنکه این روند را پایانی باشد.<sup>۱</sup>

۵. غایت شر این نیست که ما خوشبخت شویم، بلکه این است که ما

فضیلت یابیم.

الف: جهان زمینهٔ تربیت اخلاقی برای ساختن شخصیت است. شرور برای

منضبط کردن و اصلاح ما وجود دارند نه برای مجازات کردن ما.

ب: اما نظم و ترتیب طبیعت به‌گونه‌ای است که مانع تحقق هدف ایجاد

فضیلت در افراد است، به‌همان اندازه یا حتی بیشتر از آنکه مانع تحقق

هدف شاد کردن آنان است. با فردی سروکار داریم که، به‌باور ما، لازم است

۱. Mill. «Nature», pp. 35-36.

بداند رنج کشیدن چگونه چیزی است، تا این که دیگر نسبت به رنج دیگران این چنین بی احساس نباشد؛ و چه اتفاق می افتد؟ هرگز پیش نمی آید که رنج را تجربه کند؛ اما فردی که از قبل در زیر بار سنگین رنج است فقط به رنج بیشتری از همان گونه که بر او انباشته شده است گرفتار می آید - فردی که از پیش یک بیماری دارد، به بیماری دیگری دچار می شود. در جهان واقعی جریان امور این گونه است. به نظر می رسد که رنجها به گونه ای اتفاقی پدید می آیند: آنها به کسی که باید آنها را داشته باشد نمی رسند، و پیوسته به افراد دیگری اصابت می کنند که بیش از تاب تحمل خویش از پیش دارند، و آنان را بیچاره و شاید زندگی را به کامشان تلخ می کنند. این با رفتار موجودی که هم قادر مطلق و هم نیکخواه است کاملاً ناهمخوان است. فردی اتومبیلش را با بی توجهی در بزرگراه می راند به طوری که خطری برای دیگران ایجاد می شود. هنگامی که طبیعت او تغییر نمی کند، بهترین راه برای وادار کردن او به توجه و مراقبت بیشتر این است که او گرفتار تصادفی شود که در آن اندکی آسیب ببیند، تنها به اندازه ای که بترسد؛ اما گاهی آنچه در واقع اتفاق می افتد این است که کسی چون او بی هیچ مجازاتی می گریزد در حالی که دیگران آسیب می بینند یا کشته می شوند، تا آن واپسین باری که او خود در تصادفی کشته می شود، زمانی که برای اصلاح او بسیار دیر است. اگر اصلاح اخلاقی هدف بود، هر فرد پانزده ساله برخوردار از زیرکی و آگاهی مناسب، که نیکخواه بود و قدرت داشت، می توانست نسبت به وضع کنونی توزیع بهتری از نیکی در جهان انجام دهد.

اگر آفریننده انسان خواسته است که همه انسانها بافضیلت باشند، طرحهای او کاملاً محکوم به شکست اند، چنان که اگر خواسته بود که همه انسانها خوشبخت باشند چنین بود؛ و در ایجاد نظم و ترتیب طبیعت

توجهی که به شرایط و لوازم عدالت شده است حتی کمتر از توجه به شرایط و لوازم نیکخواهی است. اگر ناموس همه آفرینش عدالت، و آفریدگار جهان قادر مطلق بود، در آن صورت هر مقدار رنج و شادی که ممکن بود به جهان داده شود، سهم هر فرد از آنها دقیقاً متناسب با اعمال، نیک یا بد آن فرد بود؛ هیچ انسانی وضعی بسیار بدتر از دیگری نداشت، بی آنکه سزاوار وضع بدتر باشد؛ تصادف یا حمایت نقشی در چنین جهانی نداشت، بلکه زندگی هر انسان بازی مطابق با نمایشی بود که همانند یک داستان اخلاقی کامل ساخته شده بود... جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم کاملاً با این تفاوت دارد؛ از اینجا است که ضرورت رعایت انصاف یکی از نیرومندترین برهانهای زندگی پس از مرگ تلقی شده است که به معنای تصدیق این نکته است که نظم امور در زندگی این جهانی غالباً مصداقی از بی‌عدالتی است نه مصداقی از عدالت... هر نوع تباهی اخلاقی را تقدیر زندگی افراد بر آنان تحمیل می‌کند که از طریق تقصیر والدین آنان، تقصیر اجتماع، یا تقصیر شرایط کنترل‌ناپذیر صورت می‌گیرد و مسلماً تقصیر خود آنان در آن نقش ندارد. حتی بر پایه ناموزون‌ترین و تنگ‌نظرانه‌ترین نظریه مربوط به امر خیر که با تعصب دینی یا فلسفی شکل گرفته است نمی‌توان رفتار طبیعت را شبیه کار موجودی دانست که در عین حال هم نیک و هم قادر مطلق است!

۶. خوبی خدا متفاوت با خوبی ماست. اما اینک شاید بتوان راه حل متفاوتی را پیشنهاد کرد: «شاید آنچه ما شر می‌خوانیم در واقع خیر باشد؛ آنچه در نظر ما شر است هنگامی که از منظر علم مطلق دیده شود در واقع خیر است. نیک بودن هر چیز را تنها خدا درک می‌کند، آخر هر چه باشد او همه چیز را می‌بیند در حالی که آنچه ما می‌بینیم بس اندک است؛ این که هر چیز نیک است نکته‌ای است که با عقل بی‌نهایت او دیده می‌شود اما فراتر از درک محدود ماست.»

به گفته جان استوارت میل، با در نظر گرفتن منظر جهان آن گونه که به دیده ما می آید، مسلم تر از این حکم حکمی نیست که جهان کاملاً خیر نیست. اگر نسبت به این حکم اطمینان نداشته باشیم، دلیلی نداریم که به حکمی اخلاقی، از جمله این حکم که آنچه برای ما شر است برای خدا خیر است، اطمینان داشته باشیم. حتی اگر هرآنچه ما شر می انگاریم در واقع خیر باشد، واقعیت این است که ما آن را شر می انگاریم - و این خطا خواهد بود، خطایی که نیکی کامل جهان را از ما پنهان می کند. و از آنجا که اگر مرتکب این خطا نمی شدیم بهتر بود، وجود این خطا یک شر است.

جهانی که ما در آن زندگی می کنیم آکنده از درد و رنج، بی رحمی و مرگ، جنگ، طاعون، سیل، زمین لرزه، و بلاهای دیگر است. اگر موجود قدرتمندی وجود داشته باشد که این همه را خیر بشمرد، چه نظری باید درباره اخلاقیات چنین موجودی اتخاذ کنیم؟ درباره پزشکی که می خواست درد و رنج فوق العاده یک بیمار را تسکین دهد چه فکری داریم؟ شاید او خواستار چنین چیزی بود اما توان آن را نداشت: کمک کردن به بیمار خارج از قدرت او بود. ما او را تبرئه می کنیم زیرا با آن که خواستار چنین چیزی بود توان آن را نداشت. اما چنین نکته ای یک موجود الوهی را، که خواستار تسکین دادن بیمار است و قادر به انجام دادن آن است، معذور نمی دارد. پزشکی که هم می خواهد به بیمار کمک کند و هم قادر به انجام دادن آن است اما آن را انجام نمی دهد یک دیگر آزار بی رحم محسوب می شود؛ آیا نباید همین را درباره یک موجود الوهی گفت؟ آیا ایستار ما در برابر او با ایستار ما در برابر پزشک تفاوت دارد؟ اما از ما خواسته می شود معتقد شویم که خدایی که می توانست مانع رنج غیر ضروری شود اما از این کار خودداری کرد خوب است.

هنگامی که به من گفته می شود باید این را باور کنم، و در عین حال این موجود را با نامهایی بخوانم که بیان کننده برترین اخلاق انسانی اند، من



به بیان ساده و صریح می‌گوییم که چنین نخواهم کرد. هر سلطه و نفوذی که چنین موجودی ممکن است بر من داشته باشد، یک کار هست که او انجام نخواهد داد: او مرا مجبور نخواهد کرد که او را عبادت کنم. من هیچ موجودی را که آن چیزی نیست که من از اطلاق صفت خوب بر هموعانم در نظر دارم خوب نخواهم نامید، و اگر چنین موجودی می‌تواند مرا به علت عدم اطلاق چنین صفتی بر او به جهنم محکوم کند، من به جهنم خواهم رفت.<sup>۱</sup>

آن قدر چیزهای زیادی از آنچه می‌بایست به خدا نسبت دهیم یا آنچه خوبی می‌نامیم ناهم‌سازند که افراد غالباً می‌کوشند معنای «خوب» را تغییر دهند تا اختلاف از میان برود. به ما گفته می‌شود خدا خوب است، اما بی‌نهایت خوب، و این که البته ما نمی‌توانیم خوبی بی‌نهایت را بفهمیم. اما روشن است که همین استدلال می‌تواند مؤید این نظر باشد که یا خدا یا جهان بی‌نهایت بد است: اگر چیزهایی در نظر ما چنان جلوه کردند که گویی خوبند، خواهیم توانست در پرتو آگاهی بی‌نهایت ببینیم که آنها بالاخره بدند - جهان تجسم کامل شر است. این استدلال دقیقاً با این نظر هم‌تراز است که، اگرچه گاهی شری به نظر می‌رسد، هر چیزی در واقع خوب است.

وانگهی، اگر خدا بی‌نهایت خوب است، این حقیقت پابرجا است که خوبی بی‌نهایت باید باز هم خوبی باشد، درست همان‌گونه که فضای بی‌نهایت باید باز هم فضا باشد:

از میان افراد زیادی که گفته‌اند ما نمی‌توانیم فضای بی‌نهایت را تصور کنیم، آیا کسی پنداشته است که فضای بی‌نهایت فضا نیست؟ یعنی فاقد همه خواصی است که فضا با آن مشخص می‌شود؟ فضای بی‌نهایت

1. John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (London: Longmans Green, 1865), p. 131.

نمی‌تواند مکعب یا کروی باشد، زیرا اینها کیفیات کراندار بودن‌اند؛ اما آیا کسی تصور می‌کند که در عبور از میان آن ممکن است به منطقه‌ای برسیم که ممتد نباشد؟ و هیچ بخش آن خارج از بخش دیگر آن نباشد؟ و با این‌که در آنجا هیچ جسمی مانع ایجاد نمی‌کند، حرکت ناممکن است؛ یا در آنجا مجموع دو ضلع یک مثلث کمتر از ضلع سوم است؟ درباره خوبی بی‌نهایت می‌توان سخنان مشابهی گفت. من ادعا ندارم که می‌دانم چه چیزی به آن به‌عنوان بی‌نهایت متعلق است؛ اما می‌دانم که خوبی بی‌نهایت باید خوبی باشد، و این‌که هرآنچه با خوبی همساز نیست، با خوبی بی‌نهایت همساز نیست.

اگر در نسبت دادن خوبی به‌خدا، من آنچه را از خوبی در نظر دارم در نظر نداشته باشم؛ اگر منظورم خوبی آن‌چیزی نباشد که از آن شناختی دارم، بلکه صفت ادراک‌ناپذیری از یک جوهر ادراک‌ناپذیر باشد، که تا آنجا که من می‌دانم ممکن است کیفیتی کاملاً متفاوت با آن چیزی باشد که من به آن عشق می‌ورزم و احترام می‌گذارم... [در این صورت] با اطلاق خوبی بر آن چه منظوری دارم؟ و چه دلیلی برای احترام گزاردن به آن دارم؟ اگر چیزی درباره چستی این صفت ندانم، نمی‌توانم بگویم آن [موصوف] شایسته احترام است. گفتن این‌که ممکن است خوبی خدا از نوعی متفاوت با خوبی انسان باشد، چه چیزی جز این سخن، با اندکی تغییر در کلمات و عبارات، است که خدا ممکن است خوب نباشد؟

اما قدرت الوهیت همواره به‌شیوه‌ای کاملاً انسانی تعبیر می‌گردد؛ هرچند قدرت الوهیت بسیار عظیم‌تر از قدرت ما پنداشته می‌شود. قدرت عظیم‌تر به‌معنای مقدار بیشتری است از آنچه «قدرت» می‌نامیم. آیا همین موضوع در مورد «خوب» صادق نیست؟ اما غالباً از خوبی الوهی، برخلاف قدرت الوهی، به‌عنوان چیزی ادراک‌ناپذیر سخن می‌گویند، شاید بدین جهت که آن‌همه از تجلیات آن، تضاد چنان شدیدی با هر چه خوبی می‌نامیم دارند.

۷. آزادی انسان به عنوان علت شر. «شر در جهان معلول تبه کاری آدمی است. انسانها آزادند، که معنای آن این است که آزادند هم کار نیک انجام دهند هم کار بد. حتی موجودی که قادر مطلق است نمی تواند انسانها را آزاد سازد و در عین حال به آنها آزادی ارتکاب کار بد ندهد. بدین سان شر پیامد گریزناپذیری از آزادی نوع بشر است.»

برای از سر باز کردن مسأله شر، احتمالاً این سخن بیش از هر سخن دیگر تکرار می شود. اما میان شر طبیعی و شر اخلاقی تمایزی وجود دارد. شرور طبیعی شروری هستند که در طبیعت بدون دخالت انسان روی می دهند: زمین لرزه ها، آتشفشانها، سیلها، توفانها، طاعونها، و مانند آنها. این فجایع معلول فعالیت انسان نیستند. اما شرور اخلاقی شروری هستند که انسانها بر انسانهای دیگر وارد می سازند، مانند شکنجه روانی و جسمانی، دزدی و غارت، قتل، و جنگ. شرور اخلاقی یگانه طبقه ای از شرور است که می توان آن را نتیجه آزادی انسان دانست. حتی اگر این [تمسک به آزادی انسان] استدلال معتبری درباره شرور اخلاقی باشد، وجود شرور طبیعی را تبیین نمی کند. اما اینک به شرور اخلاقی بپردازیم:

**الف:** مسلماً می پذیرید که انسانها آزاد آفریده شده اند، که معنای آن این است که انسانها در انتخاب نیک یا بد آزادند. بدین سان شرگزینی آنان نتیجه آزاد بودن آنان است. برای آزاد بودن انسانها راهی جز دارا بودن حق انتخاب وجود ندارد، و زمانی که حق انتخاب وجود دارد ممکن است یک فرد به جای انتخاب گزینه بهتر گزینه بدتر را برگزیند. در واقع ممکن است از این واقعیت شرور بسیار زیادی پدید آیند: ممکن است فردی برخوردار از قدرت دستور دهد که میلیونها انسان دیگر را در اردوگاههای کار اجباری بکشند. اما این بخشی از آزادی انسان است؛ زمانی که آزاد بودن انسانها را تصدیق می کنید، باید همواره آنرا بپذیرید. اگر انسانها آزاد باشند، آزادند بدترین بلاها را سر انسانهای دیگر بیاورند.

ب: اما اگر چنین است، آیا آزادی آنان به چنین بهایی می‌ارزد؟ اگر آزادی یک فرد متضمن داشتن قدرت نابودسازی میلیون‌ها فرد دیگر باشد، کاملاً مطمئنم که قربانیان آرزو می‌کنند که آزادی آن فرد مستبد تا اندازه‌ای محدودتر باشد. برای آن‌که او آزادی خود را داشته باشد، آنان باید قتل عام شوند. آیا این بهای بس گزافی برای آزادی او نیست، زیرا آزادی او مستلزم این است که آنان نه تنها از آزادی خویش بلکه از زندگی خویش دست کشند؟ آیا با باز شدن شیر گاز اتاق، این تصور که این بهایی است که آنان برای آزادی عمل فرد مستبد می‌پردازند برای آنان مایه تسلی و آرامش خاطر است؟ آیا این آزادی به بهای کمتری امکان‌پذیر نیست؟

الف: نه، امکان‌پذیر نیست. اگر افراد آزاد باشند، آنان آزادند مرتکب اعمال شریانه شوند. در غیر این صورت آزادی یک توهم است.

ب: اما انسانها اینک آزاد نیستند که کارهای زیادی، چون پرواز کردن مانند پرندگان یا هضم کردن چوب و سنگ را انجام دهند. من نمی‌فهمم چرا تعدادی محدودیت دیگر سودمند نباشند. مثلاً، ممکن است افراد پوست محافظتی داشته باشند تا در برابر حمله افراد دیگر مصون باشند و بدین ترتیب قتل ناممکن شود. افراد باز هم برای اتخاذ تصمیمهای بی‌شمار آزاد نخواهند بود، و باز هم تعداد زیادی حق انتخاب خواهند داشت، اما حداقل آزاد خواهند بود که زندگی (و به همراه آن، آزادی) افراد دیگر را بگیرند. باز هم تعداد زیادی حق انتخاب وجود خواهند داشت بی‌آن‌که نابودی افراد آزاد دیگر را به همراه داشته باشند. یکی از بزرگترین حوزه‌هایی که افراد می‌توانند قدرت انتخاب خود را به کار بندند خلاقیت علمی یا هنری است. در این جا گستره بزرگی از انتخابهای آزادانه وجود دارد بی‌آن‌که این انتخابها به قتل منجر شوند. به نظر من وجود شرایطی که عمل آزادانه افراد به نابودی افراد دیگر نینجامد بسیار بهتر از وضع کنونی خواهد بود. و به شما یادآوری می‌کنم که اگر خدا نمی‌تواند نظامی بدون شر که انسانها در آن آزاد باشند ابداع کند مطلق نیست.

**الف:** من این را قبول ندارم. قدرت مطلق خدا ایجاب نمی‌کند که خدا بتواند هر کاری را که منطقاً ناممکن است انجام دهد. مثلاً خدا نمی‌توانسته است یک دایره چهارگوش بسازد، زیرا اگر چنان چیزی دایره باشد چهارگوش نیست. همچنین خدا نمی‌توانسته است کاری کند که آنچه اتفاق افتاده است اتفاق نیفتد؛ گذشته آن چیزی است که اتفاق افتاده است، و هیچ‌کس، حتی خدا، نمی‌توانسته است کاری کند که آنچه اتفاق افتاده است اتفاق نیفتد. قدرت مطلق همانا قدرت انجام دادن کاری است که منطقاً ممکن است، مانند تعلیق قوانین طبیعت.

**ب:** من می‌پذیرم که قادر مطلق دانستن خدا به این معنا نیست که خدا می‌تواند هر کاری را که منطقاً ناممکن است انجام دهد. اما در آفریدن انسانهای آزاد و در عین حال محدود کردن آزادی عمل آنان در زمینه‌هایی خاص — آن‌گونه که در زمینه‌هایی هم‌اکنون محدودیت عمل دارند — چه چیزی منطقاً ناممکن است؟ اگر انسانها نمی‌توانند همانند پرندگان پرواز کنند چرا باید بتوانند (مثلاً) این چنین آسان دیگری را بکشند یا ناتوان کنند؟ مسلماً شیوه‌های زیادی برای اعمال حق انتخاب وجود دارند که به ناپبود کردن زندگی انسانهای دیگر (و همراه با آن، از میان بردن امکان عمل آزادانه در آینده) نینجامند. یقیناً در چنین چیزی تناقضی وجود ندارد.

**الف:** انتخابهایی که منطقاً امکانپذیرند محدودند:

آفریننده‌ای که قصد دارد موجوداتی با آزادی انسانی بیافریند و آنها را در جهانی قرار دهد، از حق انتخاب برای نوع جهانی که می‌آفریند برخوردار است. اول این‌که او می‌تواند جهانی پایان‌یافته و کامل بیافریند که در آن هیچ چیزی نیاز به تغییر و اصلاح نداشته باشد. موجوداتِ برخوردار از آزادی انسانی می‌دانند حق چیست، و آن‌را دنبال می‌کنند؛ و بی‌هیچ مانعی به اهداف خویش دست می‌یابند. دوم این‌که، او می‌تواند جهانی اساساً بد بیافریند، که در آن هر چیزی نیاز به تغییر و اصلاح دارد و هیچ چیز را

نمی‌توان تغییر داد و اصلاح کرد. یا، سوم این‌که، می‌تواند جهانی اساساً نیک اما ناتمام بیافریند — که در آن بسیاری از چیزها نیاز به تغییر و اصلاح دارند، موجودات برخوردار از آزادی انسانی روی هم رفته نمی‌دانند حق چیست، و تلاش‌هایشان برای رسیدن به اهداف با مانع روبرو می‌شود؛ اما جهانی که این موجودات در آن می‌توانند به شناخت آنچه حق است نایل آیند و موانع موجود بر سر راه دستیابی به اهداف را از میان بردارند.<sup>۱</sup>

به نظر من خدا گزینه سوم را برگزید، زیرا تنها در چنین جهانی موجوداتی می‌توانستند وجود داشته باشند که با تصمیمات و اعمال خویش بتوانند شخصیت و منش خاص خویش را بیوررانند و در برابر اعمال خویش مسؤول باشند. منطقیاً ممکن نیست که خدا شخصیت و منشی را بر موجوداتی که می‌آفریند تحمیل کند، و در همان حال آنان را آزاد بگذارد تا با انتخابها و تصمیمهای خویش شخصیت و منش خود را بیوررانند. تحمیل یک شخصیت و منش خاص بر مخلوقات قدرت خویشتن پروری را از آنها می‌ستاند. شما نمی‌توانید تضمین داشته باشید که اعمال آنها نیک باشد به این دلیل که خدا آنها را آن‌گونه آفریده است، و در عین حال آنان در انتخاب میان گزینه‌های نیک و بد آزاد باشند. قدرت عمل آزادانه آنها منطقیاً با این سازگار نیست که خدا شخصیت و منش آنان را «پیشاپیش تعیین کرده باشد.» این امتناع منطقی درست به اندازه امتناع تغییر گذشته امتناعی واقعی است.

ب: با اجرای فرمان استالین در دهه ۱۹۳۰، هفت میلیون نفر در اوکراین مطابق برنامه‌ای منظم از رنج و عذاب مردند، و بدین سان برای همیشه از آزادی خویش محروم گردیدند. آیا آزادی استالین در ارتکاب چنان اعمالی آن قدر

1. Richard Swinburne, «The Problem of Evil,» in Stuart C. Brown, ed., *Reason and Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 81-102.

مهم بود که به ناپبود ساختن آزادی هفت میلیون قربانی او بیرزد؟ شما قطعاً آزادی او را برتر از آزادی آنان می دانید. و آیا دارید به طور جدی می گویند که بدون این آزادی، افراد نه فاعلانی مختار بلکه تنها آدمهای ماشینی برنامه ریزی شده خواهند بود؟

**الف:** آری. تا آن اندازه‌ای که آفریننده‌ای شخصیت و منش یک فرد را از پیش تعیین می‌کند، آن فرد آزاد نیست خود را پرورش دهد و شکوفا سازد. شما نمی‌توانید هر دو را با هم داشته باشید. هنگامی که تصمیمهای اخلاقی مطرحند یک فرد باید کاملاً و همواره آزاد باشد - حتی آزاد بدان‌گونه که استالین آزاد بود میلیونها انسان را به مرگ محکوم کند. این جزئی از آزادی آدمی است؛ شما نمی‌توانید از آزادی اخلاقی برخوردار باشید و امکان انتخاب شرارت، حتی شرارت مهیبی چون این، را نداشته باشید.

**ب:** در این صورت من فکر نمی‌کنم آزادی‌ای که شما توصیف می‌کنید به چنان نتایجی بیرزد. همچنین اگر من بودم جهانی نمی‌آفریدم که در آن یک فرد بتواند این همه رنج را به دیگران تحمیل کند. اگر آگاهانه چنین جهانی را می‌آفریدم جباری بی‌رحم بودم. اگر تنها نوع جهانی که می‌توانستم بسازم جهانی چون این بود، از ساختن جهان خودداری می‌کردم. اگر نمی‌توانستم قوانین علی جهان خود را کنترل کنم (هرچند به عنوان موجودی با قدرت مطلق می‌توانستم) حداقل چند معجزه نشان می‌دادم و استالین را پیش از آنکه بتواند این کارها را انجام دهد با حمله قلبی می‌کشتم - یا از آن بهتر این که هرگز نمی‌گذاشتم او زاده شود.

**الف:** شما می‌گویید آزادی انسانی به چنان نتایجی نمی‌ارزد. اما چیزهایی که شما محکوم می‌کنید پیوندی ناگسستگی با چیزهایی دارند که آنها را می‌ستایید. تنها در صورتی که مسائلی وجود داشته باشند حل کردن آنها امکان‌پذیر است، تنها در صورتی که ناهمسازی و دشواری وجود داشته باشند غلبه بر آنها امکان‌پذیر خواهد بود، تنها احتمال زیان است که از میان

بردن آن را مطرح خواهد کرد، و تنها با وجود خطر شکست است که پیروزی خواهد بود.

فرض کنید، برخلاف واقع، که این جهان بهشتی بود که هر گونه امکان درد و رنج در آن منتفی بود. این امر نتایج بسیار گسترده‌ای داشت. مثلاً، هیچ کس نمی‌توانست به دیگری آسیب رساند؛ چاقوی کسی که قصد کشتن دیگری را داشت به کاغذ، و گلوله‌اش به هوا تبدیل می‌شد؛ اگر گاوصندوق بانک مورد سرقت قرار می‌گرفت، به گونه‌ای معجزه‌آسا با همان مبلغ سرقت‌شده پر می‌شد. جامعه از کلاهبرداری، تقلب، توطئه و خیانت در امان بود. همچنین کسی از تصادف آسیب نمی‌دید؛ کوهنورد، فردی که بر بالای برج است، یا کودکی که در حال بازی است در صورتی که سقوط می‌کردند بی‌هیچ آسیبی به زمین می‌رسیدند؛ رود خروشان مصیبتی به بار نمی‌آورد. نیازی به کار کردن نبود، زیرا هیچ مشکلی از کار نکردن پدید نمی‌آمد؛ هیچ فریاد و استغاثه‌ای حاکی از نیاز یا خطر نبود، زیرا در چنین جهانی هیچ نیاز یا خطر واقعی وجود نداشت. ... [در<sup>۱</sup>] چنین جهانی... مفاهیم اخلاقی کنونی ما هیچ معنایی نخواهند داشت... اگر، مثلاً، آسیب رساندن به کسی عملی نادرست باشد در بهشت فاقد درد و رنج ما هیچ عمل نادرستی، و هیچ عمل درستی در تقابل با عمل نادرست — امکان‌پذیر نخواهد بود. در محیطی که، بنا بر تعریف، هیچ خطر یا اشکالی وجود ندارد، دلیری و شکیبایی جایی نخواهند داشت. بخشندگی، مهربانی، دوراندیشی، ناخودپسندی، و همه مفاهیم اخلاقی دیگر که با زندگی در محیطی پایدار پیوند دارند مطرح نخواهند شد. در نتیجه، چنین جهانی، هر اندازه که ممکن است لذت و خوشگذرانی را بسط دهد، برای شکوفایی و تکامل خصوصیات اخلاقی شخصیت آدمی بسیار نامناسب خواهد بود. از این نظر بدترین همه جهانهای ممکن خواهد بود.<sup>۲</sup>

۱. این قلاب افزوده هاسپرس است.

2. John Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962), pp. 44-45.



به باز هم خدایی با قدرت مطلق می‌تواند انسانها را به گونه‌ای بیافریند که بی‌کشتن یکدیگر خصوصیات اخلاقی خود را شکوفا کنند و پرورانند. این درست است که اگر جهان به گونه‌ای باشد که هم‌اکنون هست، خصوصیات اخلاقی بسیار ارزشمندند: هنگامی که کسی به جنگ می‌رود دلیری ارزشمند است، اما آیا جهانی بدون جنگ بهتر نبود؟ و آیا امکان نداشت که آدمی فضایل و شایستگیهای خود را در زمینه‌های دیگری، مثلاً، در تأدیب نفس به منظور تکمیل فعالیت خلاقانه ارزشمندی نشان دهد؟ فزون بر این، قبلاً دیده‌ایم (در پنجمین نوع تلاش برای گریز از برهان قاطع دووجهی هیوم) که جهان زمینه بسیار مناسبی برای پرورش فضایل اخلاقی نیست - که اگر هدف خدا این بوده است، این هدف به اندازه هدف خوشبخت ساختن انسانها با شکست روبرو شده است. بسیاری از چیزهایی که هم‌اینک فضیلت می‌خوانیم تنها به علت شر بودن جهانی که در آن زندگی می‌کنیم فضیلت خوانده می‌شوند، و اگر جهان بسی بهتر بود من شادمانه به آن چیزها نمی‌پرداختم - در آن صورت ما بدانها نیاز نداشتیم. اگر جهان دیگر بد نبود بخوبی می‌توانستیم بدون آن فضائلی سر کنیم که عارضی جهان بدند.

فزون بر این، توزیع این شرور از مقتضیات عدالت بسی دور است. اگر شرور اخلاقی جهان مجازاتی برای تبه‌کاری بشریت است، درباره قربانیان بی‌گناه چه باید گفت؟ متجاوزان به حقوق دیگران گاهی در تجاوز خویش کامیاب می‌شوند و قربانیان را هرگز شادکامی نیست. هنگامی که کودکی در اتاقی تنها مانده است و با بخاری داغ چنان می‌سوزد که می‌میرد، یا هنگامی که به فلج اطفال یا منتزیت مبتلا می‌شود، به کدامین گناه مجازات می‌شود؟ هنگامی که کشوری مورد حمله ارتش نیرومند بیگانه قرار می‌گیرد و هزاران تن از افراد آن کشور در دفاع از خویش در برابر مهاجمان

کشته می‌شوند، به کدامین گناه مجازات می‌شوند؟ آیا این تصور شما از جهانی که عادلانه اداره می‌شود؟

الف: تا زمانی که طرح کل امور را درنیابید نمی‌توانید بفهمید که آیا این ناعادلانه است یا نه - و این طرح جهان آخرت را نیز دربر می‌گیرد که در آن همه بیدادگریها مجازات و جبران می‌شوند.

ب: البته این واقعیت که در این جهان بیدادگریهایی وجود دارند ثابت نمی‌کند که جهان دیگری برای مجازات و جبران کردن آنها وجود دارد - همان طور که واقعیت گرسنه بودن افراد ثابت نمی‌کند که آنان همواره غذا خواهند یافت. اما فرض کنیم که جهان دیگری وجود دارد؛ چگونه چنین چیزی می‌تواند شرور جهان کنونی را جبران کند؟ فردی از بیماری استخوان دردناک و ناتوان‌کننده بتدریج ضعیف می‌شود و می‌میرد؛ آیا آخرتی سعادت‌آمیز واقعاً آن را برای او «جبران می‌کند»؟ داستایفسکی در یکی از موارد متعدد عمل بد انسانها علیه انسانهای دیگر، یکی از افسران دگرآزار ارتش را مطرح می‌کند که کودکی را رها می‌کند تا گرگها او را پاره‌پاره کنند. شاید این افسر در دوزخ دچار عذاب شود. اما از دوزخ چه فایده‌ای حاصل می‌شود در حالی که کودک قبلاً عذاب دیده است؟ آن عمل شریرانه صورت گرفته است، و حتی قادر مطلق نمی‌تواند کاری کند که آنچه روی داده است روی نداده باشد. هیچ چیزی که در آینده روی دهد این عمل را جبران نخواهد کرد. این عمل چون لکه بدنامی، چون داغ ننگی، بر تاریخ جهان خواهد ماند، داغ ننگی که هیچ چیز، حتی مجازات ابدی فردی که آن عمل را مرتکب شده است نمی‌تواند آن را از میان ببرد. جهان به‌گونه‌ای سامان یافته است که این عمل نه تنها توانسته است روی دهد بلکه واقعاً روی داده است. هیچ چیزی که در آینده روی دهد نمی‌تواند در آن تغییری پدید آورد.

«برهان آزادی [ / اراده ]» دیرپاترین تلاش برای از سر باز کردن مسأله شر باقی می ماند. موفقیت آن تا حد زیادی به میزان ارزشی بستگی دارد که به قدرت انتخاب انسانی، در گستره گزینه‌هایی که انسانها با آنها روبرویند، نسبت داده می شود.

### دیگر برهانهای طرح [ / اتقان صنع ]

روایت‌های دیگری از برهان غایت‌شناختی برای حل مسأله شر وجود دارند.

۱. قادر مطلقى که بدخواه است. این دیدگاه به اندازه باور به موجودی نیکخواه رواج نداشته است، شاید بدین جهت که میل انسان به اجرای عدالت در جهانی دیگر با باور به موجودی بدخواه ارضا نمی شود. چنین موجودی همانند دیکتاتوری قدرتمند اما ستمکار است، تنها با این تفاوت که او از قدرت مطلق برخوردار است و انسان همواره و کاملاً در چنگ او است. بسیاری از منتقدان بنیادگرایی مسیحی<sup>۱</sup> معتقد بوده‌اند که خدای مسیحی از این نظر که دوزخ - یعنی مکان عذاب ابدی برای بی‌ایمانان - را ساخته است چیزی شبیه این است. حتی کسی که در این جهان به سخت‌ترین مجازات زندان محکوم شده است ممکن است آزاد یا بخشوده شود، اما چنین چیزی در مورد خدایی که آفریدگان خویش را تا ابد، بدون امیدی به اصلاح، آمرزش، یارهایی به قید التزام، مجازات می کند مطرح نیست. چنین مجازاتی کاملاً بی مورد به نظر می رسد، زیرا هرگز نمی تواند نتیجه نیکی به بار آورد، و، چه بسا آدمی در شگفت شود که، چه جرمی یا گناهی می تواند سزاوار مکافات بی پایان باشد؟

شیطانی را تصور کنید که قادر مطلق است، و در آن صورت چیرگی شر در جهان شگفت‌انگیز نخواهد بود: درست همان‌گونه خواهد بود که آن شیطان آنرا طراحی کرده است. همه واقعیت‌هایی که با نیکخواهی و قدرت مطلق خدا

1. Christian fundamentalism

ناهمسازند چنین فرضیه‌ای را درباره شر تأیید خواهند کرد: فراگیری بدبختی و رنج آدمی، منوط بودن بقای موجودات زنده به کشتن و خوردن موجودات زنده دیگر، و مانند آنها. اگر هزاران تن با رنج تدریجی بمیرند، امثلاً، پس از زمین لرزه‌ای میان صخره‌های زیرزمینی گرفتار آیند، موجودی بدخواه را خاطر خوش خواهد شد. آنچه برای الهیات سنتی یک مسأله است، در فرضیه شیطان «شیوه معمول» است.

۲. طراح نیکخواه اما نه قادر مطلق. شاید طراح کیهانی نیکخواه اما قدرتش محدود باشد، همچون انسانها که تنها نسبت به او از نیکخواهی و قدرت کمتری برخوردارند. با چنین دیدی، مسأله شری وجود ندارد؛ شر وجود دارد از این رو که قدرت خدا محدود است و نمی‌تواند شر موجود را چاره کند. او باید درگیر چیزهایی شود که بر آنها تسلط کامل ندارد. گاهی گفته شده است که در تلاش برای کمینه کردن شر در جهان خدا صرفاً همکار انسانها است. این دیدگاه نه تنها با مسأله شری روبرو نمی‌شود بلکه الهامبخش افراد زیادی در تلاش برای از میان بردن شر نیز بوده است، زیرا اینک انسانها تا اندازه‌ای نقش دارند؛ تلاشهای آنان می‌توانند تأثیری داشته باشند.

اما این دیدگاه زیاد پذیرفته نشده است، شاید از این رو که انسانها خدایی را می‌خواهند که بتواند تضمینها و تعهدهای خاصی در برابر آنان داشته باشد. برای نمونه، اگر آنان مستحق پاداش باشند او بتواند پاداش دهد و در برنامه‌اش هیچ محذوری وجود نداشته باشد. آنان بیش از انگیزه و محرک خواستار تضمین و تأمینند. (مسأله‌ای برای این دیدگاه: اگر تنها یک خدا وجود دارد، چه چیزی یا چه کسی می‌تواند قدرت او را محدود کند؟ رقابت از کجا پدید می‌آید؟)

۳. دو خدا باوری<sup>۱</sup>. از روزگاران باستان گهگاهی گفته شده است که دو موجود هوشمند و عاقل کیهانی وجود دارند که هر یک نقشه‌های خویش را

1. ditheism [= ثنویت]

طراحی و در جهان اجرا می‌کند، اما نقشه‌های آنان با یکدیگر مخالفند. روشن است که هیچ‌یک از آنان قادر مطلق نیست (اگر یکی از آنان قادر مطلق بود، دیگری خدا نمی‌بود)، اما یکی از آنان نیکخواه است و دیگری نیکخواه نیست. زرتشتیان و مانویان روزگاران کهن می‌گفتند<sup>۱</sup> که جهان عرصه نبرد خدایان است نه اثر طراحی یگانه؛ بدین علت است که بعضی از چیزها در جهان واقعاً نیکند و چیزهای دیگر واقعاً بدند (صرفاً نمود نیک و بد ندارند). همچنین مسأله شر [در این دیدگاه] وجود ندارد؛ شر به آسانی با وجود خدای شر تبیین می‌شود. در نگرش مانوی، جهان فیزیکی را خدای نیکی و انسانها را خدای بدی ساخته است - آموزه‌ای که شاید نسبت به هر آموزه دیگری که به آن برخورد کرده‌ایم با واقعیتهای مشهود تطابق بهتری دارد.

گاهی، در الهیات مسیحی، چنان به نظر می‌رسد که دو خدا، یعنی یهوه و شیطان، وجود دارند. اما مسیحیت دو خدا باور [ثنوی] نیست، زیرا یکی از آن دو قادر مطلق است. کشمکش میان آن دو نبردی غیر واقعی است، زیرا یهوه شیطان را آفریده است، و می‌تواند هر زمان که بخواهد او را نابود کند (که این پرسش مطرح می‌شود که چرا چنین چیزی روی نداده است). در یک دو خداگرایی [ثنویت] دینی راستین، قدرت هر دو خدا باید محدود باشد و نتیجه نبرد آنان برآستی روشن نیست.

۴. چند خدا باوری [چندگانه پرستی]. اگر [می‌توان از] دو [خدا سخن گفت]، چرا [از] بیش از دو [خدا] نه [توان سخن گفت]؟ چرا چندگانه پرستی یونانیان احیا نشود که به خدایان بسیار معتقد بودند، به گونه‌ای که هر یک از آنها حوزه نفوذ جداگانه خود را داشت و با دیگران در کنش و واکنش بود؟ مسلماً زئوس نقش اول را داشت؛ اما هرگز قادر مطلق نبود، زیرا برنامه‌هایی را که به بهترین وجه طرح کرده بود، خدایان دیگر، و بویژه هرا، همسرش،

۱. ممکن است پیروان و تاریخ‌نگاران آیین زرتشت و مانی نظر و برداشتی متفاوت با نظر د برداشت هاسپرس داشته باشند. م.

می‌توانستند خشتی کنند. از آنجا که قوانین طبیعت به‌گونه‌ای یکنواخت و بی‌طرفانه عمل می‌کنند، باید در میان خدایان همکاری خاصی وجود داشته باشد، یا شاید زئوس در یک بخش فرمانروایی برتر را دارد؛ اما هنوز جای زیادی برای تواناییهای متفاوت، حتی برای اعمال ناهمساز خدایان، وجود دارد. برآستی چرا باید تنها یک طراح کیهانی وجود داشته باشد؟ در نمونه‌هایی از تدبیر و طرح که انسانها می‌شناختند، مانند کشتی‌سازی، معمولاً یک فرد نقشه‌ای را به‌صورت خام طرح می‌کرد، سپس فرد دیگری بخشهای نامناسب آنرا اصلاح می‌کرد، و اصلاحات بیشتر را فرد سوم انجام می‌داد و به‌همین‌سان طی چندین نسل اصلاحات صورت می‌گرفت.

اگر به‌بررسی یک کشتی پردازیم از هوش و مهارت نجاری که چنین دستگاه پیچیده، سودمند، و زیبایی را ساخته است چه تصور باعظمتی خواهیم داشت؟ و چه تعجبی به‌ما دست خواهد داد هنگامی که دریابیم او افزارمندی کودن است که از دیگران پیروی، و فنی را تقلید کرده است که طی قرون متمادی، پس از آزمایشها و خطاها و تصحیحا و غوررسیها و مجادله‌های بسیار، به‌آرامی اصلاح شده است؟ ممکن است پیش از این جهان، از روز ازل و بر متن ابدیت، جهانهای بسیاری به‌گونه‌ای ناقص و با خام‌دستی ساخته شده باشند؛ ممکن است طی اعصار نامتناهی در امر جهان‌سازی کار زیادی هدر رفته باشد، تلاشهای بی‌شماری صورت گرفته باشند؛ و اصلاحی‌گند اما مداوم پدید آمده باشد<sup>۱</sup>.

و، ممکن است کسی اضافه کند که، حتی در حال حاضر کار جهان‌سازی با کمال فاصله دارد؛ شاید اگر طراحان کیهانی جهان با یکدیگر همکاری می‌کردند و با جدیت بیشتری به‌کار می‌پرداختند، جهانی پدید می‌آمد که از جهان کنونی بسی بهتر بود.

1. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 5.

۵. اندامه‌ای کیهانی. تاکنون تنها غایت‌شناسی را به صورت طرح یا برنامه‌ای در ذهن یک طراح در نظر گرفته‌ایم. موجودی دارای ذهن و عقل برنامه‌ریزی می‌کند و برنامه‌اش را به اجرا درمی‌آورد؛ این آشناترین نوع غایت‌شناسی است که ما سراغ داریم زیرا در خود ما نیز چنین چیزی اتفاق می‌افتد؛ ما چیزی را طراحی می‌کنیم و آن چیز چون نتیجه‌ای از طرح ما به وجود می‌آید. اما اندامه‌ها نیز رفتاری غایت‌گرایانه دارند. گل آفتابگردان ریشه‌هایش را در ژرفای خاکِ زندگی بخش فرو می‌برد و روی به آفتاب می‌کند تا بدین وسیله تداوم زندگی خود را ممکن سازد. این درست است که گل آفتابگردان این کار را آگاهانه برای حفظ وجود خود انجام نمی‌دهد، اما با وجود این رفتارش غایت‌گرایانه است. (ر.ک. بخش ۳ از فصل ۴) این گل فلان رفتار را دارد تا بدان وسیله ایجاد شرایطی (چون بقا) را ممکن سازد که بدون آن رفتار به وجود نمی‌آید. در این صورت به جای این‌که بگوییم جهان نتیجه‌ی طرحی در یک ذهن است، چرا نگوییم جهان نتیجه‌ی فعالیتِ غایت‌مندِ یک اندامه‌ی کیهانی بسیار بزرگ است؟

به‌همان شیوه‌ای که یک درخت بذر خویش را در اطراف خویش می‌افشاند و درختهای دیگری پدید می‌آورد، گیاه بزرگ، یعنی جهان، یا این منظومه‌ی سیاره‌ای، در خویش بذره‌ای خاصی را پدید می‌آورد که، با پراکنده شدن آنها در محیط آسوبناک اطراف، جهانهای جدید سر برمی‌کشند.<sup>۱</sup>

یا چرا این فرضیه باستانی برهن من را مطرح نکنیم

که جهان از عنکیوتی بی‌اندازه بزرگ پدید آمد که کل این توده در هم پیچیده را از خویش تنید، و پس از این کل جهان یا بخشی از آن را،

1. Ibid., part 7.

با جذب دوباره، و تحلیل بردن و تبدیل کردن آن به ماده لزوج درون خویش از میان می‌برد. این نوعی کیهانشناسی است که از نظر ما خنده‌آور و مهمل است زیرا عنکبوت جانور حقیر کوچکی است که هرگز اعمالش را الگویی برای کل جهان نمی‌شمیریم. اما... اگر سیاره‌ای وجود می‌داشت که همه ساکنانش عنکبوت بودند (که بسیار محتمل است)، در آنجا این استنباط به اندازه انتساب منشأ همه چیزها به هوشمندی و طرح، در سیاره ما، طبیعی و تردیدناپذیر جلوه می‌کرد... به دست دادن دلیلی رضایتبخش... دشوار خواهد بود. که چرا ممکن نیست دستگاه سامانمند از شکم، چنان‌که از مغز، تنیده شده باشد!<sup>۱</sup>

ممکن است فریاد برآوریم «اما این مهمل است!» آیا این فرضیه‌ها پوچ نیستند؟ آیا همه آنها بشدت نامحتملند؟ آیا باید همه آنها، و هزارتایی فرضیه دیگر همچون آنها، را ممکن بشمریم؟ «اینها چه فرضیه‌های من‌درآوردی و خودسرانه‌ای هستند؟ چه داده‌هایی برای چنین نتیجه‌گیریهای غیر عادی دارید؟ و آیا شباهت ناچیز و موهوم جهان به یک گیاه یا جانور کافی است تا درباره هر دو استنباط یکسانی داشته باشیم؟»<sup>۲</sup> اما، به گفته هیوم، نکته همین جا است. همه آنها بشدت نامحتملند؛ برای باور به هر یک از روایتهای برهان غایت‌شناختی هیچ توجیهی وجود ندارد:

ما هیچ‌گونه داده‌ای برای تأسیس یک نظام از کیهان‌آفرینی<sup>۳</sup> نداریم. تجربه ما، که ذاتاً این همه ناقص است و هم از نظر گستره و هم از نظر مدت این همه محدود است، نمی‌تواند هیچ‌گونه حدس احتمالی را درباره کل چیزها پدید آورد. اما اگر ناگزیر باشیم فرضیه‌ای را برگزینیم، با چه قاعده‌ای باید دست به انتخاب زنیم؟ آیا بجز شباهت بیشتر چیزهای مقایسه‌شده قاعده دیگری وجود دارد؟ و آیا یک گیاه یا یک جانور، که

1. Ibid.

2. Ibid.

3. cosmogony



از رویش گیاهی یا تولید مثل پدید می‌آید، نسبت به هر ماشین مصنوعی، که محصول عقل و طراحی است، شباهت بیشتری به جهان ندارد<sup>۱</sup>؟

برهان تمثیل<sup>۲</sup>. همه برهانهای این گروه برهان تمثیل اند. تمثیل همانا مقایسه است، و برهان تمثیل برهان براساس مقایسه است. ما از مقایسه‌ای میان دو چیز، X و Y، که در جنبه‌های خاصی چون A و B و C همانند یکدیگرند، آغاز می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که در جنبه دیگری چون D، که در آن شباهتشان مشاهده نشده است، نیز همانند یکدیگرند. مثلاً، یک انسان (X) و یک سگ (Y) از چندین نظر همانندند؛ آنها دارای قلبند که خون را به درون بدن می‌فرستد، غذا می‌خورند و هضم می‌کنند و... (A و B و C). بنابراین، نتیجه می‌شود، از آنجا که یک انسان کبد (D) دارد، سگ نیز کبد خواهد داشت. (فرض کنید این استدلال پیش از آنکه از طریق کالبدشکافی کشف شود که سگها دارای کبد هستند عرضه شده است.) مطابق این برهان، از آنجا که انسان و سگ از چندین نظر همانندند احتمال دارد که از جنبه دیگری که هنوز شباهتی کشف نشده است، همانند باشند.

