

ده اشتباه فلسفی

مورتیمر جی . آدلر

کتاب ده اشتباه فلسفی به اشتباهاتی می‌پردازد که در فلسفه جدید غرب در خصوص ده موضوع فلسفی صورت گرفته است. این اشتباهات به حوزه‌های مختلف فلسفه غرب چون فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی، فلسفه زبان، فلسفه اجتماعی و... مربوط می‌شوند. نویسنده کتاب ضمن نشان دادن این اشتباهات درصدد تصحیح و اصلاح آنها بر آمده است؛ و بر آن است که اگر فیلسوفان جدید به اندیشه‌های دقیق فلسفی پیش از خود معرفت و بصیرت کافی می‌داشتند، به چنین اشتباهاتی گرفتار نمی‌آمدند.

انتشارات بین‌المللی الهدی

تهران - جمهوری اسلامی ایران

صندوق پستی: ۴۴۳-۱۴۱۵۵

تلفن: ۶۲۰۶۲۶۱ - فاکس: ۶۲۰۶۲۲۰

شماره: ۲-۲۳۳-۳۷۲-۹۶۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ده اشتباه فلسفي

نوشتہ: مورتيمر جي. آدلر

ترجمہ: انشاء اللہ رحمتي

آدلر، مورتیمر جروم، ۱۹۰۲. Adler , Mortimer jerome

ده خطای فلسفی / مولف مورتیمر جی آدلر : مترجم رحمتی، - تهران: الهدی، ۱۳۳۹.

ISBN 964 - 472 - 243 - 4

ص. ۳۰۸

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: **Ten philosophical mistakes**

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه. الف. رحمتی، انشاء الله، ۱۳۳۵ - مترجم. ب. عنوان.

م ۷۸ - ۲۵۲۶۰

کتابخانه ملی ایران

۱۰۰

B ۷۲/۴۵۹

انتشارات بین المللی الهدی

تهران - صندوق پستی: ۴۳۶۳ - ۱۴۱۵۵

تلفن: ۶۴۰۶۲۶۱ فاکس: ۶۴۰۶۲۴۰



نام کتاب: ده اشتباه فلسفی

مؤلف: مورتیمر جی. آدلر

مترجم: انشاء الله رحمتی

ناشر: انتشارات بین المللی الهدی

نوبت چاپ: اول ۱۳۷۹ ه ش

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۲۵۰ تومان

شابک: ۴ - ۲۴۳ - ۴۷۲ - ۹۶۴

کلیه حقوق ناشر محفوظ می باشد.

فهرست

۷	مقدمه ناشر
۹	سخنی با خواننده
۱۱	پیشگفتار: «خطاهایی کوچک در سرآغاز»
۲۱	فصل اول: آگاهی و متعلقات آن
۵۷	فصل دوم: عقل و حواس
۹۱	فصل سوم: کلمات و معانی
۱۳۵	فصل چهارم: معرفت و ظن
۱۷۱	فصل پنجم: ارزشهای اخلاقی
۲۰۱	فصل ششم: سعادت و خرسندی
۲۲۳	فصل هفتم: آزادی انتخاب
۲۳۹	فصل هشتم: طبیعت بشری
۲۵۷	فصل نهم: جامعه بشری
۲۷۵	فصل دهم: وجود بشری
۲۹۵	خاتمه: علم جدید و حکمت قدیم

مقدمه ناشر

شناخت ماهیت جهان غرب می‌تواند ما را در استفاده بهتر از دستاوردها و عبرت آموختن از خطاها و اشتباهات آن یاری دهد. آشنایی با مبانی فکری و فلسفی جهان غرب، اگر نگوئیم کلید اصلی این شناخت است، لااقل یکی از ابزارهای عمده آن است، چراکه آنچه در یک تمدن به منصفه ظهور می‌رسد و به مرحله عمل در می‌آید، چیزی است که ابتداء در اذهان خردمندان و خاصه فیلسوفان آن تمدن شکل می‌گیرد. گذشته از این، در اغلب موارد این مکاتب فلسفی بالیده در دامان یک تمدن هستند که تیزبینانه و از سر نقادی در چند و چون آن نظر می‌کنند، سره را از ناسره باز می‌شناسند و معایب و محاسن آن تمدن را در معرض انظار همگان قرار می‌دهند.

با توجه به این، انتشارات بین المللی الهدی نیز انتشار آثار تخصصی در حوزه‌های مختلف فلسفه غرب را وجهه همّت خویش قرار داده است و

امیدوار است که انتشار چنین آثاری بتواند زمینه مناسبی در جهت شناخت هر چه بهتر فلسفه غرب تمهید کند.

سخنی با خواننده

عناوین کتابها غالباً غلط‌انداز است. گاهی هم غیر دقیق هستند. عنوان کتاب من غلط‌انداز نیست، ولی غیر دقیق است.

خوانندگان خواهند دید که در این کتاب بیش از ده اشتباه فلسفی مورد بحث قرار گرفته و تصحیح شده است. ولی این اشتباهات درباره ده موضوع صورت گرفته است. یک عنوان کاملاً دقیق، ولی در عین حال دست و پاگیرتر، برای این کتاب چنین عنوانی خواهد بود: ده موضوع که اشتباهات فلسفی درباره آنها صورت گرفته است. یقین دارم که خوانندگان می‌فهمند که چرا عنوانی کوتاه‌تر، هر چند عنوانی کمتر دقیق، را برگزیده‌ام.

همچنین خوانندگان متوجه خواهند شد که پنج فصل بخش اول مفصل‌تر از پنج فصل بخش دوم است. دلیل این امر آن است که تشریح و توضیح روشن اشتباهات مورد بحث در بخش اول، دشوارتر است و به یقین، تبیین مطالب مورد نیاز برای تصحیح آنها نیز دشواری بیشتری دارد. شاید، لازم باشد بیفزایم که به اعتقاد من خطاهای فلسفی مورد

بحث در بخش اول، خطاهایی بنیادی ترند و لوازم و پیامدهای وخیم تری را در اندیشه دوران جدید موجب شده‌اند.

برای اثبات و مستدل کردن حقایقی که با هدف تصحیح خطاهای [فلسفی] مورد بحث ارائه شده است، تلاش چندانی نکرده‌ام. اعتماد و اتکای من به عقل سلیم خوانده است که خود در منی یابد که تصحیح‌های من قرین صواب و حقیقت است.

پیشگفتار

خطاهایی کوچک در سرآغاز

ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد نوشته است «کمترین انحراف آغازین از حقیقت، در مراحل بعدی هزار برابر افزایش می‌یابد».

شانزده قرن بعد توماس آکوئیناس همین ملاحظه را واگو کرده است. مضمون سخن آکوئیناس در واقع این است که خطاهای کوچک در سرآغاز به پیامدهای وخیم در سرانجام منتهی می‌شوند.

ارسطو و آکوئیناس هیچیک آن اشتباهات فلسفی - همه خطاهای کوچک آغازین - را که مورد بحث این کتاب است، منظور نظر نداشته‌اند. همه این اشتباهات، خطاهای فلسفی دوران جدید هستند؛ یعنی اشتباهاتی که فلاسفه از قرن هفدهم به بعد مرتکب شده‌اند؛ قرنی که وجه بارز انحرافات در تفکر است که توماس هابز در انگلستان و رنه دکارت در فرانسه آغازگر آن بوده‌اند.

در یک یا دو نمونه، خطاهای فلسفی مورد بحث در این کتاب، تکرار

خطاهایی است که ابتدا در دوران باستان روی داده است. ولی این توفیری به حال این واقعیت ندارد که این اشتباهات معمولاً، اگر چه نه تماماً، به لحاظ مبدأ و منشأ خود و نیز به لحاظ پیامدهای وخیمی که در تفکر جدید داشته‌اند، تعلق به دوران جدید دارند.

آن پیامدهای وخیم نه فقط در تفکر فلسفی معاصر جاری و ساری‌اند، بلکه در سوء تفاهماتی که امروزه در حد وسیع شایع است، خود را آشکار می‌سازند. آنها بر فهم ما از خودمان، زندگی‌هایمان، نهاد‌هایمان، و نیز تجربه‌مان تأثیر نهاده‌اند، عمل ما را به گمراهی کشانده و بر فکرمان سایه سیاهی افکنده‌اند.

آنها خطاهایی بریده از جامعه نیستند که صرفاً اهمیت دانشگاهی داشته باشند. به روشهای متعدد به سطح عامه مردم کشیده شده و در حد وسیع گسترش یافته‌اند. بسیاری از ما نادانسته برخی از این اشتباهات را در ذهن خویش می‌پرورانیم، بی آنکه بدانیم چگونه و از کجا به ذهن ما راه یافته‌اند.

(۲)

اینکه این اشتباهات فلسفی را خطاهای کوچک نامیدیم، معنایش این نیست که اهمیت آنها اندک است. بلکه منظور این است که آنها اشتباهاتی بسیار ساده بوده و در یک یا دو جمله قابل بیانند. حقیقتی هم که آنها را تصحیح می‌کند، به همین سان حقیقتی ساده است و می‌توان آن

را نیز بطور مختصر و موجز به بیان آورد.