برهانهای تمثیل، البته، هرگز قطعی نیستند. این که دو چیز در جنبه‌های متعددی همانندند نشان نمی‌دهد که در جنبه‌های دیگر نیز همانند خواهند بود. ممکن است چنین باشد، اما حتی اگر چنین باشد، برهان تمثیل آن را اثبات نمی‌کند؛ تنها بررسی آن دو چیز ما را به کشف این که آیا آنها از جنبه دیگری همانند یکدیگر هستند یا نه، قادر خواهد ساخت. اگر دو چیز از بسیاری جنبه‌ها بسیار شبیه یکدیگر باشند، ممکن است محتمل‌تر این باشد که از جنبه دیگری شبیه یکدیگر باشند؛ از آنجا که شیران و پلنگان از بیشتر جنبه‌ها بسیار شبیه یکدیگرند، کاملاً احتمال دارد که خصوصیتی از شیران را پلنگان نیز دارا باشند. اما نه همه خصوصیتها را؛ اگر همه خصوصیتها همانند می‌بودند آنگاه

1 Ibid.

2. argument from analogy [= استدلال تمثیلی]

بازشناختن شیران از پلنگان ممکن نبود. حتی در مواردی که دو چیز شباهت زیادی به هم دارند، برهان تمثیل باز هم قطعی نیست.

برهان غایت‌شناختی در شکل‌های گوناگون خود معمولاً به صورت یک برهان تمثیل عرضه شده است. ساعت و چشم انسان را در نظر بگیریم. آنها خصوصیات مشترکی دارند - مثلاً تطابق ظاهری وسیله و هدف. اگر به ساعتی برخورد کردیم بی آنکه بدانیم به چه کار می‌آید، نتیجه خواهیم گرفت که آن را کسی طراحی کرده است، زیرا هر جزء با هر جزء دیگر به گونه‌ای پیوند دارد که یک کار خاص، یعنی نشان دادن زمان، انجام شود. به همین سان، در چشم انسان همین پیوند درونی پیچیده اجزا وجود دارد تا همه در خدمت یک کار، یعنی دیدن، قرار گیرند. از آنجا که ساعت نتیجه تدبیر و طرح است، استنباط می‌کنیم که چشم نیز نتیجه تدبیر و طرح است:

برای این امر که چشم به منظور دیدن ساخته شده است، دقیقاً همان برهانی وجود دارد که برای این که تلسکوپ به منظور کمک به چشم ابداع شده است. آنها بر پایه اصولی مشابه ساخته شده‌اند؛ هر دو مطابق با قوانین تنظیم انتقال و بازتاب پرتوهای نورند... این قوانین ایجاد می‌کنند که، به منظور ایجاد تأثیر یکسان، سطح انکسار نور در انتقال از آب به درون چشم نسبت به سطح انکسار نور در انتقال از هوا به چشم تحدب بیشتری داشته باشد. از این رو می‌بینیم که چشم یک ماهی، در آن بخش که عدسی بلورین نامیده می‌شود، بسیار گردتر از چشم جانوران خشکی است. آشکارتر از این تفاوت چه تجلی‌ای از تدبیر و طرح می‌تواند وجود داشته باشد؟

1. Bishop William Paley, *Evidence of the Existence and Attributes of the Deity* (1802)  
برگرفته از:

Paul Edwards and Arthur Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy*, p. 412.

شباهت میان چشم و یک ابزار مانند ساعت یا تلسکوپ روشن است. در هر دو مورد ساختار پیچیده‌ای وجود دارد که کار خاصی را انجام می‌دهد. (باید بگوییم «کار» نه «غایت»، زیرا گفتن این‌که چشم در خدمت غایت خاصی است مصادره به مطلوب است؛ مخالفان برهان غایت‌شناختی خواهند گفت که چشم، با آنکه کار خاصی، یعنی دیدن، را انجام می‌دهد، نتیجه تدبیر و طرح، و بنابراین نتیجه قصد و غایت یک طراح، نیست.) اما در مورد چشم، همچنان‌که در مورد اندامه‌ها به‌طور کلی، هیچ‌گونه فعالیت مبتنی بر طراحی مشاهده نشده است، در حالی که در مورد چیزهای مصنوع چنین فعالیتی مشاهده شده است؛ و فزون بر آن، قرینه قابل توجه دیگری وجود دارد که چشم، همراه با کل اندامه‌ای که چشم بخشی از آن است، نتیجه فرآیند تکاملی آهسته و تدریجی است. وانگهی، چشمها غالباً اشکال دارند.

کشف سازگاری شکلها و ساختهای خاص با عمل خاص ربطی به تدبیر و طرح ندارد. هیچ‌یک از این محصولات تکامل کامل، یا نزدیک به کامل، نیست. همه آنها، از جمله چشم، چیزهای سرهم‌بندی‌شده‌ای هستند که هر مکانیکی از ساختن آنها شرم می‌کند. همه آنها به تنظیم مستمر نیاز دارند، همواره خرابند، و پیچیده‌تر از آنند که کار درست و قابل اطمینانی داشته باشند. آنها برای غرضی ساخته نشده‌اند؛ آنها محصول نیازها و سازگاریهایند؛ به‌دیگر سخن، بنابر تصادف و اتفاق پدید آمده‌اند.<sup>۱</sup>

برداشت افراد از برهان غایت‌شناختی تا حد زیادی به مظاهری از جهان بستگی دارد که افراد بحث خود را با آنها آغاز می‌کنند. اگر به‌جای ساعتها با کشتیها آغاز کنیم به‌این فرضیه می‌رسیم که جهان نتیجه بسا مدت‌ها تجربه

1. Clarence Darrow, «The Delusion of Design and Purpose», in Darrow, *The Story of My Life* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932), p. 413.

انباشته در جهان‌سازی است. اگر با صحراهای بایر آغاز کنیم به این فرضیه می‌رسیم که طراح جهان [...] آسایش و رفاه آدمیان را در نظر نداشته است. جهان بسا چیزها دارد، هر یک با بسا خصوصیات گوناگون، که در واقع هیچ استدلال تمثیلی نیست که، بسته به خصوصیات که در آغاز برمی‌گزینیم، نتوانیم تشکیل دهیم. از این رو بود که هیوم نتیجه گرفت برهان تمثیل هیچ مبنایی برای هیچ نتیجه‌گیری‌ای دربارهٔ یک طراح، یا طراحان چندگانه، «اندامه‌های کیهانی»، یا (به بیان هیوم) «نظام کیهان‌آفرینی» به دست نمی‌دهد.

## بخش ۶. انسان‌وارانگاری<sup>۱</sup> و عرفان<sup>۲</sup>

### انسان‌وارانگاری

بیشتر افراد، هنگامی که به خدا یا خدایان می‌اندیشند، تصورشان از او (یا آنان) بسیار انسان‌وارانگارانه است: آنان «خدا را به صورت انسان تصور می‌کنند.» انسانها می‌گویند خدا حکیم، نیکخواه، قادر است؛ فرمان می‌دهد، دعاها را ما را می‌شنود، سعادت ما را می‌خواهد، خطاهای ما را می‌بخشد. و هنگامی که انسانهای بدوی به خدا یا خدایان می‌اندیشیدند، انسان «بزرگتر و بهتر»ی را تصور می‌کردند که در جایی در آسمان یا بر یک قلهٔ کوه است و دارد ما را می‌نگرد، فرمان صادر می‌کند و اطاعت‌کنندگان را پاداش می‌دهد. چنین خدایانی اندامه‌هایی فیزیکی بودند، و احتمالاً اندامهایی حسی داشتند که از شباهتهایی ولو اندک با اندامهای حسی ما برخوردار بودند. خدا، در حالی که حوّا را از دندهٔ آدم ساخته بود، در خُنکای شامگاهان با آدم و حوا دیدار کرد. برای مثال، همهٔ ادیان با ضمیر مذکر [he و ...] به خدا اشاره می‌کنند؛ آیا واقعاً معتقدند که خدا از جنس مذکر است – شاید پیرمردی مقدس با ردای سفید پُرچین که قدرتمندانه پادشاهی می‌کند؟ اگر کسی بگوید خدا به معنای تحت‌اللفظی مذکر نیست، آیا کسی هست که با ضمیر مؤنث [she و ...] به خدا

1. anthropomorphism

2. mysticism

اشاره کند؟ اما این توصیف خدا چونان موجودی متعلق به جنس مؤنث خواهد بود. (شاید استفاده از ضمیر اشاره مذکر در اشاره به خدا بازمانده‌ای از روزگارانی باشد که مرد رئیس مسلم خانه و خانواده بود.) واژه «آن» [it] به شخص ارجاع ندارد (معمولاً به اشیای بی جان اشاره دارد) و به نظر می‌رسد که مناسب‌تر از ضمائر اشاره مذکر و مؤنث نباشد، زیرا باز هم خدا به صورت یک شخص با خصوصیات شخصی (نیکنخواه یا کینه‌جو، بخشنده یا نابخشنده، و...) تصور می‌شود. با این همه، این سه ضمیر تنها ضمائر شخصی مفردی هستند که ما داریم.

با دور شدن ادیان از انسانوارانگاری، تصور خدا به صورت اندامه‌ای فیزیکی که فضای فیزیکی را اشغال کرده است از میان رفت؛ به جای آن، خدا به صورت یک ذهن، یک هویت با خصوصیات انسانی چون عشق و خرد، درآمد. یک ذهن بدون جسم، همان‌گونه که دیده‌ایم، مسائلی را به دنبال دارد؛ اما اینک آنها را نادیده بگیریم و بینیم یک ذهن چه ویژگیهایی باید داشته باشد. یک شخص در زمان ۱ به الف و در زمان ۲ به ب می‌اندیشد؛ یک شخص تأمل می‌کند، انتخاب می‌کند، گاهی نظرش را تغییر می‌دهد، و از تصمیمهای پیشین خود پشیمان می‌شود. خدا را چون یک ذهن دانستن او را مستقیماً در جریان گذر زمان قرار می‌دهد. خدا این کار را انجام می‌دهد و سپس آن کار را انجام می‌دهد. نسبت دادن این ویژگیهای انسانی به خدا باز هم انسانوارانگارانه است، هرچند تلاشی برای اجتناب از انسانوارانگاری فیزیکی خام و خشن وجود دارد. با این همه، سخن گفتن از این که خدا کارهایی چون آفریدن یا طراحی جهانها، شنیدن دعاها و اجابت کردن آنها، و پاداش دادن به بعضی افراد و کیفر دادن افراد دیگر را انجام می‌دهد، باز هم انسانوارانگارانه است. چنین سخنی با این گفته ناسازگار است که خدا نازمانمند است، در زمان وجود ندارد بلکه بی‌زمان است و، همانند عدد ۲، تاریخی ندارد (کسی نمی‌تواند بگوید، مثلاً، عدد ۲ دیروز یکساله بود، زیرا این سخن معنایی

ندارد). یک ذهن ممکن است جاودانه باشد اما بی‌زمان نیست؛ داشتن ذهن متضمن انجام دادن کارهایی چون اندیشیدن، خواستن، احساس کردن، و سنجیدن است - همه اینها فرآیندهایی هستند که در زمان روی می‌دهند. (واژه «ابدی» مبهم است: می‌تواند به معنای بی‌زمان، یعنی فاقد تاریخ بودن، یا جاودانه، یعنی وجود داشتن در همه زمانها، باشد).

ذهنی که اعمال و احساسها و تصوراتش متمایز و متوالی نیستند، ذهنی که کاملاً بسیط و تماماً تغییرناپذیر است، ذهنی است که هیچ اندیشه، هیچ خرد، هیچ خواست، هیچ احساس، هیچ مهر و هیچ کینی ندارد؛ یا در یک کلام، اصلاً ذهن نیست. این کاربرد نادرست اصطلاحات است که این نام را به آن بدهیم<sup>۱</sup>.

اما اگر از ذهنی بدون اندیشه‌ها، احساسها، خواستها، و دیگر رویدادهای تاریخ آن سخن گوئیم، و باز هم آنرا ذهن بنامیم، آیا این به منزله با یک دست ستاندن چیزی نیست که با دست دیگر می‌دهیم؟ اگر کسی بگوید «این باز هم یک ذهن است اما ذهنی است که با ذهن ما بسیار متفاوت است به گونه‌ای که ما واقعاً نمی‌توانیم آنرا به تصور آوریم» این سخن هیچ کمکی نمی‌کند زیرا اگر نتوانیم آنرا تصور کنیم اصولاً چه چیزی به ما حق می‌دهد که آنرا ذهن بنامیم؟ چه چیزی به ما حق می‌دهد که بگوئیم این ذهن است نه چیزی دیگر؟ این سخن تا حد زیادی به این شبیه است که به ما بگویند کتابی از نوعی بسیار مخصوص و غیر عادی وجود دارد که فاقد صفحه، جلد، و حروف چاپی است - در واقع یک مایع سرخ‌رنگ است. چنین چیزی هر چه باشد آن چیزی نیست که ما هنگام استفاده از واژه «کتاب» در نظر داریم؛ این نمی‌تواند کتاب باشد زیرا فاقد ویژگیهای تعریف‌کننده کتابها است. با همین اطمینان می‌توان

1. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 4.

گفت که به نظر می‌رسد «ذهن بی‌زمان» فاقد یکی از ویژگیهای تعریف‌کننده اساسی ذهن است.

فزون بر این، بسیاری از صفاتی که انسانها به خدا نسبت می‌دهند با صفات دیگری که به او نسبت می‌دهند ناهم‌سازند. خدا می‌طلبد - اما موجودی که هر چیزی را دارد چگونه می‌تواند چیزی را بطلبد؟ خدا نظرش را تغییر می‌دهد - او از این‌که انسانها را آفریده بود «پشیمان شد.» «خدا جهان را آفرید تا نام خویش را شکوه و جلال بخشد» - که، به گفته [جان استوارت] میل، نسبت دادن «یکی از فرومایه‌ترین صفت‌های انسانی، یعنی اشتیایی پایان‌ناپذیر برای تحسین» به خدا است. همان‌گونه که دیده‌ایم، اگر خدا قادر مطلق است، نیازی به وسیله برای دستیابی به هدف ندارد؛ او می‌تواند مستقیماً به هدف دست یابد و بنابراین نیازی به چیزی به منظور دستیابی به چیز دیگر ندارد (مانند تحمیل شر به منظور تثبیت و ترویج خیر). گفتن چنین چیزهایی درباره خدا، تقریباً همچون این سخن که خدا یک اندامه فیزیکی برخوردار از اندامهای جسمانی است، برخاسته از انسانوارانگاری ای خام است.

**استفاده غیر تحت‌اللفظی از اصطلاحات.** اما شاید هنگامی که خدا را نیکخواه، حکیم، و مانند آنها می‌خوانیم، این اصطلاحات را نباید به گونه‌ای تحت‌اللفظی در نظر گرفت؛ شاید در توصیف خدا [با این صفات] نباید همان معنایی را از آنها در نظر داشته باشیم که هنگام سخن گفتن از انسانها در نظر داریم. شاید هنگامی که می‌گوییم خدا عادل است نباید عدالت را به معنایی تحت‌اللفظی در نظر گیریم. شاید این‌گونه اصطلاحات را باید به معنایی مجازی به کار ببریم. اما هنگامی که افراد خدا را قادر می‌خوانند، همواره به نظر می‌رسد که قدرت را در معنایی کاملاً تحت‌اللفظی در نظر دارند، قدرت نجات دادن یا نابود ساختن، قدرت زندگی و مرگ.

ما پیوسته واژه‌ها را در معانی مجازی به کار می‌بریم. همان‌گونه که در فصل اول دیدیم، هنگامی که کسی را راسو می‌نامیم، منظورمان این نیست که او

دارای چهار پا و پوست خز است، بلکه این است که او بعضی خصوصیات راسو - خصوصاتی که عموماً (هرچند غالباً به غلط) به راسوها نسبت می دهند - مانند حيله گری را دارد. ممکن است در مواقع مختلف کسی را شیر، خرس، مار، حشره و وزغ بنامیم. اما در دادن هر یک از این نامها به افراد مشخصه های توصیفی خاصی را در ذهن داریم که اگر از ما خواسته شود می توانیم ذکر کنیم. «منظورتان از این که او را مار می نامید چیست؟» - و می توان به آسانی به چنین پرسشی پاسخ داد. اصطلاح کنایی راه سریع و کوتاهی برای اشاره به گروه یا مجموعه ای از مشخصه های آشناست. به آسانی می توانیم این سخنان کنایی را به سخنان تحت اللفظی برگردانیم. اما در مواردی که نمی توانیم این کار را انجام دهیم چه اتفاقی می افتد؟

قرض کنید کشف دینی جدیدی حاکی از این که برهما کلاه می پوشد به اطلاع من رسانده شود و سپس به من گفته شود که این یک کلاه خدایی است و به گونه ای نامعلوم پوشیده می شود زیرا برهما نه سر دارد نه شکل. در این صورت یک کلاه به چه معنایی پوشیده می شود؟ چرا این واژه ها به کار می روند؟ به من گفته می شود که خدا وجود دارد اما به «معنای متفاوتی» از «وجود دارد». در این صورت اگر او وجود ندارد (به معنای معمولی و ساده) چرا از این واژه استفاده می شود؟ یا این که خدا ما را دوست دارد - اما به معنایی کاملاً خاص از «دوست داشتن». یا خدا دایره ای است که مرکزش در هر کجا است و محیطش در هیچ جایی نیست. اما این به معنای نداشتن مرکز و محیط، و بنابراین دایره نبودن است. نیمی از توصیف نیم دیگر را خنثی می کند. و چه چیزی جز قیل و قال بر جای می ماند؟<sup>۱</sup>

1. Arthur C. Danto, «Faith, Language, and Religious Experience», in Sidney Hook, ed., *Religious Experience and Truth* (New York: New York University Press, 1962), p. 137.



اما بعضی خداباوران مفرهای دیگری را مطرح کرده‌اند. یکی از آنها مفر «حقیقت نمادین<sup>۱</sup>» است. گفته می‌شود که حقیقت درباره‌ی خدا بسی فراتر از هرگونه توان توصیف آدمی است و واژه‌هایی که ما به کار می‌بریم نه نقش توصیف بلکه نقش نماد حقیقتی را که فراتر از دسترس ماست دارند. فرض کنید کسی بگوید «خدا آتشی داغ است»، منظور او از این سخن این نیست که خدا با درجه‌ی حرارت بالا مشخص می‌شود؛ عبارت «آتش داغ» تنها نمادی برای خصوصیت کاملاً متفاوتی است که ما نمی‌توانیم در قالب واژه‌ها بیان کنیم.

اما در اینجا با مسائلی روبرویم. اگر خصوصیت حقیقی ناشناخته است، از کجا می‌دانیم که عبارت مورد استفاده ما به مثابه یک نماد بدرستی آنرا بیان می‌کند؟ چرا یک واژه یا عبارت بر واژه یا عبارت دیگر برتری دارد؟ چرا «خدا آتشی داغ است» بر «خدا عرقی سرد است» ترجیح دارد؟ اگر ترجیح دارد آیا بدین علت نیست که گوینده معتقد است میان خصوصیات خدا و خصوصیات آتش شباهتی وجود دارد؟ در غیر این صورت، چرا یک عبارت مناسب‌تر از عبارت دیگر است؟

مفر دیگر این است که گفته شود واژه‌ها به گونه‌ای تحت‌اللفظی در مورد خدا به کار می‌روند اما تفاوت بسیار زیادی در درجه وجود دارد. کبوتر\* صاحب خود را دوست دارد؛ انسان خدا را دوست دارد؛ خدا همه انسانها را دوست دارد. دوستی‌ای که یک کبوتر می‌تواند تجربه کند، در حالی که اصالت دارد، تنها سایه‌ای کمرنگ از دوستی‌ای است که انسانها می‌توانند تجربه کنند، با این همه این دو نوع تجربه آنقدر به هم شبیه هستند که بتوان از واژه «دوستی» به جای واژه‌های دیگر استفاده کرد. به همین سان، دوستی خدا، هرچند چنان عظیم است که ما نمی‌توانیم آنرا دریابیم، باز هم مناسب‌تر این است که دوستی نامیده شود تا چیزی دیگر. اگر به جای استفاده از واژه دیگر آنرا دوستی بنامیم تا اندازه‌ای «به آن نزدیک‌تر می‌شویم». همان نسبتی که

1. symbolic truth

دوستی کبوتر با دوستی انسان دارد، میان دوستی انسان و دوستی خدا برقرار است. اما در نسبت دادن دوستی به خدا تنها به چیزی اشاره می‌کنیم که قادر به تصور آن و بیان درخور آن در قالب واژه‌ها نیستیم.

### عرفان

**الف:** می‌بینم که هر آنچه ممکن است درباره خدا بگویم مورد انتقاد شما قرار می‌گیرد. من معتقدم که راه برونرفت عرفان است. از منظر عرفان هیچ واژه‌ای وجود ندارد که بتوانیم برای توصیف دقیق خدا به کار ببریم. خدا فراتر از هر مفهومی است که ما داریم یا می‌توانیم ابداع کنیم. گفتن این که خدا قادر یا قادر مطلق یا حتی مهربان یا بخشنده است سودی ندارد، زیرا ذات خدا از این گونه نامها برتر است: هنگامی که می‌گویید خدا الف است (هر خصوصیتی را که در نظر داشته باشید)، با گفتن این که خدا نالف نیست خدا را محدود می‌کنید. این حتی در مورد ستایش‌آمیزترین چیزهایی که ممکن است بگوئیم صادق است، خدا از اینها نیز برتر است.

**ب:** پس در این صورت درباره خدا چه می‌گویید؟

**الف:** هیچ چیز. هیچ واژه‌ای درخور نیست. همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گفت «آنچه از آن نمی‌توانی سخن بگویی، باید درباره‌اش خاموش باشی<sup>۱</sup>».

**ب:** اما شما کاملاً خاموش نیستید. باز هم دارید می‌گویید این خداست که دارید تجربه می‌کنید. اگر نمی‌توانید خدا را توصیف کنید، چه چیزی باعث می‌شود بگویید این خداست که دارید تجربه می‌کنید نه چیزی دیگر؟

**الف:** بله، حتی خدا خواندن موضوع تجربه‌ام به معنای این است که قبلاً دست به مفهوم‌سازی زده‌ام: گفته‌ام که مفهوم مورد نظر هم خدا و هم نا-خدا

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922).

(وایسین جمله رساله منطقی-فلسفی...م.)

نیست، و بنابراین از این تمایز فراتر نرفته‌ام و به ذات برتر از این نام و لقب انتقالی صورت نگرفته است.

ب: و چگونه بر این مسأله فائق می‌آیید؟

الف: فائق نمی‌آیم. خدا فراتر از هرگونه توصیف است، اما من می‌خواهم بگویم آنچه مورد نظر من است خداست نه چیزی که نا-خداست.

ب: برای این که به من بگویید آنچه دارید تجربه می‌کنید چیست ناگزیر از گفتن این مقدارید. اما از کجا می‌دانید که آنچه دارید تجربه می‌کنید خداست و نه چیزی دیگر؟

الف: چه می‌توانم بگویم؟ من نمی‌توانم معیاری عینی به شما بدهم. تنها می‌توانم تلاش کنم تا شما به شیوه خاصی تأمل کنید، و زمینه را برای شما فراهم کنم تا برای خود به تجربه مورد نظر دست یابید.

ب: و فرض کنید این کار را انجام داده باشید؛ این چه چیزی را ثابت می‌کند؟

الف: تجربه‌هایی هستند که انسان تنها در شرایط خاصی می‌تواند آنها را داشته باشد. نه شرایط زندگی عادی، که متضمن برنامه‌ریزی برای کارهای روزمره است. در شرایطی خاص، غرقه در تأمل، تجربه‌ای دارم که آن را «با خدا بودن» می‌نامم. برای داشتن این تجربه باید در وضع روانی خاصی باشم.

ب: این در مورد بسیاری از تجربه‌ها صادق است. اما این نشان نمی‌دهد که چیزی ورای تجربه‌ها وجود دارد. هنگامی که یک فرد افسرده است، احساس خاصی دارد، اما بیرون از او افسردگی‌ای وجود ندارد که تجربه او درباره آن باشد.

الف: با این همه، عارفان می‌توانند تجارب مشترکی داشته باشند. هر عارف می‌تواند بداند که عارف دیگر از تجارب مشابهی برخوردار است، هرچند آنان نمی‌توانند آن تجارب را توصیف کنند.

ب: در این صورت آنان چگونه می‌توانند بدانند که تجربه‌ها مشابهند؟

**الف:** فرض کنید افراد گوناگونی را یافته باشیم، پراکنده در نقاط گوناگون جهان و در زمانهای متفاوت تاریخ، که همه آنان در حالتی از تأمل کلمات یکسانی را بر زبان رانده باشند - فرض کنیم این کلمات «دایره چهارگوش» باشند که از نظر ما عبارتی بی معنا است. اما هنگامی که آنان این کلمات را به یکدیگر می گویند، چشمانشان چنان برق می زند که حکایت از معنادار بودن آن کلمات نزد آنان دارد. آنچه آنان می گویند از نظر ما بی معنا است - ما بیگانه ایم. ما با آنان هم احساس و هم زبان نیستیم. ما نمی دانیم که آنان چه چیزی را دارند تجربه می کنند، اما می توانیم دریابیم که آنان تجارب مشترکی دارند و ظاهراً یکدیگر را می فهمند. در این صورت چه خواهید گفت؟ اگر چنین چیزی به گونه ای منظم و مرتب روی دهد، نمی توانید آنرا ناشی از «تصادف صرف» بدانید. مسلماً چیزی را نتیجه گیری می کنید.

**ب:** بله، به این نتیجه می رسم که همه آنان تجارب مشابهی دارند. اما نخواهم دانست که این تجارب از چه چیزی هستند، یا حتی اصلاً از چیزی هستند یا نه. شاید آنها، همانند افسردگی، به چیزی و رای خود دلالت نداشته باشند.

**الف:** و شاید دلالت داشته باشند - اما شما هرگز آنرا نخواهید دانست.

### فرضیه های دینی

تجربه عرفانی هیچ گونه منبع الوهی را برای این نوع تجربه ثابت نمی کند. اما شاید هیچ چیزی که ما بتوانیم کشف کنیم نتواند آنرا ثابت کند، یا حتی به گونه ای، اشاره ای به آن داشته باشد. آیا چنین چیزی ممکن نیست؟

اگر خدایان همچون انسان، و تنها بزرگتر و بهتر، تصور شدند، در این صورت می بایست بتوانیم تحت شرایط خاصی آنان را ادراک کنیم، و وجود آنان یک فرضیه تجربی عادی همانند این نظر خواهد بود که زیر آن سنگ

چیزهایی وجود دارد. اگر گفته شد که خدایان یونان بر کوه المپ زندگی می‌کنند، تنها کافی است کسی مدتی طولانی در کوه المپ [و نقاط دیگر] جستجو کند تا به این نتیجه برسد که زئوس، هرا، پوسیدون، و دیگر خدایان در آنجا (یا در جای دیگری از یونان یا اطراف یونان) زندگی نمی‌کنند. اما البته ما دیگر به خدایانی با جسم فیزیکی باور نداریم. ولی بسیاری از افراد معتقدند که خدا ذهن دارد (یا یک ذهن است) - که می‌اندیشد، اراده می‌کند، تصمیم می‌گیرد، و برکت می‌دهد - اما ذهنی بدون جسم. ولی در این حالت، وجود خدا را نمی‌توان به کمک حواس یا ابزارهایی چون پرتو x، میکروسکوپ و رادار آشکار ساخت.

اما آیا چیزهای زیادی وجود ندارند که دانشمندان به وجود آنها معتقدند اما نمی‌توان آنها را با حواس یا حتی با ابزار آشکار ساخت؟ کوارکها و لپتونها را نمی‌توان دید، لمس کرد، یا حتی در میکروسکوپ مشاهده کرد؛ آنها «با آثارشان شناخته می‌شوند.» شما نمی‌توانید آنها را ببینید، اما وجود آنها تفاوتی را ایجاد می‌کند. ممکن است خود این چیزها تماماً استنباطهایی از تجربه باشند، اما دانشمندان معتقدند که حق دارند این استنباطها را داشته باشند، و از پدیده‌های قابل مشاهده خاصی یاد می‌کنند که نمی‌توانند روی دهند مگر آنکه وجود این چیزها پذیرفته شود. به همین سان ما «خدا را از طریق آثارش» در جهان «می‌شناسیم.» ما نمی‌توانیم خدا را ببینیم، اما حق داریم وجود خدا را از آنچه در جهان مشاهده می‌کنیم - درست همچون مورد الکترونها - استنباط کنیم. برهان غایت‌شناختی، مثلاً، با ذکر اشیا و فرآیندهای قابل مشاهده خاص در جهان آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اینها آثار عمل خلاق خدایند. حال شاید استنباط فرد غایت‌گرا استنباطی ناروا باشد - شاید ما بتوانیم آنچه را می‌بینیم بدون تمسک به یک طراح تبیین کنیم. یک نظریه علمی بد هنوز نظریه‌ای در محدوده علم است - مانند نظریه‌های مربوط به اثر یا فلورزیستن که زمانی مورد توجه بودند. اما دانشمندان وجود خدا را هرگز نظریه‌ای علمی

تلقی نمی‌کنند. آن‌را نه نظریه‌ای خوب و نه نظریه‌ای بد، بلکه چیزی می‌دانند که حتی در محدوده علم نیست. چرا تفاوت؟

ممکن است کسی بگوید علت این است که، با فرضیه خدا، همواره می‌توان به تعبیر و تفسیر مجدد قراین پرداخت تا نتایج دلخواه به دست آیند. همواره می‌توان مشخصه‌ای برای خدا وضع کرد که وجود او با رویدادهای مشاهده‌شده در جهان فیزیکی همساز شود. ده‌هزار نفر در زلزله‌ای کشته می‌شوند، با وجود این خدا کاملاً نیکخواه و قادر مطلق است؛ چگونه چنین چیزی ممکن است؟ خوب، او برنامه‌ای عظیم‌تر از هر آنچه بتوانیم دریابیم دارد؛ یا، نیکی او با نیکی ما تفاوت دارد؛ یا، این مرگها وسیله‌ای برای نیل به هدفی بزرگ‌ترند. و بدین‌سان می‌کوشیم واقعیتها را هر چه باشند - ولو ناهم‌ساز با نظریه ما - با دیدی از خدا که دوست داریم حفظ کنیم، سازش دهیم. ما ادعا می‌کنیم که با واقعیتها، به هر جا که ممکن است کشیده شوند، همراهی می‌کنیم، اما در واقع مایلیم واقعیتها را به گونه‌ای تعبیر کنیم که آنها را با نظریه‌ای که دوست داریم حفظ کنیم، سازش دهیم. گفته می‌شود که در علم نمی‌توانیم چنین کنیم؛ باید واقعیتهای قابل مشاهده را بپذیریم صرف‌نظر از این‌که ممکن است نظریه مطلوب ما را ویران کنند.

اما «نجات دادن یک نظریه به هر بها» چیزی است که در علم نیز معمول است؛ ببینید دانشمندان برای حفظ اصل «عدم کنش از فاصله» یا «پایستگی [بقای] ماده» آماده بودند تا کجا پیش بروند. در پایان، البته، این نظریه‌ها از میان رفتند؛ اما مادامی که کسی آماده بود تا بهای نفی نظریه‌های دیگر را بپردازد، می‌توانست در حفظ این نظریه‌ها بسیار پیش برود.

اما فرض کنیم که این نقص برطرف شود. فرض کنید (مثلاً) وجود طراحی نیکخواه و با قدرت مطلق را بپذیریم، و اگر قراین علیه ما باشند این فرضیه را رها کنیم؛ سعی نمی‌کنیم به راههایی برای طفره رفتن از آن بیندیشیم. اگر X اتفاق بیفتد، فرضیه ما تأیید می‌شود؛ اگر Y اتفاق بیفتد، فرضیه ما رد می‌شود؛

و اگر ۷ (مثلاً، واقعیت‌های مطرح شده هنگام بحث از مسأله شر) آن چیزی باشد که اتفاق می‌افتد، در این صورت فرضیه طراح نیکخواه با قدرت مطلق را رها می‌کنیم. اگر چنین کاری کردیم، آیا در آن صورت برهان غایت‌شناختی یک فرضیه علمی خواهد بود؟

حتی در این صورت نیز به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است. یک نظریه علمی تنها در صورتی پذیرفته می‌شود که بتواند با شبکه عظیم به هم پیوسته قوانین و نظریه‌های تشکیل‌دهنده علم همخوان باشد. باید از قدرت تبیین‌کنندگی برخوردار باشد (هر چه بیشتر بهتر). و از این قدرت تبیین‌کنندگی باید توان پیش‌بینی رویدادهای آینده بر پایه آن نظریه پدید آید. اما فرضیه خدا با هیچ مجموعه‌ای از قوانین و نظریه‌ها پیوند ندارد؛ کاملاً جدا از آنهاست و ظاهراً ارتباطی با هیچ جزئی از شبکه ندارد. از قدرت پیش‌بینی‌کنندگی نیز برخوردار نیست؛ هر اتفاقی که بیفتد، همواره می‌توان گفت خواست خدا بوده است یا بخشی از طرح و برنامه خدا بوده است. اگر هزار نفر بمیرند، این بخشی از طرح و برنامه او بوده است؛ اما اگر نمیرند، این بخشی از طرح و برنامه او برای زنده نگه داشتن آنان بوده است. ما هیچ چیز را نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم بلکه تنها «پس از وقوع واقعه» می‌توانیم بگوییم طرح و برنامه چه بوده است. روشن است که این‌گونه اظهارات از نظر علمی کاملاً بی‌فایده‌اند.

«اما این وجود خدا را رد نمی‌کند، در واقع ممکن است خدایی وجود داشته باشد که قدرت خلق یا ساخت جهان را داشته باشد، اما نتوانیم گنه طرح و برنامه او را دریابیم، و بنابراین نتوانیم آنچه را انجام خواهد داد پیش‌بینی کنیم. ممکن است معتقد باشیم یک خدا وجود دارد که جهان را آفریده و آنرا حفظ نیز می‌کند (خداباوری دینی)، یا خدایی وجود دارد که جهان را آفریده است، اما آنرا به حال خویش رها کرده است (خداباوری طبیعی). شاید در موقعیتی نباشیم که بدانیم کدام یک از این دو دیدگاه درست است، اما ممکن است هر یک از آنها به اندازه دیگری درست باشد.»

اپیکوریان قدیم معتقد بودند که خدایان بسیاری وجود دارند اما کاری به زندگی آدمی ندارند. آنان در باغ نشسته‌اند و با هم گفتگو می‌کنند و شهد ویژه‌ای که زندگی جاودان می‌بخشد می‌نوشند، اما از هرگونه تماس با آدمیان دوری می‌گزینند، از این رو وجود آنان تأثیری در تجربه آدمی ندارد. اگر انسانها خواسته بودند فرضیه وجود چنین موجوداتی را ابداع کنند، و سپس برای تأیید این فرضیه روی به تجربه آورند، هیچ مورد تأییدکننده‌ای نمی‌یافتند زیرا خدایان هیچ ردّ پایی در جهان بر جا نگذاشته بودند. اما باز هم می‌شد گفت که ممکن است آنان وجود داشته باشند ولو آنکه انسانها به عبث در جستجوی آثاری از وجود آنان باشند.

یکی از فیلسوفان معاصر، جان ویزدم، داستانی را بیان می‌کند که می‌توان آن را «حکایت باغبان نامرئی» نامید:

دو نفر به باغ مدتها فراموش شده خویش برمی‌گردند و در میان علفهای هرز چند گیاه قدیمی را می‌یابند که به گونه‌ای شگفت‌انگیز سرزنده‌اند. یکی به دیگری می‌گوید «باید باغبانی آمده از این گیاهان مراقبت کرده باشد.» با پرس و جو درمی‌یابند که هیچ‌یک از همسایگان کسی را ندیده است که در باغ آنان کار کند. نفر اول به دیگری می‌گوید «او می‌بایست زمانی کار کرده باشد که افراد خواب بوده‌اند.» دیگری می‌گوید «نه، اگر این‌طور بود کسی متوجه او می‌شد، و گذشته از این، همان کسی که از این گیاهان مراقبت کرده این علفهای هرز را کوتاه کرده است.» نفر اول می‌گوید «بین گیاهان چگونه مرتب شده‌اند. اینجا قصدی در کار بوده است و حس زیبایی دوستی مشاهده می‌شود. من معتقدم که کسی می‌آید، کسی که برای چشمان انسان نامرئی است. من معتقدم هر چه دقیق‌تر نگاه کنیم تأیید بیشتری برای این موضوع به دست می‌آوریم.» آنان به بررسی بسیار دقیق باغ می‌پردازند و گاهی به چیزهای جدیدی برخورد می‌کنند حاکی از این که باغبانی به باغ می‌آید، و گاهی با چیزهای جدیدی روبرو



می‌شوند حاکی از چیزی خلاف این و حتی دخالت فردی بدخواه. آنان فزون بر بررسی دقیق باغ به مطالعه در این باره نیز می‌پردازند که اگر باغها بدون توجه رها شوند چه اتفاقی برای آنها می‌افتد. هر یک از آنها درباره این باغ و باغهای دیگر همه آن چیزی را فرامی‌گیرد که دیگری هم می‌آموزد. در نتیجه، هنگامی که پس از همه این آموختنها، یکی از آنان می‌گوید «من باز هم معتقدم که باغبانی به باغ می‌آید»، در حالی که دیگری می‌گوید «من معتقد نیستم»، سخنان متفاوت آنان منعکس کنند؛ تفاوتی درباره آنچه در باغ یافته‌اند، تفاوتی درباره آنچه در صورت نگاه کردن بیشتر در باغ می‌یابند، و تفاوتی درباره مقدار سرعت خراب شدن باغهای بدون مراقبت نیست. در این مرحله، در این زمینه، دیگر فرضیه باغبان تجربی نیست؛ تفاوت میان کسی که آن را می‌پذیرد و کسی که آن را رد می‌کند اینک این نیست که یک فرد انتظار [مثلاً دیدن] چیزی را دارد و فرد دیگر ندارد. تفاوت میان آنان چیست؟ یکی می‌گوید «باغبانی ندیده و نشنیده می‌آید. او تنها در کارهایش که با آنها آشنایم ظاهر می‌شود»؛ دیگری می‌گوید «باغبانی وجود ندارد»؛ و در کنار این تفاوت در آنچه آنان درباره باغبان می‌گویند تفاوتی در احساس آنان نسبت به باغ وجود دارد، با این که هیچ یک از آنان از باغ انتظار چیزی را ندارد که دیگری نداشته باشد<sup>۱</sup>.

صرف نظر از مدت یا گستره جستجوی آنان، هیچ تفاوتی در آنچه انتظار دارند در باغ ببینند وجود ندارد. اما ممکن است تفاوتی از نوع دیگر در آنچه آنان انتظار دارند وجود داشته باشد: ممکن است آنان انتظارات متفاوتی درباره زندگی پس از مرگ داشته باشند:

1. John Wisdom, «Gods», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 44 (1944-1945);

این مقاله در آثار زیر تجدید چاپ شده است:

a) Antony Flew, ed., *Logic and Language*, first ser. (Oxford: Blackwell, 1952). pp. 192-193.

b) John Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford: Blackwell, 1949).

دو نفر دارند همراه یکدیگر در امتداد جاده‌ای حرکت می‌کنند. یکی از آنان معتقد است که این جاده به شهر آسمانی منتهی می‌شود، دیگری معتقد است که به جایی منتهی نمی‌شود؛ اما از آنجا که این تنها جاده موجود است، هر دو باید آن را بیمایند. هیچ‌یک از آنان قبلاً از این جاده عبور نکرده است؛ بنابراین هیچ‌یک نمی‌تواند بگوید در هر پیچ از جاده چه چیزی خواهند یافت. طی سفر خویش با لحظاتی از سرزندگی و خوشی، و لحظاتی از سختی و خطر روبرو می‌شوند. در تمام مدت یکی از آنان سفر خویش را چونان سفری زیارتی به شهر آسمانی می‌داند. او بخشهای لذتبخش سفر را چونان تشویق و موانع را چونان آزمایشهای ره مقصود و درسهای بردباری و پایداری تعبیر می‌کند که فرمانروای آن شهر فراهم، و بدین جهت مطرح کرده است که هنگام ورود او بدان شهر از او شهروندی شایسته آن بسازد. اما دیگری به هیچ‌یک از این موضوعات باور ندارد و سفرشان را پرسیزدنی گریزناپذیر و بی‌هدف می‌داند. از آنجا که او را چاره‌ای و حق انتخابی نیست از آنچه نیک است بهره می‌گیرد و در برابر آنچه بد است بردباری می‌کند. برای او شهری آسمانی که باید بدان رسید وجود ندارد، و هیچ غایت و مقصود فراگیری نیست که سفر آنان را مقرر کرده باشد؛ تنها خود راه وجود دارد و بخت بیمودن آن در هوای خوب و هوای بد.

در جریان سفر، موضوع بحث میان آنان موضوعی تجربی نیست. آنان انتظارات متفاوتی درباره جزئیات آتی راه ندارند، بلکه تنها درباره مقصد نهایی است که انتظاراتشان متفاوت است. اما، زمانی که آنان واپسین پیچ را سپری می‌کنند، آشکار خواهد شد که یکی از آنان در تمام مدت بر صواب بوده است و دیگری بر خطا. از این رو، هرچند موضوع بحث میان آنان تجربی نبوده است، با این همه موضوعی واقعی بوده است. آنان صرفاً احساسهای متفاوتی درباره جاده نداشته‌اند. زیرا در نسبت با وضعیت واقعی امور یکی از آنان احساسی مناسب و دیگری احساسی نامناسب داشته است. تعبیر متفاوت آنان از اوضاع به صورت گزاره‌های

رقیب واقعی درآمده‌اند که شأن گزاره‌های آنها از این ویژگی برخوردار است که لحظه تعیین‌کننده‌ای در آینده، به گونه‌ای عطف به ماسبق شوند، آنرا تأیید می‌کند.... خداشناس و خداناشناس انتظار ندارند (یا نیازی نیست انتظار داشته باشند) که در لحظات متوالی سیر زمان رویدادهای متفاوتی اتفاق بیفتند. آنان انتظارات متباعدی از سیر تاریخ آن‌سان که از درون نگریسته شود ندارند (یا نیازی نیست داشته باشند). اما خداشناس انتظار دارد و خداناشناس انتظار ندارد که چون تاریخ به نقطه کمال خویش رسید آدمیان ببینند که تاریخ به پایانی خاص رسیده است و غایتی ویژه، یعنی آفریدن «فرزندان خدا» را متحقق ساخته است.<sup>۱</sup>

اگر حق با خداشناس باشد، تا زمان مرگ و زنده شدن دوباره نخواهیم دانست که کدام انتظار درست است. کاری که باید برای کشف این‌که کدام انتظار موجه است انجام دهیم، این است که صبر کنیم و ببینیم. اما باز هم مسأله‌ای مطرح است. خدا با نامیرایی یکی نیست، ولو این‌که تنها خدا باشد که می‌تواند نامیرایی را تضمین و تأمین کند. اگر پس از مرگ آگاهی خویش را بازیابیم و زندگی خویش بر روی زمین را به یاد آوریم، این اثبات نامیرایی خواهد بود. آیا این اثبات خدا نیز خواهد بود؟ چه چیزی اثبات خدا خواهد بود؟ آیا خدا را خواهیم دید؟ و دیدن خدا چه چیزی خواهد بود؟ دیدن کسی در ردای سفید؟ آیا اصلاً خدا قابل رؤیت است، یا به گونه‌ای دیگر حس می‌شود؟ اگر خدا را تجربه کنیم دقیقاً چه چیزی را تجربه می‌کنیم؟ دقیقاً چه چیزی است که معتقد به خدا به آن معتقد است؟

چالشهای اصلی با باور دینی عبارتند از:

۱. متعلق باور دقیقاً چیست؟
۲. چگونه دریابیم که آیا چنین «متعلق باور»ی وجود دارد؟
- ه. ل. مینکن پرسیده است:

1. Hick, *Philosophy of Religion*, pp. 101-102.

چه بر سر سوتخ [Sutekh]، که زمانی خدای بزرگ سراسر دره نیل بود، آمده است؟ چه بر سر این خدایان آمده است:

|                   |                                |  |
|-------------------|--------------------------------|--|
| داگون [Dagon]     | ایزیس [Isis]                   | رشف [Resheph]                            |
| یاو [Yau]         | پتاح [Ptah]                    | آنات [Anath]                             |
| آمون-رع [Amon-Re] | بعل [Baal]                     | عشتورت / آشتورت [Ashtoreth] <sup>۱</sup> |
| اوزیریس [Osiris]  | آستارته [Astarte] <sup>۲</sup> | نبو [Nebo]                               |
| مولخ [Molech]     | آداد [Hadad]                   | میلک [Melek]                             |

همه اینان زمانی خدایانی بر بلندترین جایگاه بودند. از بسیاری از آنان با ترس و لرز در عهد عتیق یاد می‌شود. آنان، پنج یا شش هزار سال پیش در ردیف خود بیهوده بودند؛ بدترین آنان بسی برتر از ثور بود. اما همه آنان راه انقراض پیمودند و با آنها این خدایان نیز از میان رفتند:

|               |                |
|---------------|----------------|
| ایونو لوسینا  | آریان رود      |
| ساتورن        | موریگو         |
| فورینا        | گوانون         |
| کرونوس        | گانفیلد        |
| انگورا        | داگدا          |
| پلوس          | اوگیژوان       |
| اوبیلولو      | دی دیا         |
| دیانای افسوسی | او-دیمر-آن-کیا |
| روبیگوس       | یو-ساب-سیب     |
| پلوتو         | یو-مرسی        |
| ویستا         | تموز           |
| زر-پانیتو     | ونوس           |
| مروداخ        | پلتیس          |
| الوم          | نوسکو          |
| مردوک         | عا             |
| نین           | سین            |
| پرسفونه       | آیسو           |

۱. Astarte در واقع نام یونانی Ashtoreth (یا Ashtaroth، عشتاروت / اشتاروت) عبری است که در بابل Ishtar (ایشتار / عشر) خوانده می‌شد. م. ۲. همان.

|             |               |
|-------------|---------------|
| ایستار      | الالی         |
| لاگاس       | مامی          |
| نیریگ       | زاراکو        |
| نبو         | زاگاکا        |
| ین-مرسی     | نوآدا آرگتلام |
| آسور        | تاکت          |
| پلتو        | گویینیو       |
| کوسکی-باندا | اودین         |
| نین-آزو     | اوگما         |
| قرّ دو      | مارزین        |
| اوتراس      | مارس          |

از رئیس مؤسسه دینی بخواهید کتاب خوبی درباره بررسی تطبیقی دین به شما بدهد: نام همه این خدایان را خواهید یافت. آنان خدایانی با برترین مقام — خدایان انسانهای متمدن — بودند و میلیونها انسان به آنان باور داشتند و آنان را می پرستیدند. همه آنان قادر مطلق، عالم مطلق و سرمدی بودند. و همه آنان مرده اند!

واپسین پرسش این است: خدایان زنده چگونه از این توده خدایان مرده باز شناخته می شوند؟

### سودمندی دین

آیا باور دینی آدمی را به سوی زندگی بهتری هدایت می کند؟ برای پاسخ دادن بدین پرسش نخست باید دانست که مراد از عبارت «زندگی بهتر» چیست؟ آیا مراد از آن عبارت است از راستگو و قابل اعتماد بودن، پرداخت بدهیها و نسبت به آنها حساسیت داشتن، به طور یکسان در فکر

1. H. L. Mencken, «Memorial Service», in Norman Bowie, Meredith Michaels, and Robert Solomon, eds., *Twenty Questions* (Fortworth, TX: Harcourt Brace, 1992), pp. 80-81.

دوستان و ناآشنایان بودن و بسیاری دیگر از این‌گونه خصوصیتها؟ آیا زشت‌کردار بودن تنها آسیب رساندن به دیگران را شامل می‌شود، یا چیزی بیش از آن است، و اگر چیزی بیش از آن است چیست؟

اگر درباره این‌که چه نوع اعمالی اخلاقی تلقی می‌شوند اتفاق نظر وجود داشت، در آن صورت کسب اطلاع از میزان تأثیر باور دینی بر این اعمال از طریق بررسی آماری جامعه‌شناختی امکان‌پذیر خواهد بود. آیا رفتارهای غیر اخلاقی بی‌ایمانان نسبت به مؤمنان بیشتر است؟ لازم است باورهای دینی گوناگون از هم بازشناخته و متمایز شوند؛ شاید مسیحیان در بعضی اعمال از غیر مسیحیان بهتر باشند، اما بخوبی مسلمانان یا یهودیان سخت‌کیش نباشند یا نسبت به معتقدان به خدایان آرتک یا اسکاندیناوی کمتر خوب باشند.

حتی اگر بتوان این چیزها را نشان داد و پذیرفت، می‌توان پرسید که اینها چه چیزی را نشان می‌دهند؟ نشان نمی‌دهند که باور مورد بحث صادق بوده است، و موضوع این باور همان چیزی است که همه برهانهای مربوط به وجود خدا درباره آن بوده‌اند. قطعاً، باید به P باور داشته باشید به این دلیل که P صادق است. اگر باور به ارواح موجب شود انسانها بهتر زندگی کنند، این باعث نمی‌شود که باور به ارواح صادق باشد. آثار یک باور موضوعی متفاوت با صدق یک باور است.

مسئله دیگری نیز وجود دارد: آیا می‌توانید واقعاً به چیزی، صادقانه باور یابید بدین علت که باور به آن سودمند است، یا مقامی عالی می‌بخشد، یا آثار دیگری دارد؟ هنگامی که به آن باور می‌یابید آیا به عنوان چیزی که حقیقت دارد به آن باور نمی‌یابید؟ آیا هنگامی که باور دینی آموزش داده می‌شود نباید به عنوان باوری که صادق است آموزش داده شود؟ آیا این سخن که «ممکن است این حقیقت نداشته باشد، اما من می‌خواهم که در هر صورت به آن باور بیابم» تأثیری، حتی روی کودکان، دارد؟ آیا می‌توانید به آنچه نسبت به درستی آن متقاعد و مجاب نشده‌اید باور صادقانه پیدا کنید؟

زمانی که معلوم شده است که یک باور صادق است، سودمندی آن، برخورداری آن از آثار نیک، و مانند آنها مسأله‌ای جدا است. این راست است که می‌توان با علم ژنتیک موجوداتی با صفات ارثی جدید ساخت، اما بحث‌های زیادی درباره آثار آن، حتی مسائل اخلاقی آن، در جریان است. اگر از قبل تردیدی درباره صدق باور دینی، یا امکان اثبات صدق آن وجود نداشت احتمال مطرح شدن این پرسش کم بود که آیا باور دینی سودمند، مایه تزکیه نفس و تهذیب اخلاق، و... هست یا نه. به گفته [جان استوارت] میل:

بحث از سودمندی دین تشبیهی به بی‌ایمانان است، ترغیب آنان به ریاکاری با نیت خیر است، یا تشبیهی به نیمه‌معتقدان است تا چشمانشان را از آنچه ممکن است باور ناپایدارشان را متزلزل کند برگردانند، یا بالاخره تشبیهی به انسانها به طور کلی است تا از بیان هر تردیدی که ممکن است احساس کنند پرهیزند، زیرا بنایی که برای انسان اهمیتی بی‌اندازه دارد چنان سست‌بنیاد است که انسانها باید از ترس ویران شدن آن در مجاورتش نفس خود را حبس کنند.<sup>۱</sup>

و در روزگار خود ما برتراند زاسل گفته است:

من می‌توانم برای کسانی که استدلال می‌کنند دین حقیقت دارد و بنابراین باید به آن ایمان آورد احترام قائل شوم، اما برای آنهایی که می‌گویند «باید به دین ایمان آورد زیرا سودمند است و سخن گفتن از این که آیا دین حقیقت دارد یا نه، تلف کردن وقت است» تنها می‌توانم احساسی از نکوهش داشته باشم.<sup>۲</sup>

۱. از مقاله میل به نام «The Utility of Religion» در کتابش به نام *Three Essays on Religion*، ص ۷۰.

2. Bertrand Russell, *Why I Am Not A Christian* (London: George Allen & Unwin, 1957), p. 172.

براستی افراد زیادی علاقه بسیار به‌رها کردن اخلاق از هرگونه وابستگی به‌دین داشته‌اند. آنان احساس کرده‌اند که درهم‌تنیدگی دین و اخلاق در ذهن عامه، و وابسته بودن بقای اخلاق به‌بقای دین خطری برای دین و اخلاق است؛ زیرا در این صورت، با درهم‌فروریختن باور دینی، ممکن است اخلاق وابسته به آن نیز در هم فروریزد.

فرض کنید می‌دانید، یا دلیل بسیار خوبی برای این نظر دارید، که باور دینی خاصی نادرست است؛ اما فرض کنید که باور بدان، و آموختن آن به کودکان از سن کم، انسانها را در برخورد با دیگران مطمئن‌تر، اخلاقی‌تر و درستکارتر سازد و افراد فاقد آن باور بهره‌بس کمتری از این صفات پسندیده داشته باشند. آیا فکر می‌کنید که اطرافیان‌تان باید این باورها را داشته باشند و باید این باورها را در خانه یا در مدرسه بدانها آموخت، شاید کوچک‌ها و خیابانهای‌تان امن‌تر شوند؟ این البته پرسشی در حوزه اخلاق است نه در حوزه دین. فرض این است که ما می‌خواهیم هر کاری را که جهان را بهتر می‌کند انجام دهیم؛ اما آیا این کار را حتی اگر مستلزم رها کردن حقیقت باشد باید انجام دهیم؟ و اگر حقیقت را کلاً برای رعایت مصالح اجتماع رها کنیم عاقبت امر چه خواهد بود؟

### تمرین

۱. آیا رویدادهای زیر، در صورت وقوع، وجود خدای مسیحیت را تأیید می‌کردند؟ چرا آری و چرا نه؟
  - الف. اگر مسیحیان به‌طور متوسط بیست و پنج سال بیشتر از غیر مسیحیان زندگی می‌کردند.
  - ب. اگر دعای مسیحیان معمولاً مستجاب می‌شد اما دعای غیر مسیحیان مستجاب نمی‌شد.



- پ. اگر معلوم می‌شد که روایات نوشته‌شده توسط متی، مرقس، لوقا، و یوحنا نه نوشته‌های حدود یک نسل پس از اوقوع ادعایی رویدادهای گزارش شده، بلکه گزارش مشاهدات عینی بوده‌اند.
- ت. اگر کودکان به محض باز کردن زبان، بی‌آنکه جمله‌ای از کتاب مقدس را آموخته باشند، نقل قول از کتاب مقدس را آغاز می‌کردند.
- ث. اگر مسیحیان نسبت به غیر مسیحیان روان‌رنجوری<sup>۱</sup> و روان‌پریشی<sup>۲</sup> کمتری می‌داشتند.
- ج. اگر در هر عید پاک در مراسمی در اورشلیم آب به شراب تبدیل می‌شد.
- چ. اگر مسیحیان اعتراف‌کننده، پس از مرگ از درون تابوت خویش ناپدید می‌شدند و در هوا بالا می‌رفتند تا از نظر محو می‌شدند.

## ۲. سخنان زیر را ارزیابی کنید:

- الف. خدا نخستین رویداد بود.
- ب. خدا علت نخستین رویداد بود.
- پ. نخستین رویدادی وجود نداشت، اما اگر نخستین رویدادی در کار بود خدا تبیین و توضیح هم رویدادهای بعدی و هم نخستین رویداد است.
- ت. پیش از آنکه زمان آغاز شود خدا بود.
- ث. خدا زمان را آفرید.
- ج. خدا زمان را آفرید، سپس جهان را.
- چ. جهان از خدا پدید آمد.
- ح. در آغاز موجودی آگاه (خدا)، ذهنی بدون جسم، بود که بعداً ماده (از جمله جسمها) را آفرید.
- خ. خدا فضا را آفرید پیش از آنکه ماده را بیافریند تا فضا را اشغال کند.
- د. تنها در صورت باور به خداست که می‌توان این راز را گشود که اصولاً چرا چیزی وجود دارد.

1. neurosis

2. psychosis

ذ. اگر به خدایی معتقد نباشید که جهان را طرح کرده و آفریده است، باید معتقد باشید که هر آنچه روی می دهد و هر آنچه روی داده است یک تصادف بزرگ است.

۳. «از آنجا که در این زندگی بی گناهان غالباً رنج می کشند و گناهکاران بی مجازات می مانند، باید زندگی دیگری وجود داشته باشد که در آن این خطاها تصحیح شوند و هر کس مطابق آنچه استحقاقش را دارد از سوی خدایی منصف مورد قضاوت قرار گیرد.»  
این استدلال را ارزیابی کنید.

۴. نوع جهانی را که هر یک از فرضیه های زیر را محتمل می کند توصیف کنید.

الف. دو خدا وجود دارند (یکی نیک و یکی بد) که برای اداره کردن جهان با هم می جنگند.

ب. خدایان بسیاری، هر یک با قلمرو نفوذ خاص خویش، وجود دارند.

پ. هر چیزی در جهان گرایش به نیکی دارد.

ت. هر چیزی در جهان گرایش به بدی دارد.

ث. در پایان معلوم خواهد شد که هر آنچه در این جهان ظاهراً بد است، بهترین است.

ج. یک خدا وجود دارد، که هم قادر مطلق است هم نیکخواه.

چ. یک خدا وجود دارد، که قادر مطلق است اما نیکخواه نیست.

ح. یک خدا وجود دارد، که نیکخواه است اما قادر مطلق نیست.

۵. آیا حوادثی، یا سلسله حوادثی، در نظر دارید که، اگر اتفاق می افتادند، می گفتید «این یک معجزه است»؟ اگر چنین است، این حوادث را وصف کنید و به گونه ای مدلل بگویید که چرا آنها را معجزه می نامید.

۶. «فرزند بیمار من تندرستی خود را به دست آورد و من این واقعیت را نشانه‌ای [قرینه] برای وجود خدایی نیکخواه می‌دانم.» «اما فرزند بیمار من تندرستی خود را به دست نیاورد، بنابراین من این واقعیت را نشانه‌ای برای وجود نداشتن خدایی نیکخواه می‌دانم.» آیا هریک از واقعیت‌های مورد ادعا فرضیه‌ای را که آن واقعیت به عنوان نشانه‌ای برای آن عرضه شده است تأیید می‌کند؟ دلایل توجیهی پاسخ خود را بیان کنید.

۷. «دویست سال پیش عمر متوسط انسان نصف عمر متوسط کنونی انسانها بود. این افزایش را مستقیماً می‌توان به پیشرفتهای دانش پزشکی ربط داد. دانش پزشکی، نه خدا، علت طول عمر بیشتر در این روزگار است.» «نه، واقعیت‌های مورد استشهاد شما به همان اندازه فرضیه دیگری را تأیید می‌کنند: خدا از دانش پزشکی استفاده کرد (شاید حتی اندیشه‌ها را در ذهن متخصصان پزشکی جای داد) تا نقشه خویش، یعنی طولانی کردن عمر انسان، را تحقق بخشد.» درباره این موضوع بحث کنید.

۸. همه ما می‌دانیم که پدید آمدن یک شعر یا یک اندیشه چیست. اما پدید آمدن از هیچ چیست؟ فرض کنید شما موجودی آگاه هستید و جهان مادی‌ای وجود ندارد. شما می‌گویید «ستارگان باشند»، و ناگهان در جایی که ستاره‌ای نبود ستارگان به وجود می‌آیند. چگونه خواهید دانست که گفتن این کلمات آن چیزی بود که ستارگان را به وجود آورد؟ (دارو مصرف می‌کنید و بهتر می‌شوید، اما چگونه می‌فهمید که مصرف دارو آن چیزی است که باعث شده است شما بهتر شوید؟)

۹. به نظر شما، کدام یک از گزاره‌های زیر را می‌توان به گونه‌ای حقیقی [غیر مجازی] صادق دانست؟ هنگامی که واژه‌ها یا عبارات گزاره‌ها را نمی‌توان

حقیقی تلقی کرد، سعی کنید آن جملات را به جملاتی برگردانید که می توان آنها را حقیقی دانست. جملاتی را که می توان حقیقی تلقی کرد از نظر همسازی درونی بررسی کنید.

الف. خدا بالای ستارگان است.

ب. خدا فوق امور و علایق انسانی است.

پ. پیش از آنکه زمان آغاز شود خدا وجود داشت.

ت. «و خدا گفت...»<sup>۱</sup>

ث. خدا در همه فضا و همه زمان وجود دارد.

ج. زمین کرسی [ازیر پای] خدا است.

چ. خدا علت پدید آمدن جهان است.

ح. خدا عشق است.

خ. خدا حقیقت است.

۱۰. معیار استفاده از عبارت «وجود دارد» را در مورد هر یک از جملات زیر

شرح دهید:

الف. میزها وجود دارند.

ب. سردردها وجود دارند.

پ. خاصیت مغناطیسی وجود دارد.

ت. ارواح وجود دارند.

ث. خدا وجود دارد.

۱۱. «خدا واقعاً صفاتی را که به او نسبت می دهیم (جنسیت مذکر، وجود در زمان، دارا بودن اراده و عقل و احساس، و مانند آنها) ندارد، بلکه چیزی شبیه

۱. اشاره به کتاب مقدس است، برای نمونه: سفر پیدایش، باب اول / ۳، ۶، ۹، ۱۱... همچنین هر متن دیگری که عبارتی چون این عبارت یا همانند آن داشته باشد می تواند مورد نظر باشد. -م.

این صفات را دارد؛ واژه‌هایی که برای توصیف خدا به کار می‌بریم تنها به گونه‌ای تمثیلی به او اطلاق می‌شوند.» این نظر را ارزیابی کنید.

۱۲. کدام یک از جملات زیر را می‌پذیرید، کدام یک را رد می‌کنید، و چرا؟

الف. فیلی در این اتاق وجود دارد، نادیدنی و نابسودنی.

ب. امواج رادیویی در این اتاق وجود دارند، نادیدنی و نابسودنی.

پ. اتمها در هر ذره ماده وجود دارند، نادیدنی و نابسودنی.

ت. خدایی در جهان وجود دارد، نادیدنی و نابسودنی.

۱۳. اگر رویدادهای زیر اتفاق می‌افتادند چه چیزی را نشان می‌دادند؟ آیا

وجود موجودی فوق طبیعی را ثابت (یا محتمل) می‌کردند؟

الف. فردی که در شرف کشتن فرد دیگر است ناگهان بر اثر حمله قلبی می‌میرد.

ب. همه بزرگسالان جهان به‌طور همزمان از یک پا فلج می‌شوند. افراد کشف می‌کنند که اگر چند آیه از انجیل لوقا (درباره شفای معجزه‌آسای بیمار) را بخوانند، فلج پایشان به‌طور ناگهانی و برای همیشه از میان می‌رود.

پ. شما می‌میرید و سپس با جسمی دیگر اما با همه خاطرات زندگی پیش از مرگ خود برمی‌خیزید. در اطراف خویش شهری از طلا، آسمانی درخشان، و موجودات سفید بالدار در حال پرواز می‌بینید. فردی در ردای بلند سفید به شما نزدیک می‌شود و می‌گوید «تو اینک در بهشتی.»

ت. کسی بر روی زمین ظاهر می‌شود و می‌گوید «خدا نادیدنی است، اما من، که دیده می‌شوم، نماینده خدایم.» او برای نشان دادن اعتبار ادعای خویش آب را به شراب تبدیل می‌کند و مردگان را زنده می‌کند.

۱۴. فرض کنید دارید جهانی، از جمله انسانها، را می‌آفرینید و می‌خواهید

درد و بدبختی را به کمترین مقدار برسانید یا از میان بردارید، و در عین حال می‌خواهید آزادی انتخاب و تصمیم‌گیری انسانها را حفظ کنید. (۱) چه قوانینی از طبیعت یا از طبیعت انسانی را تغییر خواهید داد؟ (۲) بی‌آنکه قانونی را تغییر دهید، تا چه حد درد و رنج را مجاز می‌شمردید تا آزادی انتخاب محفوظ بماند؟ به‌موارد زیر توجه کنید:

الف. مردی به‌طور مرتب خشم حسادت‌آمیز همسرش را برمی‌انگیزد. واکنشهای همسرش موجب تفریح و سرگرمی اوست. او می‌گوید «من دوست دارم با فکر و روان انسانها بازی کنم، این آزادی من است.»

ب. فردی که هتک ناموس کرده است بعداً از رفتار خویش پشیمان می‌شود. او می‌گوید «دیگر هرگز چنین کاری را نخواهم کرد. اما این تنها راهی بود که می‌توانستم چنین درس عبرتی بگیرم.»

پ. رئیس یک خبرگزاری، با تحریف مکرر اخبار و حذف موضوعاتی که دوست ندارد، بحران بین‌المللی خطرناکی را موجب می‌شود. او می‌گوید «همه ما آزادیم دیدگاههای خود را بیان کنیم. آزادی به هر بهایی می‌ارزد.»

ت. انسانها از آزادی انتخاب برخوردارند؛ هیچ حیوان دیگری چنین آزادی‌ای ندارد. بنابراین به‌منظور تأمین بیشترین آزادی برای انسانها، کشتن حیوانات برای غذا، برای پوست آنها، برای تفریح و ورزش و استفاده از آنها در آزمایشهای پزشکی و ارضای کنجکاوی علمی مجاز است. قربانی کردن حیوانات کمترین بهایی است که باید برای افزایش آزادی انسان و توسعه گستره انتخابهای انسان پرداخت.

۱۵. آیا برهان غایت‌شناختی را باید نظریه‌ای علمی تلقی کرد؟ آیا این برهان نتایجی تجربی دارد که بتوان آنها را تأیید یا تکذیب کرد؟

۱۶. «آنچه از آن نمی‌توانی سخن بگویی، باید درباره‌اش خاموش باشی.» (لودویگ [لوت‌ویس] ویتگنشتاین). آیا عارف باید کاملاً خاموش بماند؟

## ۱۷.

الف: انگیزه دینی به اندازه انگیزه علمی جزئی از طبیعت انسان است. از این رو به همان اندازه قابل احترام است و باید به آن توجه کرد.

ب: در این صورت خیلی بد است که دین همچون علم نتایجی را به بار نمی آورد که برای همه انسانها یکسان باشند. دعاوی دینهای مختلف با هم تناقض دارند.

الف: دعاوی دانشمندان گوناگون نیز با هم تناقض دارند.

ب: بله، اما راهی وجود دارد تا حکم کنیم که کدام یک از شقوق رقیب درست است: واکسن زدن مؤثر است و طلسم و جادو مؤثر نیستند.

الف: اما شما فرض را بر این قرار می دهید که همان «روش علمی» ثمربخش در علم فیزیک برای دین نیز مناسب است. شما می خواهید از روشی استفاده کنید که در یک حوزه کارایی دارد و برآیند تا آن را به حوزه دیگری ببرید که بدان تعلق ندارد.

ب: بسیار خوب، در این صورت روش دیگری را شرح دهید که به این حوزه تعلق دارد. روش بدیلی را به من نشان دهید که بتوانیم با آن صدق را از کذب بازشناسیم.

بحث را از اینجا ادامه دهید.

۱۸. «هنگامی که عارفان تجاربی از خدا دارند ممکن است در شرایط روانی بسیار متفاوتی (غیر عادی ای؟) باشند. آنان با سایر انسانها تفاوت زیادی در دریافتهای ذهنی دارند. و این چه عیبی دارد؟ شاید بعضی حقایق تنها زمانی کشف شوند که آن افراد در وضع روانی خیلی خاصی باشند که سایر انسانها در آن وضع روانی نیستند یا نمی توانند باشند، و از این رو است که حقایقی را که آنان کشف می کنند ما کشف نمی کنیم.» نقد و نظر خود را درباره مطالب فوق بیان کنید.

۱۹.

**الف:** اگر دعاها مستجاب شوند، آیا این قرینه‌ای برای وجود خدایی نیست که دعا را می‌شنود و اجابت می‌کند؟

**ب:** گاهی انسانها آنچه را برای آن دعا می‌کنند به دست می‌آورند، گاهی به دست نمی‌آورند. این چگونه نشان می‌دهد که به این علت آنچه را می‌خواهند به دست می‌آورند که برایش دعا می‌کنند؟

**الف:** اما اگر تعداد دفعات دستیابی به آنچه می‌خواهند بیشتر از تعداد دفعات عدم دستیابی باشد چه؟

**ب:** در آن صورت خواهم گفت احتمالاً آنان چیزهایی را خواسته‌اند که در هر صورت، با دعا و بی‌دعا، به دست می‌آورند.

**الف:** گاهی اوقات، اما اگر آن چیزی را درخواست کردید که زیاد طالب آن بودید...

**ب:** ببینید، خدا که در خدمت بلهوسیهای شما نیست. آیا قرار است که او نظرش را به علت آنچه شما می‌خواهید تغییر دهد؟ آیا واقعاً معتقدید که شما بهتر از خدا می‌دانید که چه کاری باید انجام شود؟ بفرمایید، این انسانوارانگاری [= قائل شدن خصوصیات انسانی برای خدا] رُک و پوست‌کنده است.

**الف:** اگر چیزهای مادی را خواستار شوید، در آن صورت شاید - اما درباره شجاعت روبرو شدن با مصیبت یا شجاعت روبرو شدن با آینده چه؟ در این صورت دعا کردن غالباً کمک می‌کند.

**ب:** مسلماً، ممکن است به وضع روانی خود شما کمک کند. در آن وضعیت، پیوسته دعا کنید.

**الف:** اما دعا به درگاه چه کسی؟ من می‌پذیرم که مؤمنان حملات قلبی و سکت‌های کمتری دارند<sup>۱</sup>، اما من چگونه مؤمن شوم؟ آیا می‌خواهید من با ریاکاری و عدم خلوص دعا کنم؟

این گفتگو را ادامه دهید یا با نتیجه‌گیری به پایان برسانید.

1. See *Time*, (June 27, 1996, pp. 62-64).



## خواندنیهای برگزیده

- Adams, Marilyn, and Robert M. Adams. *The Problem of Evil*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Alexander, Samuel. *Space, Time, and Deity*. 2 vols. London: Macmillan, 1918.
- Alston, William. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Alston, William, ed. *Religious Belief and Philosophical Thought*. New York: Harcourt Brace, 1963.
- Angeles, Peter, ed. *Critiques of God*. Buffalo: Prometheus Books, 1976.
- Aquinas, Saint Thomas. *Summa theologiae*. 1266-73. Many editions.
- Blanchard, Brand. *Reason and Belief*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Davis, Carolyn. *The Evidential Force of Religious Experience*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Dewey, John. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press, 1934.
- Flew, Antony. *God and Philosophy*. London: Hutchinson, 1966.
- Flew, Antony, and Alasdair MacIntyre. *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955.
- Geach, Peter. *God and the Soul*. New York: Schocken Books, 1969.
- Geach, Peter. *Providence and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Geivett, Douglas, and Brendan Sweetman, eds. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Guthrie, Stewart E. *Faces in the Clouds*. London: Oxford University Press, 1993.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1957.
- Hick, John. *Religious Experience and Faith*. New York: New York University Press, 1961.
- Hook, Sidney, ed. *Religious Experience and Truth*. New York: New York University Press, 1962.
- Hughes, Gerald. *The Nature of God*. London: Routledge, 1995.
- Huine, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Norman Kemp Smith. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1935. Originally published 1776.
- Kenny, Anthony. *What Is Faith?* London: Oxford University Press, 1992.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. New York: Macmillan, 1962.

- Macpherson, Thomas. *The Philosophy of Religion*. Princeton: Van Nostrand, 1965.
- MacTaggart, J. E. *Some Dogmas of Religion*. London: Edward Arnold, 1906.
- Matson, Wallace I. *The Existence of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1965.
- Mill, John Stuart. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans Green, 1865. Chapter 7.
- Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion*. London: Longmans Green, 1874.
- Munitz, Milton. *The Mystery of Existence*. New York: Appleton Century Crofts, 1965.
- Peterson, Michael, et al. *Reason and Religious Belief*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Pike, Nelson. *Good and Evil*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964.
- Plantinga, Alan. «The Free-Will Defense.» In Max Black, ed., *Philosophy in America*. London: Allen & Unwin, 1965.
- Stace, Walter T. *Religion and the Modern Mind*. Philadelphia: Lippincott, 1952.
- Stace, Walter T. *Time and Eternity*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- Swinburne, Richard. «The Problem of Evil.» In Stuart C. Brown, ed., *Reason and Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Ward, James. *Naturalism and Agnosticism*. 2 vols. London: Blackwell, 1899.
- Wisdom, John. «Gods.» In Antony Flew, ed., *Logic and Language*, 1st ser. Oxford: Blackwell, 1952.
- Wisdom, John. *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Blackwell, 1965.





## هست و باید

### مسائل اخلاق

«اگر آن کار را انجام می‌دادید خیلی خوب بود.» «البته باید عمل او را جبران کنید. این تنها کار درستی است که انجام می‌دهید.» «این درست نیست که او با شما چنین رفتاری داشته باشد.» سخن روزمره ما آمیخته با این گونه داوریهای ارزشی<sup>۱</sup> [ارزش‌داوریها] است. غالباً درباره این که آیا یک داوری ارزشی خاص صادق است یا کاذب، موجه است یا ناموجه، افراد با هم اختلاف نظر دارند.

اما آیا پیش از هر چیز نباید بدانیم که این گونه احکام چه معنایی دارند؟ هنگامی که کسی می‌گوید «رشوه گرفتن نادرست است» معنای این جمله چیست؟ گوینده با بیان این جمله چه اطلاعاتی را عرضه می‌کند؟ واژه‌هایی چون «خوب» و «درست» و «دادگر» چه نوع معنایی دارند؟ این موضوع فرااخلاق<sup>۲</sup> است.

1. value judgements

2. meta-ethics

## بخش ۱. فرااخلاق

شاید این‌گونه جمله‌ها معنایی نداشته باشند - دست کم از نظر انتقال بار اطلاعاتی، یعنی آنچه غالباً «معنای شناختاری»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. اگر من به شما بگویم یک متر و هشتاد سانتیمتر قد دارم، یا این خانه محل ارواح است، یا من سه خواهر دارم، ممکن است آنچه می‌گویم راست نباشد، اما دست کم همه ما معنای این جمله‌ها را می‌دانیم. اما اگر کسی بگوید «آدم‌خواری نادرست است» او با این جمله چه اطلاعاتی درباره آدم‌خواری به دست می‌دهد؟ و چگونه معلوم می‌شود که آنچه او می‌گوید راست است؟

بعضی از فیلسوفان معتقد بوده‌اند که جمله‌های اخلاقی<sup>۲</sup> - یعنی جمله‌های دارای واژه‌هایی چون «خوب»، «بد»، «وظیفه»، «درست»، «نادرست» و مانند آنها - وجود دارند، اما این جمله‌ها بیانگر هیچ گزاره‌ای نیستند و فاقد چیزی هستند که بتوان راست یا دروغ نامید. این جمله‌ها بیشتر بیان احساس یا ایستار [موضع] یک فرد در برابر چیزی هستند، درست همان‌گونه که اصواتی چون «آه» و «وای» نشان‌دهنده ایستارها و احساس‌هایند اما چیزی را بیان نمی‌کنند، و نه راستند نه دروغ.

می‌توان پرسید «آیا این در مورد بسیاری از جمله‌هایی که بیان می‌کنیم صدق نمی‌کند؟» «او با کبکبه و دبدبه است»، «او عالی است» و...؛ با این جمله‌ها داریم به طریقی نسبت به او واکنش نشان می‌دهیم، اما با این جمله‌ها واقعاً چه چیزی را داریم درباره او بیان می‌کنیم؟ و اگر کسی بگوید «او نخاله است»، شنونده مسلماً می‌تواند استنباط کند که گوینده نسبت به کسی که دارد درباره او سخن می‌گوید چه احساسی دارد، اما گوینده دقیقاً چه چیزی را دارد درباره او می‌گوید؟ آیا آنچه او می‌گوید، بیشتر از آنکه به ما بگوید که فرد مورد نظر واقعاً چگونه است، اطلاعاتی را درباره چگونگی واکنش گوینده نسبت به آن فرد به ما نمی‌دهد؟

بنابر نظریه عاطفی اخلاق<sup>۱</sup>، صدق اخلاقی<sup>۲</sup> وجود ندارد؛ جمله‌های دارای اصطلاحاتی اخلاقی چون «خوب» اصلاً بیانگر گزاره نیستند. و از آن‌رو ما بی‌درنگ متوجه آن نمی‌شویم که شکل دستوری<sup>۳</sup> این جمله‌ها همانند شکل دستوری جمله‌های دیگری است که بیانگر گزاره‌اند. «پیمان‌شکنی کاری بد است» شباهت بسیار زیادی به «پیمان‌شکنی عملی عادی است» دارد، اما جمله دوم گزاره‌ای تجربی است که همه ما می‌توانیم بدون زحمت زیاد به درستی آن پی ببریم در حالی که جمله اول چنین نیست. بنابر نظریه عاطفی، [با گفتن «پیمان‌شکنی بد است»] هیچ گزاره‌ای بیان نمی‌شود بلکه صرفاً عدم رضایت یا بی‌زاری شما نسبت به عمل پیمان‌شکنی نشان داده می‌شود. هنگامی که به کسی می‌گویید: «کار خوبی کردید، باعث شدید اتومبیلش از سوختن نجات یابد»، با خوب خواندن کاری که آن فرد انجام داده است نمی‌خواهید واقعیتی را درباره عمل او بیان کنید؛ حتی نمی‌خواهید رضایت خود را از این عمل بیان کنید؛ تنها می‌خواهید رضایتتان را نشان دهید، و گاهی سعی دارید احساسی از رضایت را در دیگران نیز برانگیزید.

آیا جمله‌های دارای واژه «خوب» و دیگر واژه‌های اخلاقی هرگز اطلاع‌رسان نیستند؟ این جمله‌ها اطلاعاتی در خود دارند - در واقع، در بیشتر مواقع اطلاعاتی در خود دارند:

۱. اگر معلمی از دانش‌آموزی پرسد «۶×۸ چند می‌شود؟» و دانش‌آموز پاسخ دهد «۶۸»، ممکن است معلم بگوید «این پاسخ نادرست است»؛ اما واژه «نادرست» در این جمله ربطی به اخلاق ندارد. «این اتومبیل کورسی خوبی است» گزاره‌ای تجربی درباره یک اتومبیل است - آنچه این جمله می‌گوید این است که این اتومبیل ویژگیهای مورد توجه در بررسی اتومبیل‌های کورسی را تا حد زیادی دارد: قدرتمند است، می‌تواند با سرعت‌های بالا حرکت کند، ظاهری بسیار جذاب دارد.

1. emotive theory of ethics

2. moral truth

3. grammatical form

۲. غالباً از واژه «خوب» در یک گزاره تجربی درباره این که با چه وسیله‌ای می‌توان به هدف خاصی رسید استفاده می‌شود. «این راه خوبی برای رفتن به اراک<sup>۳</sup> است» - یعنی، از این مسیر نسبت به مسیرهای دیگر زودتر و آسان‌تر به اراک خواهید رسید. جمله «این راه خوبی برای ثروتمند شدن است» نیز درباره وسیله است، هرچند ممکن است به آسانی نتوان دریافت که آیا صادق است یا نه: یعنی یافتن راهی مطمئن برای رسیدن به ثروت آسان نیست. اما این که آیا خود ثروت خوب است یا کسب یا داشتن ثروت، مسأله دیگری است. به نظر می‌رسد این یک موضوع اخلاقی است نه یک موضوع تجربی معمولی مانند این که آیا چیزی وسیله مناسبی برای نیل به هدفی خاص است یا نه. بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که «خوب» و واژه‌های وابسته تنها در صورتی معنا (یعنی، معنای شناختاری) دارند که ما درباره وسایل نیل به هدف سخن گوئیم نه درباره خود هدفها. مثلاً آنان می‌گویند جمله «این راه خوبی برای کشتن است» معنادار است (یک گزاره تجربی آزمودنی است) اما جمله «کشتن خوب / بد است» معنادار نیست.

۳. همچنین می‌توان ادعا کرد که جمله «او آدم خوبی است» معنایی شناختاری دارد، اما معنای آن از زمینه‌ای به زمینه‌ای دیگر تغییر می‌کند: هنگامی که این جمله بر زبان دوستان آن فرد رانده می‌شود منظورشان این است که او خوشخو و مهربان است، با آنان خوش رفتار است، و با او بودن لذتبخش است؛ هنگامی که این جمله بر زبان کارفرمای او رانده می‌شود، منظورش این است که او قابل اعتماد، وقت‌شناس و در کارش جدی است؛ ... آیا معنای جمله بسته به گوینده و شرایط بیان تغییر نمی‌کند؟

اما این نظر زیاد پذیرفتنی نیست. آیا معنای واژه «خوب» از موردی به مورد دیگر تغییر می‌کند؟ آیا معنای «خوب» پیوسته تغییر می‌کند در حالی که معنای «صندلی» و معنای «سنگ» ثابت است؟ آیا در این صورت واژه «خوب» دارای ابهام و ایهام است؟ آیا واقعاً در یک موقعیت یک معنا به این واژه نسبت

می دهید و در موقعیت دیگر معنای دیگر؟ درست است که واژه «خوب»، در موقعیتهای مختلف به چیزهای مختلفی اطلاق می شود، درست همان گونه که واژه «صندلی» چنین است (صندلی دفتر شما، صندلی دفتر من)، اما آیا در هر زمان معنای متفاوتی دارد؟ اگر چنین است، همه این معانی متفاوت را چگونه می توانیم فراگیریم؟ آیا همه این معانی ادعایی متفاوتِ واژه «خوب» هیچ چیز مشترکی ندارند؟

مطابق فرهنگ لغت، واژه «خوب» عام ترین واژه برای تمجید یا تحسین در زبان است. گفتن این که کسی خوب، یا یک ایکس خوب (همسر خوب، کارمند خوب، راننده خوب) است گذاشتن مهر تأیید بر آن کس است. آنچه در همه آنها مشترک است استفاده از واژه «خوب» برای تمجید است. ممکن است وایکینگها بگویند آدم خوب کسی است که دلیر و نترس است و حاضر است هر کسی را که بر سر راهش قرار گیرد بکشد. ممکن است صلح طلبان بگویند آدم خوب کسی است که نرمخو و فروتن است و هرگز دستش را به روی کسی بلند نمی کند. اینها ویژگیهای تقریباً متضادی هستند. آیا افراد مختلف از واژه «خوب» به عنوان برچسبی برای این ویژگیهای بسیار متفاوت استفاده می کنند؟ آیا نباید در عوض بگوییم واژه «خوب» همواره معنای تقریباً یکسانی دارد، اما، بسته به چیزی که کسی می پسندد، برای ارجاع به ویژگیهای متفاوتی به کار می رود. هم وایکینگها و هم صلح طلبان از این واژه به عنوان اصطلاحی برای تمجید یا تحسین استفاده می کنند، اما آنچه آنان تمجید می کنند خصوصیات بسیار متفاوتی است.

اگر چنین باشد، هیچ معنای شناختاری یگانه ای وجود ندارد که واژه «خوب» همواره آن را دارا باشد — برخلاف «صندلی» و «سنگ». معنای یگانه ای که دارد معنای عاطفی مطلوب آن است — یعنی «هاله ای از احساس که واژه را در بر می گیرد» — نه خصوصیتی که واژه به آن ارجاع دارد. بسته به این که چه کسی دارد سخن می گوید و چه خصوصیتی را دارد می ستاید خصوصیات



تغییر می‌کنند. از این نظر «خوب» بیشتر مانند «آلت دست» است تا مانند «کمونیست» (ر.ک. بخش ۵ از فصل ۱)، جز آنکه «آلت دست»، علاوه بر آنکه همواره معنای عاطفی نامطلوبی دارد، معنای شناختاری (توصیفی) معین و روشنی نیز دارد. از این اصطلاح برای اشاره به خبرچینان پلیس استفاده می‌شود. آیا چیزی نظیر این وجود دارد که وجه مشترک همه کاربردهای واژه «خوب» و دیگر واژه‌های اخلاقی باشد؟

### تعریف اصطلاحات اخلاقی

یونانیان باستان یک شخص یا یک چیز را بر پایه برخورداری از یک کارکرد خاص خوب می‌دانستند. یک سکاندار خوب کسی است که کشتی خود را بخوبی به مقصد مورد نظر هدایت می‌کند؛ یک پزشک خوب کسی است که در درمان کردن افراد مهارت دارد. به‌طور کلی، یک ایکن خوب ایکنی است که کارکرد خاص ایکسها را، هر چه باشد، (به‌گونه‌ای تقریباً کامل) داشته باشد. امروزه یک ابزار مکانیکی را، بسته به این‌که کار خاصی را به‌چه خوبی یا بدی انجام می‌دهد، خوب یا بهتر از چیز دیگر، یا بد یا بدتر از چیز دیگر می‌دانیم. یک ساعت شماطه‌دار خوب ساعتی است که زمان دقیق را نشان می‌دهد، دقیقاً در لحظه مورد نظر زنگ می‌زند، صفحه شب‌نما دارد و مانند آنها. ما می‌گوییم دارا بودن این ویژگیها یا انجام دادن این کارها همان کارکردهای یک ساعت شماطه‌دار است. چرا؟ زیرا ما -نه شما یا من، بلکه انسانها- ساعت‌های شماطه‌دار را با در نظر داشتن این کاربرد ساخته‌ایم. این کارکرد خاص ساعت شماطه‌دار است، زیرا آن را ساخته‌ایم تا این کارکرد خاص را داشته باشد.