و اما سادگی آنها مانع از برخی پیچیدگی‌ها نیست. برخی از این خطاهای کوچک مستلزم شماری از نکات مرتبط هستند. برخی از آنها چندین جنبه مرتبط دارند. برخی از آنها اشتباهاتی دوگانه هستند. یعنی مشتمل بر افراط و تفریط‌های باطلند.

این اشتباهات، وقتی در حالت ساده و بسیط خود و حتی همراه با پیچیدگی‌هایی که قرین آنها شده است، ملاحظه می‌شوند، اشتباهاتی هستند که در سرآغاز یک زنجیره فکری طولانی به وقوع پیوسته‌اند؛ زنجیره‌ای که از مقدمات مغلوط، طی چندین مرحله به نتایج یا پیامدهایی باطل که نهایتاً در آن مقدمات مندرجند، کشیده شده است.

این اشتباهات، در سرآغاز، پیش از آنی که پیامدهایشان تشخیص داده شود، بی زیان به نظر رسیده و مغفول می‌مانند. فقط بعد از مواجهه با نتایج ناخوشایندی که استدلال متقن ما را به آنها سوق می‌دهد، در صدد ردگیری آن مراحل برمی‌آئیم تا معلوم کنیم در کجا دچار خطا شده‌ایم. فقط در این موقع است که معلوم می‌شود مقدمه مغلوطی که ابتدا بی گناه به نظر می‌رسید، گناهکار - گرگی در لباس میش - بوده است.

متأسفانه بیشتر تفکر جدید به این صورت مورد بررسی و جستجو قرار نگرفته است تا از نتایجی که بنا به دلیلی از دلایل غیر قابل قبول تلقی شده‌اند، احتراز شود. متفکران جدید، به جای پیگیری مراحل که به منابع خود در خطاهایی کوچک در سرآغاز کشیده می‌شوند، به روشهای دیگر سعی کرده‌اند با زیرکی از چنگ نتیجه خطاهای اولیه

بگریزند، یعنی اغلب به جای فائق آمدن بر مشکلات، آنها را وخیم‌تر کرده‌اند.

پیشرفت‌هایی که در تفکر جدید صورت گرفته است، فجایع [فکری امروز] را تسکین نمی‌دهند؛ فجایعی که خود معلول نتایجی هستند که از طریق کشف اشتباهاتی آغازین که خاستگاه این نتایج بوده‌اند، کنار گذاشته نشده‌اند. اگر با گذاشتن مقدمات صادق به جای مقدمات کاذب، نقاط عزیمت نوینی داشته باشیم، تصویری که فلسفه جدید ارائه می‌کند، تغییر بنیادی خواهد کرد.

(۳)

نظم و ترتیبی که برای این اشتباهات فلسفی در فصول بعدی در نظر گرفته‌ایم، قدری خودسرانه است، ولی تماماً اینگونه نیست.

اگر اهمیت مسائل برای زندگی و عمل بشر معیار تعیین تقدم و تأخر مطالب باشد، ممکن است این نظم و ترتیب معکوس شود. شش فصل اخیر از این ده فصل به موضوعاتی می‌پردازند که اهمیت عملی و اضحتی برای زندگی یومیه ما دارند. چهار فصل نخست مباحثی نظری‌تر به نظر می‌رسند، یعنی از علایق بیواسطه ما دورترند.

و اما، هر چند که چهار فصل نخست در حقیقت نظری‌تر هستند، درباره اشتباهاتی بحث می‌کنند که در بنیاد بیشتر مباحث بعدی قرار گرفته‌اند. آنها اشتباهاتی هستند که خطاهای کوچک آغازین دیگر طرز

فکرها از جمله پیامدهای وخیم آنها محسوب می‌شوند. اشتباه مربوط به آگاهی که موضوع فصل نخست است، شاید یک اشتباه حیاتی است. این اشتباه در بنیاد تفکر دوران جدید قرار گرفته است. هیأت مشخصه تفکر جدید را رقم زده است. وقتی این اشتباه با اشتباه دیگر درباره نفس بشر که موضوع فصل دوم است، همراه شد، تفکر جدید را در حادثه ناگواری گرفتار آورد که بسیاری از دیگر چرخش‌های آن به جهات ناصواب، در همان راستا صورت گرفته است.

(۴)

اشتباهی که در فصل نخست مورد بحث قرار می‌گیرد، ممکن است برای خوانندگان حیرت‌آورتر و حتی گیج‌کننده‌تر از همه اشتباهات دیگر باشد، زیرا نه فقط فلاسفه جدید بلکه بیشتر مردم دیگر نیز در معرض ارتکاب آن هستند. چه بسا، بدون تأمل و تدبر نه چندان زیاد درباره موضوع، فرض را بر این بگیرند که ما مستقیماً از محتویات اذهان خویش آگاه هستیم. در حقیقت، وقتی که آگاهانه لذت و الم یا فشار و درد جسمانی را احساس می‌کنیم، همین‌طور هم هست. و اما این قبیل احساسات درونی، کاملاً متفاوت از ادراکات، خاطرات، خیالات، رؤیاها و افکار یا مفاهیم ما هستند.

اجازه دهید موارد اخیر را «تصورات» بنامیم، زیرا هیچ کلمه واحد دیگری بهتر از این، همه آنها را شامل نمی‌شود. خصوصیت و وظیفه

مخصوص تصورات ما این است که موضوعات را در مقابل اذهان ما قرار دهند. خود تصورات چیزی نیستند مگر وسائلی که از طریق آنها موضوعاتی را درمی‌یابیم که بواسطه آن تصورات در برابر اذهان ما قرار می‌گیرند. آنها خود غیر قابل دریافت هستند.

اشتباه دوم، اشتباه نخست را تشدید می‌کند. تمیز ندادن میان تفکر ادراکی و مفهومی - میان ادراک موضوعات محسوس که در تجربه یومیه با آنها مواجه می‌شویم و تفکر درباره موضوعاتی که نمی‌توان آنها را ادراک یا تخیل کرد - پیامدهایی وخیم برای فهم ما از ریاضیات، فیزیک نظری، فلسفه و الهیات داشته است. همچنین تأثیری مستقیم بر [فهم ما] از تفاوت میان نفس بشری و نفس حیوانات مادون انسان نهاده است.

سومین مجموعه از اشتباهات عبارت از خطاهایی است که اگر به سبب دو اشتباه اول نمی‌بود، در فلسفه زبان - در تلاش برای تبیین معنای کلمات - صورت نمی‌گرفت. ریشه این خطاها در ناکامی در تشخیص اینک تصورات همان معانی هستند، قرار دارد. تصورات بماهو تصورات، تنها منبعی هستند که هر چیز دیگر - کلمات و همه دیگر نشانه‌ها و نمادهای وضع شده توسط انسان - می‌توانند معنایی را که در حین استعمال توسط ما دارند، از طریق آنها تحصیل کنند.

چهارمین اشتباه خط فاصلی میان معرفت و ظن محض ترسیم می‌کند، به قسمی که ریاضیات، علم پژوهشی و تاریخ را در یک سوی آن خط و هر چیزی جز آنها را در سوی دیگرش قرار می‌دهد. این اشتباه به انکار حقانیت این دعوی فلسفه منتهی می‌شود مبنی بر اینکه این دانش

معرفتی از واقعیت در اختیار ما نهاده و حقایقی به دست می‌دهد که شاید بنیادی‌تر و مهم‌تر از حقایقی هستند که از طریق علم تجربی می‌آموزیم. اشتباه پنجم نیز خط فاصلی میان چیزی که معرفت حقانی^(۱) است و ظن محض ترسیم می‌کند. این بار همه احکام راجع به ارزشهای اخلاقی - راجع به امور خوب و بد، صواب و ناصواب، و همه احکام راجع به آنچه باید یا نباید دنبال کرد یا انجام داد - را در سویه ظن محض قرار می‌دهد. هیچ معیار یا هنجار اخلاقی که به صورت عینی معتبر بوده و بطور همگانی قابل دفاع باشد، وجود ندارد. این انکار همه حقوق بشری فطری را متزلزل ساخته و حتی بدتر از آن تأیید و پشتوانه‌ای است برای این بیان جزمی که قدرت حق را می‌سازد.

اشتباه ششم؛ این اشتباه عبارت است از یکی انگاری سعادت - واژه‌ای که همه ما آن را در مورد چیزی استعمال می‌کنیم که هر کس آن را به خاطر خودش دنبال می‌کند - با حالت صرفاً روانی خرسندی، که در حین خشنودی از دستیابی به مطلوب، آن را تجربه می‌کنیم. تفکر دوران جدید و مردم بطور عموم، در روزگار ما معنای دیگر سعادت را به عنوان کیفیت اخلاقی یک زندگی تمام و کمال که به خوبی سپری می‌شود، به کلی نادیده گرفته‌اند. این خطا به همراه دو خطای مرتبط با آن - یعنی تمیز ندادن میان نیازها و خواست‌ها و نیز میان خیرهای واقعی و صرفاً ظاهری - همه تلاشهای دوران جدید برای ایجاد یک فلسفه اخلاق

معقول را متزلزل ساخته‌اند.