همچنین از کارکرد خاص جانوران، بسته به مورد استفاده آنها برای ما، سخن می‌گوییم. اسب برای سواری یا برای کشیدن کالسکه است. یک سگ ممکن است از یک نظر خوب باشد و از نظر دیگر خوب نباشد. اما اگر کسی

بگویند «این یک آرمادیلو<sup>۱</sup>ی خوب است» ما متحیر می شویم: آرمادیلوها در خدمت چه کار غایتمندی هستند؟ آرمادیلوها شبیه ماشینها نیستند، انسانها آنها را به منظور برآورده ساختن هدفی خاص نمی سازند. آنها صرفاً طی یک روند تکاملی طولانی در عرصه حیات ظاهر شده اند؛ آنها برای غایتی پدید نیامده اند، آنها صرفاً هستند. (اگر آنها در خدمت غایتی الوهی اند، ما نمی دانیم آن غایت چیست.) ممکن است از چند آرمادیلو در یک باغ وحش استفاده کنیم، و در آن صورت شاید یک آرمادیلوی خوب یک نمونه جوان تندرست از این گونه زیستی باشد. بستگی به این دارد که ما از آن چه استفاده ای می کنیم و اگر استفاده ای از آن نمی شد خوب بودن معنایی نداشت. اگر کسی بگوید «هفت عدد خوبی است» ممکن است به طعنه پاسخ دهیم «چه خوبی ای دارد؟» خوب، چگونه؟ خوب، با چه معیاری؟

آیا می توانیم بگوییم یک فرد در صورتی یک انسان خوب است که کارکرد خاص یک انسان را دارا باشد [ /وظیفه یک انسان را انجام دهد ]؟ اما کارکرد خاص [ /وظیفه ] یک انسان چه چیزی است؟ انسان شیء ساخته شده ای چون ساعت یا چکش نیست. انسانها، همانند آرمادیلوها، بر صحنه حیات ظاهر شده اند، اما برخلاف ساعتها کارکرد خاصی که ما از آن اطلاع داشته باشیم ندارند. می توانیم بگوییم انسان را خدا درست همان گونه آفریده (ساخته؟) است که انسانها ساعتها را ساخته اند، و کارکرد [ /وظیفه ] خاص انسان این است که خدا را بندگی کند یا خدا را تسبیح گوید. و در این صورت انسان، همانند ساعت یا چکش، کارکردی دارد. اما چنین چیزی را در زمینه ای غایت شناختی می توانیم بگوییم. (بحث ما را درباره غایت، در «تبیین در زیست شناسی»، فصل چهارم، بخش ۳، به یاد آورید.)

اگر نتوانیم «خوب» را — جز در مورد ابزارهای مکانیکی — برحسب کارکرد خاص تعریف کنیم، در کجا می توانیم تعریفی را جستجو کنیم؟ تعریف کردن اصطلاحات اخلاقی مادامی که در تعریف از اصطلاحات اخلاقی دیگر

۱. نوعی جانور گورکن. — م.

استفاده می‌کنیم دشوار نیست. مثلاً، می‌توان گفت «خوب آن چیزی است که ما باید جوایز آن باشیم.» این تعریفی از «خوب» به کمک اصطلاح اخلاقی دیگر، یعنی «باید»، است. یا می‌توانیم، همچون فیلسوفان اخلاقی، بگوییم «اعمال درست اعمالی هستند که متضمن بیشترین خوبی‌اند.» این تعریف کردن «درست» برحسب «خوب» است. مسأله این است که آیا می‌توانیم هر اصطلاح اخلاقی را کاملاً به کمک اصطلاحات نااخلاقی تعریف کنیم؟ آیا می‌توانیم یک اصطلاح اخلاقی را بدون استفاده از اصطلاح اخلاقی دیگر در تعریف آن تعریف کنیم؟

بعضی از فیلسوفان کوشیده‌اند چنین کنند. در اینجا چند نمونه ساده‌تر را نشان می‌دهیم:

۱. فرض کنید کسی بگوید «هنگامی که من می‌گویم چیزی خوب است، صرفاً منظورم این است که من آن را دوست دارم.» اما آیا گوینده هرگز چیزی را که دوست نداشته خوب شمرده است، یا هرگز چیزی را که خوب شمرده دوست نداشته است؟ آیا «آدم خوب» بودن به معنای انجام دادن کاری است که شما دوست دارید؟

یا فرض کنید که، همچون یکی از شخصیت‌های ارنست همینگوی، بگوییم «خوب آن چیزی است که من از آن احساس خوب دارم و بد آن چیزی است که من از آن احساس بد دارم.» «احساس خوب داشتن» هرگز یک اصطلاح اخلاقی نیست؛ صرفاً جنبه‌ای از حالت خودآگاه گوینده را در زمانی خاص توصیف می‌کند. (همچنین در جمله «طعم بدی در دهانم است» واژه «بد» کاربرد اخلاقی ندارد؛ از این واژه نه برای سرزنش و نکوهش بلکه برای توصیف احساسی ناگفتنی استفاده شده است.) می‌توانید پس از یک حمام داغ احساس خوبی داشته باشید، اما بیان این موضوع سخنی اخلاقی نیست. موجه‌تر این است که «خوب» را به‌رواداری<sup>۱</sup> ربط دهیم تا به دوست داشتن.

1. approval

۲. «هنگامی که من می‌گویم چیزی خوب است، همه منظورم این است که من آنرا روا می‌دارم.» راست‌کرداری را خوب می‌دانیم بدون آنکه تمایل ویژه‌ای به آن داشته باشیم، اما اگر آنرا خوب بدانیم مسلماً آنرا دست‌کم روا می‌داریم. (با این تعریف، خوب نامیدن چیزی این نیست که نشان دهیم آنرا روا می‌شمریم، آن‌گونه که در نظریه عاطفی [ / اخلاقی ] می‌بینیم، بلکه این است که بگوییم آنرا روا می‌شمریم. این معنای شناختاری است، که از آن استفاده می‌کنیم تا به دیگران بگوییم که نسبت به یکس موضعی تجویزی و روادارانه داریم نه این‌که به اطلاع دیگران برسانیم که یکس خصوصیت معینی دارد.)

اما پذیرفتن این تعریف تبعات سنگینی دارد که ممکن است در آغاز بر ما ظاهر نشوند. برای دانستن این‌که چیزی مطابق این تعریف خوب است، کاری که باید انجام دهم این است که در خود بنگرم و بتوانم صادقانه به خود بگویم که آنرا روا می‌شمرم. و اگر شما در خود بنگرید و دریابید که آنچه من روا می‌شمرم آن چیزی نیست که شما روا می‌شمرید، آنگاه آن چیز یا خصوصیت مورد نظر «خوب-برای-من» است (زیرا من آنرا روا می‌شمرم) و «نه-خوب-برای-شما» (زیرا شما آنرا روا نمی‌شمرید) - درست همان‌گونه که ممکن است من بگویم که دانش حسابان جالب توجه است (زیرا مرا به خود جلب می‌کند)، و ممکن است شما بگویید جالب توجه نیست (شما را به خود جلب نمی‌کند)؛ هر دو گزاره صادقند، یکی از آنها درباره من صادق است و دیگری درباره شما صادق است. من یکس را روا می‌دارم و شما روا نمی‌دارید، و مسأله‌ای باقی نمی‌ماند - چیزی نیست که مورد بحث قرار گیرد، مگر آنکه من معتقد باشم که شما هنگامی که می‌گویید یکس را روا نمی‌شمرید دارید دروغ می‌گویید؛ در این حالت خواهم گفت «اما شما واقعاً آنرا قبول دارید و می‌گویید قبول ندارید.»

فزون بر این، اگر هنگامی که می‌گویم «این چیز خوبی است» همه منظورم

این باشد که آن را روا می‌شمرم، و همه منظور شما از گفتن این که «این چیز خوبی نیست» این باشد که شما آن را روا نمی‌شمردید، ما واقعاً با یکدیگر مخالفت نمی‌کنیم؛ زیرا شما انکار نمی‌کنید که من آن را روا می‌شمرم، و من انکار نمی‌کنم که شما آن را روا نمی‌شمردید؛ در این صورت (مطابق این تعریف) چه چیزی می‌ماند که درباره آن با هم بحث کنیم؟

هنگامی که درباره موضوعات اخلاقی با هم بحث می‌کنیم، سخنانی چون «ایکس باید خوب باشد، زیرا بالاخره آن را قبول می‌کنید» بر زبان نمی‌آوریم. ممکن است بگوییم «ایکس خوب است» بدین معنا است که همه ما باید ایکس را روا بشمریم، اما این، دوباره، تعریف کردن یک اصطلاح اخلاقی به کمک یک اصطلاح اخلاقی دیگر است، و اگر از پیش معنای آن اصطلاح اخلاقی دیگر را ندانیم این کار سود چندانی ندارد.

۳. یا می‌توان گفت خوب با مطلوب یکی است. اما مطلوب چه کسی و در چه زمانی؟ آیا، مطابق این تعریف، هر آنچه فلان‌کس بطلبد خوب است؟ آیا بعضی از چیزهای مطلوب بد نیستند؟

به جای این که بگوییم «ایکس خوب است» یعنی ایکس مطلوب است، آیا بهتر نیست بگوییم یعنی ایکس طلبیدنی است؟ اما باز هم «طلبیدنی» یک اصطلاح اخلاقی است: معنای آن این نیست که چیزی مطلوب است، بلکه این است که باید مطلوب باشد.

۴. یا می‌توان گفت که «ایکس خوب است» به این معنا است که بیشتر افراد ایکس را می‌پسندند. اما این تعریف نیز چندان عملی نیست. آیا می‌توانید صرفاً با رأی‌گیری بفهمید که چیزی خوب است؟ اگر بدانید که بیشتر افراد ایکس را می‌پسندند، آیا این واقعاً به شما می‌گوید که ایکس خوب است؟ چرا باید پسند اکثریت افراد در اخلاق نسبت به ریاضیات یا فیزیک نقش تعیین‌کننده‌تری داشته باشد؟ آیا اکثریت نمی‌توانند نادان، خطاکار، یا بی‌اطلاع باشند؟ زمانی بیشتر افراد بردگی را قبول داشتند؛ آیا این امر بردگی را خوب یا پسندیدنی می‌کرد؟

۵. راه نویدبخش تری وجود دارد: «خوب» آن چیزی است که خدا فرمان می دهد. مطابق این تعریف هرآنچه خدا فرمان می دهد خوب است. اگر خدا بگوید این خوب است، خوب است، و اگر خدا بگوید این خوب نیست، خوب نیست.

مطابق این تعریف، بی ایمانان نمی توانند نظری درباره خوب داشته باشند؛ اما مسلماً آنان نظر دارند حتی اگر نظر آنان احتمالاً نادرست باشد. بی ایمانان درباره کارهایی که باید برای بهتر شدن جهان انجام داد همچون مؤمنان از باورهای راسخی برخوردارند. و هنگامی که می گویند «این خوب است» منظورشان این نیست که «خدا آنرا فرمان می دهد».

گذشته از این، انسانها در زمانها و مکانهای مختلف برداشتهای بسیار متفاوتی از خدا (یا خدایان) دارند، و ممکن است فرمانهای خدای یک دین با فرمانهای خدایان دینهای دیگر کاملاً متضاد باشند (مانند فرمان مربوط به روز تعطیل یا قربانی کردن انسان).

این تعریف هنوز با ایراد دیگری روبرو است. آیا یک مؤمن باید بگوید که آنچه خدا فرمان می دهد «معنای واقعی» و ازه‌های «خوب» و «بد» است؟ سقراط، در محاوره اوتیفرون افلاطون، به بررسی این نکته توجه کرد که آیا «خوب» به معنای «مورد پسند خدایان واقع شدن» است. اما، سقراط پرسیده است، آیا ممکن نیست که چیزی صرف نظر از آن که خدایان آنرا بپسندند یا نپسندند خوب باشد؟ شاید چنین نباشد که چیزی خوب است از آن رو که خدایان از آن خشنود می شوند، بلکه شاید چنین باشد که خدایان از چیزی خشنود می شوند از آن رو که خوب است. اگر چیزی خوب باشد خدایان ما را بدان فرمان می دهند؛ منظور از گفتن این که چیزی خوب است این نیست که خدایان ما را بدان فرمان می دهند؛ بلکه خدایان چیزهای خاصی را خوب می یابند و از این رو ما را بدانها فرمان می دهند. در این صورت، خوب بودن منطقیاً مستقل از فرمانهای خداست: درستکاری خوب می بود حتی اگر خدایان به ما نگفته بودند درستکار باشیم.

هنری سیدجویک، فیلسوف سده نوزدهم، در اثر کلاسیک خویش به نام روشهای اخلاق، بدین نتیجه رسید که نمی توان کاملاً با استفاده از اصطلاحات نااخلاقی تعریفی از اصطلاحات اخلاقی به دست داد، همان گونه که نمی توانیم اصطلاحات ریاضی را با اصطلاحات غیر ریاضی تعریف کنیم:

چه تعریفی از «باید»، «درست» و دیگر اصطلاحات بیان کننده مفهوم بنیادینی که در نظر داریم می توانیم به دست دهیم؟ در پاسخ باید بگویم که مفهومی که در این اصطلاحات مشترک است بنیادین تر از آن است که تعریفی صوری بپذیرد.... مفهومی را که ما در حال بررسی آن بوده ایم، آن گونه که اینک در اندیشه ما وجود دارد، نمی توان به مفهومی ساده تری تجزیه کرد؛ تنها می توان آن را با تعیین هر چه دقیق تر رابطه اش با مفاهیم دیگری که با آنها در اندیشه معمولی پیوند دارد، بویژه مفاهیمی که ممکن است با آنها خلط شود، روشن تر ساخت.<sup>۱</sup>

ج. ا. مور، فیلسوف انگلیسی، از آنچه «روش پرسش همواره مطرح» می نامید استفاده می کرد. هر خصوصیتی (به نام خ) را که می خواهید در نظر بگیرید و بگویید این خصوصیت معنای «خوب» است؛ همواره می توانید این پرسش را مطرح کنید: «فرض می کنم که یکس آن خصوصیت را دارد، اما با وجود این، آیا یکس خوب است؟» مثلاً من می دانم که شخص یکس درستکار است اما می توانم بی آن که گرفتار تناقض شوم بپرسم آیا درستکاری خوب است؟ (حتی اگر همواره خوب باشد، باز هم می توانم آن پرسش را مطرح کنم.) در مورد هر خصوصیت خ، همواره می توان پرسید که آیا دارا بودن آن خصوصیت خوب است.

اما در آن صورت، به گفته مور، «خوب» را نمی توان به صورت دارا بودن هر

<sup>۱</sup> Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1878). p. 23.

خصوصیت نااخلاقی تعریف کرد. سخن گفتن از چیزی یا کسی به این عنوان که خوب است، سخن گفتن از مشخصه دیگری و رای مشخصه‌های تجربی معمولی ای است که ما عادت کرده‌ایم به چیزها نسبت دهیم؛ و اگر کسی بکوشد تا اصطلاح اخلاقی را به کمک اصطلاحات نااخلاقی تعریف کند مرتکب آن چیزی می‌شود که مور مغالطه طبیعی گرایانه<sup>۱</sup> می‌نامید. واژه‌های متعدد دیگری وجود دارند که تعریف‌پذیر نیستند (بجز به طریق اشاره‌ای [بلاشاره])، واژه‌هایی چون «زرد» و «لذت»، و مور می‌کوشد تا نشان دهد که این ملاحظات در مورد «خوب» نیز صادقند:

فرض کنید کسی بگوید «دارم لذت می‌برم»؛ و فرض کنید این نه دروغ یا اشتباه بلکه راست باشد. بسیار خوب، اگر این راست است چه معنایی دارد؟ معنای آن این است که روان او، یک روان معین خاص، متمایز از همه روانهای دیگر با علائم معین خاص، در این لحظه احساس معین خاصی به نام لذت دارد. «لذت بردن» معنایی جز داشتن لذت ندارد، و هرچند ممکن است لذت ما بیشتر یا کمتر باشد، و حتی، در حال حاضر می‌توان پذیرفت، از این یا آن نوع لذت برخوردار باشیم، با این همه تا آنجا که این لذت است که از آن برخورداریم، چه زیاد باشد و چه کم، چه از این نوع باشد و چه از آن نوع، آنچه از آن برخورداریم یک چیز معین، مطلقاً تعریف‌ناپذیر، است که در همه مراتب گوناگون خود و در همه انواع مختلف احتمالی یکی است. ممکن است بتوانیم چگونگی پیوند آن را با چیزهای دیگر بیان کنیم: مثلاً، در روان است، به وجود آورنده میل و خواهش است، ما از آن آگاهیم، و غیره و غیره. می‌توانیم، به نظر من، روابط آن را با چیزهای دیگر توصیف کنیم، اما نمی‌توانیم آن را تعریف کنیم. و اگر کسی خواست لذت را به عنوان یک موضوع طبیعی دیگر ما تعریف کند: مثلاً، اگر کسی گفت که لذت به معنای احساس [رنگ] سرخ



است و از آن نتیجه گرفت که لذت یک رنگ است، ما حق خواهیم داشت به او بخندیم و نسبت به گفته‌های بعدی او درباره لذت بی‌اعتماد باشیم. این همان مغالطه‌ای است که من آن را مغالطه طبیعی‌گرایانه نامیده‌ام. این که «لذت بردن» به معنای «داشتن احساس [رنگ] سرخ» نیست مانع فهمیدن معنای آن نیست. برای ما کافی است که بدانیم «لذت بردن» به معنای «داشتن احساس لذت» است، و با این که لذت مطلقاً تعریف‌ناپذیر است، با این که لذت لذت است نه چیز دیگر، با این همه در گفتن این که داریم لذت می‌بریم هیچ مشکلی احساس نمی‌کنیم.<sup>۱</sup>

اما مقایسه کردن «خوب» با «زرد» نیز مسائل خود را دارد. ما کاملاً می‌توانیم بر سر این که چه اشیا یی زردند به توافق برسیم؛ حتی افراد کوررنگ می‌توانند در این باره به توافق برسند (ر.ک. بخش ۶ از فصل ۱). اما اگر افراد درباره این که خوب چیست اختلاف نظر داشته باشند، برای دستیابی به توافق به کجا می‌توانیم رو کنیم؟ اگر یک نفر بگوید که خصوصیت غیر طبیعی خوبی به عمل یا انگیزه یا اموری خاص تعلق دارد و فرد دیگری منکر این باشد چه؟ آیا در این جا چاره‌ای عقلانی وجود دارد؟ یا دوباره به «پس گفتگو پایان می‌یابد و جنگ آغاز می‌شود» متمک می‌شویم؟

فرااخلاق مبحثی است که با معانی اصطلاحات اخلاقی سر و کار دارد. علی‌رغم وجود هزاران صفحه بررسی موضوعات فرااخلاقی در کتابها و مجلات تخصصی، توافق زیادی بر سر این موضوعات حاصل نشده است. اخلاق هنجارین<sup>۲</sup> مبحثی است که با موضوعاتی اساسی از این گونه سر و کار دارد: چه هدفهایی خوبند، چه اعمالی درستند، چه روشهایی عادلانه‌اند، و یک فرد را برای چه اعمالی باید مسؤول دانست. افرادی که ممکن است بر سر موضوعات فرااخلاقی گیر کرده باشند، غالباً درباره موضوعات اخلاقی هنجارین با هم توافق دارند. اینک به اخلاق هنجارین می‌پردازیم.

1. G. E. Moore, *Principia Ethica* (London: Cambridge University Press, 1903), pp. 12-13.

2. normative ethics

## بخش ۲. خوب

دیوید هیوم به اظهار نظر دربارهٔ بسیاری از رساله‌هایی پرداخت که در آنها نویسندگان با توصیفی از واقعیتی یا وضعیتی، و پس از یک «بنابراین» یا «می‌توانیم نتیجه بگیریم که...»، به نتیجه‌ای دربارهٔ آنچه باید باشد یا آنچه باید انجام داد رسیده بودند. او تعجب می‌کرد که چگونه نویسندگان شکاف میان نخستین و دومین بخش سخنان خود را از میان برده‌اند؟ نویسندگان چگونه از هست به باید، از این که چیزها چگونه‌اند به این که چگونه باید باشند رسیده‌اند؟ ما پیوسته از ارزش داشتن یا خوب بودن انسانها و اشیا و امور سخن می‌گوییم. در چه وضعیتی این‌گونه اصطلاحات مطرح می‌شوند؟

۱. خوب به‌عنوان حافظ حیات. به‌نوشتهٔ آین رند (۱۹۰۵-۱۹۸۲) مفاهیم اخلاقی تنها در متن اعمال لازم برای حفظ حیات مطرح می‌شوند. یک روبات بی‌مرگ را در نظر بگیرید: موجودی که با گزینهٔ زندگی یا مرگ روبرو نمی‌شود، و نیاز به عمل برای حفظ خود پیدا نمی‌کند: «موجودی که حرکت دارد و عمل می‌کند، اما چیزی نمی‌تواند بر آن اثر گذارد... نمی‌توان به آن آسیب یا آزار رساند یا آن را نابود کرد.<sup>۱</sup>» چیزی وجود ندارد که بتواند له یا علیه آن عمل کند. چه هدفهایی می‌تواند داشته باشد؟ و چه چیزی می‌تواند آن هدفها را به خطر اندازد؟

هیچ چیز نمی‌تواند ارزشی برای یک موجود فناپذیر داشته باشد. تنها موجوداتی دلیلی برای عمل دارند که فناپذیرند و می‌توانند مانع نابودی خود شوند. تنها موجودات زنده با گزینهٔ زندگی یا مرگ روبرو می‌شوند.

گیاهان و جانوران برای حفظ حیات خویش به‌گونه‌ای غریزی عمل می‌کنند. آنها هدفهای خود را بر نمی‌گزینند. آنها ممکن است از توفانها و

1. Ayn Rand, «The Objectivist Ethics,» in Rand, *The Virtue of Selfishness* (New York: New American Library, 1964), p. 17.

خشکسالیها یا شرایط دیگری که بیرون از کنترل آنها است بمیرند، اما در محدوده توانایی خویش برای حفظ وجود خود عمل می‌کنند. آنها را می‌توان نابود کرد، اما خود نابودی خویش را دنبال نمی‌کنند.

اما هدفهای انسانها منشأ غریزی ندارند؛ آنها را خود افراد باید برگزینند.

رفتار موجودی که از آگاهی ارادی برخوردار است خودکارانه نیست. چنین موجودی به مجموعه‌ای از ارزشها برای هدایت اعمال خویش نیاز دارد. «ارزش» آن چیزی است که اعمال آدمی معطوف به کسب و حفظ آن است، «فضیلت» عملی است که با آن آدمی ارزش را کسب و حفظ می‌کند....

تنها یک گزینه بنیادین در جهان هست، وجود و عدم - و به طبقه یگانه‌ای از هستومندها، به موجودات زنده، تعلق دارد. وجود ماده بیجان بدون شرط است، وجود حیات بدون شرط نیست؛ به اعمال خاصی بستگی دارد. ماده فتانپذیر است، شکلهای خود را تغییر می‌دهد، اما نابود نمی‌شود. تنها یک اندامه زنده است که با وضعیت دوگزینه‌ای ثابتی روبرو است: موضوع زندگی یا مرگ. حیات روندی از عمل خودنگهدارنده<sup>۱</sup> و خودزا<sup>۲</sup> است. اگر اندامه‌ای در این عمل شکست بخورد می‌میرد؛ عناصر شیمیایی آن باقی می‌مانند، اما حیاتش نابود می‌شود. تنها مفهوم «حیات» است که مفهوم «ارزش» را ممکن می‌سازد....

موجود زنده‌ای که وسایل بقای خویش را شر می‌داند باقی نخواهد ماند. گیاهی که ریشه‌های خویش در تقلائی بگسلد، و پرنده‌ای که بالهای خویش در ستیزی بشکند مدتی طولانی زندگی خود را حفظ نخواهد کرد. اما تاریخ انسان نبردی برای انکار و نابودسازی روان و ذهن او بوده است.

1. self-sustaining

2. self-generating

انسان موجودی عاقل نامیده شده است، اما عقلانیت موضوعی انتخابی است — و گزینه‌ای که طبیعت انسان در برابر او می‌گذارد چنین است: موجود عاقل یا جانور کشنده خویش. انسان باید — با انتخاب — انسان باشد؛ او باید، با انتخاب، زندگی خویش را چونان یک ارزش حفظ کند؛ او باید بیاموزد که آن را — با انتخاب — نگه دارد؛ او باید — با انتخاب — ارزشهایی را که زندگی می‌طلبد کشف کند و فضایل خویش را به کار بندد.

مجموعه‌ای از ارزشهای پذیرفته‌شده با انتخاب، مجموعه‌ای از اصول اخلاق است.<sup>۱</sup>

انسانها در سراسر تاریخ درگیر اعمال خودنابودگرانه بوده‌اند، اما ممکن است نتیجه این اعمال عاجل و بی‌درنگ نباشد. ممکن است کسی کاری انجام دهد که بی‌درنگ کشنده باشد، مانند اشتباه کردن مار سمی با مار غیر سمی. همچنین ممکن است کارهایی انجام دهد که سلامتش را به خطر اندازد، اما خطر آن تا مدتی آشکار نشود. ممکن است کسی در واکنش به اوضاع ویرانگر (پدر دگرآزار و مادر معتاد به کوکائین) به شیوه‌های خودنابودگرانه‌ای عمل کند، مانند جدا کردن خود از انسانها یا ملحق شدن به یک گروه مسلح (و کشته شدن در بیست و پنج سالگی)، اگرچه این اعمال در زمان انتخاب اعمالی حفاظتی و دفاعی‌اند.

برای زیستن درازمدت، باید اندیشه و برنامه‌ریزی درازمدت داشت. غالباً اعمال حاصل از محرکهای آنی، ویرانگر زندگی و سعادت ما هستند. غریزه نمی‌تواند بقای یک فرد را تأمین و تضمین کند؛ انسانها با غریزه تنها از میان می‌روند. بقا را باید در هر روز از زندگی خویش به گونه‌ای آگاهانه دنبال کنیم. «اخلاق نقشی چون نقش یک دستورنامه درباره روش مراقبت

1. Ayn Rand. *Atlas Shrugged* (New York: Random House, 1957), pp. 1012-1013.

درست از یک شیء و کاربردهای آن دارد که با انسان به وجود نیامده است. اخلاق علم صیانت نفس<sup>۱</sup> آدمی است.<sup>۲</sup>

بقای انسان همچون بقای حیوان نیست؛ اگر آدمی می‌خواست با غرایز طبیعی و مادرزاد خویش زندگی کند بزودی می‌مرد. انسان تنها به‌مثابه موجودی عاقل با برنامه‌ریزی برای جریان اعمال خود می‌تواند زندگی کند. «بقای انسان به‌مثابه انسان (یعنی به‌مثابه موجودی عاقل)» با «واژه‌ها، روشها، شرایط، و هدفهای لازم برای بقای موجودی عاقل در تمام مدت عمر او، در همه آن وجوه وجودی که مشمول انتخاب او هستند» تحقق می‌یابد.

اگر کسی برای خود نیندیشد بلکه به‌اندیشه دیگران، که ممکن است درست باشد یا درست نباشد، تکیه کند بقای خویش را به‌خطر می‌اندازد. اگر کسی تنها به‌گونه‌ای لحظه‌ای و نه با نگرش درازمدت بیندیشد بقای خویش را به‌خطر می‌اندازد. اگر کسی با خیالبافی و افکار واهی در پی «واقعیت‌سازی» باشد بقای خویش را به‌خطر می‌اندازد. افرادی که بر پایه آرزوها و خیالپردازیها زندگی می‌کنند مسلماً با این خطر روبرویند که این آرزوها و خیالها در هم فروریزند، همچون کسانی که بر دریای توفانی اند و خطر را نادیده می‌گیرند یا معتقدند که خدا همواره آنان را از خطر صدمات زیاد در توفان حفظ می‌کند.

{انسان}<sup>۳</sup> نمی‌تواند بدون تفکر ساده‌ترین نیاز جسمانی خود را برآورد. او برای کشف چگونگی کاشت و داشت گیاهان غذایی و چگونگی ساخت اسلحه برای شکار... به تفکر نیاز دارد. هیچ دریافت و هیچ «غریزه»‌ای به‌او نخواهد گفت که چگونه آتش برافروزد، چگونه پارچه ببافد، چگونه

1. self-preservation

2. Leonard Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand* (New York: Dutton, 1991), p. 214.

۳. قلاب افزوده هاسپرس است. -م.

ابزار بسازد، چگونه یک چرخ بسازد، چگونه یک هواپیما بسازد، چگونه آپاندیس را عمل کند، چگونه لامپ الکتریکی یا لامپ الکترونی یا سیکلوترون بسازد. با این همه، زندگی‌اش وابسته به چنین دانشی است — و تنها عمل ارادی شعور او، یعنی تفکر، می‌تواند آن را برای او فراهم سازد.<sup>۱</sup>

اهمیت ذهن برای بقای انسان در این قطعه تصویر شده است:

بر قطعه‌ای زمین بی‌آب و علف در بیابانی که پای آدمی بدان نرسیده است بایستید و از خود پیرسید که اگر از اندیشیدن خودداری می‌کردید و کسی در اطرافتان نبود که امور را به شما بیاموزد، چه راهی برای بقا پیدا می‌کردید و چه مدت می‌توانستید زنده بمانید، یا، اگر تصمیم بگیرید بیندیشید، ذهنتان تا چه حد قادر به کشف و تشخیص امور خواهد بود. از خود پیرسید که در جریان زندگی خویش به چند نتیجه مستقل رسیده‌اید و چه مدت را بر سر اعمالی گذرانده‌اید که از دیگران آموخته‌اید. از خود پیرسید آیا می‌توانستید به کشت و زرع پردازید و محصولات غذایی خود را برداشت کنید، آیا می‌توانستید یک چرخ، یک اهرم، یک سیم‌پیچ القای الکتریکی، یک مولد برق، یا یک لامپ الکترونی ابداع کنید.<sup>۲</sup>

برای یک اندامه زنده، خوب آن چیزی است که به بقا و رشد آن اندامه کمک کند. آنچه خوب است آن چیزی است که حافظ حیات است. این تنها آغاز داستانی بس طولانی است. اما اینک داستان دیگری را آغاز کنیم.

**۲. خوب به عنوان کامروایی<sup>۳</sup>.** دوباره با روبات فناپذیری آغاز می‌کنیم که می‌تواند اشیا و امور پیرامون خویش را تشخیص و تمیز دهد اما چیزی نمی‌تواند او را به خطر اندازد. ریچارد تیلر می‌نویسد:

1. Rand, «The Objectivist Ethics,» p. 17.

2. Rand, *Atlas Shrugged*, pp. 1048-1049.

3. fulfillment

تنها بدین علت که انسان از خواست و اراده برخوردار است - یعنی، بدین علت که برخوردار از امیال، شهوات، خواهشها و تمایلات است، یا به طور خلاصه، بدین علت که در پی اهداف یا خواسته‌ها است - تمایز بین نیک و بد مطرح می‌شود. خوبی ذاتی چیزی صرفاً عبارت است از این که آن چیز را آدمی بخواهد، و بدی یک وضع صرفاً عبارت است از این که آن وضع مانع دستیابی به آن خواسته باشد. اگر این جنبه خواست و تمناً در طبیعت انسان نبود، همه چیز بیروح و فاقد جذابیت بود و حتی اهمیتی نداشت. اشیا و امور صفت خوب یا بد بودن را تنها در صورتی کسب می‌کنند که کسی به گونه‌ای به آنها توجه داشته باشد....

عقل، به خودی خود، نمی‌تواند میان آنچه خوب است و آنچه بد است تمایزی قائل شود. عقل تنها می‌تواند، و با محدودیت‌هایی، دریابد که چه چیزی خوب یا بد است، و هرگز نمی‌تواند بگوید که آیا آن چیز باید خوب یا بد باشد یا نه.

آنچه در مورد یک انسان مهم است این است که او خواستار دستیابی به هدفهای خاصی است. از یک طلوع خورشید تا طلوع دیگر، این آن چیزی است که به زندگی او معنا می‌دهد؛ در واقع این همان تجلی خود زندگی است. عقل آدمی تقریباً تنها در خدمت تشخیص وسایل دستیابی به آن هدفها است، هدفهایی که زاده خواست و اراده آدمی اند.<sup>۱</sup>

عقل به ما می‌گوید که از چه وسایلی می‌توانیم برای دستیابی به هدفهای خود بهترین استفاده را ببریم، اما خود هدفها را خواست و اراده تعیین می‌کند. عقل به ما می‌گوید که گزینه‌ها کدامند و چگونه می‌توان بدانها دست یافت، اما این اراده است که تصمیم به اقدام برای دستیابی به آنها می‌گیرد. «بدیهی‌تر این است که انسانها بیشتر... موجوداتی ارادی‌اند تا عقلانی. انسانهایی هستند که واقعاً می‌توان در عاقل بودن آنان شک کرد، اما در این تردید است که کسی

1. Richard Taylor, *Good and Evil* (New York: Macmillan, 1970), p. 14.

انسان زنده‌ای را دیده باشد که نسبت به وجود نیاز، میل، یا خواهش در او دچار تردید شده باشد.<sup>۱</sup>

در این صورت، خوب چیست؟ کامروایی. بد چیست؟ ناکامی<sup>۲</sup>، فقدان کامروایی. اما این جا با مشکلی روبرویم: بعضی کامرواییها راه را بر کامرواییهای دیگر می‌بندند. اگر قرار باشد من رشته تحصیلی مورد نظر خود را به پایان برم، ناگزیرم چیزهای دیگری را فدا کنم که آنها را نیز ارضاکننده می‌دانم؛ اگر قرار است کامروایی درازمدت‌تر من، مثلاً پزشک شدن، تحقق یابد باید بعضی از کامرواییهای دیگر، مثلاً فراغت و استراحت، را بتوان سرکوب کرد. یا اگر خواستار زندگی همراه با کامیابی‌ام، ممکن است ناگزیر شوم که در مدت تحصیل خود شغل پاره‌وقتی را پیدا کنم که دوست ندارم. برآستی، اگر زندگی چیزی جز کامرواییها نمی‌بود، کسی در زندگی با ناکامی روبرو نمی‌شد، و اگر قرار باشد من همان نوع انسان سمپاتیکی بشوم که دوست دارم باشم شاید بعضی از این ناکامیها لازم باشند. همه اینها را باید با یکدیگر مقابله کرد و سنجید، اما کمال مطلوب همان است که بود: هر چه کامرواییها بیشتر باشد بهتر است. (می‌توانیم این دیدگاه را با این گفته به دیدگاه رند نیز پیوند زنیم که بدون عقلانیت، از جمله توانایی تشخیص پیشاپیش پیامدهای اعمالمان بدان اندازه که در توان انسان است، خود کامروایی درازمدت امکان‌پذیر نخواهد بود.)

همچنین می‌توان معتقد بود - و بسیاری از فیلسوفان معتقد بوده‌اند - که بیشترین شادکامی<sup>۳</sup> [ /خوشبختی/ سعادت ] ممکن همان کمال مطلوب آدمی است، و باید آماج عمل آدمی باشد. اما شادکامی و کامروایی پیوندی ناگسستنی با هم دارند، و باید از توانمندیهای عقلانی خود بسیار بهره‌گیریم تا دریابیم که شادکامی یا کامروایی درازمدت ما در کجا جای دارد.

1. *Ibid.*, p. 120.

2. frustration

3. happiness



### بخش ۳. نظریه‌های رفتار

اما هیچ‌یک از این تأملات را چندان توان آن نیست که به ما بگوید مشخصاً چه باید کرد. فرض کنیم بگوییم که هدف ما باید شادکامی باشد: شادکامی، به گفتهٔ ارسطو در آغاز کتاب اخلاق نیکوماخوسی<sup>۱</sup>، آن چیزی است که هدف همهٔ انسانها است. اما از آغاز یک پرسش در برابر ما قرار می‌گیرد: شادکامی چه کسی؟ کامروایی چه کسی؟ آیا هدف من باید بیشترین شادکامی ممکن برای خودم باشد؟ یا برای خودم و خانواده‌ام و دوستانم؟ یا برای هر کس – کل نوع انسان؟ اگر کسی بگوید که ایکس (مثلاً، شادکامی) خوب است – خوب چونان هدفی در خود [فی نفسه]، نه چونان وسیله‌ای برای نیل به چیزی دیگر – گام بعدی ما چه باید باشد؟ اگر شادکامی (یا کامروایی، و مانند آنها) خوب است بی‌آن‌که مهم باشد چه کسی از آن برخوردار است، آیا نباید هدف من شادکامی هر کس باشد؟ از سوی دیگر، حتی اگر شادکامی خوب است بی‌آن‌که مهم باشد چه کسی از آن برخوردار است، آیا نتیجه می‌شود که هدف من باید شادکامی هر کس باشد؟ چرا هدف من شادکامی خودم نباشد و هدف شما شادکامی خود شما؟ در اینجا در اخلاق هنجارین شکافی آشکار وجود دارد.

### خودگرایی<sup>۲</sup>

روایتهای گوناگونی از خودگرایی اخلاقی<sup>۳</sup> وجود دارد. بنابر نظر اپیکوریان باستان، ما در زندگی باید تأمل همراه با آرامش پیشه کنیم و در امور جهان دخالت نکنیم، و حتی از روابط نزدیک با افراد دیگر دوری گزینیم، زیرا این کارها در درازمدت مانع شادکامی ما می‌شوند. رابطهٔ نزدیکی با کسی برقرار می‌کنید و آن فرد می‌میرد یا رابطه با شما را قطع می‌کند؛ به علت مسائل سیاسی درگیر جنگ می‌شوید تا تنها خسارت و تلخکامی نصیبتان شود؛ اینک عادات

1. *Nicomachean Ethics*

2. egoism

3. ethical egoism

پرهزینه‌ای را در خود می‌پرورانید تا بعداً دریابید که ناگواری زیستن بدون چیزهای پرهزینه از لذت حاصل از تسلیم شدن به آنها بیشتر است.

روایان باستان چنین می‌اندیشیدند که رضایتبخش‌ترین زندگی را تنها از راه سرکوب کردن خواسته‌ها و امیال می‌توان به دست آورد، زیرا آدمی به آنچه ندارد خو نمی‌گیرد، و اگر از هر کس دوری گزینید هرگز آسیب نمی‌بینید یا ناامید و تلخکام نمی‌شوید. بیشتر افراد شادکام نیستند زیرا خواسته‌های آنان فزاینده است، در حالی که روایان افراد را پند می‌دادند که نیازهای خویش را به کمینه‌ای برسانند و درخواستهایشان از نیازهایشان فراتر نرود.

آیا فردِ خودگرا با این دید به دفاع می‌پردازد که برای دست یافتن به اهداف باید دروغ گفت، فریب داد، و کُشت؟ خودگرایانی که چنین اندیشه‌ای داشته‌اند زیاد نبوده‌اند. چنان کارهایی مانند راه رفتن در صحرائی پر از مین است؛ و انسان بزودی معلول یا کشته می‌شود. اگر رفتار شما با دیگر افراد درستکارانه نباشد، آنان از رفتار درستکارانه با شما دست خواهند کشید. اگر نگران دوستان یا خانواده خود نباشید، آنان، حتی زمانی که به کمکشان نیاز دارید، نگران شما نخواهند بود. اگر مرتکب جنایاتی شوید، ممکن است بازداشت و زندانی شوید، و حتی اگر بازداشت و زندانی نشوید خواهید ترسید و نسبت به دیگران بی‌اعتماد خواهید شد و نمی‌دانید که کدام یک از آنان شما را تسلیم خواهد کرد—روابطان با افراد دیگر غیر عادی خواهد شد. اگر شعار «بکش یا کشته شو» را، به عنوان راه حلی برای منازعات بپذیرید، ممکن است در نخستین بار یا حتی در دهمین بار کشته نشوید، اما احتمال کشته شدنتان بسیار بیشتر از زمانی است که این شعار را نپذیرفته باشید. هر زمان که شکایتی دارید، حل و فصل امور از راه گفتگو با افراد، گذشتن از شکایات خود و رسیدن به راه حلی که مورد قبول هر دو طرف باشد، حتی اگر به صورت گذشت و مصالحه باشد، معمولاً از توسل به تندی و شدت بسیار مطمئن‌تر است.

اگر بدانید که با دست زدن به فریب، دزدی و قتل می‌توانید بگریزید. (البته هرگز نمی‌توانید مطمئن باشید.) آیا باید مرتکب این اعمال شوید؟ مطابق نظر تراسیماخوس خودگرای در جمهوری افلاطون، پاسخ مثبت است. برای پیش بردن منافع خویش باید هر کاری را که می‌توانید انجام دهید، حتی اگر این به معنای پایمال کردن منافع دیگران باشد. انسانی که خواستار قدرت سیاسی است و بدان دست می‌یابد چنین می‌کند: به محض آن‌که ارتش را طرفدار خویش و دیگران را مطیع فرمانهای خویش می‌یابد، تقریباً هیچ محدودیتی برای اعمال او در جهت کسب ثروت و قدرت به هزینه آنها وجود ندارد.

اما افلاطون نتیجه می‌گیرد که چنین انسانی از این راه به هدفهایی که خود طالب آنها است دست نخواهد یافت. جبار هرگز نخواهد دانست دوستانش چه کسانی‌اند یا حتی دوستی دارد؛ او هرگز نخواهد دانست که کدام یک از آنان ممکن است طرح کشتن یا خلع او را در دستور کار داشته باشد؛ او هرگز در آرامش نخواهد بود، همواره نگران است که چه کسی ارتش را با سایر افراد برای تاراج اموالش یا کشتنش متحد خواهد ساخت. افلاطون با استفاده از این مثال و مثالهای دیگری درباره «خودگرایی افراطی» نتیجه می‌گیرد که چنین زندگی‌ای تنها بدبختی و ناکامی به بار می‌آورد. فرد خودپرستی که شعارش «بکش یا کشته شو» یا «بفریب یا فریب بخور» است تنها بدبختی را برای خویش پدید می‌آورد. اگر کشورتان مورد حمله جباری قرار گیرد که شما و هموطنانتان را به اسارت خواهد گرفت یا قتل عام خواهد کرد، در آن صورت ناگزیرید یا بجنگید یا اسیر شوید؛ اما در آن حالت بستگی به منافع خودگرایانه شما دارد که جنگیدن را بر اسارت ترجیح دهید - جنگیدن، حتی اگر احتمال کشته شدن زیاد باشد، بر اسارت یا «مرگ با خفت» ترجیح دارد.

این خود خودگرایی نیست که افلاطون بدان حمله می‌کند بلکه وسایلی است که کثیری از انسانها با آنها در پی اعمال خودگرایی‌اند. آنان می‌اندیشند که هر کاری انجام می‌دهند در خدمت منافع شخصی درازمدت خود آنان است،

اما چنین نیست، انسانها در تشخیص آنچه موجب شادکامی یا آرامش خاطر آنان خواهد شد پیوسته دچار خطا می‌شوند. آنان می‌خواهند شادکام شوند، اما دقیقاً نمی‌دانند چگونه به شادکامی دست یابند.

موضوع را با اصطلاحات جدیدتری بیان کنیم؛ بیشتر افراد می‌پذیرند که برای رانندگی در بزرگراه باید مقررات خاصی به‌عنوان «مقررات جاده» وجود داشته باشد. من باید از یک سمت جاده برانم مگر آن‌که بخوام از وسایل نقلیه دیگر سبقت بگیرم؛ هنگام رانندگی در شب باید چراغهای اتومبیلم روشن باشند؛ با سرعتی بیش از سرعت مجاز نباید حرکت کنم؛ با چراغهای ایست نباید حرکت کنم؛ باید به علائم جاده توجه کنم؛ و مانند آنها. ممکن است من علاقه خاصی به دیگر کسانی که دارند در بزرگراه رانندگی می‌کنند نداشته باشم - من آنان را نمی‌شناسم، و ممکن است توجه زیادی به آنان نداشته باشم؛ اما من می‌خواهم بدون خطر و به سلامت به مقصدم برسم، و اگر مقررات جاده را نادیده بگیرم، احتمال تصادف کردنم بیشتر است. به نفع شخصی من است که از مقررات جاده پیروی کنم.

همچنین مقرراتی وجود دارند که هنگام حرکت در بزرگراه زندگی باید از آنها پیروی کنیم. بعضی از این مقررات باید از قدرت قانون برخوردار باشند زیرا در صورتی که افرادی توجه به مقررات مجازات نشوند نقض آن مقررات بسیار رواج خواهد یافت. مقررات وضع شده علیه قتل، دزدی، و هتک ناموس باید از اعتبار و ضمانت اجرایی قانونی برخوردار باشند. مقررات دیگر، مانند مقررات مربوط به عاداتی که باید آرام‌آرام به کودکان آموخت، باید اختیاری باشند تا دستوری. در هر صورت، رعایت این مقررات به سود خود افراد است.

مثلاً، ممکن است زمانی چنان نسبت به یک فرد خشمگین شوید که بخواهید او را بکشید یا خانه‌اش را به آتش بکشید، و ممکن است خودداری از چنان عملی بسیار دشوار باشد. اما دستوری که شما را از آسیب رساندن

به دیگران منع می‌کند دیگران را نیز از آسیب رساندن به شما باز می‌دارد. با رعایت این دستور چیزی را از دست می‌دهید (یعنی مجاز نیستید آنچه را می‌خواهید انجام دهید)، اما چیزی را نیز به دست می‌آورید. در این مورد امنیت و آسایش بیشتر - و آنچه به دست می‌آورید بسیار بیشتر از آن چیزی است که از دست می‌دهید.

بیشتر افراد نمی‌توانند برای مدت زیادی بدون عشق و دوستی احساس شادکامی کنند. اما اگر فرد دیگر یک دوست راستین باشد، نه کسی که به او نیازی موقت داشته باشید و پس از رفع نیاز او را رها کنید، خواستار شادکامی او خواهید بود، زیرا فکر این که او شادکام است برای شما لذتبخش خواهد بود. گذشته از این، می‌خواهید همان اندازه مورد توجه باشید که خود به از توجه دارید. هنگامی که او توجه لازم را ندارد دوستی به سردی می‌گراید. در هر حالت، هدف آن چیزی است که بیشترین شادکامی یا کامروایی درازمدت را برای شما پدید می‌آورد.

### دیگرگرایی<sup>۱</sup>

بیشتر افراد، هر کاری که ممکن است در عمل انجام داده باشند، معتقدند که باید کارهایی را انجام دهند که به دیگران بیشتر از خود آنان سود برسانند. از مثالهای بی‌شمار ممکن دو نمونه را در نظر می‌گیریم:

۱. شما فرانسوی‌ای هستید که، پس از اشغال فرانسه از سوی آلمان در جنگ جهانی دوم، در حکومت ویشی زندگی می‌کنید. می‌دانید که مأموران هیتلر دارند همه روستاها را در جستجوی یهودیان پاکسازی می‌کنند، و هر آن کس را که بیابند به اردوگاههای کار اجباری می‌فرستند تا در اتاقهای گاز به دست مرگ سپرده شود. ممکن است شما، همچون قضیه آن فرانک، زندگی همسایگان یهودی خود را، با مخفی کردن آنان، نجات دهید. اما اگر آنان را

1. altruism

حفظ کنید ممکن است به طریقی دستگیر شوند و خود شما (همراه با همه اعضای خانواده) به گناه مخفی کردن آنان به زندان یا به اردوگاه فرستاده شوید. از نظر منافع شخصی پناه دادن به آنان دشوار است؛ اما آیا این کار درست نخواهد بود؟ در واقع آیا ممکن نیست این کار اخلاقاً بر شما واجب باشد؟

۲. شما کارمند یکی از اداره‌های دولت شوروی هستید و یکی از همکارانتان انتقادی ملایم از حکومت بر زبان می‌آورد. مطابق قانون، هر کس بشنود که کارمند دیگری از حکومت انتقاد می‌کند ملزم به دادن گزارش است، و در نتیجه فرد متهم احتمالاً محکوم به اردوگاه کار اجباری در مناطق سرد شمال به مدت بیست سال یا بیشتر خواهد شد. محکومیتی که احتمالاً او زنده نخواهد ماند تا آنرا به پایان برد. از این رو شما تصمیم می‌گیرید سخنان او را گزارش نکنید. اما اگر یکی از اعضای پلیس مخفی در آنجا حاضر بوده باشد می‌تواند بعداً شما را به علت ندادن گزارش بازداشت کند. بنابراین به خاطر خودتان باید گزارش دهید.

تو که به مدت بیست سال در کنار او پشت همان میز پشتت خم شده بود، حالا با سکوت شرافتمندانه‌ات... باید نشان می‌دادی که چقدر مخالف جنایاتش بوده‌ای. (تو به خاطر خانواده عزیز خودت مجبور به این فداکاری بودی، به خاطر کسان عزیز خودت! چه حقی داشتی که به آنها فکر نکنی؟) اما فرد بازداشت شده همسری را، مادری را، فرزندان را پشت سر خویش برجای گذاشته بود و شاید حداقل به آنها باید کمک می‌شد؟ نه، نه، این خطرناک بود: بالاخره اینها همسر و مادر یک دشمن بودند، آنها فرزندان یک دشمن بودند - و فرزندان خود تو آموزشی طولانی در پیش داشتند.<sup>۱</sup>

در حالی که دادن گزارش به پلیس برای شما خطر کمتری دارد، بسیاری از

1. Aleksandr Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago* (New York: Harper & Row, 1979), vol. 3, p. 637.

افراد معتقدند که علی‌رغم این موضوع باید سکوت پیشه کنید حتی اگر این ناپودی خود شما را در پی داشته باشد - هرچند این واقعیت که افراد خانواده‌تان در کنار شما ناپود خواهند شد، وضع را پیچیده می‌کند.

این دیدگاه که شما باید به دیگران کمک کنید، حتی اگر این کمک خسارت زیادی - حتی مرگ - را برای خود شما همراه داشته باشد دیگرگرایی [دیگرخواهی / غیرخواهی / دیگر دوستی] نامیده می‌شود. دیگرگرایی - یعنی علاقه به بهروزی دیگران - نقطه مقابل خودگرایی - یعنی علاقه به منافع خود - است. یک دیگرگرای تمام‌عیار هرگز به رفاه خویش نمی‌اندیشد بلکه تنها به رفاه دیگران توجه دارد. اگر ناگزیر باشد میان عملی با منافع زیاد برای خودش (مانند رفتن به دانشگاه) و عملی بدون سود برای خودش اما با سودی اندک برای فرد دیگر (مانند کمک کردن به او تا امشب به یک کنسرت برود) یکی را برگزیند دومی را برخواهد گزید. او فارغ از خویش خواهد بود، هرگز خود را در نظر نمی‌گیرد: او مرگ را بر این ترجیح می‌دهد که کوچکترین ناراحتی برای فرد دیگری فراهم آورد. او تنها در خدمت دیگران است و از منافع خویش درمی‌گذرد.

چنین دیگرگرایان تمام‌عیاری مدت زیادی زنده نمی‌مانند. آنان ناگزیرند بخورند و بیاشامند و بخوابند تا زنده بمانند، اما از آنجا که به منافع خویش توجهی ندارند، در صورتی که لازم باشد برای دستیابی دیگران به غذا خود از غذا درمی‌گذرند - و بزودی از گرسنگی می‌میرند. برآستی جهانی متشکل از صرف دیگرگرایان ناممکن خواهد بود: اگر به یکی از آنان غذا تعارف شود خواهد گفت «نه، خودتان بفرمایید؛ من در خدمت منافع شما هستم نه در خدمت منافع خودم.» اگر پس از آن، غذا به یکی دیگر از آنان تعارف شود او خواهد گفت «نه، خودتان بفرمایید، تندرستی خود من اهمیتی ندارد.» به هر کس غذا تعارف شود چنین چیزی خواهد گفت. یک فرد دیگرگرای برای آن‌که زنده بماند و باز هم دیگرگرایی خود را حفظ کند باید اهمیتی، ولو اندک، برای نیازهای خود قائل باشد.

## «همسایه‌ات را دوست بدار»

در دستور مشهور عیسی مسیح، به شما گفته نمی‌شود که نیازهای خویش را تماماً نادیده بگیرید؛ حتی گفته نمی‌شود خود را دوست نداشته باشید؛ بلکه گفته می‌شود که همسایه خود را به اندازه‌ای که خود را دوست دارید دوست بدارید. و همسایه شما کیست؟ صرفاً خانواده شما، صرفاً شخصی که در خانه‌ای مجاور خانه شما زندگی می‌کند، صرفاً همشهریان و هموطنان نیستند، بلکه هر انسانی است که وجود دارد. هر کس در جهان، درست به موجب انسان بودن، همسایه شما است.

در این صورت «همسایه‌ات را دوست بدار» شما را به چه کاری فرمان می‌دهد؟ آیا وظیفه شما این است که پول به دست آورید تا علاوه بر نگهداری فرزندان خود به همسایگان خود و فرزندان آنان نیز کمک کنید؟ آیا وظیفه شما این است که نگران استفاده یک فرد ناشناس در آن سوی جهان از همان خدمات پزشکی پیشرفته‌ای باشید که خود شما یا عضوی از خانواده‌تان استفاده می‌کنید؟ اگر پزشک هستید آیا باید همان قدر مشتاق نجات زندگی یکی از افراد قبيله‌ای در گینه جدید باشید که مشتاق نجات زندگی خود یا همسر خود یا والدین خود هستید؟ آیا این از نظر روانی حتی امکان دارد؟

به چه طریق وظیفه دارید هر کس را دوست بدارید؟ یونانیان باستان سه واژه برای محبت داشتند: *eros* (احساس عشق شهوانی)، که می‌توانید تنها نسبت به تعداد بسیار محدودی از انسانها داشته باشید؛ *philein* (دوستی)، که می‌توانید تنها نسبت به تعداد انگشت‌شماری از افرادی داشته باشید که با آنان آشنا شده‌اید و ارزشهای مشترکی دارید که برای هر دوی شما مهمند؛ و *agape* (دل‌سپردگی کامل)، که نسبت به خدا احساس می‌کنید. به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این سه واژه نمی‌تواند شامل کل نوع انسان باشد.

احتمالاً این فرمان از ما چیزی نمی‌خواهد که از نظر روانی ناممکن باشد — یعنی علاقه نیک‌خواهانه به هر کس. به این امر که چگونه احساسی باید داشته



باشیم کمتر ربط دارد تا به این که چه کاری باید انجام دهیم. حتی اگر نتوانیم افراد قبایل سرزمینهای دوردست را با همان شدتی دوست بداریم که خانواده خود را دوست داریم، شاید بتوانیم به گونه‌ای عمل کنیم که گویی توجه یکسانی به آنان داریم. اما این گونه اعمال چه اعمالی هستند؟ آیا برای رفاه افراد قبایل سرزمینهای دوردست با همان شدتی تلاش کنیم که برای رفاه خود و فرزندان خود می‌کوشیم؟ برای حفظ خانواده خویش سخت کار می‌کنید؛ آیا باید برای حفظ هر فرد نیازمند در جهان به همان سختی کار کنید؟ و آیا این همچون احساس عشق نسبت به هر کس ناممکن نیست؟

و خواه ممکن باشد خواه ممکن نباشد، آیا این کاری است که باید درصدد انجام‌دادنش برآید؟ یک فرد خودگرای بر این باور خواهد بود که تصور و برداشت موجود از کل این موضوع نادرست است:

شما چیزی به همسایه خود بدهکار نیستید. اگر بخواهید به او کمک کنید - این موضوع دیگری است. از این رو عامل تعیین‌کننده همانا میل شما است - نه نیاز او. پس این لطفی در حق او است - نه طلب بالاستحقاق او.

حال، آیا باید همواره خواستار کمک به او باشید؟ آیا اخلاقاً پسندیده است که شما ملزم به این کار باشید؟ نه، در اینجا نکته اصلی مطرح می‌شود: ممکن است شما (اخلاقاً) بخواهید تنها زمانی به او کمک کنید که چنین کمکی متضمن قدا کردن منافع خودتان نباشد. مثال: ممکن است در صورت داشتن علاقه واقعی به یکی از دوستان محتاج و توان چشم پوشیدن از مقداری پول، مبلغی را به او قرض دهید؛ اما اگر پولی را به او بدهید که خودتان برای کار مهمی نیاز دارید، من می‌گویم شما مسلماً کاری غیر اخلاقی می‌کنید.... اگر دوستان برای غذا به پول نیاز دارد، و شما از خریدن لباسی تازه چشم می‌پوشید و پول را به او می‌دهید - این کاملاً صحیح است. اما این فداکاری نیست، زیرا در واقع

بیشتر از آن که لباس جدیدی را خواسته باشید تأمین غذای او را خواسته‌اید. اما اگر به آن پول برای هزینه تحصیل، یا ازدواج نیاز داشتید، یا حتی اگر آن لباس را برای مراسم ویژه‌ای می‌خواستید - آنگاه در صورتی که پول را قرض می‌دادید کارتان غیر اخلاقی می‌بود. شما نمی‌توانید منافع فرد دیگری را بالاتر از منافع خود، یا همتراز با منافع خود بدانید. اولویت باید با منافع شما باشد. این تنها راه زیستن آدمیان با یکدیگر است.<sup>۱</sup>

در روابط شخصی خود با دیگران درمی‌یابیم که اگر قرار باشد به دیگران کمک کنیم باید گزینشی عمل کنیم. اگر به کسی کمک کنید که گرفتاری دارد، آیا مطمئنید که گرفتاری او معلول عادات گذشته خود او نیست؟ شاید او، برخلاف شما، رأس ساعت شش بامداد سر کار حاضر نمی‌شده است؛ شاید احتیاطهای لازم را رعایت نمی‌کرده است؛ شاید برای خوب کار کردن اتومبیل خود زحمت مراقبت از آن را به خود نمی‌داده است، و [شاید] پس از بارها تأخیر اخراج شده است، که علت نیازمندی کنونی او است. شاید بدین علت به شغلی نیاز دارد که مایل نبوده است کاری را انجام دهد که شما مایل بوده‌اید انجام دهید، مانند قبول شغل غیر دلخواه تا زمانی که شغل دلخواه پیدا شود. اگر به او کمک کنید، آیا ممکن نیست عملتان مشوق تنبلی و راحت‌طلبی باشد؟ افراد زیادی هستند که گرفتن پول یا خوراک رایگان را بر کار کردن ترجیح می‌دهند، افرادی که برای آنان، مطابق مَثَل مشهور، «دزدی آسان‌تر از کار شرافتمندانه است.» شما بزودی خواهید آموخت که کمک کردن به افرادی که همواره نیازمندند - افرادی که برای آنان هرآنچه روی می‌دهد، به علت عدم برنامه‌ریزی پیشاپیش، یک حادثه ناگهانی شوم است - بازی‌ای است که همواره باخت دارد: خیرخواهی و حسن نیت شما به هدر می‌رود و کمکی

1. *Letters of Ayn Rand*, ed. Michael S. Berliner (New York: Dutton, 1995), pp. 344-345.

به آنان نمی‌شود. شاید شما صرفاً یک «توانبخش» باشید: عمل شما، که در خدمت کمک به آنان است، عادات بدی را که آنان را گرفتار وضع ناگوار کنونی کرده است تغییر نمی‌دهد و تنها آنان را تشویق می‌کند که در آینده وابسته‌تر و نیازمندتر شوند و به کمکهای افرادی که از وضع آنان دچار تأثر و اندوه می‌شوند، یا کمکهای حکومت امید بینند، که آنان را جزء قشری با وضعیت نامطلوب تلقی می‌کند و از مالیاتهایی که بقیه ما به علت کار کردن می‌پردازیم به آنان پول می‌دهد.

اگر، در برخورد های روزمره خود با افراد، ناگزیر باشیم افرادی را که داریم به آنان کمک می‌کنیم شخصاً بشناسیم تا آسیمی را که به آنان می‌رسانیم بیشتر از کمکمان به آنان نباشد، چه واکنشی باید در برابر این دستور داشته باشیم که باید هر کس را به اندازه خود دوست بداریم؟ بدون داشتن اطلاعاتی درباره خصوصیات فردی و مسائل فردی آنان، چگونه می‌توانیم بدانیم که کدام عملمان به آنان کمک خواهد کرد؟

### قاعده طلایی

قاعده طلایی مسیح می‌گوید «با دیگران چنان کن که می‌خواهی با تو کنند.» باید با دیگران چنان رفتاری داشته باشید که می‌خواهید با شما داشته باشند. اگر می‌خواهید که دیگران هنگام رفتاری به شما کمک کنند باید به دیگران هنگام رفتاری کمک کنید. اگر می‌خواهید دیگران به شما التفات کنند باید به آنان التفات کنید. اگر می‌خواهید دیگران به شما حقیقت را بگویند شما نیز باید به آنان حقیقت را بگویید.

اما درباره این دستور پرسشهایی مطرح‌اند. (۱) آیا از این رو است که باید با آنان صادق باشید - این که می‌خواهید آنان با شما صادق باشند؟ اگر آنان با شما صادق نباشند در آن صورت دروغ گفتن به آنان درست است؟ (۲) آیا چگونگی رفتاری که باید با دیگران داشته باشید واقعاً به چگونگی رفتاری بستگی دارد که می‌خواهید با شما داشته باشند؟ اما چنین نیست که هر کس بخواهد بدین طریق با او رفتار کنند. بعضی از افراد می‌خواهند که با آنان نه با

مهربانی بلکه با بی تفاوتی، حتی با بیرحمی، رفتار کنند؛ در این صورت آیا باید با آنان رفتاری بیرحمانه داشته باشید بدین علت که این آن رفتاری است که آنان می‌طلبند؟ فرض کنید با فرد خودآزاری روبرو هستید که دوست دارد آزار ببیند؛ آیا در این صورت باید او را آزار دهید بدین علت که این آن رفتاری است که او دوست دارد، یا فرض کنید با فردی روبرو هستید که ترجیح می‌دهد کسی به او کمک نکند. «من مواظب خودم هستم، ممنونم، شما مواظب خودتان باشید.» آیا هنگامی که او دچار مشکل است باید نسبت به او بی تفاوت باشیم بدین علت که گفته است می‌خواهد چنین رفتاری با او داشته باشند؟ مطابق قاعده طلایی کاری که ما باید انجام دهیم بستگی به آن چیزی دارد که شخص دیگر می‌خواهد. آیا آنچه شخص دیگر می‌خواهد باید معیار من برای کاری باشد که باید در برخورد خود با او انجام دهم؟

### کلیت‌پذیری<sup>۱</sup>

ایمانوئل کانت، تا اندازه‌ای به دلایل فوق، از قاعده طلایی راضی نبود: این قاعده به‌خواسته فرد دیگر وابسته است. پیش از انجام دادن کاری خاص، بیندیشید که اگر همه این کار را انجام می‌دادند چه اتفاقی می‌افتاد. شاید بخواهید چیزی از فروشگاه‌های بدزدید، اما اگر همه این کار را انجام می‌دادند چه؟ در آن صورت کار فروشندگی تعطیل می‌شد. یا پیش از آن‌که دروغی بگویید جهانی را در نظر آورید که در آن همه دروغ می‌گویند و نمی‌شود به‌سختی کسی اعتماد کرد. کانت می‌گفت: «من هرگز نمی‌توانم خواستار یک قانون کلی دروغگویی باشم؛ زیرا با چنین قانونی هیچ قول و پیمانی وجود نخواهد داشت... قاعده رفتار من، به‌محض آن‌که به‌صورت یک قانون کلی درآید، مجبور است خود را لغو کند.»<sup>۲</sup>

1. universalizability

2. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (New York: Harper & Row, 1964), p. 59.

یک قاعده رفتار قاعده‌ای است درباره کاری که یک فرد باید انجام دهد. هنگامی که شما دروغ می‌گویید بر پایه قاعده‌ای چون «می‌توانم هنگامی که مصلحت باشد دروغ بگویم» عمل می‌کنید. آنچه کانت دارد خاطر نشان می‌کند نتیجه کلیت بخشیدن به آن قاعده رفتار، یعنی نتیجه تبدیل آن به قاعده‌ای کلی برای رفتار انسان است. در بعضی از موارد این قاعده خود را نابود می‌کند: دروغگویی همگانی مانع سخن گفتن خواهد شد؛ اگر کسی سخنی را باور نکند چه کسی زحمت سخن گفتن را به خود خواهد داد؟ این قاعده تنها تا زمانی محفوظ می‌ماند که کسانی باشند که به‌راست بودن سخنان باور داشته باشند.

به همین سان، با توجه به مورد کسی که پول قرض می‌کند و معلوم است که قادر به بازپرداخت آن نخواهد بود، کانت می‌پرسد:

اگر قاعده رفتار من هرگز نتواند به صورت یک قاعده کلی درآید وضع چگونه خواهد بود؟ در آن صورت من بی‌درنگ درمی‌یابم که این قاعده رفتار هرگز نمی‌تواند یک قاعده کلی طبیعت و برخوردار از همسازی درونی باشد، بلکه باید ضرورتاً با خود تناقض داشته باشد. ... [قول دادن به قصد عمل نکردن به آن] خود قول دادن، و هدف واقعی قول دادن را ناممکن می‌سازد، زیرا هیچ‌کس هیچ قولی را باور نخواهد کرد، بلکه به سخنانی از این نوع به عنوان دروغ بی‌پایه خواهد خندید.<sup>۱</sup>

اما در موارد دیگر، کلیت بخشیدن به قاعده رفتار نه دچار ناهمسازی درونی بلکه صرفاً بسیار نامطلوب است. اگر همه دست به خودکشی می‌زدند، نسل انسان از میان رفته بود. در این هیچ تناقضی وجود ندارد اما این وضع از نظر بسیاری (نه همه) افراد بسیار نامطلوب است. یا، اگر کسی به فرد دیگری

<sup>۱</sup> Ibid., p. 44.

که گرفتار است کمک نمی‌کرد، هیچ ناهمسازی‌ای وجود نمی‌داشت (هر فرد به کسی جز خودش کمک نمی‌کرد) اما شاید (هرچند همه موافق نیستند) وضع بسیار نامطلوبی پیش می‌آمد. در این صورت هنگام نیاز از کمک دیگران محروم بودیم. اما، ممکن است کسی بپرسد، چرا با همه این احوال این نمی‌تواند قانونی کلی برای رفتار انسان باشد؟

به همین سان، اگر هیچ‌کس استعدادهای فردی خود را پرورش نمی‌داد، جهان مکانی تأسف‌بار برای زیستن بود؛ اما آیا ترجیح دادن تنبلی بر کوشندگی ممکن نیست - و حتی ترجیح دادن آن به عنوان قاعده‌ای کلی برای رفتار انسان، حتی اگر به معنای نخواستن وسایل آسایش و درمان بیماری و تأمین گرما در برابر سرمای زیاد و... باشد؟ درباره این‌که کدام یک از دستورها قاعده کلی رفتار تلقی شود بحث بی‌پایان در جریان بوده است، اما دست کم می‌توانیم دستورهایی را که نمی‌توانند به صورت قواعد کلی رفتار آدمی درآیند از دستورهایی متمایز سازیم که می‌توانند اما، به دلایل گوناگون، نباید به صورت قواعد کلی رفتار آدمی درآیند.

### سودگرایی

اما چرا باید خواستار کلیت بخشیدن به قواعد خاصی برای رفتار باشیم؟ متداول‌ترین پاسخ این بوده است که «زیرا در صورت رعایت قواعد خاص، جامعه - یا هر فرد درون آن - در وضعیت بهتری خواهد بود.» چگونه در وضعیت بهتر؟ معمول‌ترین پاسخ این است که افراد شادکام‌تر خواهند بود. شادکامی [ /خوشبختی /سعادت ] به عنوان خیر غایی تلقی می‌شود. ممکن است سرگردان باشیم که پول یا شهرت را برای چه می‌خواهیم، اما درباره شادکامی سرگردان نیستیم. شادکامی هرگز در خدمت هیچ غایتی نیست. شادکامی ممکن است خواستگاههای گوناگونی داشته باشد - عده‌ای با پول بیشتر شادکام‌تر خواهند بود، دیگران شادکامی بیشتر را از پول بیشتر

نمی‌یابند؛ عده‌ای با شهرت بیشتر شادکام‌تر خواهند بود، دیگران شادکامی بیشتر را از شهرت بیشتر نمی‌یابند. اما خاستگاه‌های شادکامی هر چه باشند. این شادکامی است که، نه چونان وسیله‌ای برای رسیدن به چیز دیگر، بلکه برای خاطر خود آن، ارزش برخوردار دارد.

از دیدگاه سودگرایی، آنچه باید هدف ما باشد دستیابی به بیشترین شادکامی ممکن - نه برای خود، بلکه برای همه - است. هر شخص یک نفر و تنها یک نفر به حساب می‌آید، و شما باید خود را به عنوان تنها یک نفر در میان دیگران به حساب آورید. اگر با عملی خاص شادکامی خود شما به اندازه ۱۰ واحد (با هر معیاری برای انتخاب واحد) افزایش یابد اما با عمل دیگران شادکامی دیگران به اندازه ۱۰۰ واحد فزونی یابد، عمل دوم را باید بر عمل اول ترجیح دهید، ولو این که خود شما از آن بهره‌اندکی ببرید. اما اگر بهره‌گیری خود شما بیشتر از ۲۵ واحد و بهره‌گیری دیگران کمتر از ۱۵ واحد بود می‌بایست عمل اول را ترجیح دهید، نه بدین علت که این شما هستید که بهره‌مند می‌شوید (این موضوع اهمیتی ندارد)، بلکه بدین علت که بیشترین مقدار شادکامی بدین طریق است که به دست می‌آید. آنچه در هر مورد اهمیت دارد این است که بیشترین شادکامی ممکن به دست آید نه این که چه کسی آن را به دست می‌آورد؛ ۴۰ واحد برای یک نفر بهتر از آن است که ۳۰ واحد به گونه‌ای مساوی میان پانزده نفر توزیع شود. اگر بتوانم خوبی بیشتری را پدید آورم نباید کاری کنم که خوبی کمتری پدید آید.

هرچند باید کاری کنم که بیشترین خیر ممکن پدید آید، درک این که با چه عملی می‌توان بدین هدف رسید دشوار، و غالباً ناممکن است؛ پیامدهای اعمال پیچیده و غالباً پیش‌بینی‌ناپذیرند. ممکن است فکر کنید که با بردن کسی به منزلش دارید در حق او خوبی می‌کنید، اما راننده‌ای بی‌احتیاط اتومبیل خود را به اتومبیل شما می‌زند و شما دو نفر را مجروح می‌کند. عمل درست نمی‌تواند آن عملی باشد که واقعاً بیشترین خوبی را پدید می‌آورد، حتی آن

عملی نیست که عامل فکر می‌کند بیشترین خوبی را پدید می‌آورد (ممکن است کسی فکر کند که استفاده از روغن مار یا ایستادن در برابر ماه تمام [بدر] سرطان را درمان خواهد کرد)، بلکه عملی است که احتمالاً، بنابر تأیید بهترین شواهد و قرائن موجود، بیشترین خوبی را پدید می‌آورد. شواهد نشان می‌دهد که ایستادن در برابر ماه تمام سرطان را درمان نخواهد کرد، هرچند ممکن است بعضی افراد بدان باور داشته باشند. مادر معتقد است فرزندش باید برای کم‌حواسی ریتالین بخورد زیرا در مورد فرزندان همسایه تأثیر مثبت داشته است، و اگر قرصی بتواند تغییر مثبتی پدید آورد چرا مصرف نشود؟ اما اگر این شیوه درمان به این کودک کمکی نکند چه؟ بیشتر افراد (آن‌گونه که سودگرایان غالباً به‌ما یادآور می‌شوند) پیش از آن‌که عمل کنند به‌همه جوانب مسأله نمی‌اندیشند.

حتی زمانی که به‌همه جوانب مسأله می‌اندیشند، در صورت وجود چندین نوع پیامد محتمل، تنها توجه به یک نوع پیامد آسان است. ممکن است یک شخص به تأثیر یک عمل بر خانواده خودش توجه کند، اما تأثیر آن را بر دیگران نادیده گیرد. اگر قولی را که به رئیس خود داده‌اید دایر بر این‌که در زمان خاصی در اداره باشید نقض کنید، ممکن است بگویید که وقت خود شما بسیار مهمتر است. اما شاید برای کل دستگاه اداری بسیار مهم باشد که شما در زمان مورد نظر در اداره باشید؛ و حتی اگر عدم حضور بموقع شما در اداره بسیار مهم نباشد، نقض قول، ولو آن‌که مسأله زندگی یا مرگ برایتان مطرح بوده باشد، موجب می‌شود که در آینده کمتر قولتان را باور کنند. اگر شهرت درستکاری از میان برود، بازگرداندن آن بسیار دشوار است. این از جمله چندین نکته‌ای است که هنگام ارتکاب عملی که «نقض‌کننده قواعد و مقررات» است باید به آن توجه کنید. شاید قاعده‌هایی چون «همواره حقیقت را بگو» و «هرگز آگاهانه به کسی گزند مرسان» استثناهایی داشته باشند، اما این قواعد به علت قرن‌ها تجربه درباره آنچه با نقض آنها اتفاق می‌افتد، همچنان



وجود دارند. سودگرایی کوتاه‌نظرانه در عمل می‌تواند آثار فاجعه‌آمیزی را در درازمدت داشته باشد.

سودگرایی در عمل به نقطه پایانی نمی‌رسد. اگر قرار باشد همواره چنان عمل کنید که بیشترین خیر ممکن تأمین گردد، آن خیر شامل هر کس می‌شود. اگر با اعانه دادن اندکی پول بتوانید زندگی کسی را در فاصله ده‌هزار کیلومتری خود نجات دهید، آیا نباید، مطابق سودگرایی، این کار را انجام دهید؟ پرداخت شما بسیار اندک خواهد بود، و سود دریافت‌کننده عظیم: موضوع زندگی و مرگ. اما اینک شخص دیگری وجود دارد که او نیز در عسرت است و اگر شما مبلغی بپردازید زندگی او نجات می‌یابد؛ آیا، دوباره، به همان دلیل نباید پرداخت کنید؟ و به همین سان در مورد میلیون‌ها نفری که بر لبه پرتگاه عسرت زندگی می‌کنند. اما روشن است که شما نمی‌توانید به همه آنان کمک کنید؛ بزودی پولتان تمام می‌شود، و آنچه را طی سالها کار کردن به دست آورده‌اید از دست خواهید داد. و اگر چنین کنید باز هم صف بی‌پایانی از افراد نیازمند وجود خواهد داشت که صف کشیده‌اند تا گدایانه<sup>۱</sup> را دریافت کنند. آیا واقعاً خود را اخلاقاً ملزم می‌دانید که به آنان، یا به شمار هر چه بیشتری از آنان، کمک کنید تا چیزی برایتان نماند؟ آیا این دوباره (تقریباً) دیگرگرایی محض است؟ شاید دارید به روشی نادرست سعی دارید کمک کنید. شاید باید در کشوری نوآوری فنی خاصی (مثلاً اصلاحی در نژاد برنج) پدید آورید (یا باید دیگران را بدین کار ترغیب کنید) یا در آن کشور مؤسسه‌ای را راه‌اندازی کنید که افراد بتوانند در آن کار کنند و به جای گدایانه مزد دریافت کنند. آیا کار مولد درمان فقر نیست؟ اگر قرار است به افراد آن کشور کمک شود، شایسته است با اقدامات جدیدی برای عرضه کالاها و خدمات بیشتر به بهای کمتر، حرکتی پرشی در آنان پدید آید. در غیر این صورت فقر پایان نخواهد یافت، و با هر

۱. handout. گدایانه، آنچه به گدا دهند و به گدایی ستانند، در قیاس با «پارانه» و «کارانه» ساخته شد. م.

اندازه تلاش از بیرون نمی توان آن را ریشه کن کرد. به دیگر سخن، دادن گدایانه بهترین وسیله برای ایجاد بیشترین رفاه، پیشرفت، و شادکامی آدمی نیست. گدایانه های بی پایان را شاید بتوان نمونه ای از سودگرایی نابجا دانست.

از آنجا که درجات شادکامی و ناکامی، درد و لذت، برخورداری و تنگدستی را نمی توان با دقت تعیین کرد، کاربست سودگرایی در مورد بیشتر امور و حالات هرروزه بسیار دشوار است. بیشترین کاری که می توانیم انجام دهیم این است که به جنبه های مثبت و منفی توجه کنیم. «اگر دروغ چرب و نرمی به او بگوییم بسیار خوشحال تر خواهد شد - اما از سوی دیگر، اگر بعداً حقیقت را بفهمد بسیار ناراحت خواهد شد؛ بهتر است از اول حقیقت را بگوییم» و مانند آن. حتی اگر بتوان حالات روانی را تعیین کرد، پیش بینی پیامدهای درازمدت اعمال یک فرد ناممکن است: اگر «الف» را انجام دهم چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا «ب» نتیجه خواهد شد و به نوبه خود به «ج» منجر خواهد گشت، یا «د» نتیجه خواهد شد با زنجیره ای طولانی از پیامدهای خاص خویش؟ اما پاسخ فرد سودگرائی این خواهد بود که این نه تقصیر نظریه، بلکه تقصیر جهانی است که در آن پیامدهای اعمال یک فرد چنان پیچیده اند که غالباً نمی توانیم به گونه ای مستدل انتظار یک پیامد خاص را داشته باشیم.

نه تنها با مسائلی در زمینه کاربست نظریه، بلکه با ابهامی در خود نظریه روبرویم. فرض کنید در موقعیتی قرار داشتید که می بایست میان دو خط مشی برای نوع انسان یکی را برگزینید. در خط مشی اول، افراد را به داشتن فرزندان بیشتر ترغیب می گردید؛ بزودی جمعیت افزایش بیش از حد می یافت و حتی با رقابت جمعیت در حال افزایش برای غذای در حال کاهش، سوء تغذیه ایجاد می شد. اما حتی در این صورت، اگر تعداد افراد جهان دوبرابر می بود، و هر فرد تنها از اندکی بیش از نصف کل شادکامی کنونی برخوردار می شد ارزشش را داشت؛ به علت تعداد بیشتر افراد، کل

مقدار شادکامی بیشتر از کل مقدار کنونی آن می‌بود. در خط مشی دوم، جمعیت جهان را محدود می‌کردید؛ شادکامی به‌ازای هر فرد بیشتر می‌بود اما تعداد افراد کمتری از شادکامی برخوردار می‌بودند. فرد سودگرایی که سرسختانه به فرمول بالاترین حد کل [شادکامی] معتقد است خط مشی اول را می‌پسندد، اما آن‌که بیشترین مقدار متوسط شادکامی را برمی‌گزیند خط مشی دوم را تأیید می‌کند.

نتایجی که کانت‌گرایان و سودگرایان به‌دست می‌آورند غالباً همسازند، اما دلایل آنان یکسان نیستند. مثلاً، هر دو گروه هم‌عقیده‌اند که کسی نباید در امتحانات تقلب کند. فرض کنید من بگویم این از آن‌رو است که اگر استاد بفهمد که من تقلب کرده‌ام، به‌من نمره صفر خواهد داد؛ یا از آن‌رو است که اگر این عمل رواج یابد، امتحانات بی‌معنا خواهند شد زیرا آنچه را قرار بود بیازمایند نخواهند آزمود. اما اینها دلایل سودگرایانه‌اند. کانت معتقد بود که حتی اگر هیچ‌کس دیگری تقلب نمی‌کرد، تقلب کردن باز هم نادرست بود، و هر چه فراگیرتر می‌شد، قاعده نهی‌کننده از آن خود را بیشتر نفی می‌کرد. شما نمی‌توانید بخواهید که تقلب کردن به‌صورت قانون کلی رفتار درآید. اگر این قاعده [نهی‌کننده از تقلب] را نقض کنید، (به‌نوعی) دارید سرمایه‌ای را نابود می‌کنید که دیگران با درستکاری خویش آن‌را گرد آورده‌اند.

کانت علیه دروغ‌گویی چنین استدلال نمی‌کرد که اگر من دروغ بگویم، دیگران اعتماد خود را به‌من از دست خواهند داد، و دیگر وعده‌ها و قولهای مرا باور نخواهند کرد (دلیلی سودگرایانه)، یا این‌که دروغ من در فراهم ساختن زمینه دروغ‌گویی عمومی نقش دارد که به‌سلب اعتماد منجر خواهد شد (دلیل سودگرایانه دیگر). منظور او آن بود که دروغ‌گو شرط بنیادین جامعه‌ای را که بر اعتماد متقابل استوار است نقض می‌کند: دروغ‌گو با دیگران رفتاری دارد که آنان با چنان رفتاری موافق نیستند.

حقوق بشر<sup>۱</sup>

کانت می‌گفت همواره باید با دیگر انسانها چونان هدف رفتار کرد نه چونان وسیله دستیابی به هدف خود یا افراد دیگر. هنگامی که من با شما سر و کار دارم باید دریابم و بپذیرم که شما، همانند من، موجودی ارادی همراه با قابلیتها، نیازها، و خواهشها هستید. و باید با همان احترامی با شما رفتار کنم که خودم می‌خواهم با من رفتار شود. من وسیله‌ای در خدمت هدفهای شما نیستم، شما نیز وسیله‌ای در خدمت هدفهای من نیستید.

مفهوم حقوق بشر ارتباطی تنگاتنگ با این قاعده کانتی دارد. هنگامی که من می‌گویم حقی دارم - مثلاً، نسبت به زندگی - دارم ادعایی را نسبت به قطعه خاصی از «فضای اخلاقی» مطرح می‌کنم، درست همان‌گونه که یک مهاجر دارد ادعایی را نسبت به قطعه خاصی از زمین مطرح می‌کند. اگر من حقی نسبت به زندگی داشته باشم، معنای آن این است که دیگران نمی‌توانند با زور به آن برخورد و در آن دخالت کنند - آنان نمی‌توانند مرا بکشند، به من حمله کنند، یا به گونه‌ای دیگر، بدون رضایت من، به من آسیب رسانند. اگر من چنین حقی دارم، افراد دیگر وظیفه (یا مسئولیت) دارند که آن را نقض نکنند. اما البته آنان نیز حقی نسبت به زندگی دارند که به معنای این است که من و هر کس دیگر وظیفه داریم آن را نقض نکنیم. حقی از فرد «الف» متضمن الزام و تعهدی از جانب «ب»، «ج»، «د»، و غیره است که حق «الف» را نقض نکنند؛ و حقی از فرد «ب» متضمن وظیفه‌ای از «الف»، «ج»، «د» و غیره است که حق «ب» را نقض نکنند؛ و الی آخر.

ممکن است گاهی حقوق در برابر سود و سودمندی قرار گیرند. اگر من حق داشته باشم کارهای خاصی را انجام دهم، از آن حق برخوردارم حتی اگر مقدار خوبی را در جهان به بیشترین حد نرساند یا در «بیشترین شادکامی بیشترین تعداد» انسانها نقشی نداشته باشد. ممکن است با کشته شدن من

مقدار کل خیر بدین طریق بیشتر شود که پنج فرد محتاج به اندامهای بدن با پیوند قلب، کبد، ششها، او، مثلاً، کلیه‌ها | از مرگ نجات یابند. اما اگر من حق حیات داشته باشم، چنان گزینه‌ای، صرف‌نظر از آنچه سود را به حداکثر می‌رساند، منتفی است.

یا، اگر من خانه‌ام را خریده و پول آن را پرداخته باشم، حق دارم در آن زندگی کنم، ولو آن‌که ممکن است، با مجبور شدن من به شریک کردنِ ده‌دوازده فرد بدون مسکن در آن، خیر بیشتری حاصل شود. مفهوم حقوق (در برخی از موارد) نقش تقویت خودگرایی در برابر قربانی شدن افراد بر قربانگاه بیشترین خیر را دارد. حقوق بر آنچه دیگران باید بر من تحمیل کنند حدی می‌گذارند. همچنان‌که برای آنچه ممکن است من نسبت به دیگران انجام دهم نیز حدی تعیین می‌کنند. به‌طور کلی، برخورداری از حقوق به من کمک می‌کند تا حاکم بر سرنوشت خویش باشم نه صرفاً مهره‌ای در دستان دیگران. زندگی من به افراد دیگر تعلق ندارد که هرگونه بخواهند با آن رفتار کنند همان‌گونه که زندگی افراد دیگر به من تعلق ندارد که هرگونه بخواهم با آنها رفتار کنم.

فرض کنید من در طرحی که برایم مهم است، مانند مطالعه ساختار نظامهای کهکشانی، درگیر شده‌ام؛ اما فرد دیگری در طرح دیگری، مانند تهیه واکسنی برای قبیله‌ای در پاتاگونیا، درگیر شده است که نسبت به طرح من خیر بسیار بیشتری را برای افراد بیشتری فراهم می‌کند. یک فرد سودگرا خواهد گفت که اگر با رها کردن طرح بیشترین خیر برای بیشترین افراد حاصل می‌شود من باید طرح را رها کنم، و باید در صورت لزوم با اعمال فشار و اذار به رها کردن طرح شوم. البته، ممکن است من نخواهم به آن طرح بپیوندم و ممکن است خسته‌ام کند، اما من تنها یکی از بسیاریم و اعتراضهایم نقش زیادی در کل محاسبات سودگرایانه ندارند.

اما اگر من حق دارم به طرح خود بپردازم - این طرحی مسالمت‌آمیز و شاید حتی مفید است، و این‌که من آن را دنبال کنم حقوق فرد دیگری را نقض

نمی‌کند (با اصطلاح «مزاحم کسی نمی‌شوم») - در آن صورت مسلماً حق دارم آن را دنبال کنم. اگر حق دارم آن را دنبال کنم، پس هیچ‌کس حق ندارد به زور مرا بازدارد. حق من بر سودگرایی تقدّم می‌یابد. یا فرض کنید که صد نفر از ربودن و شکنجه کردن من تا حد مرگ بسیار لذت می‌برند. حتی اگر چنین عملی به حداکثر رساندن شادکامی می‌بود، یعنی کل لذتی که به آنان می‌داد بسیار بیشتر از بلایی بود که بر سر من می‌آمد، باز هم عملی نادرست بود زیرا این نقض حق حیات من است.

بردگی همواره نقض حقوق انسانی است زیرا متضمن تبعیت اجباری و بدون رضایت یک فرد یا گروه از یک فرد یا گروه دیگر است.