اشتباه هفتم با همه اشتباهات دیگر متفاوت است. در اینجا بحث ما درباره نزاعی دیرین میان کسانی است که به آزادی انتخاب برای انسان قائلند و جبرگرایانی که آن را بر طبق مبانی علمی انکار می‌کنند. قصوری که در اینجا وجود دارد، تصور در فهم است. این سوء فهم، از سوی جبرگرایان، با دیدگاهی اشتباه درباره رابطه میان انتخاب آزاد و مسئولیت اخلاقی همراه شده است. موضوع بحث میان دو طرف نزاع، موضوع مشترکی نیست. جبرگرایان، مبانی‌ای را که قول به اراده آزاد و انتخاب آزادانه بر آن مبتنی است، فهم نکرده‌اند. لذاست که استدلال‌های آنها موفق نیست.

اشتباه هشتم عبارت از انکار حیرت آور طبیعت بشری است، که در عین حال در روزگار ما وسیعاً شایع و رایج است. این اشتباه تا آخرین حد خود پیش رفته و اظهار شده است که هیچ ویژگی مشترکی میان همه انسانها وجود ندارد که در بنیاد گرایشهای رفتاری و خصوصیات متفاوتی که در گروههای فرعی نژاد بشری می‌یابیم، قرار گرفته باشد.

اشتباه نهم به منشأ اشکال گوناگون اجتماع بشری - خانواده، قبیله یا دهکده و کشور یا جامعه مدنی - مربوط می‌شود. ناتوانی در فهم اینکه اشکال اصلی اجتماعات بشری طبیعی و هم قراردادی‌اند (که از این لحاظ متفاوت از اجتماعات دیگر حیوانات گروه‌زی‌اند که به حکم غریزه تعیین یافته و فقط طبیعی‌اند) دو اسطوره کاملاً غیر ضروری را بر ما تحمیل کرده است - یعنی اسطوره یک وضع اولیه نوع بشر که در آن

وضعیت افراد در انزوای کامل از یکدیگر زندگی می‌کرده‌اند و اسطوره قرارداد اجتماعی که به موجب آن انسانها از آن وضع اولیه عزیمت کرده و در جامعه مدنی وارد شده‌اند.

اشتباه دهم، اشتباهی ما بعد الطبیعی است. این اشتباه را می‌توان مغالطهٔ تحویل‌گرایی^(۱) نامید - یعنی مغالطه‌ای که به اجزای یک کل سازمان یافته واقعی بسیار بیشتر از خود آن کل نسبت می‌دهد یا حتی بدتر از این، معتقد است که فقط اجزاء مؤلفهٔ نهایی دارای واقعیت‌اند و کل‌های متشکل از آن اجزاء نمود محض یا حتی توهم‌اند. بر طبق این دیدگاه، وجودهای واقعی‌ای که عالم فیزیکی را تشکیل می‌دهند، ذرات بنیادینی هستند که مؤلفه‌های اتم محسوب می‌شوند. وقتی افراد بشر را دارای وجود واقعی و هویت مستمری تلقی می‌کنیم که علی‌الظاهر آن را واجد هستند، در حقیقت دچار توهم شده‌ایم. اگر چنین باشد، یکبار دیگر مسئولیت اخلاقی خویش در قبال اعمالمان را از دست می‌دهیم.

همانطور که گفتم، برخی از این اشتباهات نمونه‌های اولیه‌ای در دوران باستان دارند، ولی در این قبیل موارد، اِیْطالِ آنها را هم در ارسطو می‌توان یافت. تکرار این اشتباهات در تفکر جدید به وضوح حاکی از جهل [تفکر این دوران] نسبت به تصحیح آن اشتباهات توسط ارسطو است.

امیدوارم که این بیان موجز از ده موضوعی که در دوران جدید اشتباهاتی فلسفی در خصوص آنها صورت گرفته است، اشتیاق خواننده

1- The Fallacy of reductionism

را برای کندو کاو درباره آنها و نیز آموختنِ چگونگیِ تصحیح یا درمان آنها، برانگیزد. پس از این باید خواننده این اثر «خاتمه» آن را مطالعه کند، در «خاتمه» به تبیین این موضوع پرداخته شده است که چرا این خطاها صورت گرفته‌اند، چه کسانی آنها را صورت داده‌اند و چگونه می‌شده است از آنها احتراز کرد.



فصل اول

آگاهی و متعلقات آن

(۱)

اجازه دهید با چیزی آغاز کنیم که هر کسی آن را می‌فهمد و پرسشهایی درباره‌اش می‌پرسد. به همین پرسشهاست که پاسخهای متضاد - پاسخهای درست و غلط - داده شده است.

وقتی در خواب هستیم و رؤیایی نمی‌بینیم، فاقد آگاهی هستیم؛ وقتی خود را فاقد آگاهی توصیف می‌کنیم، در حقیقت می‌گوئیم که:

- ما از هر آنچه در عالم پیرامون ما یا حتی در آبدان خود ما اتفاق می‌افتد، ناآگاه هستیم.

- ما چیزی را در نمی‌یابیم. از هیچ چیز آگاه نیستیم.

- اذهان ما نانوشته یا خالی است.

- ما هیچ چیز را تجربه نمی‌کنیم یا در خلال یک فاصله زمانی تجربه نشده زندگی می‌کنیم.

قول به اینکه ما از چیزی آگاه نیستیم، یا چیزی را در نمی‌یابیم، معادل است با قول به اینکه هیچ چیز را ادراک نمی‌کنیم، هیچ چیز را به خاطر نمی‌آوریم، هیچ چیز را تخیل نمی‌کنیم، هیچ چیز را به اندیشه در

نمی‌آوریم. حتی می‌توان افزود که هیچ چیز را احساس نمی‌کنیم و هیچ چیز را به احساس درونی نمی‌یابیم.

آن مجموعه از کلمات - ادراک کردن، به خاطر آوردن، تخیل کردن، اندیشیدن، احساس کردن و احساس درونی کردن - تقریباً همه اعمال ذهن ما را در حینی که هشیار و آگاه هستیم، شامل می‌شود. وقتی هیچیک از این اعمال روی نمی‌دهد. اذهان ما سفید و نانوشته است. در این صورت همچنین می‌توان گفت، ما هیچگونه ادراک، حافظه، خیال، فکر، احساس یا احساس درونی نداریم.

در نگاه نخست، چنین می‌نماید که بیشتر مطالب فوق‌الذکر تکراری است. ظاهراً ما مطلبی واحد را مکرر واگو کرده‌ایم. ولی همانطور که به زودی خواهیم دید، اینگونه نیست. در میان بیانات گوناگونی که در بالا ارائه شد، برخی به پاسخهای صحیح و برخی به پاسخهای غلط به این پرسش اساسی می‌پردازند که: وقتی آگاه هستیم، چیست آن چیزی که از آن آگاهیم؟

اجازه دهید پرسش را به بیانات دیگری طرح کنیم که بتوان به آن پاسخ داد. ما از چه چیزی آگاه هستیم؟ چیست آن چیزی که ما تجربه می‌کنیم یا تجاربی از آن داریم؟

واژه اساسی در همه این پرسشها حرف کوچک «از» است. به لحاظ دستور زبانی، این واژه متعلق می‌طلبد. آن متعلق که پاسخی برای همه این پرسشهای مربوط تمهید می‌کند، چیست؟

یک پرسش دیگر نیز مطرح است: وقتی ما آگاه هستیم و بنابراین

اذهان ما تهی و نانوشته نیست، آنها را از چه چیزی پر می‌کنیم؟ معمول شده است که برای توصیف چیزی که متوالیاً آگاهی ما را پر می‌کند یا تجربه لحظه به لحظه ما را می‌سازد، از جریان آگاهی یا جریان افکار سخن بگوئیم. آن جریان عبارت از چیست؟ به عبارت دیگر محتوای متغیر آگاهی چیست؟

یک پاسخ به این پرسش، با استفاده از واژه «تصور»^(۱) در مورد همه انواع چیزهای کاملاً متفاوتی که به موقع برخوردار می‌ماند از آگاهی، اذهانمان را پر می‌کنند، ارائه شده است. واژه تصور را فلاسفه جدید، خاصه، جان لاک^(۲) که این کاربرد آن واژه را معرفی کرده است، به همین صورت استعمال کرده‌اند. لاک در مقدمه کتابش، تحقیق درباره فهم بشر^(۳)، به خوانندگان می‌گوید هدفش آن است که واژه «تصور» را به صورت زیر استعمال کند:

پیش از پرداختن به چیزی که درباره این موضوع [یعنی فهم بشر] در ذهن دارم، باید در این مقدمه از خواننده به دلیل استعمال مکرر واژه تصور، که در این رساله با آن مواجه خواهد شد، عذر خواهی کنم. این واژه، اصطلاحی است که به گمان من، برای دلالت بر هر آن چیزی که، در حین اندیشه کردن آدمی، متعلق فهم اوست، بهترین است. من آن را برای بیان... هر آن چیزی که ذهن را می‌توان، در

1- idea

2- John Locke

3- *Essay Concerning Human Understanding*.