اگر من راضی باشم که مدت خاصی برای شما کار کنم قضیه فرق خواهد کرد؛ اگر من راضی باشم، حقوقم نقض نمی‌شود، همان‌گونه که اگر به خواست خویش تلویزیونم را به عنوان هدیه به شما بدهم حقی که بر آن دارم نقض نشده است. اما روشن است که بردگی بر پایه رضایت و توافق متقابل نیست؛ یک طرف بدون رضایت و موافقت مجبور می‌شود برای طرف دیگر کار کند. ویژگی اساسی حقوق بشر این است که «زندگی افراد دیگر از آن شما نیست که در آن دخل و تصرف کنید و آنرا در خدمت امیال خویش گیرید.» (و البته، زندگی شما نیز از آن افراد دیگر نیست که در آن دخل و تصرف کنند و آنرا در خدمت امیال خویش گیرند. هیچ‌کس خدایگان کس دیگری نیست، همچنین هیچ‌کس بنده کس دیگری نیست.) بردگی محکوم است نه از آن رو که شادکامی را به حداکثر نمی‌رساند. بردگی شادکامی را به حداکثر نمی‌رساند، هرچند ممکن است در مواردی اندک سود برده‌دار بسیار بیشتر از رنج برده باشد. اما این دلیل محکومیت بردگی نیست، دلیل محکومیت آن این است که بردگی نقض حقوق بشر است.

تا بدین جا، تنها حقوق با اصطلاح منفی [سلبی] را مورد توجه قرار داده‌ایم. اگر من حقی داشته باشم، دیگران وظیفه‌ای یا تعهدی دارند؛ اما وظیفه

آنان تنها از نوع منفی [سلبی] است؛ دخالت نکردن در اعمال حق من. آنان ناگزیر نیستند کاری انجام دهند؛ تنها باید از هرگونه عمل نقض‌کننده حقوق خودداری کنند. حق حیات، آزادی، و طلب کردن شادکامی که در «اعلامیه استقلال»<sup>۱</sup> بیان شده است بدین معنا است که حکومت باید از دخالت عدوانی در فعالیتهای مسالمت‌آمیز ما، همچون دنبال کردن هدفهای زندگیمان، خودداری کند.

اندیشمندان گوناگونی گفته‌اند که ما از حقوق مثبت [ایجابی] نیز برخورداریم - مانند حق سه بار غذای مناسب در روز، داشتن سرپناه، و دیگر ضروریات زندگی روزمره. اگر حقوق انسانی در نیازهای انسانی ریشه دارند، آیا نباید حقی نیز نسبت به این امور اساسی داشته باشیم؟ مسأله‌ای که در این جا مطرح است این نیست که آنها نیاز نیستند بلکه این است که از افراد دیگر خواسته می‌شود آنها را تأمین کنند. اگر من حق استفاده از غذا دارم، دیگران نمی‌توانند به این حق احترام بگذارند بی‌آنکه برای من غذا فراهم کنند. در این صورت احترام گذاردن به این حق من نه تنها مستلزم عدم دخالت از طرف دیگران، بلکه مستلزم عملی مثبت، یعنی فراهم کردن غذا برای من، است.

البته این حقیقت دارد که انسانها نمی‌توانند بی‌غذا زندگی کنند. اما گفتن این که انسانها حق استفاده از غذا را دارند اشکالهایی دارد که سخن گفتن از حق حیات و آزادی ندارد. برای مثال:

۱. اگر من برای خودم غذا تهیه می‌کنم، چرا نباید دیگران برای خود غذا تهیه کنند؟ چرا من باید تلاشهایم را دوبرابر کنم تا برای خود و دیگران غذا تهیه کنم؟

۱. Declaration of Independence. منظور اعلامیه‌ای است که هیأت منتخب کنگره مهاجران، متشکل از تامس جفرسن، بنجمین فرانکلین، جان آدامز، رابرت لیوینگستن، و راجر شرمن، تهیه کرد و در ژوئیه ۱۷۷۶ به تصویب کنگره رسید. در مقدمه آن حکومت بر پایه حقوق طبیعی شرح داده شده است. - م.

شاید کسی قادر نباشد برای خود غذا تهیه کند. در این صورت روشن است که دیگران باید برای او غذا تهیه کنند اگر قرار باشد او از گرسنگی نمیرد. مسلماً کسانی که می‌توانند برای خودشان غذا تهیه کنند حق ندارند آن‌را از دیگران بگیرند؛ اما شاید کسانی که نمی‌توانند برای خود غذا تهیه کنند چنین حقی داشته باشند.

۲. اگر هر کس حق مثبتی داشته باشد، چه کسی آن‌را برآورده می‌کند؟ اگر منابع کافی برای برآوردن نیازها وجود نداشته باشد چه؟ اگر هر کس حق برخورداری از سه بار غذای مناسب در روز را دارد، هنگام خشکسالی یا کافی نبودن قدرت تولید ملت برای تأمین آن همه غذا چه اتفاقی می‌افتد؟ به حق حیات (حق آسیب و آزار ندیدن) می‌توان احترام گذارد بی‌آن‌که تعداد کل جمعیت جهان در این امر نقشی داشته باشد: آنچه از دیگران انتظار می‌رود «عدم مداخله» است. اما حق غذا به تعداد مطالبه‌کنندگان، نسبت به تعداد افرادی که می‌توانند غذا فراهم کنند، بستگی دارد. یک حکومت تنها بدین طریق می‌تواند حق برخورداری از حداقل غذا را تأمین کند که دیگران را مجبور سازد تا آن‌را از مازاد خویش - حداقل تا زمانی که مازاد به پایان رسد - فراهم کنند. (البته در صورتی که افراد فاقد انگیزه تولید برای خود یا برای فروش باشند مازاد زودتر به پایان خواهد رسید - آنان بزودی خواهند گفت «هنگامی که دیگران تنها آنچه را من تولید کرده‌ام مصرف می‌کنند، اصلاً چرا باید تولید کنم؟»)

آیا در صورتی که هر کس نتواند حق غذا را مطالبه کند، این حق می‌تواند یک حق انسانی همگانی باشد؟ «بسیار خوب، تنها تهیدستان می‌توانند آن‌را مطالبه کنند.» اما اینک انبوهی پرسش دیگر مطرح می‌شود: تهیدست تا چه حد تهیدست است؟ چه کسی باید نظر بدهد؟ چه کمیته‌ای و با چه معیارهایی باید نظر بدهد که چه کسی چه چیزی را بگیرد؟ یک کمیته چگونه می‌تواند وضع هر فرد را تشخیص دهد، این‌که آیا او نمی‌تواند بدون کمک دیگران



زندگی کند یا این که صرفاً ترجیح می دهد تلاش زیادی نداشته باشد و دوست دارد افراد دیگر برای او تلاش کنند؟ و با چه حقی یک فرد یا گروه آنچه را دیگران با کار خویش تولید کرده اند به زور از آنان می گیرد؟ اگر افراد دیگر از حق غذا برخوردارند، حق خود شما، به عنوان تولیدکننده غذا، نسبت به استفاده از آن (و توزیع آن اگر بخواهید) مطابق تصمیم گیریهای خود شما نه تصمیم گیریهای دیگران، چه می شود؟

۳. آیا حقی برای نقض حقوق می تواند وجود داشته باشد؟ اگر حق یک فرد تنها با نقض حقوق یکسان دیگران داده شود، آیا هر دو می توانند حق باشند؟ اگر لازم باشد دیگران برای به دست آوردن حق خویش مرا مجبور سازند، حق من در این ضمن چه شده است؟ درباره حق ادعایی یک شخص که نمی توان بدون نقض حقوق یکسان دیگران آن را رعایت کرد چه باید گفت؟

### عدالت

الف: آیا او در این درس نمره الف [یا بیست] می گیرد؟  
 ب: نه، او کار را انجام نداده است، مطلب را نمی داند، و استحقاق الف را ندارد.  
 الف: اما اگر نمره الف به او بدهید او بسیار خوشحال تر خواهد بود. و این ممکن است مدت کمی فکر شما را به خود مشغول کند، اما بزودی آن را فراموش خواهید کرد. حاصل کار، خوشحالی بیشتر خواهد بود.  
 ب: بله، اما این درست نیست؛ ناعادلانه است.

یا:

الف: آیا او باید محکوم به زندان شود؟  
 ب: البته که نه؛ او بی گناه است.

الف: اما او مایه آزار عموم است، و به آسانی می توان مردم را متقاعد کرد که او مقصر است. همه باور خواهند کرد که افراد پلیس دارند و وظایفشان را انجام می دهند و آنان احساس امنیت بیشتری خواهند کرد.

ب: اما فرستادن او به زندان برای کاری که نکرده ناعادلانه است. این کار صرف نظر از آثار خوبی که ممکن است داشته باشد باز هم بی عدالتی است.

عدالت یکی دیگر از مفاهیم حوزه اخلاق است. محکوم کردن فرد مورد نظر ممکن است آثار خوبی داشته باشد، اما باز هم نادرست است زیرا ناعادلانه است - او سزاوار محکومیت نیست. عدالت عبارت است از رفتار مطابق آنچه فرد سزاوار آن است.

آنچه شخص سزاوار آن است چیزی فردی است. یک دانشجو سزاوار چیزی است و دانشجوی دیگر نیست؛ یک قانون شکن سزاوار محکومیت زندان است و دیگری ممکن است نباشد. شما نمرات دانشجویان یک کلاس را با هم جمع نمی کنید تا با تقسیم حاصل جمع به تعداد دانشجویان نمره هر دانشجو به دست آید. این جمع گرایی<sup>۱</sup> است؛ به جای در نظر گرفتن تفاوت های فردی همه اعضای یک گروه، با آنان به گونه ای رفتار می شود که گویی همه همانندند. از آنجا که افراد با هم تفاوت دارند، نادیده گرفتن این تفاوتها، و در پیش گرفتن رفتاری که گویی هیچ تفاوتی در میان نیست ناعادلانه است. اگر عضوی از قبیله ای خاص به دست عضوی از قبیله ای دیگر کشته شود، خانواده مقتول ممکن است از هرکسی در قبیله دیگر انتقام بگیرند. این نمونه ای از بی عدالتی جمع گرایی است.

شکلی از جمع گرایی که فراوان مشاهده شده نژادگرایی<sup>۲</sup> است. یک نژادگرا به همه اعضای یک گروه نژادی یا قومی خاص چنان می نگرد که گویی همه

1. collectivism

2. racism

آنان همانندند. طبعاً این فرض نادرست است: بعضی از اعضای یک گروه با استعدادند، بعضی کودکانند؛ بعضی از خصلت دوستانه برخوردارند، بعضی از خصلت خصمانه؛ بعضی سخاوتمندند، بعضی نه. در هر گروه تفاوت‌های فردی زیادی وجود دارد. ملحوظ داشتن این تفاوت‌های فردی فردگرایی<sup>۱</sup> است: برخورد با هر فرد بر پایه شایستگیها یا ناشایستگیهای خاص او (شرایط لازم برای یک شغل، پذیرش در یک دانشکده، و غیره).

اگر نظریه‌های گوناگون مربوط به مجازات را بررسی کنیم تفاوت میان عدالت و سودمندی به بهترین وجه آشکار می‌شود. فردی مرتکب قتل شده است، و مسأله این نیست که «آیا او باید مجازات شود؟» بلکه این است که «چرا او باید مجازات شود؟ دلیل منطقی مجازات چیست؟»

۱. عده‌ای می‌گویند که هدف مجازات عبارت است از بازپروری<sup>۲</sup> فرد خلافکار. یعنی تبدیل او به شخصی که عمل خلاف خویش را تکرار نخواهد کرد. این همان کاری است که «تأدیب‌کنندگان» فیلم پرتقال کوکی<sup>۳</sup> از طریق تغییر رفتار اجباری به کمک اعمال تکان الکتریکی و غیره انجام دادند، به طوری که فرد مورد نظر رام و آرام شد: در واقع، بلافاصله پس از خلاص شدن از تکان الکتریکی در خیابان مورد حمله یک گروه قرار گرفت و چنان نفرتی از تندخویی در او ایجاد شده بود که نمی‌توانست از خود دفاع کند.

اما آیا بازپروری آن چیزی است که مجازات در پی آن است؟ مجازات چندان مؤثر نیست، و حتی هنگامی که مؤثر است اعمال آن هزینه زیادی در بر دارد. و آیا دولت حق دارد شخصیت یک فرد را برخلاف خواست او تغییر دهد؟ (فرض کنیم او بگوید «من کار خلاف کرده‌ام و دوره زندان خود را خواهم گذرانم، اما شما حق ندارید با شخصیت من بازی کنید و مرا به شخصی

1. individualism

2. rehabilitation

۳. *A Clockwork Orange*. فیلمی از استلی کوبریک (۱۹۷۱) براساس داستان بلندی به همین نام

از آنتونی برجس. م.

تبدیل کنید که دوست ندارم چنان شخصی باشم.» در این صورت چه باید گفت؟) وانگهی، اگر بازپروری موفقیت‌آمیز باشد، آیا باید قاتل را از زندان آزاد کرد بی آن‌که بقیه دوره محکومیت خود را بگذرانند؟

۲. عده‌ای دیگر می‌گویند که هدف مجازات عبارت است از بازداری از راه ایجاد ترس. بزهکاران را باید مجازات کرد تا آنان و افراد دیگر به علت ترسی که ایجاد می‌شود در آینده مرتکب بزهکاری نشوند.

اما بازداری از راه ایجاد ترس نامطمئن و آمیخته با تردید است. اگر دانستیم که مجازات خاصی کسی را نمی‌ترساند و باز نمی‌دارد، آیا در آن صورت نمی‌بایست کسی را که مرتکب کار خلاف شده است مجازات کنیم؟ گذشته از این، بازداری از راه ایجاد ترس به درجه اطلاع عموم از یک بزهکاری خاص بستگی دارد. بعید است [مجازات] شخص گمنامی که دارد در زندان می‌پوسد با ایجاد ترس در کسی او را از بزهکاری بازدارد، زیرا دیگران از مجازات آن شخص اطلاع ندارند. و حتی در صورتی که شخص دیگری اشتباهاً مجازات شود، مادامی که همگان چیزی درباره آن نشنیده‌اند، می‌توان [با این مجازات اشتباهی] به هدف بازداری از راه ایجاد ترس دست یافت. وانگهی، همان‌گونه که کانت می‌گفت، مجازات کردن یک فرد به منظور بازداشتن دیگران از بزهکاری (از راه ایجاد ترس)، همانا استفاده از او به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی (هدف جامعه) است نه رفتاری احترام‌آمیز با او آن‌گونه که حق همه انسانها به مثابه موجودات عاقل است.

۳. عده‌ای دیگر می‌گویند که هدف مجازات عبارت است از محافظت از بقیه ما، در برابر کسانی که، در صورت مجاز بودن به حرکت آزادانه در میان ما، برای امنیت و آسایش ما خطرناکند.

همه افراد درباره این که چه کسی خطرناک است، تا چه اندازه خطرناک است، و چرا خطرناک است هم‌عقیده نیستند. (آیا ما باید در برابر «اندیشه‌های خطرناک» محافظت شویم؟) مادامی که مرتکبان قتل‌های زنجیره‌ای فاقد انگیزه

آشکار در زندان می‌ماند ما از آنها در امانیم. آیا خطرناک بودن آنان آن چیزی است که به ما حق می‌دهد آنها را زندانی کنیم؟ اگر می‌توانستیم ثابت کنیم که فرد خاصی که مرتکب قتل شده است برای کسی خطری ندارد و دوباره مرتکب جنایتی نخواهد شد چه؟ آیا به محض آن که مطمئن شدیم او دیگر برای کسی خطری ندارد باید او را آزاد کنیم؟

هر سه توجیه عرضه‌شده برای اعمال مجازات سودگرایانه‌اند؛ آنها تنها در پیامدهایی که برای مجازات مورد تأکید قرار می‌دهند با هم تفاوت دارند. اما همه آنها از مجازات به دلیل نتایج خوبی که ادعا می‌شود در پی دارد (یا نتایج بدی که ادعا می‌شود افراد را از آنها باز می‌دارد) دفاع می‌کنند. مجازات همواره به منظور دستیابی به نتیجه‌ای اعمال می‌شود. از سوی دیگر در نظریه کیفری، مجازات همواره به علت عملی که در گذشته صورت گرفته است اعمال می‌شود. آنچه مجازات را توجیه می‌کند این است که فرد مورد نظر علیه فرد دیگر عملی را مرتکب شده است که به سبب آن مستحق مجازات است. تفاوت افراد تنها در این باره می‌تواند باشد که یک فرد دقیقاً مستحق چه مجازاتی است - آیا، مثلاً، قاتل مستحق زندان ابد است یا مستحق اعدام - اما آنان بر سر اصل موضوع هم عقیده‌اند: مجازات تنها در صورتی مجاز است که فرد مجازات‌شونده مستحق مجازات باشد، نه بدین علت که او یا جامعه با این مجازات اصلاح می‌شوند یا بدین علت که در نتیجه اعمال مجازات امنیت و آسایش همه ما بیشتر می‌شود؛ ممکن است اینها پیامدهای مطلوب اعمال مجازات باشند، اما دلیل اعمال مجازات نیستند. فرض کنید که مجازات کردن یک فرد او را به فرد بهتری تبدیل کند، دیگران را (از راه ایجاد ترس) از جنایت بازدارد، و جامعه را در برابر یک مزاحم همیشگی حفظ کند، اما آن فرد مقصر نباشد؛ آیا واقعاً کسی معتقد است که او باز هم باید مجازات شود؟

یک فرد کیفرگرا همه این سه توجیه سودگرایانه برای اعمال مجازات را رد

می‌کند:

**الف:** بازپروری، بازداری از راه ایجاد ترس، و حفظ جامعه ربطی به آنچه یک خلافکار در برابر کار خلاف خود مستحق آن است ندارند. من می‌گویم که اگر دو نفر دقیقاً همانند یکدیگر باشند و در شرایط دقیقاً یکسانی به سر برند، رفتار متفاوت با آنان - مثلاً، دادن پنج سال زندان قطعی به یکی و زندان تعلیقی به دیگری - ناعادلانه است.

**ب:** چرا می‌گویید که آنان دقیقاً باید همانند یکدیگر و در شرایط یکسان باشند؟

**الف:** زیرا چیزهای زیادی هست که می‌تواند در آنچه یک فرد مستحق آن است تأثیر داشته باشد. فرض کنید که یک نفر کسی را در تصادف یا در دفاع از خویش، و فرد دیگری کس دیگری را از قصد کشته است؛ مسلماً تفاوتی میان این دو قاتل وجود دارد - اولی مستحق مجازات نیست و دومی مستحق مجازات است. یا فرض کنید که یک فرد در محیط خانوادگی معمولی پرورش یافته است و فرد دیگر در یک محیط جنایت‌خیز که در آن قتل یک عمل عادی روزمره است رشد کرده است و پدر ندارد و مادرش معتاد است. بعضی (نه همه) می‌گویند که این عامل تأثیری در مجازاتی که مستحق آن است دارد، زیرا فرد دوم حداقل تا اندازه‌ای چاره‌ای جز کاری که انجام داده نداشته یا کنترل کمتری بر روی آن داشته است. اگر در طبیعت یا محیط آن دو تفاوتی وجود می‌داشت، ممکن بود در آنچه آنان مستحق آنند تفاوتی ایجاد کند. هر تفاوتی در محیطها می‌تواند تفاوتی را در استحقاق پدید آورد؛ بدین علت است که من می‌گویم تنها زمانی که دو فرد و محیطها دقیقاً یکی هستند مجازات متفاوت آنان ناعادلانه است. عدالت رفتار مشابه در حالات مشابه را ایجاب می‌کند.

**ب:** بسیار خوب، اما این به ما نمی‌گوید که کدام همانندیها و ناهمانندیهای افراد یا محیطها را باید به عنوان مبنای ناهمانندی رفتار تلقی کرد. دو فرد، هر دو عالمانه و عامدانه، فرد بی‌گناهی را می‌کشند؛ آیا باید محکومیت فرد اول

سبکتر باشد بدین علت که در یک محله فقیرنشین جنایت خیز بزرگ شده است؟

الف: من می‌توانم بگویم که اگر آنان (۱) از قصد، و (۲) نه در دفاع از خویش، مرتکب قتل شده باشند، در آن صورت باید به مجازات یکسانی برسند. قانون باید با آنان رفتار یکسانی داشته باشد، زیرا محیطها همانند بوده‌اند. ب: نه همانند به اندازه کافی. اگر محیط جنایی به هر طریق احتمال داشتن کنترل بر اعمال را برای یکی از آنان کمتر کرده است یا این که او نمی‌توانسته است از کاری که انجام داده است دوری گزیند، در این صورت تفاوتی در مجازاتی که او مستحق آن است وجود خواهد داشت.

الف: در این صورت اگر یکی از آنان چاره‌ای جز انجام دادن کاری که انجام داده نداشته است - یعنی آن را تماماً بر اثر اجبار درونی کنترل ناپذیر انجام داده است - پس اصولاً مستحق مجازات شدن نیست!

ب: اگر این تماماً به اجبار درونی بستگی داشته باشد، سخت‌تان درست است؛ در این صورت او مسؤول عمل خویش و مستحق مجازات به سبب آن نیست. بدین علت است که گاهی عذر و بهانه جنون پذیرفته می‌شود.

الف: و فرض کنید که هر دوی آنان بر اثر اجبار درونی عمل می‌کردند و چاره‌ای جز انجام دادن کاری که انجام دادند نداشتند، در آن صورت آیا هیچ‌یک از آنان مستحق مجازات نبود؟

ب: در صورتی که هیچ‌یک از آنان کنترلی بر آنچه انجام داده نداشته است. اما مطلب این‌گونه نیست. هیچ‌کس به زور تفنگی را در دستان آنان جای نداده است، و اعمال آنان بر اثر اجبار درونی نبوده است (حداقل تماماً چنین نبوده است). بنابراین می‌توان مفهوم استحقاق را در هر دو مورد به کار برد. الف: اما اگر هیچ‌یک از ما چاره‌ای جز انجام دادن کاری که انجام می‌دهیم نداریم، آیا هیچ‌یک از ما مستحق مجازات نیستیم؟

ب: البته بیشتر ما در بیشتر مواقع چاره‌ای جز انجام دادن کاری که انجام می‌دهیم داریم.

**الف:** اما اگر چاره‌ای نمی‌داشتیم، آیا هیچ‌یک از ما نمی‌بایست برای ارتکاب یک عمل خلاف مجازات می‌شدیم؟

**ب:** بر پایه استحقاق نه. در آن صورت مجازات به صورت موضوعی در «مهندسی اجتماعی»<sup>۱</sup> در می‌آید - «آنان چاره‌ای جز انجام دادن کاری که انجام می‌دهند ندارند اما ما باید برای حفظ خویش به گونه‌ای آنان را از میدان بیرون برانیم، یا به گونه‌ای آنان را اصلاح کنیم که کار خود را تکرار نکنند.» اما در چنین جهانی استحقاقی، وجود نخواهد داشت چه به پاداش چه به کیفر.

**الف:** من صرفاً خواستم این اقرار را از شما بگیرم. بسیار خوب، ادامه بدهیم. مجازات باید به استحقاق بستگی داشته باشد. و اشخاص همسان در محیط‌های همسان استحقاق یکسانی دارند، بنابراین باید مجازات یکسانی (هر چه باشد) داشته باشند. اینک پرسش بعدی: آن مجازات چه باید باشد؟ در حکم خود در این باره چه اصولی از عدالت را باید به کار ببریم؟

**ب:** از آنجا که بعضی بزه‌کاریها بدتر از بعضی دیگرند، باید از گونه‌ای اصل تناسب استفاده کنیم. فردی که فرد دیگری را می‌کشد نسبت به کسی که صرفاً مرتکب دزدی شده است مستحق مجازات شدیدتری است. کسی که با تهدید اسلحه شما را لخت کرده است نسبت به کسی که در زمان غیبتان از خانه تلویزیونتان را بی‌سر و صدا دزدیده است مستحق مجازات شدیدتری است.

**الف:** در این صورت آیا مجازات باید به میزان احساس ناگوار قربانی، میزان رنجی که از عمل متحمل شده است، بستگی داشته باشد؟

**ب:** نه، راهی برای برآورد کردن میزان آن احساس یا رنجی که افراد تجربه کرده‌اند وجود ندارد و به هر صورت بیشتر افراد در برآورد کردن آن دچار اغراق می‌شوند. باید معیاری عینی برای خسارت وجود داشته باشد: اگر



کسی اتومبیل شما را بدزدد شما حق دارید خواستار برگرداندن اتومبیلتان (یا ارزش روز آن) به اضافه چیزی برای رنج و ناراحتی خود باشید. این باید به مقدار خسارت بستگی داشته باشد نه به احساسی که خسارت در شما ایجاد کرده است.

**الف:** در این جا متغیرهای زیادی وجود دارند. ممکن است اثاثیه خانواده از نظر یک گروگیرنده بی ارزش اما از نظر شما، به دلایل احساسی، بسیار ارزشمند باشد. آیا باید بدان علت بیشتر پرداخت شود؟

**ب:** شاید، اما شما دارید موضوع را تغییر می دهید: آنچه باید قربانی دریافت دارد یک چیز است و مجازاتی که قانون شکن مستحق آن است چیز دیگر. آنچه او مستحق آن است به وضعیت او بستگی دارد: آیا جنایت را عالمانه مرتکب شده است؟ عامدانه مرتکب شده است؟ آیا می خواست فرد دیگری را بکشد؟ آیا در دفاع از خود مرتکب آن جنایت شده است؟ آیا فکر می کرد که تفنگ پُر نیست، و اگر چنین است آیا فکرش معقول بوده است؟ همه این چیزها تأثیر دارند، و زمانی که معتقد شویم قتل تصادفی بوده است نظر خود را درباره مجازاتی که قاتل استحقاقش را دارد تغییر می دهیم.

**الف:** همه این چیزها تأثیر دارند. اما حتی مهمتر، و بسیار بحث برانگیزتر از آنها عواملی از این قبیلند: اگر زمانی که قاتل دوساله بوده است، پدرش مرده و مادرش معتاد بوده است، آیا این به ما حق می دهد که بگوییم «او نمی توانست کاری جز آنچه انجام داد انجام دهد» (او کنترلی بر سوانق تهاجمی خود نداشت، و غیره) - یا حداقل کمتر می توانست بر عمل خود کنترل داشته باشد - کمتر از کنترلی که در صورت پرورده شدن در یک خانواده معمولی از طبقه متوسط می توانست داشته باشد؟ توجه دارید که اگر او واقعاً چاره‌ای جز انجام دادن آن کار نداشت مجازات کردن از بی مورد است - نه تنها بی مورد بلکه، مطابق نظریه کیفری مجازات، غیر

اخلاقی است؛ اگر او مستحق مجازات نیست، مجازات کردن او ناعادلانه است. ممکن است بکوشیم او را بازپروری کنیم و او و دیگران را، از راه ایجاد ترس، از ارتکاب چنین اعمالی بازداریم، اما باز هم استحقاق چیز دیگری است. مجازات، در برابر این چیزها، منوط به پذیرش پیشاپیش استحقاق کیفر است. چه مستمسک و عذر احتمالی‌ای برای زندانی کردن یک فرد به مدت چند سال داریم جز این که او مستحق آن است؟

ب: من هرگز باور ندارم که افراد را باید به علت استحقاق کیفر زندانی کنیم. آنان بدین علت زندانی می‌شوند که خطرناکند یا لازم است که ما از اعمال سوء آنان در امان بمانیم. بعضی از افراد همانند سگهای دیوانه‌اند - ممکن است سگ دیوانه مستحق کشته شدن نباشد، اما به آن تیر می‌زنیم تا آزار و آسیب بیشتری نرساند.

الف: بنابراین آیا کسی که بدون انگیزه آشکار مرتکب قتل‌های زنجیره‌ای می‌شود مستحق مجازاتی که بدان گرفتار می‌آید نیست؟

ب: من نمی‌دانم. شک دارم کسی بداند. تنها می‌دانم که اگر او در دور و برمان باشد امنیت نداریم. می‌توان اجازه نداد که او باز هم در میان ما رفت و آمد کند. امنیت و آسایش خود ما در خطر است.

**عدالت و تاوان.** به هر نتیجه‌ای که درباره عدالت در زمینه مجازات برسیم، می‌توانیم از عدالت در زمینه‌های دیگر نیز سخن بگوییم - بویژه تاوان، مانند تاوان برای آسیبهای وارد شده یا کار انجام شده. به چند نمونه توجه کنیم:

مورد ۱. اگر راننده مستی به اتومبیل من زده باشد و به آن آسیب رسانده باشد من مستحق تاوانم؛ بالاخره من خسارت دیده‌ام. شاید قدرت تحمل این خسارت را داشته باشم؛ شاید اگر راننده پول را به کس دیگری یا به یک سازمان خیریه می‌دهد خیر کلی بیشتری حاصل می‌شود. باز هم عدالت

ایجاب می‌کند که به‌من تاوان داده شود؛ زیرا ممکن است پولی که به‌کس دیگری می‌رسد (حداقل بدون جلب رضایت و توافق من) سودی داشته باشد. اما با این‌همه عدالتی رعایت نمی‌شود.

مورد ۲. من در این درس استحقاق نمره الف را ندارم: امتحانها را خوب نداده‌ام و بندرت به کلاس می‌رفته‌ام. اما اگر نمره الف می‌گرفتم خیلی خوشحال‌تر می‌شدم. آن نمره‌ای که استحقاقش را نداشتم ممکن است در پذیرفته شدن و پذیرفته نشدن به‌دوره تحصیلات تکمیلی تأثیر داشته باشد. ممکن است شما، به‌عنوان استاد، ابتدا از دادن چنین نمره‌ای که استحقاقش را ندارم احساس ناراحتی کنید، اما شما دانشجویان زیادی دارید و بزودی موضوع را فراموش می‌کنید؛ ممکن است حتی خوشحالی شما کمی بیشتر شود اگر من به‌شما پولی بدهم تا شما به‌من نمره الف بدهید و به‌کسی چیزی نگویند.

البته به‌نکته دیگری نیز باید توجه داشت: تأثیر نمره‌های بدون استحقاق بر کل نظام نمره‌دهی. قرار است نمرات به‌دانشکده‌های تحصیلات تکمیلی و کارفرماهای آینده بگویند که یک دانشجو تا چه حد خوب کار کرده است، و نمره‌ای که از روی استحقاق داده نشده است تصویر نادرستی از پیشینه تحصیلی دانشجو به‌کسی که می‌خواهد از این پیشینه اطلاع یابد می‌دهد. با وجود این، اندکی نمره بدون استحقاق در کل تأثیری بر نظام نمره‌دهی ندارد (هر هفته میلیونها نمره داده می‌شود)، و اگر کسی چیزی نگوید هرگز کسی نخواهد فهمید که چنین اتفاقی افتاده است. البته، ممکن است نمره بدون استحقاق تأثیری بر دانشکده تحصیلات تکمیلی یا کارفرمای آینده داشته باشد: ممکن است در نتیجه آن فرد فاقد صلاحیتی پذیرفته شود و فردی با صلاحیت بیشتر پذیرفته نشود؛ حتی ممکن است در صورتی که چنین دانشجویی یک پزشک بی‌صلاحیت شود زندگیها از دست بروند. اما احتمال

این زیاد نیست؛ اگر دانشجوی مورد نظر در کل دانشجوی خوبی بوده، و نمره ضعیف در این درس نتیجه بیماری یا یک مشکل خانودگی بوده است، نمره بدون استحقاق هرگز تأثیر بدی نخواهد داشت. با این همه، باز هم این یک بی‌عدالتی خواهد بود، نخواهد بود؟

مورد ۳. به این نمونه بس بحث‌برانگیزتر توجه کنید:

**الف:** عمرو\* مستحق مزد بیشتری از زید بود: عمرو بسیار سخت‌تر از زید کار می‌کرد. او خستگی‌ناپذیر بود و همواره بیشترین تلاش را داشت.

**ب:** اما با همه آن تلاش فوق‌العاده کار زیادتری انجام نداد. او در کار اندکی ناآزموده بود و اشتباهات زیادی مرتکب شد، به طوری که کار زیاد چیزی به‌توان تولید شرکت نیفزود. وقت دیگران برای تصحیح اشتباهات او هدر رفت. تلاش اگر با شایستگی و تحقق یافتن هدف همراه نباشد فی‌نفسه اهمیت زیادی ندارد. اگر تلاش زیاد یک کارگر نتیجه‌ای دربر نداشته باشد چرا کارفرما باید برای تلاش زیاد مزد پردازد؟ کارفرما برای انجام دادن کار به کارگر مزد می‌دهد، درست همان‌گونه که استاد به دانشجویی که بهترین وضعیت را در درس داشته است نمره الف می‌دهد، خواه هزار ساعت صرف آن درس کرده باشد خواه تنها یک ساعت.

**الف:** اگر مزد کارگران به صورت ساعتی پرداخت می‌شد، بنا بر قرارداد هر دو می‌بایست مزد یکسانی دریافت کنند (هرچند ممکن است کارفرما نخواهد قرارداد عمرو را تمدید کند)، و برای آنان عادلانه است که مزد یکسانی دریافت دارند. اما اگر پرداخت درازای انجام دادن یک کار خاص است، و زید کار را سریع‌تر از عمرو تمام می‌کند، در این صورت مزد آنان باید یکسان باشد ولو آن‌که زید کار را در مدت کمتری انجام می‌دهد.

**ب:** اما فرض کنید که به هر یک از آنان نصف آنچه اینک پرداخت می‌شود پرداخت می‌شد. آیا این مزدی ناعادلانه نمی‌بود؟

**الف:** من نمی‌دانم مزد ناعادلانه چیست - بسیاری از افراد فکر می‌کنند برای کار در یک شغل خاص مستحق دریافت فلان مبلغ در ازای یک ساعت کارند - مبلغی متفاوت با آنچه کارفرما می‌خواهد بپردازد. اگر کارگری فکر می‌کند به او مزد کمی داده می‌شود می‌تواند به شرکتی مراجعه کند که در برابر تواناییهای او مزدی بیشتر از شرکت کنونی می‌پردازد. اگر در اطراف خویش به دنبال ارزان‌ترین فروشگاهها باشیم احساس نمی‌کنیم که به عنوان مصرف‌کننده داریم کار ناعادلانه‌ای می‌کنیم؛ همچنین در صورتی که کارفرما بتواند بیشترین خدمات را با کمترین مزد دریافت کند رفتارش با کارگران ظالمانه نخواهد بود. اگر کارفرما دو برابر مزد می‌داد ممکن بود شرکتش سودآور نباشد و حتی بناگزیر تعطیل گردد. البته «هر چه پول بدهی آتش می‌خوری» - اگر کارفرما به کارگران مزد کمی پرداخت کند بهترین کارگزارانش بزودی شرکت او را ترک می‌کنند و به جای دیگری می‌روند.

**ب:** این همان چیزی است که معمولاً اتفاق می‌افتد، اما به هر حال این کارفرما دارد مزد کمی پرداخت می‌کند، چنین نیست؟ فرض کنید که او در مقام یک کارفرما مرتکب تبعیض نژادی می‌شود: او به کارگران نژادی که در اقلیتند مزد کمتری می‌پردازد با این که آنان همان مقدار کار را انجام می‌دهند. مسلماً این بی‌عدالتی در حق کارگرانی است که مورد تبعیض قرار گرفته‌اند.

**الف:** البته، زیرا به دو کارگر در برابر کار یکسان عوض [پاداش/کارمزد] یکسان داده نشده است. این همچون مجازاتهای نابرابر برای یک جرم است. چنین تبعیضی، چه به سبب نژاد باشد چه به سبب جنسیت، همواره ناعادلانه است، زیرا با اتکاب بر چیزی که هیچ ربطی به انجام شدن یک کار توسط یک فرد ندارد، یعنی رنگ پوست یک فرد، صورت می‌گیرد نه بر پایه کار انجام شده.

مورد ۴. کدام نظام مالیاتی عادلانه‌ترین نظام (یا ظالمانه در کمترین حد) است - نظامی که در آن همه به یک مقدار مالیات می‌پردازند، نظامی که در آن همه درصد یکسانی از درآمد خود را به صورت مالیات می‌پردازند، یا نظامی که در آن کسانی که درآمد بیشتری دارند درصد بیشتری از درآمد خود را می‌پردازند (مالیات بندی تصاعدی)؟

ب: اگر همه به گونه‌ای یکسان مورد حمایت قرار گیرند (البته در عمل چنین نیست)، در آن صورت همه باید مقدار یکسانی را به عنوان مالیات بپردازند - حمایت برابر، پرداخت برابر.

الف: اما تنگدستان قدرت پرداخت کمتری دارند، بنابراین آنان باید کمتر بپردازند.

ب: در فروشگاه، تنگدستان در برابر یک کالا همان پولی را می‌پردازند که توانگران؛ آنان در برابر پول یکسان جنس یکسان دریافت می‌کنند، چنین چیزی باید در مورد حمایت قانونی نیز صادق باشد.

الف: اما توانگران حمایت بیشتری دریافت می‌کنند - آنان دارای بیشتری دارند که باید مورد حمایت و محافظت قرار گیرد.

ب: توانگران استطاعت آن را دارند که حمایت مورد نیاز خویش را بخرند. تنگدستان به نسبت پولی که هزینه می‌کنند حمایت بیشتری دریافت می‌کنند. پلیس متجاوزان را از حریم حیاط پیرزن می‌رانند با این که او چیزی جز همان خانه و حیاط ندارد. [و هزینه‌ای در قبال حمایت پلیس نمی‌پردازد]

الف: در هر صورت، عدالت ایجاب می‌کند که ما به قدرت پرداخت توجه کنیم. آنان که توانگرترند باید بیشتر بپردازند.

ب: این در نظر من قاعده‌ای برای بی‌عدالتی است نه عدالت. چرا باید کسی پول بیشتری برای کالاها و خدماتی پرداخت کند که به بهای کمتری در

دسترس دیگرانند؟ به نظر می‌رسد که شما فرض را بر این قرار می‌دهید که برابری درآمد‌ها همه یا بخشی از آن چیزی است که ما از عدالت در نظر داریم.

**الف:** بسیار خوب، همین‌طور است که می‌گویید. این ناعادلانه است که بعضی بیشتر داشته باشند در حالی که دیگران کمتر دارند.

**ب:** کاری که برای کسب استحقاق برخورداری از آن انجام می‌دهند یا انجام نمی‌دهند مهم نیست؟ این فرد سخت کار می‌کند و در کار خلاقیت دارد. آن فرد دیر یا در حال مستی سر کار حاضر می‌شود و سرانجام کار را کاملاً رها می‌کند، و شما می‌گویید که نباید یکی بیشتر داشته باشد و یکی کمتر؟

**الف:** من می‌گویم تا زمانی که همه نان ندارند هیچ‌کس نباید کیک داشته باشد.

**ب:** این شیوه‌ای است برای تضمین این‌که هیچ‌کس دارای کیک نخواهد شد؛

در این شرایط هرگز کیک پدید نمی‌آید. اگر از توانگران بخش زیادی از آنچه را به دست می‌آورند به عنوان مالیات بگیرند، اقتصاد دچار رکود و

بی‌حرکتی خواهد شد و بیکاری ادامه خواهد یافت. هر چه مالیات بر

توانگران کمتر باشد و فعالیتهای اقتصادی تازه‌ای آغاز شود، محصولات

مصرفی بیشتری تولید خواهد شد و افراد بیشتری در مؤسسات جدید

به کار گماشته خواهند شد. در این صورت تعداد افرادی که با برخورداری

از درآمد مناسب شاغل خواهند بود افزایش می‌یابد؛ و تعداد افرادی که

برای امرار معاش و گذران زندگی به دیگران وابسته‌اند کمتر می‌شود. زمانی

که حکومت هر دم بخش بیشتری از درآمد‌ها را به صورت مالیات‌ها نبلعد

رونق و پیشرفت بیشتر و سطح زندگی بالاتر خواهد بود. شما می‌خواهید

درآمد‌ها را برابر کنید - که به معنای تمایل شما به کشتن مرغی است که تخم

طلا می‌گذارد. شما می‌خواهید از تنگدستان حمایت کنید، کاری که تنها با

تولید مازاد مؤسسات تولیدی می‌تواند تحقق یابد، اما می‌خواهید مطمئن

شوید که برای کسانی که می‌خواهند کارفرما شوند هیچ پول مازادی باقی

نماند که بتوانند برای ایجاد شغل یا تولید محصولات مورد استفاده قرار دهند! من می‌خواهم هر کس نان و کیک داشته باشد - اقتصادی شکوفا و پیشرفته همراه با اشتغال به کار رضایتمندانه هر آن کس که قادر است کار کند - اما عشق مفرط شما به برابری درآمدها پیشرفت را ناممکن می‌سازد، همان پیشرفتی که برای فراهم ساختن امکانات برای تنگدستان مورد نیاز است.

الف: به منظور نزدیک‌تر شدن به برابری درآمدها می‌توانیم از مقداری از پیشرفت صرف نظر کنیم.

ب: به جای از دست رفتن اجباری بخش عظیمی از درآمدهای کسانی که بیشترین موفقیت اقتصادی را دارند، با این پیامد که بسیاری از کسانی که در غیر این صورت استخدام می‌شدند دیگر استخدام نمی‌شوند، چرا نمی‌گذارید افراد خودشان انتخاب کنند؟ چه چیزی به شما (یا قانونگذاران) حق تحمیل این وضعیت را بر آنان می‌دهد؟

الف: اگر درباره واقعه‌های تجربی اختلاف نظر داشته باشیم، چگونه درباره موضوعات اخلاقی ای که به آن واقعه‌ها بستگی دارند به توافق برسیم؟

مورد ۵. جامعه‌ای متشکل از پنج نفر را تصور کنید - در واقع متشکل از ۵ میلیون یا ۵۰ میلیون نفر است اما در مثال خود آن را متشکل از پنج نفر در نظر می‌گیریم. حکومت از همه کسانی که پولشان بیشتر از مبلغ خاصی است پول اضافی را می‌گیرد و به هر کس که درآمد کمتری داشته است می‌دهد. کسانی که در سال گذشته بیشتر از ۲۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال\* درآمد داشته‌اند باید مازاد ۲۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال را به حکومت بدهند، به کسانی که درآمدشان ۱۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال بوده است ۱۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال و به کسانی که هیچ درآمدی نداشته‌اند ۲۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال داده می‌شود.



**الف:** من چنین چیزی را حمل بر این می‌کنم که شما درباره چنین جامعه کاملاً تساوی طلبی، حداقل تا آنجا که به درآمد مربوط است، نظر زیاد خوشی ندارید. الگوی درآمد ۵-۵-۵-۵-۵ است.

**ب:** نه! کسانی که طی سال سخت کار کرده‌اند و درآمد زیادی داشته‌اند درمی‌یابند که همه درآمدشان بجز حداقلی از آنان گرفته شده است - پس چرا اصلاً زحمت به دست آوردن چیزی را به خود بدهند در حالی که «روز توزیع دوباره» در راه است؟ از سوی دیگر کسانی که خود چیزی به دست نیاورده‌اند هیچ انگیزه‌ای برای پیدا کردن کار ندارند - به آنان در هر صورت درآمد لازم پرداخت می‌شود. نتیجه این خواهد بود که هیچ‌کس کار نخواهد کرد: هر کس انگل و صدقه‌خور دیگران می‌شود و البته بزودی کسی باقی نخواهد ماند که کس دیگری انگلی و صدقه‌خوار او شود. زندگی انگلی همگانی را نمی‌توان ادامه داد. هنگامی که الگوی درآمد ۵-۵-۵-۵-۵ است همه از گرسنگی می‌میرند.

بنابراین به جای الگوی درآمد ۵-۵-۵-۵-۵ در پی جامعه‌ای باشیم که در آن هر کس می‌تواند مزد و عوض کار خویش را خود نگه دارد. انسانها، با دانستن این که هر آنچه را از تولید به دست آورند می‌توانند برای خویش نگه دارند، در امر تولید با هم رقابت خواهند کرد. بعضی افراد ثروتمند خواهند شد: ۵,۰۰۰ یا حتی ۱۰,۰۰۰ نفر. کسانی که برای این کار فرمایان کار می‌کنند پولدارتر از قبل خواهند شد، اما نه به پولداری خود کارفرمایان؛ هر چند آنان آزادند که اگر بخواهند، با تقبل همه خطرات شکستی که همراه است، خود به صورت کارفرما درآیند. بنابراین الگوی درآمد ۱,۰۰۰-۱۰۰-۱۵-۵-۵، یا چیزی شبیه این خواهد شد.

**الف:** این جامعه مبتنی بر سرمایه‌داری (بازار آزاد) دارای نابرابری‌ای بس بیشتر از آن خواهد بود که من آن را بپذیرم. مثلاً هنوز افرادی با درآمد صفر در آن وجود خواهند داشت.

ب: بله، اما جامعه به قدر کافی ثروت دارد که بیکاران را، یا از طریق کمک خصوصی یا کمکهای دولتی حمایت کند (اگر درصد بیکاران خیلی زیاد نباشد). بنابراین هیچ کس از گرسنگی (درآمد صفر) نخواهد مرد. اما جامعه بسیار شکوفا و پیشرفته خواهد شد، مؤسسات اقتصادی جدید در هر جا که افراد فکر می کنند که سودآور خواهند بود ایجاد می شوند و افراد بسیار زیادتری در این مؤسسات به کار مولد مشغول خواهند شد. آنچه می تواند چنین جامعه‌ای را نابود کند حسادت است: فردی که سالانه فلان مبلغ درآمد دارد نسبت به کسی که درآمد سالانه بیشتری دارد حسادت می ورزد و می گوید «او سخت تر از من کار نمی کند، به خانه و اتومبیلهای رنگارنگش نگاه کنید! بیایید آنها را از او بگیریم!» و قوانینی تصویب خواهند شد تا از کسانی که دارند هر چه بیشتر و بیشتر بگیرند و به کسانی که (به هر علت) ندارند بدهند. و سرانجام، اگر کسی نتواند این جریان را متوقف کند یک بار دیگر با «برابری باشکوه در فقر» روبرو خواهیم شد.

الف: نیازی نیست تا برابری در حد صفر پیش برویم. باید این جریان را متوقف کنیم. اما من فکر می کنم شیفتگی شما نسبت به پیشینه سازی پیشرفت مادی شما را در راه نابرابری خیلی جلو می راند. فقر بد است، اما نابرابری نیز بد است — ما باید میان این دو توازن ایجاد کنیم.

ب: ممکن است شما بدین علت از اندیشه نابرابری بنیادین بیزار باشید که معتقدید شخصی که توانگر است علت تنگدستی شخص دیگر است و آن که توانگر است به گونه ای کسی را که تنگدست است آسیب رسانده است. و البته گاهی چنین است: کسی دارایی کس دیگری را دزدیده و گریخته است. اما در اقتصاد بازار [آزاد] ثروت صاحب مؤسسه اقتصادی علت فقر نسبی دیگران نیست: کاملاً برعکس؛ او کار ایجاد می کند، و دیگران آزادند تصمیم بگیرند به جای کار پیشین کار پیشنهادی جدید را بپذیرند. او علت فقر نیست، او ایجادکننده گزینه های شغلی — و فرصتهای رشد در دنیای تلاش — است.

الف: من موافقم که فقر بد است و باید در صورت امکان از آن دوری گزید، اما معتقدم که نابرابری نیز بد است. شما فقر را نمی‌خواهید اما به نابرابری اهمیت نمی‌دهید. از این جا به کجا می‌رسیم؟ آیا ما احساس‌های اخلاقی متضادی داریم؟

ب: من فکر می‌کنم آنچه شما می‌خواهید برابری درآمدهای نهایی است. این که به نوعی نهایتاً همه افراد (از نظر اقتصادی) برابر یا تقریباً برابر باشند. و این نادرست است. بعضی از افراد تلاش می‌کنند، اما بعضی نمی‌کوشند؛ بعضی از افراد در مکان یا زمان نامناسبی زاده می‌شوند؛ بعضی از افراد می‌کوشند اما مرگ یا بیماری بازشان می‌دارد. جهان یک میدان بازی مسطح نیست. و شما معتقدید که باید چنین باشد. یا حداقل ما باید هر کاری می‌توانیم انجام دهیم تا چنین باشد.

الف: شما معتقدید که من باید از برابری فرصت دفاع کنم نه از برابری درآمد. و من واقعاً از آن دفاع می‌کنم. بعضی از افرادی که نمی‌توانند به اهداف خود برسند هرگز مجالی برای رسیدن به آنها نداشته‌اند: آنان با مانع روبرو شده‌اند، یا به اندازه کافی زرنگ نبوده‌اند، یا برای شروع کار فاقد پولی بوده‌اند که دیگران داشته‌اند، یا والدینی داشته‌اند که در فکر آنان نبوده‌اند.

ب: و من نمی‌فهمم شما چگونه می‌توانید از چنین نابرابری‌ای رهایی یابید. ما می‌توانیم، با تلاش برای این که هیچ‌کس نیاز شدیدی نداشته باشد، تا حدی فقر را مهار کنیم (اما این تنها در جامعه ثروتمندی امکانپذیر است که استطاعت پرداخت از مازاد خود را دارا باشد). اما با والدین بد چه می‌کنید؟ آیا فرزندان را از این‌گونه والدین (با فرض این که بتوانیم در این باره که والدین بد چه کسانی هستند به توافق برسیم) جدا کنیم و آنان را در پرورشگاهها جای دهیم که چه بسا وضعیت مالی بسیار بدتری خواهند یافت. مسأله واقعاً حل‌ناشدنی است. من نمی‌توانم راه حل رضایتبخشی برای این مسأله، چیزی که اوضاع را باز هم بدتر نکند، پیدا کنم. اما این که

یک کودک هنگامی که بالغ شود چگونه انسانی خواهد بود بیشتر به خصوصیات والدینش بستگی دارد تا به مقدار پولی که والدینش دارند. دستیابی به برابری شرایط ناممکن است. و البته برابری شرایط مساعد است که ما طالب آنیم نه برابری تهیدستی.

الف: بسیار خوب، ما هستیم. زندگی بهتر از مرگ است. خردورزی بهتر از خردستیزی است. کامروایی بهتر از ناکامی است. شادکامی بهتر از ناشادکامی است. بی نیازی بهتر از تهیدستی است. اینها مقدمه‌های اساسی علم اخلاقند، درست همان‌گونه که قانون این‌همانی و قانون عدم تناقض در هرگونه استدلال نقش اساسی دارند. می‌توانیم آنها را با هم بسنجیم و بعضی را از بعضی دیگر برتر بدانیم و تصمیم بگیریم که اگر به یکی از آنها تنها به بهای یکی دیگر می‌توان دست یافت چه باید کنیم: و می‌توانیم اصطلاحات خود را روشن سازیم و اطمینان یابیم که یک مفهوم را با مفهوم دیگر خلط نمی‌کنیم. آیا واقعاً می‌دانیم، مثلاً، «برابری فرصت» هنگامی که به موارد مشخص می‌رسد به چه معنا است؟ اگر یک فرد، کودن و فرد دیگر زرنگ باشد، برابری فرصت را چگونه فراهم می‌کنید؟ آیا وقت بیشتری را به فرد کودن می‌دهید بدین علت که بدان بیشتر نیاز دارد، یا به فرد زرنگ می‌دهید بدین علت که در هر ساعت می‌توانید با او آن همه کار انجام دهید؟ یا بدون توجه به این‌گونه ملاحظات مدت زمان برابری به آنان می‌دهید؟ من فکر نمی‌کنم که ما به عنوان فیلسوف این مفاهیم را با وضوح زیاد طرح و بررسی کرده باشیم؛ ما واژه‌ها را به کار می‌بریم، بویژه هنگامی که ظنین زیبایی دارند، اما ما - نه افراد عادی و نه مددکاران اجتماعی تربیت شده - چندان توانایی‌ای در پی‌گیری استلزامات دیدگاههایی که می‌پذیریم، یا حتی در روشن ساختن اختلافاتمان، نداریم.

ب: عرصه‌های دیگری از علم اخلاق وجود دارند که بحث مبسوطی را

می‌طلبند: مثلاً، مفهوم یک جامعه خوب، نه صرفاً یک فرد خوب. همچنین حکومت خوب، یک نظام اقتصادی خوب و مانند آنها. موضوع جذاب دیگری نیز مطرح است: رفتار با حیوانات. آیا حیوانات از حقوقی برخوردارند؟ آیا باید صرف نظر از این که چقدر ممکن است برای ما زیان آور باشند در محافظت آنها بکوشیم؟ آیا باید بیشتر نگران گونه‌هایی که در معرض خطرند باشیم یا نگران گونه‌هایی که وضعیت عادی دارند؟ آیا باید بیشتر نگران جانوران دست‌آموز خود باشیم یا نگران جانوران وحشی؟ آیا باید از کشتن حیوانات برای غذا و برای آزمایشهای پزشکی خودداری کنیم، آیا باید گونه‌ای بومی را برای مقابله با انفجار جمعیت حیواناتی که به کشور وارد شده‌اند (مانند خرگوشها در استرالیا) حفظ کنیم، حیواناتی که اگر با آنها مقابله نشود بیشتر گونه‌های بومی را منقرض می‌کنند؟ آیا باید افزایش جمعیت انسانی را مهار کنیم تا جای بیشتری برای حیوانات وحشی باقی بماند، حیواناتی که اینک بر اثر از دست دادن زیستگاه خود با انقراض روبرویند؟ در اخلاق هنجارین پرسشهای زیادی از این‌گونه مطرح است.

الف: می‌ترسم مجبور شویم همه این پرسشها را برای فرصت دیگری نگه داریم.<sup>۱</sup>

### تمرین

۱. «چه اهمیتی دارد که نظریه‌های اخلاقی واژه "خوب" و دیگر واژه‌های اخلاقی را به گونه‌ای به کار برند که در گفتار معمولی به کار می‌روند؟ در علوم، هنگامی که واژه‌ای را مبهم می‌یابیم به آن معنای فنی و خاصی می‌دهیم؛ در

۱. ر.ک.

فیزیک با واژه‌هایی چون "انرژی"، "مقاومت"، و "کار" چنین می‌کنیم. چرا در اخلاق نیز چنین نکنیم تا از ابهام و معانی متداخل رهایی یابیم؟» نظرتان را بنویسید.

۲. کدام یک از گزاره‌های زیر تجربی‌اند؟ توضیح دهید.

الف. گل کلم برای شما خوب است.

ب. این از خوبیتان بود که به دیدن من آمدید.

پ. طعم نارنگی خوب است.

ت. حبس کردن نفس راه خوبی برای چاره کردن سسکه است.

ث. من برای دوستی شما ارزش قائلم.

ج. ممکن است برای «قابل اعتماد بودن» اهمیتی قائل نباشید، اما خواهید

فهمید که این صفت ارزنده‌ای است که باید از آن برخوردار شوید.

چ. دهانم طعم بدی دارد.

۳. سخنان زیر را ارزیابی کنید:

الف. شادکامی [ /خوشبختی /سعادت ] خیر است مستقل از آن که چه کسی از

آن برخوردار است. ما باید برای دستیابی به آنچه خیر است بکوشیم.

بنابراین، من باید همان‌گونه که در راه خیر خویش می‌کوشم در راه خیر

شما نیز بکوشم.

ب. «چرا به دست آوردن چیزی و نگاه داشتن آن غیر اخلاقی است، اما

بخشیدن آن اخلاقی است؟ و اگر برای شما نگاه داشتن آن چیز در برابر

بخشیدن آن اخلاقی نیست، آیا کسانی که آنرا می‌گیرند خودخواه و رذل

نیستند؟ آیا فضیلت عبارت است از خدمت کردن به رذیلت؟»<sup>۱</sup>

1. Rand, *Atlas Shrugged*, p. 1031.

۴. آیا، به نظر شما، قاعده‌های زیر استثناهایی دارند؟ اگر چنین است، تحت چه شرایط احتمالی؟ توضیح دهید.
- الف. «نباید کسی از زور علیه دیگری استفاده کند.» «اما استفاده از زور در دفاع از خویش، هنگامی که به شما حمله می‌کنند، درست است.» «پس قاعده باید چنین باشد: هرگز در استفاده از زور علیه دیگران آغازکننده مباش.»
- ب. هرگز مشتری را نفریب، حتی اگر رئیس با تهدید از تو بخواهد که چنین کنی.
- پ. مدعی‌علیهی که معلوم می‌شود بی‌گناه است نباید مجازات شود.
- ت. هنگامی که دو متقاضی دارای شرایط یکسانی هستند، همواره کسی که جزء اقلیت جامعه است باید انتخاب شود.
- ث. من همواره باید چنان عمل کنم که آزادی دیگران حفظ شود (و در صورت امکان افزایش یابد).
- ج. گاهی یک شخص باید بدون محاکمه اعدام شود.

۵. در اخلاق خیلی چیزها به چگونگی طبقه‌بندی یک عمل بستگی دارند. آیا موارد زیر را باید به عنوان قتل عمدی طبقه‌بندی کرد یا قتل غیر عمدی؟
- الف. پدر پیرتان بیمار است و درد شدید و درمان‌ناپذیری دارد؛ شما با به کار بردن یک سم سریع‌التأثیر به او کمک می‌کنید تا بدون احساس درد بمیرد.
- ب. «الف» می‌خواهد «ب» را بکشد، اما تیرش به خطا می‌رود و «ج» را می‌کشد.
- پ. افرادی برای خارج کردن یک زندانی دیوار زندان را با دینامیت منفجر می‌کنند، اما زندانیان دیگر در انفجار کشته می‌شوند.
- ت. روستاییان پذیرفتند که در مقابل پول به زائران مکه قایقی بدهند تا آنان را از دریای سرخ عبور دهد؛ اما پس از جمع‌آوری پول آنان را در جزیره‌ای متروک، فاقد غذا و آب، رها کردند و آنان مردند.
- ث. پلیس می‌خواهد راننده کامیون را جلب کند. راننده کامیون را روشن می‌کند و بلافاصله راه می‌افتد و سرعت می‌گیرد و پلیس به زمین می‌افتد و در عبور و مرور اتومبیلها کشته می‌شود.

ج. فردی از طبقه دوازدهم ساختمانی که آتش گرفته است به بیرون می‌پرد در حالی که می‌داند با سقوط کشته خواهد شد. آیا این خودکشی است؟ (بنابر آموزه «اثر دوگانه» در مذهب کاتولیک، اگر قصد آن فرد تنها فرار از شعله‌های آتش باشد نه کشتن خویش، این عمل خودکشی نیست.)

چ. آن مرد پیش از ازدواج به نامزدش بدروغ گفته بود که ایدز ندارد. پس از ازدواج همسرش به ایدز دچار شد و مُرد.

ح. عمرو کوتاهی کرد و به زید نگفت که ترمزهای اتومبیل کار نمی‌کند. در نخستین شب جاده، زید به لبه جاده برخورد کرد و کشته شد.

۶. «چنین نیست که ما بخواهیم شاهد رنج کشیدن افراد باشیم؛ صرفاً می‌خواهیم در برابر تجاوزکاران خطرناک مورد محافظت قرار گیریم. اگر می‌توانستیم همه کسانی را که بدون انگیزه آشکار مرتکب قتل‌های زنجیره‌ای می‌شوند به کمک چتر نجات به جزیره دورافتاده‌ای واقع در دریا‌های جنوب ببریم (با فرض این‌که در آن جزیره کسان دیگری از قبل ساکن نیستند)، این باعث می‌شد که همچون دوره اقامت در زندان از شر آنان در امان مانیم. چه کسی به این اهمیت می‌دهد که آنان مادامی که دیگر مخل آسایش دیگران نیستند، از چه شرایط خوبی برخوردار خواهند بود؟»

«جزئی از این تصویر ناپدید شده است: آنان به علت کاری که کرده‌اند مستحق رنج کشیدنند. آنان شمع وجود انسان‌های دیگر را خاموش کرده‌اند و باید تاوان آن‌را بپردازند. مجازات شدن پرداخت این تاوان است و تبعید به جزیره‌ای در دریا‌های جنوب پرداخت چنین تاوانی نیست.»

گفتگو را ادامه دهید یا به بحث درباره مثال بپردازید.

۷. یک افسر نازی که مسؤول مرگ چندصد زندانی در یک اردوگاه مرگ بوده در آرژانتین شناسایی شده است. او اینک رئیس یک کارخانه است و از زمان



ورود به آرژانتین زندگی بدون خلافی داشته است. آیا باید او را برای جنایتهای پنجاه سال پیشش دستگیر و مجازات کرد یا باید او را با بیان این سخن به فراموشی سپرد که «این مربوط به خیلی وقت پیش بوده است» یا «مجازات کردن او خیری در بر ندارد»؟ در دادن پاسخ خویش از چه نظریه‌ای دربارهٔ مجازات دفاع می‌کنید؟

۸. هنگامی که عملی (۱) در حق کسی ناعادلانه است؛ یا (۲) نقض حقوق کسی است، آیا این موضوع ارتکاب آن عمل را منتفی می‌کند؟ آیا نتیجه می‌شود که هرگز نباید آن کار را انجام دهید؟ یا آیا نقض حقوق گاهی مجاز است؟ (در زمان جنگ چطور؟)

۹. آیا یک مدعی علیه که به علت بدرفتاری با فرزندش مورد شکایت قرار گرفته است از آن جهت که در کودکی با او بدرفتاری کرده‌اند مستحق مجازات کمتری است؟ آیا کسی مستحق مجازات کمتری است بدین علت که یکی از دوستانش او را در حال مستی و عدم اطلاع کامل از کاری که انجام داده است (و مسلماً عدم اطلاع کامل از نتایج آن) ترغیب به شرکت در دزدی کرده است؟

۱۰. اگر افسری سربازی را برای مأموریت خطرناکی برگزیند آیا کار او بدین علت ناعادلانه (غیر منصفانه) است که: (۱) او از سرباز خوشش نمی‌آید و نمی‌خواهد او زنده برگردد، یا (۲) این سرباز تواناترین فرد برای انجام دادن آن مأموریت تشخیص داده شده است؟

۱۱

الف: آنچه باید انجام دهید یا انجام ندهید به شرایط و محیط شما بستگی دارد. در یک جامعهٔ صحرائی، جایی که هدر رفتن آب می‌تواند به بهای جان

انسانها تمام شود، شما نباید آب را هدر دهید، اما در جامعه‌ای که آب فراوان دارد هدر دادن آب اهمیتی ندارد. در حالت معمولی ما گوشت دوستان خود را نمی‌خوریم، اما اگر پس از سقوط هواپیما راه دیگری برای مقاومت در برابر گرسنگی وجود نداشته باشد خوردن گوشت دوست امکانپذیر می‌شود. در شرایطی که شما دارید طلاق امکان‌پذیر است؛ فرزندی ندارید و اگر جدا شوید آسایش بیشتری خواهید یافت؛ اما در شرایطی که من دارم، که فرزند داریم و باید کارهای زیادی را سر و سامان دهیم، نباید از همسرم جدا شوم. در وضعیت فقر شدید ممکن است کارهایی مجاز باشند که در جامعه‌ای ثروتمند مجاز نیستند - مانند استفاده مجدد از غذای نیمه تمام فرد دیگر. همه به شرایط بستگی دارد، آنچه در مجموعه‌ای از شرایط درست است ممکن است در مجموعه دیگری از شرایط درست نباشد؛ آنچه در یک مکان یا زمان مطلوب است غالباً در مکان یا زمان دیگر مطلوب نیست.

ب: اما اعمالی، یا انواعی از اعمال، وجود دارند که در همه شرایط نادرستند. اینها موضوعات خاص اخلاقند.

آیا به عقیده شما چنین اعمالی وجود دارند؟ توضیح دهید.

۱۲. آیا دستورهائتان برای یک جامعه خوب با دستورهایی که برای یک شخص خوب صادر می‌کنید یکسان یا مشابهند؟

۱۳.

الف: ممکن است بگویید که خدماتتان ساعتی فلان مبلغ می‌ارزند، اما اگر کسی آن پول را به شما نپردازد، دلیلی وجود ندارد که از گرفتن آن خودداری کنید. خدمات شما تنها آن مبلغ می‌ارزند که پیشنهاددهنده بالاترین مبلغ می‌پردازد؛ چه معیار دیگری می‌تواند برای این وجود داشته باشد که خدمات شما «واقعاً چقدر می‌ارزند»؟

ب: ما امروزه میلیونها دلار برای یکی از نقاشیهای وان‌گوگ می‌پردازیم. در زمانی که آن تابلو نقاشی می‌شد هیچ‌کس حتی صد دلار بابت آن نمی‌پرداخت. اما مسلماً آثار او، حتی در آن زمان، ارزش بسیار زیادتری داشتند؛ هیچ‌کس ارزش راستین آنها را درک نمی‌کند. همین مطلب درباره ارزش خدمات من در مؤسسات مک‌دانلد صادق است. در این باره بحث کنید.

۱۴. آیا بخشهایی از اخلاق را که در روابط خود با انسانهای دیگر مورد استفاده (یا مورد ادعا) قرار می‌دهیم («نکش»، «از ایجاد درد غیر ضروری بپرهیز»، «چون وسیله‌ای برای رسیدن به هدف خویش به کار نبر»، و غیره) باید در رفتار خود با حیوانات رعایت کنیم؟

### خواندنیهای برگزیده

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Many editions.

از این اثر دو ترجمه فارسی وجود دارد:

الف. ترجمه آقای دکتر محمد حسن لطفی، از انتشارات طرح نو.

ب. ترجمه آقای دکتر ابوالقاسم پورحسینی، از انتشارات دانشگاه تهران.

Bentham, Jeremy. *Principles of Morals and Legislation*. 1789. Many editions.

Blanshard, Brand. *Reason and Goodness*. London: Allen & Unwin, 1961.

Brandt, Richard. *A Theory of the Good and the Right*. New York: Oxford University Press, 1979.

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge, 1935.

Clark, Stephen. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Dancy, Jonathan. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

Duff, R. A. *Intention, Agency, and Criminal Liability*. Oxford: Blackwell, 1990.

Edel, Abraham. *Ethical Judgement*. New York: Free Press, 1955.

Ewing, Alfred C. *The Definition of Good*. New York: Macmillan, 1947.

Feinberg, Joel. *Doing and Deserving*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

- Foot, Philippa. *Theories of Ethics*. London: Oxford University Press, 1967.
- Frankena, William. *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Glover, Jonathan. *Causing Death and Saving Lives*. Baltimore: Penguin, 1977.
- Hare, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Hare, R. M. *The Language of Morals*. London: Oxford University Press, 1961.
- Harman, Gilbert. *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Hartland-Swann, John. *An Analysis of Morals*. London: Allen & Unwin, 1950.
- Hazlitt Henry. *The Foundations of Morality*. Princeton: Van Nostrand, 1964.
- Hospers, John. *Human Conduct*. 3rd ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1996.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Book 3, 1739. Many editions.
- Kagan, Shelly. *The Limits of Morality*. London: Oxford University Press, 1989.
- Kant, Immanuel. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. New York: Harper & Row, 1964. Originally published in 1783.
- Machan, Tibor, ed. *The Great Debate*. New York: Random House, 1987.
- Mackie, J. M. *Ethics*. Baltimore: Penguin, 1977.
- McIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983.
- Midgley, Mary. *The Ethical Primate: Humans, Freedom, and Morality*. London: Routledge, 1994.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. London: Longmans Green, 1859.
- این اثر را آقای جواد شیخ‌الاسلامی، با عنوان رساله درباره آزادی، به فارسی ترجمه، و «بنگاه ترجمه و نشر کتاب» منتشر کرده است.
- Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy*. London: Longmans Green, 1865.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Longmans Green, 1863.
- Moore, George E. *Ethics*. London: Oxford University Press, 1912.
- این اثر را آقای اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه، و «شرکت انتشارات علمی و فرهنگی» منتشر کرده است.
- Moore, George E. *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press, 1903.
- Nagel, Thomas. *Moral Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Nowell-Smith, Patrick. *Ethics*. Baltimore: Penguin, 1954.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Paul, Ellen, et al. *Human Rights*. Oxford: Blackwell, 1984.
- Plato. *Apology: Crita, Euthyphro; Philebus; Republic*. Many editions.

از این آثار، بعضاً، چند ترجمه به فارسی در دست است. بویژه ر.ک. «دوره آثار افلاطون»، ترجمه محمد حسن لطفی.

- Quinton, Anthony. *Utilitarian Ethics*. LaSalle, IL: Open Court, 1988.
- Rand, Ayn. *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library, 1964.
- Rashdall, Hastings. *Theory of Good and Evil*. 2 vols. London: Routledge, 1924.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Ross, William D. *The Right and the Good*. London: Oxford University Press, 1931.
- Russell, Bertrand. *Human Society in Ethics and Politics*. London: Allen & Unwin, 1955.
- Scheffler, Samuel. *Human Morality*. London: Oxford University Press, 1992.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1877.
- Singer, Peter. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Smart, J. J. C., and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Smith, Adam. *Theory of the Moral Sentiments*. 1759. Many editions.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Ethics*. 2 vols. Indianapolis: Liberty Press, 1979. Originally published 1897.
- Stace, Walter T. *The Concept of Morals*. New York: Macmillan, 1937.
- Sterba, James, ed. *Justice: Alternative Approaches*. Belmont, CA: Dickensen, 1979.
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1943.
- Taylor, Richard. *Freedom, Anarchy, and the Law*. Buffalo: Prometheus, 1973.
- Taylor, Richard. *Good and Evil*. New York: Macmillan, 1970.
- Von Wright, G. H. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge, 1963.
- Warnock, Geoffrey. *The Object of Morality*. London: Methuen, 1977.
- White, Morton. *What Is and What Ought to Be Done*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

## واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

|                            |                                  |  |                          |
|----------------------------|----------------------------------|--|--------------------------|
| inductive reasoning        | استدلال استقرایی                 | Rorschach test                         | آزمون رورشاخ             |
|                            | استدلال تمثیلی [ / برهان تمثیل ] | acquaintance                           | آشنایی                   |
| argument from analogy      |                                  | creationism                            | آفرینش‌گرایی             |
| deductive reasoning        | استدلال قیاسی                    |  | آفریننده-ی-جهان-از-هیچ   |
| inference                  | استنباط                          | creator-of-the-universe-out-of-nothing |                          |
| coincidence                | اقتران اتفاقی                    | consciousness                          | آگاهی                    |
|                            | اصل تعیین پذیرها                 | informative                            | آگاهی‌بخش                |
| principle of determinables |                                  | cosmic consciousness                   | آگاهی کیهانی             |
| circumstantial evidence    | اماره                            | syzygy                                 | اتصال (در اخترشناسی)     |
| negative thing             | امرِ عدمی                        | butterfly effect                       | اثر پروانه               |
| contingency                | امکان                            | coercion                               | اجبار                    |
|                            | انگیزش ناخودآگاه                 | statistical probability                | احتمال آماری             |
| unconscious motivation     |                                  |  | احتمال ریاضی             |
| faith                      | ایمان                            | mathematical probability               |                          |
| rehabilitation             | بازپروری                         | parallax                               | اختلاف منظر [ / دیدگشت ] |
| deterrence                 | بازداری از راه ایجاد ترس         | character disorder                     | اختلال شخصیت             |
| reconstitution             | بازساخت                          | normative ethics                       | اخلاق هنجارین            |
| contingency argument       | برهان امکان                      | sense-perception                       | ادراک حسی                |
|                            | برهان تمثیل [ / استدلال تمثیلی ] |  | ادراک فراحسی             |
| argument from analogy      |                                  | extrasensory perception                |                          |
|                            |                                  | desert                                 | استحقاق                  |

|   |   |                                       |
|---|---|---------------------------------------|
| touch experience  | تجربه بسوداری                           | برهان طرح   / اتقان صنع / غایت شناختی |
| subjective experience                                   | تجربه ذهنی                              | argument from design                  |
| cognitive experience                                    | تجربه شناختاری                          | causal argument                       |
| prescriptive  | تجویزی                                  | برهان علی                             |
| reducibility  | تحویل پذیری                             | برهان غایت شناختی   / طرح / اتقان صنع |
| infinite regress  | تسلل                                    | teleological argument                 |
| chance  | تصادف                                   | برهان کیهان شناختی                    |
| affirming the consequent                                | تصدیق تالی                              | cosmological argument                 |
| simple idea   | تصور بیض                                | برهان معجزات                          |
| ostensive definition                                    | تعریف بالاشاره                          | argument from miracles                |
| deterministic   | تعیین گرایانه                           | برهان وابستگی                         |
| determinism   | تعیین گرایی                             | argument from dependency              |
| temporal precedence                                     | تقدم زمانی                              | برهان هستی شناختی [ / وجودی ]         |
| evolutionism  | تکامل گرایی                             | ontological argument                  |
| struggle for existence                                  | تنازع بقا                               | survival of the fittest               |
|   | تنها خود گرایی                          | بقای انسب                             |
| solipsism [= myself-alone-ism = solus, ipse. خود + ism] |   | بنیادگرایی مسیحی                      |
| causal power  | توان علی                                | Christian fundamentalism              |
| justification   | توجیه                                   | ignorance of causes                   |
|   | توجیه عملی [ / عمل گرایانه،             | بی خبری از علتها                      |
| pragmatic justification [ مصلحت گرایانه ]               |   | constancy                             |
| hallucination   | توهم                                    | phenomenalism                         |
| collectivism  | جمع گرایی                               | radioactivity                         |
| ethical sentence  | جمله اخلاقی                             | afterimage                            |
|   | چند خدا گرایی [ / چندگانه پرستی / شرک ] | a posteriori                          |
| polytheism  |   | illusory                              |
| truths of reason  | حقایق عقل                               | delusion                              |
| human rights  | حقوق بشر                                | پیش بینی پذیری بیشینه                 |
| essential truth   | حقیقت ذاتی                              | maximum predictability                |
|   |   | a priori                              |
|   |   | synthetic a priori                    |
|   |   | پیشینی                                |
|   |   | پیشینی ترکیبی                         |
|   |   | تأمل فرارونده                         |
|   |   | transcendental meditation             |

|                        |                               |                    |                                       |
|------------------------|-------------------------------|--------------------|---------------------------------------|
| ditheism               | دو خدا باوری [ / ثنویت ]      | symbolic truth     | حقیقت نمادین                          |
| Precambrian era        | دوران پیش کامبریایی           | حکم [ / داوری ]    | تحلیلی                                |
| mental telepathy       | دور آگاهی ذهنی                | analytic judgment  |                                       |
| altruism               | دیگر گرایی                    | حکم [ / داوری ]    | ترکیبی                                |
| mind                   | ذهن                           | synthetic judgment |                                       |
| salvation              | رستگاری                       | theism             | خدا باوری دینی                        |
| approval               | رواداری                       | deism              | خدا باوری طبیعی                       |
| psychosis              | روان پریشی                    | atheist            | خدانا باور                            |
| neurosis               | روان رنجوری                   | illusion           | خطای حسی                              |
| temporal               | زمانمند                       | self-evident       | خود آشکار [ / بدیهی ]                 |
| predestination         | سرنوشت                        | selfhood           | خود بودن                              |
| distorsion series      | سلسله کژ دیسگی                | self-originating   | خود پدید آور                          |
|                        | شادکامی [ / خوشبختی / سعادت ] | self-moving        | خود جنبنده                            |
| happiness              |                               | self-generating    | خودزا                                 |
| standard conditions    | شرایط متعارفی                 | self-deception     | خود فریبی                             |
| empirical knowledge    | شناخت تجربی                   | egoism             | خود گرایی                             |
| intuition              | شهود                          | ethical egoism     | خود گرایی اخلاقی                      |
| cosmic designer        | طراح کیهانی                   | self-existent      | خود موجود [ / قائم بالذات ]           |
| agency                 | عاملیت                        | self-sustaining    | خود نگهدارنده                         |
| causa sui              | علب خود                       | given. (the)       | داده                                  |
| purposiveness          | غایت مندی                     | sense data         | داده های حسی                          |
| supernatural           | فراطبیعی                      |                    | دانستن این که [ = اطلاع از امر محقق ] |
| individualism          | فرد گرایی                     | knowing that       |                                       |
| hypothesis             | فرضیه                         |                    | دانستن چگونگی [ = مهارت عملی داشتن ]  |
| spatial                | فضامند                        | knowing how        |                                       |
| epicycle               | فلک تدویر [ / رودایره ]       |                    | داوری ارزشی [ / ارزش داوری ]          |
| law of identity        | قانون این همانی               | value judgement    |                                       |
|                        | قانون طرد شق ثالث             | introspection      | درون نگری                             |
| law of excluded middle |                               | denotation         | دلالت                                 |
|                        |                               | connotation        | دلالت ضمنی                            |



|                        |  |                           |
|------------------------|--|---------------------------|
| dependent being        | موجود وابسته                               | قانون عدم تناقض           |
|                        | مهبانگ [ / انفجار بزرگ ]، نظریه            | law of noncontradiction   |
| Big Bang theory        |  | فَطَرِگرایي               |
| social engineering     | مهندسی اجتماعی                             | قرینه                     |
| indeterministic        | نا تعیین گرایانه                           | قوة                       |
| indeterminism          | نا تعیین گرایي                             | کامروایی                  |
| frustration            | ناکامی                                     | کنش از راه دور            |
| invalid                | نامعتبر [ / عقیم / نامنتج ]                | کیفیت دومین [ / ثانویه ]  |
| immortality            | نامیرایی                                   | secondary quality         |
| invariant              | ناوردا [ / نامتغیر ]                       | کیفیت نخستین [ / اولیه ]  |
| category mistake       | ناهمخوانی مقوله‌ای                         | کیهان‌آفرینی              |
| incompatible           | ناهمساز                                    | گدایانه                   |
| incompatibility        | ناهمسازی                                   | گزاره [ / قضیه ]          |
| type crossing          | ناهمسختی                                   | گزاره‌ای                  |
| conclusion             | نتیجه                                      | گزاره شرطی                |
| racism                 | نژادگرایی                                  | گواهی                     |
| theory                 | نظریه                                      | لاادری                    |
| bundle theory          | نظریهٔ بافه                                | مالیات‌بندی تضاعدی        |
|                        | نظریهٔ جنبشی گرما                          | progressive taxation      |
| kinetic theory of heat |  | sacred text               |
| theory of agency       | نظریهٔ عاملیت                              | متن مقدس                  |
| unified field theory   | نظریهٔ میدان یگانه                         | problem of evil           |
| protective veil        | نقاب حفاظتی                                | مسأله شر                  |
| emergence              | نو پدیدي                                   | <i>Metamorphosis, The</i> |
|                        | واقع‌گرایی ادراکی [ / مبتنی بر ادراک حسی ] | منح                       |
| perceptual realism     |  | مصادره به مطلوب           |
|                        | واقع‌گرایی عقل سلیمی [ / مبتنی بر عقل      | مطابقت                    |
| common-sense realism   | سلیم [                                     | correspondence            |
| direct realism         | واقع‌گرایی مستقیم                          | cognitive meaning         |
|                        |  | معنای شناختاری            |
|                        |  | logical fallacy           |
|                        |  | مغالطهٔ منطقی             |
|                        |  | premise                   |
|                        |  | مقدمه                     |
|                        |  | valid                     |
|                        |  | منتج                      |
|                        |  | undependent being         |
|                        |  | موجود ناوابسته            |

|                  |                                     |                       |                           |
|------------------|-------------------------------------|-----------------------|---------------------------|
| sameness         | همانی                               | veridical             | واقع‌نما / راست‌گوی [انه] |
| coherence        | همخوانی                             | brute fact            | واقعیت گنگ                |
| normative        | هنجارین                             | necessity             | وجوب                      |
| applied geometry | هندسه کاربردی                       | disembodied existence | وجود بی‌جسم               |
| pure geometry    | هندسه محض                           | revelation            | وحی                       |
|                  | یک‌خداباوری [ / یکتاپرستی / توحید ] | hallucinatory         | وهمی                      |
| monotheism       |                                     | entity                | هست‌مند                   |
| uniformity       | یکنواختی                            | objective entity      | هست‌مند عینی              |
| oneness          | یگانگی                              | tautology             | همان‌گویی                 |



## واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

|                          |   |                          |                               |
|--------------------------|---|--------------------------|-------------------------------|
| acquaintance             | آشنایی                                  | begging the question     | مصادره به مطلوب               |
| action of a distance     | کنش از راه دور                          | Big Bang theory          |                               |
| affirming the consequent | تصدیق تالی                              |                          | نظریه مهبانگ، [ انفجار بزرگ ] |
| afterimage               | پس تصویر                                | brute fact               | واقعیت گنگ                    |
| agency                   | عاملیت                                  | bundle theory            | نظریه بافه                    |
| agnostic                 | لادری                                   | butterfly effect         | اثر پروانه                    |
| altruism                 | دیگرگرایی                               | category mistake         | ناهمخوانی مقوله‌ای            |
| analytic judgment        |   | <i>causa sui</i>         | علت خود                       |
|                          | حکم [ / داوری ] تحلیلی                  | causal argument, the     | برهان علی                     |
| a posteriori             | پسینی                                   | causal power             | توان علی                      |
| applied geometry         | هندسه کاربردی                           | chance                   | تصادف                         |
| approval                 | رواداری                                 | character disorder       | اختلال شخصیت                  |
| a priori                 | پیشینی                                  | Christian fundamentalism |                               |
| argument from analogy    |   |                          | بنیادگرایی مسیحی              |
|                          | برهان تمثیل [ / استدلال تمثیلی ]        | circumstantial evidence  | اماره                         |
| argument from dependency |   | coercion                 | اجبار                         |
|                          | برهان وابستگی                           | cognitive experience     | تجربه شناختاری                |
| argument from design     |   | cognitive meaning        | معنای شناختاری                |
|                          | برهان طرح [ / اتقان صنع / غایت شناختی ] | coherence                | همخوانی                       |
| argument from miracles   | برهان معجزات                            | coincidence              | اقتران اتفاقی                 |
| atheist                  | خداناباور                               | collectivism             | جمع‌گرایی                     |

|  |                                 |                         |                               |
|--|---------------------------------|-------------------------|-------------------------------|
| common-sense realism                   | واقع‌گرایی                      | egoism                  | خودگرایی                      |
|  | عقل سلیمی   / مبتنی بر عقل سلیم | emergence               | نویدیدی                       |
| conclusion                             | نتیجه                           | empirical knowledge     | شناخت تجربی                   |
| connotation                            | دلالت ضمنی                      | entity                  | هستومند                       |
| consciousness                          | آگاهی                           | epicycle                | فلک تدویر [ / رودایره ]       |
| constancy                              | پایایی                          | essential truth         | حقیقت ذاتی                    |
| contingency                            | امکان                           | ethical egoism          | خودگرایی اخلاقی               |
| contingency argument                   | برهان امکان                     | ethical sentence        | جمله اخلاقی                   |
| correspondence                         | مطابقت                          | evidence                | قرینه                         |
| cosmic consciousness                   | آگاهی کیهانی                    | evolutionism            | تکامل‌گرایی                   |
| cosmic designer                        | طراح کیهانی                     | extrasensory perception | ادراک فراحسی                  |
| cosmogony                              | کیهان‌آفرینی                    | faith                   | ایمان                         |
| cosmological argument                  | برهان کیهان‌شناختی              | fatalism                | قَدَر‌گرایی                   |
| creationism                            | آفرینش‌گرایی                    | frustration             | ناکامی                        |
| creator-of-the-universe-out-of-nothing | آفریننده‌ی -جهان- از-هیچ        | fulfilment              | کامروایی                      |
| deductive reasoning                    | استدلال قیاسی                   | given                   | داده                          |
| deism                                  | خداگرایی طبیعی                  | hallucination           | توهم                          |
| delusion                               | پندار                           | hallucinatory           | وهمی                          |
| denotation                             | دلالت                           | handout                 | گدایانه                       |
| dependent being                        | موجود وابسته                    | happiness               | شادکامی [ / خوشبختی / سعادت ] |
| desert                                 | استحقاق                         | human rights            | حقوق بشر                      |
| determinism                            | تعیین‌گرایی                     | hypothesis              | فرضیه                         |
| deterrence                             | بازداری از راه ایجاد ترس        | hypothetical statement  | گزاره شرطی                    |
| direct realism                         | واقع‌گرایی مستقیم               | ignorance of causes     | بی‌خبری از علتها              |
| disembodied existence                  | وجود بی‌جسم                     | illusion                | خطای حسی                      |
| distorsion series                      | سلسله‌کژدیسگی                   | illusory                | پندارین                       |
| ditheism                               | دو‌خدا‌باوری                    | immortality             | نامیرایی                      |

|                          |                            |                                  |                                      |
|--------------------------|----------------------------|----------------------------------|--------------------------------------|
| incompatibility          | ناهمازی                    | mental telepathy                 | دوز آگاهی ذهنی                       |
| incompatible             | ناهمساز                    | <i>Metamorphosis, The</i>        | مسخ                                  |
| indeterminism            | نا تعیین‌گرایی             | mind                             | ذهن                                  |
| indeterministic          | نا تعیین‌گرایانه           | monotheism                       | یک‌خدای‌گرایی [ /یکتاپرستی / توحید ] |
| individualism            | فردگرایی                   | necessity                        | وجوب                                 |
| inductive reasoning      | استدلال استقرایی           | negative thing                   | امرِ عدمی                            |
| inference                | استنباط                    | neurosis                         | روان‌رنجوری                          |
| infinite regress         | تسلل                       | normative                        | هنجارین                              |
| informative              | آگاهی‌بخش                  | normative ethics                 | اخلاق هنجارین                        |
| introspection            | درون‌نگری                  | objective entity                 | هست‌ومند عینی                        |
| intuition                | شهود                       | oneness                          | یگانگی                               |
| invalid                  | نامعتبر [ /عقیم / نامنتج ] | ontological argument             | برهان هستی‌شناختی [ /وجودی ]         |
| invariant                | ناورد [ /نامتغیر ]         | ostensive definition             | تعریف بالاشاره                       |
| justification            | توجیه                      | parallax                         | اختلاف منظر [ /دیدگشت ]              |
| kinetic theory of heat   | نظریه جنبشی گرما           | perceptual realism               | واقع‌گرایی ادراکی                    |
| knowing how              | دانستن چگونگی              | [ /مبتنی بر ادراک حسی ]          |                                      |
|                          | [ =مهارت عملی داشتن ]      | phenomenalism                    | پدیدارگرایی                          |
| knowing that             | دانستن این‌که              | polytheism                       | چندخداباوری [ /چندگانه‌پرستی / شرک ] |
|                          | [ =اطلاع از امر محقق ]     | potentiality                     | قوه                                  |
| law of excluded middle   | قانون طرد شق ثالث          | pragmatic justification          | توجیه عملی                           |
| law of identity          | قانون این‌همانی            | [ /عمل‌گرایانه / مصلحت‌گرایانه ] |                                      |
| law of noncontradiction  | قانون عدم تناقض            | Precambrian era                  | دوران پیش‌کامبریایی                  |
| logical fallacy          | مغالطه منطقی               | predestination                   | سرنوشت                               |
| mathematical probability | احتمال ریاضی               | premise                          | مقدمه                                |
| maximum predictability   | پیش‌بینی‌پذیری بیشینه      | prescriptive                     | تجویزی                               |
|                          |                            | primary quality                  | کیفیت نخستین [ /اولیه ]              |

|                            |                            |  |   |
|----------------------------|----------------------------|--|---|
| principle of determinables | اصل تعیین پذیرها           | self-sustaining  | خودنگهدارنده                            |
| problem of evil            | مسأله شر                   | selfhood   | خود بودن                                |
| progressive taxation       | مالیات بندی تصاعدی         | sense data   | داده های حسی                            |
| proposition                | گزاره [ / قضیه ]           | sense-perception   | ادراک حسی                               |
| propositional              | گزاره ای                   | simple idea  | تصور بسیط                               |
| protective veil            | نقاب حفاظتی                | social engineering   | مهندسی اجتماعی                          |
| psychosis                  | روان پریشی                 | solipsism [= myself-alone-ism = solus, تنها + ipse, خود + ism] | تنها خودگرایی                           |
| pure geometry              | هندسه محض                  | spatial  | فضامند                                  |
| purposiveness              | غایت مندی                  | standard conditions  | شرایط متعارفی                           |
| racism                     | نژادگرایی                  | statistical probability  | احتمال آماری                            |
| radioactivity              | پرتوزایی                   | struggle for existence   | تنازع بقا                               |
| reconstitution             | بازساخت                    | subjective experience  | تجربه ذهنی                              |
| reducibility               | تحویل پذیری                | supernatural   | فراطبیعی                                |
| rehabilitation             | بازپروری                   | survival of the fittest  | بقای انطباق                             |
| revelation                 | وحی                        | symbolic truth   | حقیقت تمادین                            |
| Rorschach test             | آزمون رورشاخ               | synthetic a priori   | پیشینی ترکیبی                           |
| sacred text                | متن مقدس                   | synthetic judgment   |   |
| salvation                  | رستگاری                    |  | حکم [ / داوری ] ترکیبی                  |
| sameness                   | همانی                      | syzygy   | اتصال (در اخترشناسی)                    |
| secondary quality          | کیفیت دومین [ / ثانویه ]   | tautology  | همان گویی                               |
| self-deception             | خودفریبی                   | teleological argument  | برهان غایت شناختی [ / طرح / اتقان صنع ] |
| self-evident               | خودآشکار [ / بدیهی ]       | temporal   | زمانمند                                 |
| self-existent              | خودموجود [ / قائم بالذات ] | temporal precedence  | تقدم زمانی                              |
| self-generating            | خودزا                      | testimony  | گواهی                                   |
| self-moving                | خودجنبنده                  | theism   | خدا باوری دینی                          |
| self-originating           | خودپیدا آور                | theory   | نظریه                                   |

|                           |                  |                      |                             |
|---------------------------|------------------|----------------------|-----------------------------|
| theory of agency          | نظریه عاملیت     | undependent being    | موجود ناوابسته              |
| touch experience          | تجربه بسوداری    | unified field theory | نظریه میدان یگانه           |
| transcendental meditation |                  | uniformity           | یکنواختی                    |
|                           | تأمل فرارونده    | valid                | منتج                        |
| truths of reason          | حقایق عقل        | value judgement      |                             |
| type crossing             | ناهمسختی         |                      | داوری ارزشی [ / ارزشداوری ] |
| unconscious motivation    |                  | veridical            | واقع‌نما / راست‌گوی [انه]   |
|                           | انگیزش ناخودآگاه |                      |                             |