مقام تفکر، در خصوص آن به کار گرفت، استعمال کرده‌ام... فرض می‌کنم که خواننده به آسانی با من موافقت خواهد کرد که چنین تصویری در اذهان انسانها وجود دارد: هر کس از وجود آنها در خودش آگاه است. و کلمات و اعمال انسانها او را متقاعد خواهد ساخت که در دیگران هم وجود دارند.

استفاده لاک از واژه «تفکر»^(۱) نیز به اندازه استفاده‌اش از واژه «تصور» کاملاً فراگیر است. او «تفکر» را در مورد همه افعال ذهن استعمال می‌کند، همانطور که واژه «تصور» را در مورد همه متعلقات ذهن در هنگام تفکر ذهن، یا در مورد همه محتویات آگاهی در حین آگاه بودن ما، استعمال کرده است.

واژه «تفکر» در مورد همه فعالیت‌های نفسانی ای استعمال شده است که اگر میان آنها فرق گذاشته شود، به نامهایی چون «ادراک»، «یادآوری»، «تخیل»، «پنداشتن»، «حکم کردن»، «استدلال»، خواننده می‌شوند. به همان طریق واژه «تصورات» به روشی بسیار فراگیر به کار رفته است که فقرات گسترده و متنوعی را که آنها نیز قابل تمیز از یکدیگرند، شامل می‌شود: ادراکات، خاطرات، خیالات، افکار یا مفاهیم، احساسات و احساسات درونی.

دور از انصاف است اگر نگوئیم که لاک میان این فقرات گوناگون، که همه آنها را ذیل یک واژه تصور جمع کرده، فرق گذاشته است. او

همچنین میان افعال مختلف ذهن که همه انواع مختلف تصورات را به درون ذهن می‌آورند یا تصوراتی ایجاد می‌کنند تا ذهن به آنها واقف یا آگاه باشد، فرق می‌گذارد.

اجازه دهید این را مفروض بگیریم، ولی این پرسش هنوز به قوت خود باقی است که آیا لاک بطور صحیح میان آنها فرق نهاده است یا نه. و این به نوبه خود ما را به پرسشی اساسی می‌کشانند که در اینجا موضوع بحثمان است: وقتی که ذهن از چیزی آگاه است، متعلقات ذهن چه هستند؟ پاسخ غلط به این پرسش، همراه با همه پیامدهایی که در پس آن لازم می‌آید، همان اشتباه فلسفی‌ای است که موضوع بحث این فصل است.

(۲)

در فراز مقدماتی تحقیق لاک که قبلاً ذکر شد، دو مطلب به خواننده گفته شده است:

یکی اینکه لاک از خواننده توقع دارد بپذیرد که او تصوراتی در ذهن خویش دارد؛ تصوراتی که از آنها آگاه است. مطلب دیگر اینکه خواننده خواهد پذیرفت که دیگر افراد نیز تصوراتی در اذهان خویش دارند، تصوراتی که ایشان نیز از آنها آگاه هستند. از آنجا که هیچکس نمی‌تواند از تصورات موجود در اذهان دیگران آگاه باشد، لاک نکته دوم خویش را اینگونه جرح و تعدیل می‌کند که از نحوه سخن گفتن و رفتار دیگران، استنباط می‌کنیم که آنها نیز، تصوراتی غالباً بسیار شبیه تصورات خود ما،

در اذهان خویش دارند.

این دو نکته در کنار هم عنصری را که دارای اهمیت بنیادی است، معرفی می‌کنند. تصورات موجود در ذهن من، تصورات من هستند و تصورات موجود در ذهن تو تصورات تو هستند. این ضمایر ملکی ما را به این واقعیت توجه می‌دهند که تصورات در ذهن هر کسی ذهنی‌اند: یعنی آنها به آن یک شخص و نه به هیچ شخص دیگری تعلق دارند. درست به تعداد اشخاص جزئی اذهان بشری در عالم موجود است که بنابراین به تعداد اذهان تک تک افراد مجموعه‌های متمایز از تصورات نیز وجود دارد.

هر شخص تصور خاص خود را دارد. به اعتقاد لاک وقتی یک شخص آگاه است فقط تصورات خود وی متعلقات آگاهی‌اش هستند. هیچکس نمی‌تواند از تصورات شخص دیگر آگاه باشد. آنها هرگز متعلقاتی نیستند که هر کس دیگری بیواسطه از آنها آگاه باشد. قبول اینکه فرد دیگر نیز تصوراتی دارد که ما نمی‌توانیم آگاهی بیواسطه‌ای از آنها داشته باشیم، همیشه لزوماً نتیجه یک فعل استنباط^(۱) است که بر گفته‌ها و اعمال دیگران مبتنی است.

اگر اطلاق واژه «عین»^(۲) در مورد تصورات از آن حیث که به هنگام آگاه بودن از آنها آگاهییم، ما را بر آن بدارد که تصورات را عینی یا دارای

1- an act of inference

۲- object. این واژه در این متن به فراخور عبارت متعلق، شیء و موضوع ترجمه کرده‌ایم، که البته هر سه واژه در اینجا تا حد زیادی یکی است. (م)

عینیت بدانیم، در آن صورت تناقضی آشکار پیش روی ما قد علم می‌کند. ظاهراً ما مطالبی متضاد درباره تصورات گفته‌ایم: از یک سو تصورات من از آن حیث که منحصرأ از آن من هستند و از آن تو و یا هیچ کس دیگر نیستند، ذهنی‌اند. از سوی دیگر اینکه تصورات من دارای عینیت نیز هستند.

ظاهراً ناچاریم بپذیریم که برای هر فرد تصورات موجود در اذهان افراد دیگر، اعیانی نیستند که او بتواند از آنها آگاه باشد. ذهنی بودن آن تصورات آنها را خارج از دسترس آگاهی بیواسطه او قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، تصورات موجود در ذهن یک فرد معین اعیانی [=متعلقاتی] تنها برای همان فرد هستند. هیچکس دیگر نمی‌تواند آنها را مستقیماً دریابد.

اجازه می‌خواهم لحظه‌ای درنگ کرده و معنای واژه‌های «عینی»^(۱) و «ذهنی»^(۲) را مورد ملاحظه قرار دهم. وقتی، چیزی را عینی می‌خوانیم که برای من، برای شما و برای هر کس دیگر یکسان باشد. وقتی چیزی را ذهنی می‌خوانیم که از فردی تا فرد دیگر متفاوت شود و نیز وقتی که آن چیز منحصرأ از آن یک فرد بوده و از آن هیچ فرد دیگر نباشد. برای تأیید این فهم از تمایز میان ذهنی و عینی، اجازه دهید یک زوج دیگر از کلمات را معرفی کنم: «عمومی» و «خصوصی». این دو کلمه را می‌توان برای تقسیم همه تجربه ما به آنچه عمومی است و آنچه خصوصی است،

1- objective

2- subjective

مورد استفاده قرار داد. یک تجربه عمومی است اگر مشترک میان دو یا چند فرد باشد. ممکن است بالفعل مشترک میان همه نباشد، ولی می‌باید حداقل بالقوه میان همه مشترک باشد. یک تجربه، خصوصی است اگر متعلق به یک فرد به تنهایی باشد و هیچکس دیگر نتواند مستقیماً در آن شریک شود.

اجازه دهید این تقسیم همه تجربه‌های ما به عمومی و خصوصی را با پیشنهاد چیزی که من نمونه‌هایی واضح و مسلم از هر نوع تلقی می‌کنم (وامیدوارم که خواننده نیز با من موافقت کند)، توضیح دهم.

احساسات درونی جسمانی ما، از جمله عواطف و انفعالات ما، خصوصی‌اند. دندان درد من، سر درد من، یا خشم من، چیزی است که مستقیماً به توسط من به تنهایی تجربه می‌شود. من می‌توانم درباره آن با شما سخن بگویم و شما نیز اگر چنین احساسات درونی جسمانی‌ای داشته‌اید می‌توانید چیزی را که من درباره‌اش سخن می‌گویم، بفهمید. ولی فهم چیزی که من درباره‌اش سخن می‌گویم و اینکه شما خود این تجارب را داشته باشید، دو چیز کاملاً متفاوت است.

ممکن است چنین باشد که شما در گذشته آن تجارب را داشته‌اید و این بتواند به شما در فهم آنچه من درباره‌اش سخن می‌گویم، کمک کند. ولی برای فهم چیزی که من درباره‌اش سخن می‌گویم، نیازی ندارید که همزمان با من آن احساسات را داشته باشید. به هر تقدیر شما هرگز نمی‌توانید در احساسات درونی جسمانی‌ای که من اینک، واجد هستم و درباره‌اش سخن می‌گویم، شریک شوید.

در تقابل حادّ با احساسات درونی جسمانی، تجارب ادراکی ما عمومی و نه خصوصی است. وقتی من و شما در اطاقی نشسته‌ایم که وسط آن اتاق میزی قرار گرفته است و چند لیوان و شیشه‌ای شربت بر روی میز وجود دارد، من و شما از طریق ادراک، اشیاء واحدی - نه تصورات خاص خود، بلکه میزی که در وسط قرار گرفته، لیوان‌ها و شیشه شربت - را در می‌یابیم. اگر من میز را قدری حرکت دهم یا مقداری از شربت را به درون لیوان بریزم، من و شما در تجربه‌ای واحد شریک خواهیم بود. این تجربه، بر خلاف تجربه مزه شربت، یک تجربه عمومی است.

ادراکات^(۱) (یا مدرکات)^(۲) من با ادراکات (یا مدرکات) شما یکی نیست. هر یک از ما ادراکات خاص خود را دارد، همانطور که هر یک از ما احساسات درونی جسمانی خود را دارا است. ولی هر چند ادراکات حسی من و شما به این معنا (ذهنی) اند (یعنی منحصرأً به هر یک از ما تعلق دارند) لازمه برخورداری ما از آن ادراکات داشتن تجربه‌ای مشترک یا عمومی است. ولی احساسات درونی جسمانی چنین لازمه‌ای ندارد.

اگر بخواهم از اصطلاحات لاک استفاده کنم، هم ادراکات حسی و هم احساسات درونی جسمانی هر دو تصور هستند و هر یک از ما تصور خاص خویش را دارد. ولی برخی تصورات ذهنی چون احساسات

1- perceptions

2- percepts

درونی جسمانی، منحصرأً ذهنی اند. آنها متعلقات آگاهی اند فقط برای شخصی که آنها را تجربه کرده است. هر چند به این دلیل می‌توان آنها را عین [=متعلق آگاهی] خواند، ولی هیچگونه عینیتی ندارند. در مقابل، تصورات ذهنی دیگر چون مدرکات یا ادراکات به تجربه عمومی و نه خصوصی مؤدی می‌شوند، زیرا متعلقات آنها می‌توانند مستقیماً و همزمان به توسط دو یا چند فرد تجربه شوند.

(۳)

همه تصورات ذهنی اند. من تصور خود را دارم. شما هم تصور خود را دارید. و آنها هرگز برای هر دوی ما یکی نبوده یا مشترک نیستند. آنها نمی‌توانند اینگونه باشند، همانطور که سلولها و بافتهای بدن شما نمی‌تواند با سلولها و بافتهای بدن من یکی بوده یا مشترک باشد.

در اینجا لازم است تمایزی میان تصورات (از یک سو) و احساساتِ درونیِ جسمانی، عواطف و احساسات (از سوی دیگر) در میان آوریم. متأسفانه لاک نتوانسته است این تمایز را رعایت کند. هر چیزی را که به حق بتوان تصور نامید، یک متعلق دارد. ادراکات حسی، خاطرات، خیالات، مفاهیم و یا افکار، به این معنا تصور هستند، ولی احساساتِ درونیِ جسمانی، عواطف و احساسات تصور نیستند. ما آنها را مستقیماً در می‌یابیم. آنها همچون وسائلی که از طریق آنها چیز دیگری را در می‌یابیم، عمل نمی‌کنند.

آنچه را که هم اینک گفتم، در نمونه‌های نادر، بر احساسات ایجاد

شده از طریق تحریک اندام‌های حسی ما، چون درخشش ناگهانی نوری که می‌بینیم، صدای بلند غیر منتظره‌ای که می‌شنویم، بوی عجیب و غریبی که نمی‌توانیم تعریفش کنیم، صدق می‌کند. این احساسات به منزله ادراک چیزی توسط ما نیستند. در مقابل وقتی که ادراک می‌کنیم، از چیزی غیر از مدرکاتمان مستقیماً آگاه هستیم. آن چیزِ مغایر چیست؟ پاسخ این است: میز، شیشهٔ شربت و لیوانهایی که من و شما در حین مشترک بودن در تجربه حاصل از فعالیت ادراکی خود، ادراک می‌کنیم. تجربه ما از میز، شیشه و لیوان‌ها یک تجربه عمومی است، نه یک تجربه خصوصی که منحصرأ از آن خود ما باشد.

این اشیائی که واقعا موجود هستند، متعلقات آگاهی ادراکی ما هستند، نه مدرکات یا ادراکاتی که ما را قادر می‌سازند تا از آنها آگاه بوده یا آنها را دریابیم. به همین دلیل است که می‌توانیم با یکدیگر درباره آنها همچون اشیائی که مشترکاً تجربه می‌کنیم، سخن بگوییم. برای مثال، میز که متعلق ادراکی‌ای است که ما هر دو در یک زمان در می‌یابیم، میزی است که من و شما می‌توانیم آن را با هم بلند کرده و به قسمت دیگر اتاق منتقل کنیم.

به اعتقاد جان لاک آگاهی‌ای که ما از تصورات خاص خویش داریم به تمامی یک تجربه خصوصی، منحصرأ از آن خود ماست. این معنا، در مورد همه کسانی که دیدگاه وی را درباره تصورات به عنوان متعلقات ذهن ما در حین آگاه بودن - متعلقاتی که بی‌واسطه از آنها آگاهیم و مستقیماً آنها را در می‌یابیم - می‌پذیرند، به نحوی از انحاء صدق می‌کند.

آنها در واقع می‌گویند که همه تصوراتی که یک فرد در حین آگاه بودن در ذهن خویش دارد، به تجارب خصوصی برای او منتهی می‌شوند؛ تجاربی که هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند در آنها شریک باشد. قول به این نظریه، همان اشتباه فلسفی‌ای است که چنین پیامدهای وخیمی در تفکر جدید داشته‌است.

(۴)

پیش از خاطر نشان کردن پیامدهای خطای فلسفی‌ای که در دیدگاه لاک درباره آگاهی و تصورات آن یافت می‌شود، اجازه دهید دیدگاه مخالف را کمی بیشتر توضیح دهم.

بیان این دیدگاه در قالب اصطلاحات خاص خودش، نه فقط بحث ایجاد شده به واسطه دیدگاههای متضاد را تشدید می‌کند، بلکه برخی مشکلات دیدگاه متضاد را نیز، روشن می‌سازد. این مشکلات نیاز به حل و فصل دارند.

اشکالات وارد به دیدگاه متضاد، ممکن است از قبل برای خوانندگان صفحات پیشین مطرح شده باشد. ممکن است آنها به مشکلاتی که در اینجا مورد اشاره قرار گرفته است، توجه یافته باشند. ممکن است بیندیشند که دیدگاه متضاد، در جهت مخالف به راه افراط می‌رود و پیامدهایش همانقدر مشکل آفرین است که پیامدهای دیدگاه لاک، وقتی آن دیدگاه تا آخرین لوازم منطقی‌اش دنبال شود.

لازم به یادآوری است که دیدگاه مخالف نه بر همه تصورات، بلکه

فقط بر بعضی از آنها اطلاق می‌شود. احساسات جسمانی، احساسات درونی، عواطف و در نمونه‌های نادر، احساسات ایجاد شده، از طریق تحریک اندامهای حسی از دایرهٔ تصورات خارج می‌شوند. این دیدگاه می‌پذیرد که همه اینها تجارب خصوصی‌اند، به موجب این تجارب از دردی که در درون خویش احساس می‌کنیم، خشمی که از آن رنج می‌بریم، یا درخش ناگهانی نور، صدای بلند غیر منتظره، بوی عجیب و غریبی که نمی‌توانیم تعریفش کنیم و از نوع ادراک چیزی نیست، آگاهییم. همه اینها متعلقات تجربه بیواسطه هستند. آنها به عنوان وسائلی برای دریافت چیزی دیگر به کار نمی‌آیند. آنها خود متعلقات دریافت ما هستند.

به جز این استثنائاتی که مورد توجه قرار گرفت، همه تصورات دیگر ما را می‌توان به عنوان تصورات معرفت بخش^(۱) - به عنوان ابزارهای شناخت - توصیف کرد. آنها به جای اینکه خود متعلقات دریافت باشند، وسائلی هستند که از طریق آنها موضوعاتی را که تصور نیستند، در می‌یابیم.

این تعبیر کوتاه «از طریق آنها» سر رشته تفاوت میان دیدگاه لاک و دیدگاه متضاد را در بر دارد. به اعتقاد لاک، همه تصورات آن چیزی هستند که ما در حین آگاه بودن از چیزی، در می‌یابیم. بر طبق دیدگاه متضاد، برخی تصورات (تصورات معرفت بخش ما) چیزی هستند که از طریق آن متعلقات آگاهی خویش را، در می‌یابیم. این دیدگاه را توماس

آکوئیناس در فرازی موجز، شبیه به فراز موجز فوق الذکر از لاک در مقدمه‌اش بر تحقیق درباره فهم بشر، بیان کرده است. برای احتراز از اصطلاحاتی که ممکن است برای خوانندگان این عصر، اسباب حیرت و سردرگمی باشد، آن مطلب را نقل به مضمون خواهیم کرد.

آکوئیناس در «رساله درباره انسان» مندرج در بخش نخست جامع الهیات، به این مسأله پرداخته است که آیا تصورات ما (در اینجا این اصطلاح را در معنای کاملاً فراگیر مورد نظر لاک استعمال کرده‌ام) چیزی هستند که به هنگام آگاه بودن خود آنها را در می‌یابیم و یا چیزی هستند که از طریق آن، موضوعاتی را که تصور نیستند، در می‌یابیم. پاسخ وی، البته با یک قید که باید برای ملاحظات بعدی و در جای مناسب ذخیره شود، مؤکداً این است که: چیزی هستند که از طریق آن، موضوعاتی را در می‌یابیم.