## نمایه

|   |                                    |
|---|------------------------------------|
| آرام، احمد ۳۲۰                            | ۴۳۷-۴۴۰، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۹۵، ۵۶۸        |
| آزادی ۸۵، ۸۸، ۱۰۲، ۳۶۷-۳۷۱، ۳۷۴           | ۶۰۰                                |
| ۳۷۵، ۳۷۶-۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۸               | آگوستین قدیس ۴۱۰، ۴۶۸، ۵۲۴         |
| ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۰۶، ۵۰۹، ۵۳۶، ۵۴۰              | آلتن، ویلیام (نقل قول از) ۹۰       |
| ۵۴۴، ۵۷۹، ۶۲۸، ۶۵۲                        | آناکسیماندر ۵۱۶                    |
| آزادی [اراده] ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۸، ۵۰۹          | آنسلم قدیس ۴۸۷-۴۸۹                 |
| آزادی [اراده] و تعیین‌گرایی ← تعیین‌گرایی | آینشتاین، آلبرت ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۰، ۲۹۱ |
| و آزادی [اراده]                           | ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۶۶، ۳۷۸                 |
| آزادی انسان به عنوان علت شر ۵۳۶           | ایهام ۶۷، ۶۸، ۷۰                   |
| آزادی منفی ۳۶۸                            | ایبِنومنالِیسِم ۴۲۳، ۴۳۵           |
| آزادی و اجبار ۳۶۹                         | ایکور ۵۲۲                          |
| آزادی و ضرورت ۳۲۳                         | اتصال در فضا و زمان ۳۴۵            |
| آزمون دورشاخ ۴۸۴                          | اتفاق ۳۷۹                          |
| آستین، جان ۳۸۹، ۳۹۳                       | اتمها ۳۹، ۲۰۱، ۲۴۹، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۸۵  |
| آستین، جان (نقل قول از) ۲۸، ۳۸۹           | ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۷۹، ۵۷۸       |
| آشنایی و شناخت ۱۰۹                        | اثبات ۱۴۰، ۱۵۳-۱۵۵                 |
| آفرینش‌گرایی ۲۸۹، ۲۹۴                     | اثر پروانه ۳۶۵                     |
| آفریننده-ی-جهان-از-هیچ ۵۱۳                | اجبار ۳۶۹-۳۷۱                      |
| آکویناس، توماس ۴۹۰، ۴۹۹، ۵۰۱              | احتمال آماری ۳۸۰                   |
| آگاهی ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۵۵             | احتمال ریاضی ۳۷۹، ۳۸۰              |
| ۲۸۰، ۲۸۶، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۲۹، ۴۳۰-۴۳۳          |                                    |

- ۳۰۵، ۳۰۴، ۲۷۱، ۲۴۷، ۲۳۲، ۲۳۱  
 ۵۱۶، ۵۵۱، ۵۶۷، ۵۸۶  
 استنتاج ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۲  
 اسقف آشر ۴۹۵  
 اصطلاحات اخلاقی ۵۸۷، ۵۹۰-۵۹۲،  
 ۵۹۴، ۵۹۶-۵۹۸  
 اصل تعین پذیرها ۲۳۰  
 اصل عدم تعین هایزنبرگ ۳۶۶، ۴۰۶  
 اصل علی ۳۵۷-۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴  
 اصل یکنواختی طبیعت ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۸  
 افلاطون ۱۱، ۵۶-۵۸، ۵۱۴، ۵۹۵، ۶۰۸،  
 ۶۵۸  
 اقتران اتفاقی ۲۴۷  
 اقلیدس ۱۴۱  
 اکرمی، موسی ۳۴۸، ۴۹۸  
 امر ذهنی ← امر فیزیکی [جسمانی] در  
 برابر امر ذهنی  
 امر روانی ← امر فیزیکی [جسمانی] در  
 برابر امر ذهنی  
 امر عدمی ۵۲۴  
 امر فیزیکی [جسمانی] در برابر امر ذهنی  
 ۴۱۳، ۴۳۱، ۴۳۲  
 امکان ۲۹۵، ۲۹۶  
 امکان منطقی ۲۹۵، ۲۹۹  
 اندامه کیهانی ۵۴۹  
 انرژی پتانسیل ۲۶۶  
 انرژی جنبشی ۲۶۶  
 انرژی شیمیایی ۲۶۶
- اخترشناسی، تبیین در ← تبیین در  
 اخترشناسی  
 اخترشناسی، نظریه‌ای در ← نظریه‌ای در  
 اخترشناسی  
 اختلاف منظر [دیدگشت] ۲۶۹، ۲۷۰  
 اخلاق ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۱،  
 ۶۰۲، ۶۳۱، ۶۴۹-۶۵۲، ۶۵۶  
 اخلاق، نظریه عاطفی ← نظریه عاطفی  
 اخلاق  
 اخلاق هنجارین ۵۹۸، ۶۰۶، ۶۵۰  
 اداریک جهان ۱۸۳  
 اداریک فراحیسی ۱۷۲، ۱۷۳  
 ادواردز، پل (نقل قول از) ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۵۱  
 ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین ۳۳۷  
 اراده آزاد ۳۷۱، ۳۹۰  
 ارسطو ۱۱، ۶۳، ۹۴، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۵۰،  
 ۱۵۴، ۳۳۶، ۶۱۰  
 اساطیر یونان ۲۶۳  
 استحقاق ۶۳۰، ۶۳۵-۶۴۱، ۶۴۴  
 استدلال استقرایی ۱۴۳، ۳۰۱، ۳۰۵  
 استدلال تمثیلی ← برهان تمثیلی  
 استدلال، شکل [صورت] ۱۳۷  
 استدلال قیاسی ۱۲۵، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۳،  
 ۱۴۴، ۲۶۲، ۳۰۳  
 استدلال، محتوا [ماده] ی ۱۳۷  
 استعاره ۷۶، ۹۴، ۹۵، ۴۱۰  
 استقرا، مسأله ← مسأله استقرا  
 استنباط ۱۳۳، ۲۰۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷،

|  |                                    |
|--|------------------------------------|
| برابری فرصت ۶۴۸، ۶۴۹   | انسانوارانگاری ۱۶، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۶   |
| برهان امکان ۵۱۳  | ۵۸۱                                |
| برهان تمثیل (استدلال تمثیلی) ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲                   | اولیاک، بارون پُل، د / ۳۹۶         |
| برهان طرح (اتقان صنع) ۲۹۴، ۵۱۲، ۵۱۸                          | ایده‌گرایی بارکلی ۲۰۴              |
| برهان علی (برای وجود خدا) ۴۹۰، ۴۹۱                           | ایده‌گرایی ضعیف ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۱      |
| ۴۹۴  | ایده‌گرایی قوی ۲۱۳، ۲۱۴            |
| برهان غایت‌شناختی (برای وجود خدا)                            | ایرانی، هوشنگ ۹۵                   |
| ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۷، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۱                                 | ایمان ۱۶۹، ۱۷۰                     |
| ۵۵۲، ۵۶۲، ۵۶۴  | ایمان و شناخت ۱۷۰                  |
| برهان کیهان‌شناختی (برای وجود خدا) ۴۹۰، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۰        | بارکلی، جورج ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸    |
| برهان معجزات ۵۰۳   | ۲۰۹، ۲۱۳-۲۱۷، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۲۴         |
| برهان وابستگی ۴۹۹  | ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸            |
| برهان هستی‌شناختی (وجودی) (برای وجود خدا) ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴ | بارکلی، جورج (نقل قول از) ۲۲۰      |
| بقا در یک جسم جدید ۴۶۴                                       | بارنز، وینستن، ف. (نقل قول از) ۲۴۰ |
| بقای انسب ۲۸۶، ۵۱۶   | بازیروری ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵، ۶۳۹        |
| بنیادها، حمله به ← حمله به بنیادها                           | بازداری از راه ایجاد ترس ۶۳۳-۶۳۵   |
| بود در برابر پدیدار (نمود) ۲۳۶، ۳۳۷-۳۴۰                      | بازساخت ۴۵۷                        |
| بودن ادراک شدن است ۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۹                              | بافه، نظریه ← نظریه بافه           |
| ۲۲۴، ۲۲۵   | باور ۴۸، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۴۲۲    |
| به هم‌پیوستگی ثابت ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۳                        | ۴۶۲، ۴۶۸، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۲۳            |
| ۴۰۲  | باور به خدا ۲۴۸، ۴۶۷، ۴۷۷، ۴۷۸     |
| بی‌خبری از علتها ۳۷۹   | ۴۸۰-۴۸۲، ۵۲۴، ۵۷۴                  |
| بیرشک، احمد ۳۰۰  | باور و شناخت ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷    |
| بی‌معنایی ۹۰، ۹۵، ۹۹   | ۱۲۶، ۱۲۷                           |
| پارفیت، درک (نقل قول از) ۴۶۰، ۴۶۱                            | بایر، کورت (نقل قول از) ۴۲۶        |
|  | بحثهای لفظی ۳۴                     |
|  | برابری ۸۹، ۶۴۷-۶۴۹                 |

- پارکینسن، ه. ر. (نقل قول از) ۴۸۸  
 یارمنیدس ۱۳۳-۱۳۵، ۱۴۳، ۳۴۱  
 یایایی و همخوانی ۲۴۲، ۲۴۳  
 یایکوف، لئونارد (نقل قول از) ۶۰۲  
 پدیدارگرایی ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۸  
 پدیدار [ / نمود] در برابر بود ← بود در برابر  
 پدیدار [ / نمود]  
 پرایس، ه. ه. (نقل قول از) ۲۳۱، ۲۴۶  
 پرسش علمی ۳۲  
 پرسش فلسفی ۲۳، ۲۷، ۳۲  
 پندار ۱۹۵، ۲۴۴، ۳۸۸  
 پوپر، کار (نقل قول از) ۱۲۵-۱۲۶  
 یورحسینی، ابوالقاسم ۶۵۶  
 پیش‌بینی ۷۰، ۱۲۶، ۱۶۲، ۱۸۰، ۲۰۶  
 ۲۱۶، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۸  
 ۲۶۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۴، ۳۱۰  
 ۳۱۱، ۳۴۷، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۷۶-۳۷۹  
 ۳۹۵، ۴۳۳، ۵۶۴، ۶۲۳  
 پیش‌بینی‌پذیری و تعیین‌گرایی ← تعیین‌گرایی  
 و پیش‌بینی‌پذیری  
 پیش‌بینی‌کنندگی، قدرت ۵۶۴  
 پیشینی ترکیبی ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۹۷  
 پیشینی، شناخت ← شناخت پیشینی  
 پیلاطس [ / پیلاتوس]، پونتیوس ۱۱۸  
 پیلی، ویلیام، ب. (نقل قول از) ۵۵۱  
 پیوستگی جسمانی (به‌عنوان معیاری برای  
 حفظ هویت شخصی) ۴۴۵-۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۸  
 پیوند ضروری ۳۴۵، ۳۴۶  
 تأثرات ۸۴، ۲۲۷  
 تأیید فرضیه‌های دینی ← دینی، فرضیه‌های،  
 تأیید  
 تبیین ۱۳، ۲۶۱-۲۶۲، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱  
 ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۸-۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۹  
 ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۴۸، ۳۶۴  
 ۴۰۲، ۴۹۰، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۱۰  
 ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۲۶، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۷۴  
 تبیین دو اخترشناسی ۲۸۵  
 تبیین در دین ۲۸۹  
 تبیین در زیست‌شناسی ۲۸۵  
 تبیین در فیزیک ۲۸۵، ۲۸۶  
 تبیین‌کنندگی، قدرت ۵۶۴  
 تجارب حسی ۲۰۵-۲۱۰، ۲۱۴-۲۱۹، ۲۲۱  
 ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۲  
 ۲۴۵  
 تجارب حسی، تعلیل ۲۱۵  
 تجربه ۸۴-۸۶، ۸۸، ۸۹، ۱۲۳، ۱۳۵  
 ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۸  
 ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۸، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۵-۲۱۷  
 ۲۲۷، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۳۵-۲۳۷، ۳۰۴، ۳۰۷  
 ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۴۷، ۴۱۴  
 ۴۱۶، ۴۱۸-۴۲۱، ۴۲۵، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۵  
 ۴۸۶، ۵۵۸-۵۶۲  
 تجربه دینی ۴۸۰-۴۸۵  
 تجربه شناختاری ۲۳۸  
 تجربه عرفانی ۵۶۱  
 تجربه‌گرایی ۱۱، ۸۸، ۸۹، ۳۳۶

- تجدد ۴۵۷، ۴۵۵-۴۵۴  
 تحویل‌پذیری ۲۸۲، ۲۸۰  
 تدبیر و طرح ۵۱۸-۵۱۵، ۵۲۰، ۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۱  
 تلسل ۱۵۴  
 تصادف ۳۵۲، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۰۱، ۴۴۷، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۵، ۵۱۲، ۵۳۲، ۵۵۲، ۵۷۵، ۶۳۵  
 تصدیق تالی ۲۶۳  
 تصورات ساده ۸۴، ۸۵، ۲۰۲  
 تصورات مرکب ۸۴-۸۶  
 تصویر ذهنی ۸۶-۸۸، ۱۰۴، ۳۴۰، ۳۸۳  
 ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۱۵  
 تعدد علتها ← علتها، تعدد  
 تعریف بالاشاره ۷۹-۸۱  
 تعریف قراردادی ۵۵  
 تعریف گزارشی ۵۵، ۶۶  
 تعریف‌ناپذیر، واژه‌های ← واژه‌های تعریف‌ناپذیر  
 تعریف و وجود ۵۲  
 تعیین‌گرایی ۱۶، ۳۵۸، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۶-۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۵  
 تعیین‌گرایی و آزادی [اراده] ۳۶۶، ۳۶۷  
 تعیین‌گرایی و پیش‌بینی‌پذیری ۳۷۶  
 تعیین‌گرایی و تصادف ۳۷۹  
 تعیین‌گرایی و قدرگرایی ← قدرگرایی و تعیین‌گرایی  
 تعیین‌گرایی و ناتعیین‌گرایی ۱۶، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴-۳۸۹، ۳۹۲  
 تغییر [و حفظ همانی و هویت] ۲۵-۲۷  
 تقدم زمانی ۳۴۵  
 تکامل ۲۷۳، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۴، ۵۱۶-۵۱۸  
 تکامل‌گرایی ۲۸۹  
 تمثیل، برهان ← برهان تمثیل  
 تنازع بقا ۲۸۶، ۵۱۶، ۵۱۹  
 توهم ۷۳، ۱۳۴، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۸  
 ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۶۴، ۴۸۲، ۵۰۷  
 تیلر، ریچارد (نقل قول از) ۳۹۱، ۶۰۴، ۶۰۵  
 جمله اخلاقی ۵۸۶  
 چندخداگرایی | چندگانه پرستی / شرک | ۴۸۰، ۵۴۶  
 خدا، اعتقاد به ← اعتقاد به خدا  
 حافظ ۷۶، ۷۷، ۹۵  
 حافظه و شناخت ۱۳۱  
 حقوق بشر ۶۲۵، ۶۲۷  
 حقیقت و تعریف ۵۴  
 حمله به بنیادها ۲۳۲  
 حمله به داده‌های حسی ۲۳۹  
 خدا ۴۷۸، ۴۹۶، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۲-۵۲۹، ۵۳۲-۵۳۵، ۵۳۷-۵۳۹، ۵۴۲، ۵۴۴-۵۴۶، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۶-۵۶۴، ۵۶۸-۵۷۱، ۵۷۲-۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۱  
 خداپاوری دینی ۴۷۹، ۵۶۴

- خدا باوری طبیعی ۴۷۹، ۵۶۴  
 خدا، برهانهای [اثبات] وجود ۲۹۴، ۴۸۷،  
 ۵۷۰، ۵۶۸، ۵۰۳  
 خدا به عنوان علت تجربه ۲۱۷  
 خدا، مفهوم ۸۹  
 خطای حسی ۱۹۴-۱۹۷  
 خوب ۵۹۰-۵۹۹، ۶۰۳-۶۰۵  
 خوب به عنوان حافظ حیات ۵۹۹  
 خوب به عنوان کامروایی ۶۰۳  
 خوبی خدا متفاوت با خوبی ماست ۵۳۲  
 خودگرایی اخلاقی ۶۰۶  
 خوشبختی ← شادکامی [خوشبختی/سعادت]  
 خیام، عمر ۳۸۳  
 خیر ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۲۶  
 داده ۲۳۷  
 داده‌های حسی ۲۰۸، ۲۲۶-۲۳۵، ۲۳۷،  
 ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۸، ۴۴۰، ۴۶۷  
 داده‌های حسی، حمله به ← حمله به داده‌های  
 حسی  
 داروین، چارلز ۵۱۶، ۵۱۷  
 داستایفسکی، فتودور ۵۴۳  
 داکینز، ریچارد ۲۸۳  
 دانتو، آرثر (نقل قول از) ۵۵۷  
 دانستن این که [=اطلاع از امر محقق] ۱۱۰  
 دانستن چگونگی [=مهارت عملی داشتن] ۱۰۸  
 دانستن، معنای ضعیف ← معنای ضعیف و  
 معنای قوی دانستن
- دانستن، معنای قوی ← معنای ضعیف و  
 معنای قوی دانستن  
 دانیلز، چارلز، ب. (نقل قول از) ۴۵۸  
 داوری ارزشی [ارزشداوری] ۵۸۵  
 داوری [حکم] تحلیلی ۳۳۳، ۳۳۴  
 داوری [حکم] ترکیبی ۳۳۳، ۳۳۴  
 داینوسورها ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۲۶، ۲۷۲، ۲۷۴،  
 ۲۷۷، ۳۴۱  
 درد ۸۵، ۸۹، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۰، ۱۹۶،  
 ۲۰۳، ۲۳۸، ۲۸۰، ۲۹۹، ۴۱۵-۴۲۱،  
 ۴۲۴-۴۲۹، ۴۶۹  
 درو، کلارنس (نقل قول از) ۵۵۲  
 درون‌نگری و شناخت ۱۵۷  
 دکارت، رنه ۱۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷-۱۸۹،  
 ۴۰۹  
 دکارت، رنه (نقل قول از) ۱۸۵  
 دلالت ۴۸، ۵۲، ۷۶، ۸۳، ۸۷، ۳۷۹، ۴۸۶،  
 ۵۶۱  
 دلالت ضمنی ۷۵-۷۷  
 دلیل ۲۷، ۱۳۵، ۱۶۹، ۳۰۹  
 دموکریتوس [ذیمقراط] ۲۰۱، ۲۷۷، ۴۱۲  
 دو خدا باوری ۵۴۵، ۵۴۶  
 دونویی، پیتر لکنت ۲۹۰  
 دونویی، پیتر لکنت (نقل قول از) ۲۹۱  
 دیگرگرایی ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۲۲  
 دین ۴۷۷-۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۵۰۸،  
 ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۸۰  
 دین، تبیین در ← تبیین در دین

- دین، سودمندی ۵۷۰، ۵۷۲  
 دینی، فرضیه‌های ۵۶۱  
 دینی، فرضیه‌های، تأیید ۵۶۲
- رویدادهای ذهنی ۴۱۳، ۴۶۹  
 ریاضیات ۱۲، ۳۲، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۴۱  
 ۳۲۳-۳۲۵، ۵۹۶  
 رید، تامس ۴۴۳، ۴۵۱  
 رید، تامس (نقل قول از) ۴۴۴، ۴۵۱-۴۵۳  
 ربمان، گنورک ۱۴۲  
 رویا ۱۸۹-۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۹
- زئوس ۲۶۳  
 زمانمند ۱۲۴، ۳۳۹، ۳۴۱  
 زمین‌شناسی، نظریه‌ها در ← نظریه‌ها در  
 زمین‌شناسی  
 زیست‌شناسی، تبیین در ← تبیین در  
 زیست‌شناسی  
 زیست‌شناسی، نظریه‌ها در ← نظریه‌ها در  
 زیست‌شناسی
- سپهری، سهراب ۹۵  
 ستارگان، چگونگی ادراک ۱۹۹، ۲۰۰  
 ستارگان دنباله‌دار ۲۷۲-۲۷۶، ۳۱۷، ۵۰۴  
 سرمایه‌داری ۶۴۶  
 سرنوشت ۳۷۳، ۳۸۳، ۶۲۶  
 سروش، عبدالکریم ۳۱۹  
 سعادت ← شادکامی (/خوشبختی/سعادت)  
 بیقر پیدایش ۲۹۴، ۳۶۸، ۵۷۷  
 سفر زمانی ۲۹۷، ۲۹۸  
 سقراط ۱۱، ۵۶-۵۸، ۵۹۵  
 سلسله‌کژدیگی ۱۹۷
- ذهن ۲۲۸، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۲  
 ۳۴۶، ۳۵۱، ۴۰۹، ۴۱۰-۴۱۳، ۴۲۹  
 ۴۳۰، ۴۳۵  
 ذهن، نظریهٔ این‌همانی ← نظریهٔ این‌همانی  
 ذهن  
 ذهنهای دیگر ۴۱۶
- راسل، برتراند ۱۱، ۱۲، ۳۶۷، ۵۰۱، ۵۷۲  
 راسل، برتراند (نقل قول از) ۵۷۲  
 رایانه ۲۷۳، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۷۳  
 ۴۷۴  
 رایشنباخ، هانس ۳۱۱، ۳۴۸، ۴۰۲  
 رایشنباخ، هانس (نقل قول از) ۳۴۸  
 رفتارگرایی ۴۳۵  
 رفتارگرایی روش‌شناختی ۴۳۵، ۴۳۶  
 رفتارگرایی مابعدالطبیعی ۴۳۵، ۴۳۶  
 ژند، آئن ۵۹۹  
 ژند، آئن (نقل قول از) ۶۰۰-۶۰۳، ۶۱۴  
 ۶۱۵، ۶۵۱
- رنگها ۸۴، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۳  
 رنگها، ناهمسازبهای ← ناهمسازبهای رنگها  
 رواداری [او خوبی] ۵۹۲  
 رورتی، ریچارد (نقل قول از) ۴۲۷، ۴۲۹  
 رونالد، ناکش (نقل قول از) ۲۱۷



- سودگرایی ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲-۶۲۴، ۶۲۷  
 سولزنیسین، الکساندر (نقل قول از) ۶۱۱  
 سویینبرن، ریچارد (نقل قول از) ۵۳۹  
 سیجویک، هنری (نقل قول از) ۵۹۶  
 شادکامی (/خوشبختی/سعادت) ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۵۵۳، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۹  
 شیطان ۱۸۵-۱۸۹، ۱۹۳، ۵۴۴-۵۴۶  
 شیطان دکارت ۱۸۵-۱۸۸، ۶۱۰، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۳-۶۲۵، ۶۲۷  
 ۶۲۸، ۶۴۹، ۶۵۱  
 شاملو، احمد ۷۷  
 شر امری عدمی است ۵۲۴  
 شر برای بزرگترین خیر است ۵۲۵  
 شرط کافی ۳۵۳-۳۵۶، ۴۰۰، ۴۰۴  
 شرط (/های/الازم) ۶۷، ۲۸۱، ۳۵۱-۳۵۳، ۳۵۵، ۳۹۹، ۴۰۰  
 شر، مسأله ← مسأله شر  
 شری در جهان وجود ندارد ۵۲۳  
 شک دکارتی ۱۸۳-۱۸۹  
 شلیک ۴۰۲  
 شناخت پیشینی ۳۳۶، ۳۳۷  
 شناخت تجربی ۲۳۳، ۲۳۷  
 شناخت تجربی، بنیادهای ۲۳۲  
 شناخت علمی ۲۵۳، ۲۶۱، ۳۱۷  
 شناخت، منابع ۱۳۳  
 شناخت و آشنایی ← آشنایی و شناخت  
 شناخت و اعتقاد ← اعتقاد و شناخت  
 شناخت و ایمان ← ایمان و شناخت  
 شناخت و حافظه ← حافظه و شناخت  
 شناخت و درون‌نگری ← درون‌نگری و شناخت  
 شوینهاوئر، آرتور ۴۹۲  
 شهود و شناخت ۱۷۰-۱۷۳  
 شیطان ۱۸۵-۱۸۹، ۱۹۳، ۵۴۴-۵۴۶  
 شیطان دکارت ۱۸۵-۱۸۸  
 صدق اخلاقی ۵۸۷  
 صدق و مطابقت ← مطابقت و صدق  
 صدق و همخوانی ← همخوانی و صدق  
 ضرورت علی ۳۹۲، ۳۹۳  
 ضرورت منطقی ۳۹۲  
 ضرورت [های] طبیعت ۳۳۰، ۳۴۶  
 طبقه‌بندی ۴۳-۴۶، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۸۲، ۱۹۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۴، ۳۳۸، ۵۲۴  
 ۶۵۲  
 طراح کیهانی ۵۱۲-۵۱۶، ۵۴۵، ۵۴۷  
 طراح نیکخواه ۵۲۲-۵۲۴، ۵۲۶-۵۲۸، ۵۶۴  
 طراح نیکخواه اما نه قادر مطلق ۵۴۵  
 طرد شق ثالث، قانون ← قانون طرد شق ثالث  
 عاطفی، معنای ← معنای عاطفی [واژه]

- عاطفی، نظریه [، درباره اخلاق] ← نظریه  
عاطفی اخلاق  
عاملیت، نظریه ← نظریه عاملیت  
عدالت ۳۳، ۵۶، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۵۶، ۶۳۰-۶۳۲، ۶۳۵، ۶۳۷، ۶۳۹، ۶۴۳، ۶۴۴
- عدالت و تاوان ۶۳۹  
عدالت و مجازات ۶۳۹  
عدم تعین در طبیعت ۴۰۶  
عدم تناقض، قانون ← قانون عدم تناقض  
عرفان ۵۵۳، ۵۵۹  
عقل ۶۳، ۶۵، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴  
عقل‌گرایی ۸۸، ۸۹، ۳۳۶  
علت ۱۶، ۳۳، ۱۶۲، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۵-۳۴۸، ۳۵۰-۳۵۹، ۳۶۲-۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۹، ۴۰۲-۴۰۴، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۸۱
- علت خود ۳۹۲، ۴۹۲، ۵۱۱  
علت نخستین ۳۹۲، ۴۹۴، ۵۱۳، ۵۷۴  
علتها، بی‌خبری از ← بی‌خبری از علتها  
علمی، پرسش ← پرسش علمی  
علی، اصلی ← اصلی علی  
علی، برهان ← برهان علی [برای وجود خدا]  
علتها، تعدد ۳۵۵-۳۵۷  
علیت ۸۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۹-۳۵۱، ۳۶۶، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۲-۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۴، ۴۰۶، ۴۹۲، ۴۹۳
- علیت شخص به شخص ۳۴۸  
عمومیت گزاره و قانون طبیعت ۲۵۸، ۲۵۹  
غایت شر ۵۳۰  
فرااخلاق ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۹۸  
فرضیه ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۸۷، ۲۶۲، ۲۶۶  
۲۷۶، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۴۵، ۴۷۲، ۵۴۵  
۵۴۹، ۵۵۳، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۶  
فضامند ۳۳۹، ۳۴۱  
فلسفه [، چستی] ۳۱  
فلسفی، پرسش ← پرسش فلسفی  
فیتس جرالده، ادوارد ۳۸۳  
فیزیک، تبیین در ← تبیین در فیزیک  
فیزیک، نظریه‌ها در ← نظریه‌ها در فیزیک  
قادر مطلق که بدخواه است ۵۴۴  
قاعده [ها] در برابر گزاره [ها] ۳۶۳، ۳۶۴  
قاعده طلایی ۶۱۶، ۶۱۷  
قانون این‌همانی ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۳، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۴۹  
قانون پابستگی [بقای] انرزی ۲۶۶  
قانون پابستگی [بقای] ماده ۲۶۶  
قانون طرد شق ثالث ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲  
قانون عدم تناقض ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰  
۳۱۸، ۳۲۵، ۴۸۵، ۴۹۹  
قانون گرانش ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۱۴  
قانون نیوتن ۲۶۵

|   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| کنش از راه دور ۳۴۵                          | قدرت مطلق ۵۰۹، ۵۲۶، ۵۳۸، ۵۴۰         |
| کویرنیک ۲۶۸-۲۷۱، ۳۴۲                        | ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۶۳، ۵۶۴                   |
| کیچر، فیلیپ (نقل قول از) ۲۶۶                | قدرگرایی و تعیین‌گرایی ۳۷۲-۳۷۴، ۴۰۵  |
| کیفیات دومین (/ ثانویه  ) ۲۰۲-۲۰۴، ۲۴۸      | قرینه ۱۲۶-۱۲۸، ۱۳۱، ۲۰۰، ۲۲۶، ۲۷۳    |
| کیفیات نخستین (/ اولیه  ) ۲۰۲-۲۰۴، ۲۴۸، ۲۴۹ | ۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۲، ۴۸۰، ۴۸۶، ۵۱۱، ۵۷۶     |
| گاموف، زرژ ۳۰۰                              | قرینه و شناخت ۱۲۶، ۱۲۷               |
| گزاره‌های تجربی ۱۱۹، ۲۵۶، ۳۴۲               | قرینه غیرمستقیم ۲۲۴                  |
| گزاره‌های شرطی ۲۵۷                          | قرینه مستقیم ۲۲۴، ۵۱۱                |
| گلیک، جیمز (نقل قول از) ۳۶۵                 | قوانین تجربی ۲۶۵                     |
| گواهی ۱۶۶-۱۶۸                               | قوانین تفکر ۱۴۴، ۱۴۶                 |
| گیج، پتر (نقل قول از) ۴۶۸                   | قوانین طبیعت ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۵۴-۲۵۶       |
| لاپلاس، پیر ۳۹۵                             | ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۶         |
| لاک، جان ۱۱، ۲۰۱-۲۰۴، ۲۰۸، ۲۲۵              | ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۴، ۳۷۶         |
| ۲۲۷، ۲۴۸، ۳۸۲، ۴۵۱                          | ۳۹۲، ۴۰۵، ۴۷۹، ۴۸۳، ۵۲۵، ۵۲۶         |
| لاک، جان (نقل قول از) ۲۰۳                   | ۵۲۹، ۵۳۸، ۵۴۷                        |
| لباچفسکی، نیکلای ۱۴۲                        | کارکرد (/وظیفه) انسان ۵۹۱            |
| لطفی، محمدحسن ۶۵۸، ۶۵۶                      | کافکا، فرانتس ۴۴۸                    |
| لونیس، کلارنس (نقل قول از) ۲۳۸              | کامروایی ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۰۶               |
| لوکسیوس ۲۰۱، ۲۷۷، ۲۷۸                       | کامینگز ا.ا. ۹۵                      |
| مابوت، ج.د. (نقل قول از) ۳۹۰                | کانت، ایمانوئل ۳۳۳-۳۴۲، ۴۸۹، ۴۹۰     |
| ماتسن، والاس (نقل قول از) ۲۹۲، ۵۲۴          | ۶۱۷، ۶۲۵، ۶۳۳                        |
| مادی‌گرایی ۴۱۲، ۴۳۵، ۴۳۷                    | کانت، ایمانوئل (نقل قول از) ۴۹۳، ۶۱۷ |
| مجازات ۶۹، ۲۵۵، ۲۹۹، ۳۴۴، ۳۹۹               | ۶۱۸                                  |
| ۵۳۰، ۵۴۲-۵۴۴، ۶۰۹، ۶۳۲-۶۳۹                  | کراترز، پتر (نقل قول از) ۴۵۷-۴۵۸     |
| ۶۵۲-۶۵۴                                     | کرییکی، سل (نقل قول از) ۴۴۰          |
|   | کلارک، ساموئل ۴۹۰                    |
|   | کلیت‌پذیری ۶۱۷                       |

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| منطق ۳۴، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۳۸.             | مسأله استقرا ۳۰۳، ۳۰۷                 |
| ۱۴۱-۱۴۴، ۱۵۴، ۳۲۴، ۳۲۵، ۵۲۳              | مسأله شر ۲۹۵، ۵۲۲، ۵۳۶، ۵۴۴-۵۴۶، ۵۶۴  |
| منکن، ه. ل. (نقل قول از) ۵۷۰             | ۵۶۴                                   |
| مور، ا. ج. ۲۲۷، ۵۹۶، ۵۹۷                 | میحیت ۱۲۵، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳         |
| مور، ا. ج. (نقل قول از) ۲۳۰، ۵۹۸         | ۴۸۵، ۵۴۶، ۵۷۳                         |
| مهبانگ [انفجار بزرگ]، نظریه ۴۹۶-۴۹۸      | مشاهده ۳۲، ۱۴۲، ۲۴۰، ۲۵۶، ۳۱۱، ۳۲۵    |
| میچل، استیون، ا. (نقل قول از) ۳۷۸        | ۳۴۲                                   |
| میل، جان استوارت ۲۲۵، ۲۲۷، ۳۵۱           | مشاهده در برابر استنباط ۲۲۳، ۳۴۲      |
| ۳۵۳، ۳۵۴، ۴۲۳، ۵۰۶، ۵۵۶، ۵۷۲             | مشخصه [های] تعریف کننده ۵۰، ۵۸، ۱۰۱   |
| میل، جان استوارت (نقل قول از) ۴۲۳        | مصادره به مطلوب ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۰، ۵۱۲    |
| ۴۹۴، ۵۲۱، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۳۵             | ۵۵۲                                   |
|  | مطابقت و صدق ۱۱۹، ۱۲۶                 |
| ناتعین‌گرایی ۱۷، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۹۲      | معجزات ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۲             |
| ۴۰۵، ۵۰۷                                 | معصومی همدانی، حین ۳۴۰                |
| ناتعین‌گرایی و تعیین‌گرایی ← تعیین‌گرایی | معنا ۱۴، ۲۵، ۳۰، ۷۵-۷۷                |
| و ناتعین‌گرایی                           | معنا و دلالت ضمنی ۷۵-۷۷               |
| ناگل، تامس (نقل قول از) ۴۴۱              | معنای شناختاری ۵۸۶، ۵۸۸-۵۹۰، ۵۹۳      |
| نام خاص ۴۰، ۴۵، ۲۳۶                      | معنای ضعیف و معنای قوی دانستن ۱۲۹-۱۳۲ |
| نامیرایی ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۸، ۵۶۸              | ۱۶۶، ۲۶۴، ۴۱۷، ۴۱۹                    |
| ناهمخوانی مقوله‌ای ۹۱، ۹۸                | معنای عاطفی [واژه] ۷۷-۷۹، ۵۸۹، ۵۹۰    |
| ناهمسازی تعیین‌گرایی با آزادی ۳۸۱، ۴۰۵   | معنای واقعی ۵۹۵                       |
| ناهمسازیه‌های رنگها ۳۳۰                  | معین، محمد ۱۰۹                        |
| نجات دادن یک نظریه به هر بها ۵۶۳         | مغالطه طبیعی‌گرایانه ۵۹۷              |
| نظریه ۱۲۳، ۱۵۸، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۶۲-۲۷۷        | مغالطه منطقی ۲۶۳، ۳۰۶، ۴۰۶            |
| ۲۸۴، ۲۹۳، ۳۱۷، ۳۲۳، ۵۰۱، ۵۶۲             | مفاهیم [مفهومها] ۸۶-۸۹                |
| ۵۶۳                                      | مقدمه [های قیاس] ۱۳۶-۱۴۳              |
| نظریه‌ای در اخترشناسی ۲۶۷                | مگی، برایان (نقل قول از) ۲۷۹          |
| نظریه‌ها در زمین‌شناسی ۲۷۲               | ممکن ۲۹۵، ۲۹۶                         |

- نظریه‌ها در زیست‌شناسی ۲۸۵  
 نظریه‌ها در فیزیک ۲۷۷  
 نظریه این‌همانی ذهن ۴۳۷  
 نظریه بافه ۴۴۳  
 نظریه داروین ۵۱۸  
 نظریه عاطفی اخلاق ۵۹۳، ۵۸۷  
 نظریه عاملیت ۳۹۱، ۳۹۲  
 نظریه علمی ۱۲۳، ۲۰۱، ۲۶۳-۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۷، ۵۶۲، ۵۶۳  
 نظریه عملی [عمل‌گرایانه] حقیقت ۱۲۴  
 نظریه میدان یگانه ۲۸۰، ۵۰۱  
 نظم ۳۵۱، ۴۹۳، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۱، ۵۳۲  
 نظم و طرح ۵۱۲  
 نگاه از بیرون ۴۴۲  
 نگاه از درون ۴۴۱  
 نوپدیدی ۲۸۰  
 نیوتن [، آیزاک] ۲۴، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۸۰، ۳۱۶، ۴۹۰  
 وابستگی، برهان ← برهان وابستگی  
 واجب‌الوجود ۵۱۱، ۵۱۳  
 وارناک، جفری [نقل قول از] ۳۳۸  
 واژه‌های تعریف‌ناپذیر ۸۲  
 واژه‌های عام ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۲۳۷  
 واقع‌گرایی ادراکی [مبتنی بر ادراک حسی] ۱۹۴  
 واقع‌گرایی عقل سلیمی [مبتنی بر عقل سلیم] ۱۸۳  
 واقع‌گرایی مستقیم ۲۴۰  
 واقعیت ۲۳، ۲۸، ۳۳، ۸۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۹۳  
 واقعیت گنگ ۲۷۹، ۲۸۰، ۵۰۱-۵۰۳  
 وایسمان، فریدریش (نقل قول از) ۷۳  
 وجود بی‌جسم ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸  
 ودرهید، لزی د. (نقل قول از) ۵۲۷  
 ون، جان (نقل قول از) ۵۴  
 ویتگنشتاین، لودویک [لوت‌ویش] ۷۱، ۵۵۹  
 ویتگنشتاین، لودویک [لوت‌ویش] (نقل قول از) ۷۲، ۵۵۹  
 ویزدم، جان ۵۶۵  
 ویزدم، جان (نقل قول از) ۵۶۶  
 هاگسلی، تامس ه. ۴۳۳  
 هایاکاوا، س. (نقل قول از) ۸۱  
 هایزنبرگ، ورنر ۳۶۶، ۴۰۶  
 هدایت، صادق ۳۸۳  
 هدفمندی [در زیست‌شناسی] ۲۸۶  
 هراکلیتوس ۴۱-۴۳  
 همان‌گویی ۲۳۶، ۲۸۲، ۳۵۹  
 همخوانی ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۴۳، ۲۹۳، ۴۲۹  
 همخوانی و پایایی ← پایایی و همخوانی  
 همخوانی و صدق ۱۲۰، ۱۲۱  
 همسایه‌ات را دوست بدار ۶۱۳

|                                       |                                 |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| ۵۹۹، ۵۵۳، ۵۴۹، ۵۴۲، ۵۲۳               | حملت ۴۵۷                        |
| هیوم، دیوید (نقل قول از) ۸۵، ۳۰۴، ۳۰۵ | هندسه ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۷۵، ۳۴۲        |
| ۵۲۲، ۵۰۸، ۴۴۳، ۳۴۶                    | هولباخ ← اولباک، بارون پُل، د / |
|                                       | هومر ۳۷۳                        |
| یک خداگرایی / توحید / یکتاپرستی [ ۴۸۰ | هویت شخصی ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۷۲         |
| یکنواختی طبیعت، اصل ← اصل یکنواختی    | هیک، جان (نقل قول از) ۵۴۱، ۵۶۸  |
| طبیعت                                 | هیوم، دیوید ۱۱، ۸۴-۸۶، ۲۲۷، ۲۴۲ |
| یونینگ، آلفرد (نقل قول از) ۱۳۹، ۴۰۲   | ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۳، ۳۴۵-۳۴۹     |
|                                       | ۳۵۱، ۴۰۲، ۴۴۳، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۲۲    |





این کتاب ترجمه چهارمین و واپسین ویرایش اثری است که از حدود پنجاه سال پیش، یعنی از زمان نخستین چاپ نخستین ویرایش آن، تاکنون جایگاهی بس ممتاز را به عنوان اثری درباره مبادی فلسفه و آشنایی با تحلیل فلسفی، با سبکی بس زنده و خواندنی، حفظ کرده است و بی‌گمان تا ده‌ها سال آینده نیز چنین جایگاهی را حفظ خواهد کرد. هاسپرس با تجربه‌ای گرانبار در آموزش و نگارش در سنت فلسفه تحلیلی، به بحث درباره بسیاری از مسائل مهم فلسفه، از نقش زبان و شناخت‌شناسی-شناخت علمی تا فلسفه دین و فلسفه اخلاق با توجه به روش‌ها و رویکردهای فلسفی رایج در دانشگاه‌های انگلستان و آمریکا پرداخته است. او با توجهی که به واپسین تحولات در زمینه بحث‌های فلسفی مورد نظر داشته است در هر ویرایش با بازنگری کامل کتابی تقریباً جدید پدید آورده است. و هر بار با دوری‌گزیدن از روش مرسوم در نگارش کتاب‌های مربوط به مسائل فلسفی و تاریخ فلسفه، با روی آوردن به روش روایی خاص و تکیه بر صدها مثال و گفتگو و تمرین، با زبانی غیر فنی و محاوره‌ای، کار را با چنان موفقیتی به سامان رسانده است که به گفته جان ویزدم «در کاری بس دشوار شگفتی‌ها آفریده است.» هاسپرس در این کتاب نه وظیفه آموزش رسمی تاریخ فلسفه یا مکتب‌های فلسفی، بلکه وظیفه آموزش فلسفه‌ورزی را، به صورت خودآموزی با زنده‌ترین شیوه بیان، به عهده گرفته است و می‌توان با استیون پریست همراه شد و درباره نتیجه کار او گفت: «بهترین کتاب موجود در مبادی فلسفه.»

## فلسفه و فرهنگ

۱۳۵۰۰ تومان

ISBN 964-7134-17-7



9 789647 134170