اجازه دهید همه جزئیات مهم این پاسخ را توضیح دهم. معنای این پاسخ آن است که ما اشیاء ادراک شده، را تجربه می‌کنیم، ولی هرگز از مدرکاتی که از طریق آنها این اشیاء را ادراک کرده‌ایم، تجربه‌ای نداریم. حوادث یا وقایع گذشته را به خاطر می‌آوریم، ولی هرگز از خاطراتی که از طریق آنها حوادث و وقایع را به خاطر آورده‌ایم، آگاه نیستیم. می‌توانیم از موضوعات متخیل یا خیالی آگاه باشیم، ولی هرگز از خیالاتی که از طریق آنها، آن موضوعات را تخیل می‌کنیم، آگاه نیستیم. متعلقات فکر را در می‌یابیم، ولی هرگز دریافتی از مفاهیمی که از طریق آنها آن متعلقات را در می‌یابیم، نداریم.

(ممکن است خواننده از من بپرسد) آیا منظور شما این است که من هرگز به خاطرات و خیالاتی که قادرم آنها را به ذهن خود فراخوانی کنم، واقف نیستم و نمی توانم مستقیماً مفاهیم یا برداشت‌هایی را که ذهنم قادر به شکل دادن آنها بوده است، مورد بررسی قرار دهم؟

پاسخ به این پرسش هر چند ممکن است خلاف عادات گفتاری تسامحی ما باشد، مؤکداً مثبت است. یک تصور معرفت بخش (که در اینجا مدرکات، خاطرات، خیالات، و مفاهیم را شامل می‌شود) نمی‌تواند در زمان واحد هم چیزی باشد که مستقیماً در می‌یابیم و هم چیزی باشد که از طریق آن چیز دیگر را در می‌یابیم - یعنی موضوعی را که تصویری در اذهان خود ما نیست، بلکه بر خلاف تصورات ذهنی ما البته چیزی است که می‌تواند موضوع بررسی یا گفتگوی دو یا چند فرد قرار بگیرد.

اجازه دهید لحظه‌ای به عقب بازگشته و میزی را که من و شما به دور آن نشسته و شیشه شربت و لیوان‌هایی را که بر روی آن قرار گرفته‌اند، مورد توجه قرار دهیم. بیشتر توجه کردیم که آگاهی ما نسبت به این موضوعات یک تجربه عمومی یا جمعی است، تجربه‌ای است که ما هر دو در آن مشترک هستیم. اگر هر یک از ما از چیزی جز تصورات ادراکی خاص خود - ادراکات حسی خاص خود - آگاه نباشد، چنین تجربه‌ای وجود نمی‌تواند داشت. اینکه آن تجربه یک تجربه جمعی برای هر دوی ماست، یعنی تجربه‌ای است که در آن مشترک هستیم، به دلیل آن است که هر دوی ما متعلقات ادراکی واحدی - یعنی میز، شیشه و لیوان‌هایی را که

واقعاً موجود هستند - و نه ادراکات کاملاً خصوصی خاص خود از آنها را، در می‌یابیم.

تفاوت‌های ذهنی در ادراکات ما از چیزی که موضوع مشترک واحد و یگانه‌ای برای دو یا چند فرد است، هیچ دخلی ندارد. معمولاً توجه این تفاوت‌ها دشوار نیست. برای مثال من و شما به دور میز واحدی نشسته و با نگاه به شیشه شربت تفاوت‌ها را به هم گزارش می‌کنیم. من می‌گویم به نظر می‌رسد که شربت به رنگ سرخ متمایل به قرمز است و شما می‌گوئید به نظر می‌رسد که به رنگ ارغوانی باشد. پس از لحظه‌ای بررسی در می‌یابیم اینکه من آن را همچون چیزی دارای سایه قرمز تیره‌تری ادراک کرده‌ام، معلول این واقعیت است که نحوه نشستن من طوری است که، پشتم به منبع نور است و برای من آن شیشه در سایه قرار گرفته است و نحوه نشستن شما به گونه‌ای است که نور مستقیماً از پنجره بر شیشه می‌تابد.

اگر بخواهم مثال دیگری بزنم: شما لیوان‌ها را بر روی میز به رنگ سبز رقیق ادراک می‌کنید و من می‌گویم که برای من خاکستری به نظر می‌رسند. شما سپس از من می‌پرسید آیا کور رنگی دارید؟ و من اقرار می‌کنم که فراموش کرده‌ام این را ذکر کنم.

علیرغم این تفاوت‌های ذهنی در ادراک، شئی ادراک شده برای مُدرک‌های مختلف، همان شئی جزئی واحد - همان شیشه، همان لیوان‌ها - باقی می‌ماند. وقتی این تفاوت‌های ذهنی مورد توجه قرار می‌گیرند، چه توجه شوند و چه توجه نشوند، هیچ تردیدی در دل ادراک‌کنندگان در

باب اینکه متعلقات ادراکی واحدی را ادراک کرده‌اند، ایجاد نمی‌کنند. و اما ممکن است چنین تردیدی در نمونه‌های زیر پیش بیاید. اگر من درباره شیشه‌ای که هر دوی ما به آن نگاه می‌کنیم بگویم آن شیشه نصفه است و شما بگوئید آن شیشه پر است، یا اگر من بگویم در آن شیشه با چوب پنبه بسته شده است و شما بگوئید در آن با چوب پنبه بسته نشده است، در آن صورت ممکن است تردید کنیم که آیا درباره متعلق ادراکی واحد سخن می‌گوئیم. ولی مشکل می‌توان وقوع چنین تفاوت‌های ادراکی‌ای را تصور کرد، مگر اینکه شرایطی خارق العاده و غیر عادی در کار باشد.

تجربه ادراکی، تحت شرایط عادی، عبارت از نوعی دریافت اشیاء ادراک شده است. این مطلب در مورد خاطرات، خیالات و مفاهیم نیز صادق است. چیزی که درباره یک نوع تصور معرفت بخش، یعنی ادراکات ما، صادق باشد درباره همه انواع دیگر تصورات معرفت بخش نیز صادق است - یعنی همه آنها وسائط، دریافت‌اند و نه متعلقات آن؛ چیزی هستند که از طریق آن در می‌یابیم، نه چیزی که آن را در می‌یابیم.

یک تفاوت مهم میان ادراکات ما و دیگر تصورات معرفت بخش ما - یعنی خاطرات، و خیالات و برداشتهای ما - وجود دارد. در خصوص موارد اخیر دریافت بی واسطه یا مستقیم ما از موضوعاتی که به توسط آن تصورات در پیش روی اذهان مان قرار می‌گیرد، در معرض و محل این سؤال هست که آیا این موضوعات واقعاً موجود هستند یا نه. در

اینجا نمونه‌هایی از نحوه طرح این سؤال می‌آوریم.

ما یک حادثه یا رخداد مربوط به گذشته را به خاطر می‌آوریم، ولی می‌دانیم که ممکن است این خاطره ما را فریب بدهد. بنابراین ممکن است شرط احتیاط را از کف نداده و بپرسیم آیا چیزی را که به خاطر می‌آوریم، در گذشته به همان صورت که آن را به یاد می‌آوریم واقعاً رخ داده است. راه‌های گوناگونی برای تشخیص این وجود دارد. در صورت توسل به آنها، خود را متقاعد می‌سازیم که خاطره ما صائب بوده است و بدین سان حکم می‌کنیم که حادثه‌ای که متعلق خاطره ماست، در گذشته به همان نحو که آن را به خاطر می‌آوریم، رخ داده است.

لازم به ذکر است که در اینجا دو فعل ذهنی جداگانه وجود دارد. اولی فعل دریافت بسیط است - فعلی که از طریق آن یک حادثه مربوط به گذشته را به خاطر می‌آوریم. دومی فعل پیچیده‌تر حکم است، که معمولاً نتیجه استدلال و یا ارزیابی شواهد مربوط به موضوع، محسوب می‌شود. این حکم ممکن است مثبت یا منفی باشد. یعنی ممکن است مستلزم قول به این باشد که چیزی را که به خاطر می‌آوریم، به راستی، در گذشته رخ داده است یا ممکن است عبارت از نفی وقوع آن باشد.

وقتی از حافظه به قوه خیال باز می‌گردیم، می‌بینیم که این پرسش درباره وجود واقعی یک موضوع متخیل به طرز دیگری مطرح می‌شود. در بیشتر موارد متعلقات قوه خیال ما، موضوعاتی هستند که ما آنها را از تجارب ادراکی خویش می‌سازیم، برای مثال، یک پری دریایی یا یک کوه طلا. چون ما خود آنها را ساخته‌ایم، بی‌درنگ متوجه می‌شویم که

موضوعاتی خیالی محض اند و بنابراین در انکار وجود واقعی شان، لحظه‌ای تردید نمی‌کنیم.

و اما، گاهی چیزی را تخیل می‌کنیم که می‌تواند واقعاً موجود بوده و نیز به توسط خود ما یا کسی دیگری ادراک شود. پس ممکن است ما، در اثر تأمل، به وجود واقعی موضوعی که آن را تخیل کرده‌ایم ولی ادراکش نکرده‌ایم قائل شویم.

چیزی که فقط در مورد برخی از متعلقات مخیله صادق است، در مورد همه متعلقات فکر صدق می‌کند. در خصوص هر متعلق فکر که آن را از طریق مفاهیم یا برداشت‌های خود در می‌یابیم، با این پرسش که مقتضی حکمی درباره وجود آن در ظرف واقع است، مواجه‌ایم. آیا آن موضوع علاوه بر اینکه یک متعلق فکر است که ممکن است موضوعی جمعی یا عمومی باشد و دو یا چند فرد بتوانند با یکدیگر درباره‌اش سخن بگویند، چیزی واقعاً موجود نیز هست؟ علیرغم هر پاسخی که ممکن است به این پرسش داده شود، آن متعلق فکر، به همان سان که ما و دیگران آن را دریافته و درباره‌اش بحث می‌کنیم، همچنان به حال خود باقی است.

برای مثال، وقتی فرشتگان همچون نفوسی بدون ابدان تصور می‌شوند، آنها متعلقات فکر هستند و می‌توانند توسط دو فرد که یکی وجودشان را اثبات و دیگری انکار می‌کند، مورد بحث قرار بگیرند. در عین حال که حکم آن دو فرد در این مورد متفاوت است، هنوز می‌توانند متعلق فکری واحدی را پیش روی ذهن خویش داشته، و در پرتو

برداشتِ مشترکشان از فرشتگان، همداستان باشند که فرشتگان بر خلاف اجسام، فضایی را اشغال نمی‌کنند.

در مورد بسیاری از ادراکات عادی، این پرسش درباره وجود واقعی موضوعات ادراکی ما مطرح نمی‌شود. وقتی، تحت شرایط عادی موضوعاتی را از طریق ادراکات حسی در می‌یابیم، در همان لحظه حکمی صادر می‌کنیم که ناظر به وجود واقعی آنهاست

وقتی می‌گوییم میز را می‌بینم که من و تو به دور آن نشستیم معنای این سخن آن است که میز واقعاً وجود دارد. اگر کمترین تردیدی درباره وجود واقعی اش داشته باشم، به خود جرأت نمی‌دهم که بگویم میز را ادراک می‌کنم. در مورد ادراکات عادی، فعل بسیط دریافت، از فعل حکم که وجود واقعی شیء دریافت شده را اثبات می‌کند، غیر قابل انفکاک است.

توهّمات ادراکی و رؤیایها، نقاب ادراکات حسی را بر چهره دارند. شخصی که از یک توهم ادراکی رنج می‌برد، معتقد است که او چیزی را ادراک می‌کند که در واقع اصلاً آن را ادراک نکرده است، زیرا موضوع ادراک غیر عادی او واقعاً موجود نیست. همچنین است در مورد رؤیایها: زمانی که رؤیایی می‌بینیم، به این توهم که تجاربی ادراکی داریم، مبتلا هستیم.

شخصی که رؤیا می‌بیند از همان نوع توهمی رنج می‌برد که شخص دچار توهم ادراکی از آن در رنج است. هر دو تجارب ادراکی تقلبی دارند و بنابراین به این اعتقاد فریفته می‌شوند که در آن زمان این متعلقات

ادراکی تقلبی واقعاً موجود است. همینکه شخص بیدار شود یا از توهم ادراکی بهبودی حاصل کند، توهم ناپدید می‌شود. هیچ چیز در آن تجربه واقعی نیست. هر چیزی متخیل است نه مدرک.

(۵)

اشیاء دریافت شده که به موجب فاعلیتِ تصورات معرفت بخش ما، برای ما حضور دارند، موضوعات عمومی یا جمعی اند. آنها موضوعاتی برای دو یا چند شخص هستند، موضوعاتی که می‌توانند درباره آنها با یکدیگر سخن بگویند. این سخن در مورد موضوعات فکر و موضوعات حافظه و خیال، نیز همانند موضوعات ادراک، صادق است.

ممکن است مفید باشد که توجه کنیم چگونه شماری از اشخاص می‌توانند موضوعی واحد را ملاحظه کنند، وقتی یکی از آنها آن را ادراک می‌کند، دیگری به خاطرش می‌آورد و سومی تخیلش می‌کند. این را که چگونه دو یا چند شخص می‌توانند درباره متعلق فکری واحد بحث کنند، برای ملاحظات بعدی (در فصل آتی) رها می‌کنم. این موضوع از طریق روشهای مختلف میان هر سه شخص مشترک است، وبا توجه به اینکه یکی از آن اشخاص آن را درک می‌کند می‌دانیم که موضوع مورد بحث موضوعی است که واقعاً موجود است.

فرض کنید شیء فیزیکی مورد بحث کاغذ دیواری اطاق خواب یک زن باشد. آن زن در اطاق خواب خود نشسته و به کاغذ دیواری اطاق چشم دوخته است و در عین حال با همسرش تلفنی درباره کاغذ دیواری

گفتگو می‌کند. کاغد دیواری برای آن زن یک موضوع ادراکی است. برای همسرش یک موضوع یادآوری شده است. هر چند زن و شوهر با تصوراتی عمل می‌کنند که نه فقط عدداً، بلکه ماهیتاً متمایزاند (یکی مدرک است و دیگری خاطره است)، ولی هر دو تصور می‌توانند شیء واحدی را به اذهان ایشان عرضه کنند.

به علاوه اگر هر دو، موضوع واحد و یگانه‌ای را، هر چند از طریق شیوه‌های متفاوت دریافت، در می‌یابند، لازم‌ه‌اش این است که شیء یادآوری شده توسط شوهر می‌باید شیئی واقعاً موجود نیز باشد، زیرا این شیء همانی است که توسط همسرش ادراک شده است. اگر آن شیء واقعاً موجود نباشد، او (زن) نمی‌تواند آن را ادراک کرده باشد. بنابراین، تا اینجا، می‌توانیم بگوئیم کاغد دیواری دو نحوه وجود دارد: وجود واقعی بر روی دیوار، وجود عینی هم به عنوان چیزی ادراک شده و هم به عنوان چیزی یادآوری شده.

اندکی بعد، آن زن به یکی از دوستانش تلفن کرده و درباره کاغد دیواری با او گفتگو می‌کند. از او می‌پرسد که آیا خوب است از همین الگو برای دیوار اطاق پذیرایی استفاده کند. آن دوست می‌گوید هرگز کاغد دیواری مورد بحث را ندیده است. سپس آن زن به وی می‌گوید الگوی مورد نظر دقیقاً با الگوی کاغد دیواری شما یکی است، با این تفاوت که که این الگو قرمز بر روی سفید است نه آبی بر روی سفید. در این موقع آن دوست می‌گوید که می‌تواند کاغد دیواری را تخیل کند و نصب آن بر دیوار اطاق پذیرایی را توصیه می‌کند.

کاغذ دیواری برای آن دوست نه یک موضوع ادراک شده است و نه یک موضوع یادآوری شده، بلکه یک موضوع متخیل است. هر چند یک خیال از یک مدرک و یک خاطره متفاوت است، مع الوصف می‌تواند همان موضوعی را برای ذهن آن دوست حاضر سازد که از طریق ادراک برای آن زن و از طریق حافظه برای شوهرش حاضر است.

بدین سان، آن شیء برای هر سه آنها یک موضوع واحد گفتار است. به علاوه، چون این یک موضوع ادراک برای یکی از آنهاست، که به موجب همین یک موضوع مشترک برای هر سه است، هر چند آن را به انحاء متفاوت دریافته‌اند، می‌باید هویتی باشد که علاوه بر این دارای وجود فیزیکی بر روی دیوار اطاق خواب است. این به منزله آن است که بگوئیم کاملاً ممکن است که شیئی را که واقعاً موجود است نه فقط به خاطر بیاوریم بلکه تخیل نیز بکنیم.

اگر دو شخص درباره موضوعی سخن بگویند که متعلق حافظه برای هر دو، یا متعلق متخیله برای هر دو یا متعلق حافظه برای یکی و متعلق متخیله برای دیگری، است، به آسانی نمی‌توان به این پرسش پاسخ گفت که آیا آن موضوع مشترک، هویتی است که واقعاً هم موجود است، روزی هم موجود بوده است یا ممکن است در آینده هم موجود باشد.

اجازه دهید ابتدا مورد دو شخصی را در نظر بگیریم که هر دوی آنها موضوع واحدی را به خاطر می‌آورند. ممکن است آن موضوع هویتی باشد که اینک واقعاً موجود است و بنابراین می‌تواند بواسطه شخص ثالثی ادراک شود. اگر آن شخص ثالث یک طرف گفتگو نباشد، گفتگوی

آن دو شخص [دیگر] درباره چیزی که ابتداء یک موضوع مشترک حافظه به نظر می‌رسد، ایشان را ملزم می‌کند تا دو احتیاط را به کار ببندند.

اولاً می‌باید به تلاشی استدلالی دست بزنند تا مطمئن شوند که خاطراتِ عدداً متمایزِ ایشان موضوع و متعلق واحدی دارند. آنها می‌توانند با پرسیدن پرسشهایی از یکدیگر، درباره موضوع یادآوری شده، این مهم را به انجام رسانیده و بدین سان، با اطمینان معقول، متقاعد شوند که این موضوع واحدی برای هر دوی آنهاست.

ثانیاً، نباید در حکم به اینکه آیا شیء یادآوری شده اینک واقعاً موجود است، یا روزی واقعاً موجود بوده است و دیگر موجود نیست، شتاب کنند. اینکه خود را مطمئن سازند که هر دو شیء واحدی را به خاطر می‌آورند، نمی‌تواند این اطمینان را به همراه داشته باشد که شیء یادآوری شده هویتی است که وجود واقعی دارد یا داشته است. ممکن است هر دوی آنها در خصوص این نتیجه فریفته شده یا تا حدی دچار اشتباه شده باشند.

اگر آنها فریفته نشده یا دچار اشتباه نشده باشند، و اگر موضوعی که مشترکاً به خاطر می‌آورند روزی وجود واقعی داشته ولی دیگر واقعاً موجود نیست، آیا می‌توانیم بگوئیم همان هویت واحد به عنوان موضوع دریافت شده وجود دارد و به عنوان یکی شیء دارای وجود واقعی است؟ پاسخ به این پرسش می‌باید منفی باشد، زیرا می‌دانیم که موضوع یادآوری شده دیگر واقعاً موجود نیست. مع الوصف روزی واقعاً موجود

بوده است. این واقعیت که دو نحوه وجود آن، برخلاف آنچه در مورد ادراک دیده می‌شود، همزمان نیست تغییری در آن اصل بنیادین ایجاد نمی‌کند.

مطالبی که هم اینک گفته شد در مورد دو شخص که هردوی آنها موضوع واحدی را تخیل می‌کنند، صدق می‌کند. آنها می‌باید همان احتیاط‌ها را به کار ببندند تا مطمئن شوند موضوعی را که هر یک از آنها تخیل می‌کند میان هر دو مشترک است. و نیز با هدف اینکه در باره این پرسش بحث کنند که آیا آن موضوع مشترک می‌تواند یک زمانی در آینده دارای وجود واقعی هم باشد.

برای مثال ممکن است چنین بحثی درباره اختراعی که آنها مشترکاً تخیل می‌کنند، پیش بیاید. اگر آنها موافق باشند که در حکم به اینکه دستگاه معینی که مخیله خویش را برای اختراعش به کار بسته‌اند، یک موضوع متخیل است که می‌تواند وجود واقعی هم در آینده داشته باشند، اصلی که پیشتر بیان کردیم در مورد آنها صدق می‌کند، یعنی اینکه متعلق مخیله ایشان می‌تواند در یک زمانی در آینده به عنوان یک شیء فیزیکی وجود واقعی داشته باشد.

(۶)

دیدگاه‌های متضاد درباره آگاهی و متعلقات آن اینک به قدر کافی، با توجه به مقاصد کنونی ما، پیشنهاد شده است. بحث درباره برخی مسائل را به تعویق انداختم، زیرا در فصل بعدی که دیدگاه‌های متضاد درباره

نفس بشر مورد بحث قرار می‌گیرد، به آن خواهیم پرداخت. آنچه برای بحث در اینجا باقی می‌ماند، پیامدهای دفاع و حمایت از هر یک از این دیدگاه‌های متضاد است. اجازه دهید ابتداء پیامدهای اشتباه فلسفی [مورد بحث این فصل] را بررسی کنیم. سپس اجازه دهید ببینیم آیا دیدگاهی که این اشتباه را تصحیح می‌کند، ما را در اجتناب از پیامدهایی که برای عقل و نیز فهم مشترک ناخوشایند است، توانا می‌سازد.

آنهایی که به این دیدگاه مغلوب درباره تصورات به عنوان چیزی که هر فرد مستقیماً در می‌یابد - به عنوان متعلقات بیواسطه‌ای که هر فرد از آن آگاه است - باور دارند، هر یک از ما را در عالم خصوصی تجربه ذهنی خویش محبوس می‌کنند.

ممکن است گمان شود که می‌توان از طریق تجربه‌ای که از تصورات خاص خویش داریم، به نحوی وجود اشیائی را که خود تصوراتی در ذهن ما نیستند - وجود افرادی سوای خودمان و نیز وجود همه اجسام دیگر که به حکم عقل سلیم آنها را مقومات عالم فیزیکی می‌دانیم - استنتاج کرد.

و اما از آنجا که من نمی‌توانم با چیزی که تصویری در ذهن خود من نیست، هیچگونه آشنایی مستقیم داشته و یا آگاهی بیواسطه‌ای از آن داشته باشم، مشکل می‌توان دانست که چگونه هر تلاشی برای استدلال بر وجود یک واقعیت خارجی یا اثبات آن قرین توفیق می‌تواند بود.

پیامدهایی غایی که بدین سان به سوی آنها کشیده می‌شویم، به حدی

حادث و زنده‌اند، که نامهایی که بر آنها اطلاق می‌کنیم بطور کلی مایه رسوایی‌اند. هیچ فیلسوفِ سلیم العقلی هرگز تمایل به اعتقاد به آنها یا دفاع از آنها نداشته است، حتی گوا اینکه، هیوم با شروع از خطای کوچک لاک در سرآغاز، دریافته است که آدمی (در این راه) به طرزی محتوم به نتایجی آن قدر غیر متعارف می‌رسد، که عقل سلیم هر کسی را از قبول آنها باز می‌دارد.

یکی از این مواضع افراطی به نام شکاکیت تمام عیار^(۱) در خصوص امکان برخورداری ما از هر گونه معرفت به واقعیت بیرون و خارج از ذهن خویش، شناخته شده است. دیگری من‌گرایی^(۲) - یعنی قول به اینکه هر چیزی که از آن آگاهییم یا به آن وقوف داریم، ساخته و پرداخته ذهن خود ماست - نامیده شده است.

عقل مشترک، در پرتو تجاربی که همه ما داریم، ما را به ردّ این نتایج به عنوان نتایجی نامعقول ملزم می‌دارد. ما نمی‌توانیم اذهان خود را ملزم کنیم تا همه گفتگوهای را که با دیگران داریم، گفتگوهای کاملاً توهمی تلقی کند - گفتگوهایی که در آنها من و شما در مورد موضوعاتی سخن می‌گوئیم که هر دو تجربه می‌کنیم، موضوعاتی که از طریق کلمات مورد استفاده برای تسمیه آنها، مورد اشاره هردوی ما قرار می‌گیرند، و بعضی از آنها را من و شما می‌توانیم، درست در همان^۱ حین گفتگو، لمس کنیم. یقیناً ما درباره تصوراتی در ذهن من یا تصوراتی در ذهن شما سخن

1- total skepticism

2- solipsism

نمی‌گوییم.

نه لاک و نه هیچکس از اتباع وی، حتی دیوید هیوم شکاک، فاقد عقل سلیم نبوده‌اند. آنها آن قدر از عقل سلیم بهره داشته‌اند که آنان را از قبول پیامدهایی افراطی که لازمه اجتناب‌ناپذیر این مقدمه مغلوط آغازین است، مانع شود. در واقع، لاک در همان فراز آغازین که می‌گوید واژه «تصور» را در مورد هر چیزی به کار می‌برد که ما در حین بیداری از آن آگاهیم، همچنین اظهار می‌دارد که در صفحات بعدی تحقیق می‌خواهد به این مسئله بپردازد که تصورات از کجا به اذهان ما می‌آیند. لاک که در باب اول تحقیق با این دیدگاه که اذهان ما از حین تولد از تصورات فطری برخوردار شده‌اند، به مخالفت برخاسته است، در باب دوم بر آن است که به تفصیل توضیح دهد که چگونه بسیط‌ترین تصورات ما از طریق فعل اشیاء فیزیکی خارجی بر اندامهای - حسی جسمانی ما، به اذهان ما وارد شده‌اند. تصریح لاک به این نکته، تصدیق ضمنی وی را به وجود عالم نیوتنی اجسام متحرک، من جمله اجسام خود ما و اجسامی که برای تحریک اندامهای حسی بر ما عمل می‌کنند، مبین می‌سازد.

می‌توان تصور کرد که رد نتایج نامعقولی که لازمه اجتناب‌ناپذیر مقدمه مغلوط اولیه است، به ردّ خود آن مقدمه به عنوان مقدمه‌ای همانقدر نامعقول، منجر می‌شود. فرض بر این است که روش استدلال خُلف اینگونه عملکردی دارد. وقتی به ما نشان داده می‌شود که در صورت پی گرفتن منطقی ملازمات یک مقدمه اولیه به نتیجه‌ای نامعقول

کشیده می‌شویم، واکنشی که از ما توقع می‌رود این است که آن مقدمه را به عنوان مقدمه‌ای که خودش نامعقول است، مردود بدانیم. این چیزی است که باید برای مقدمه ابتدائاً مغلوب لاک اتفاق می‌افتاد. ولی چنین نشده است. به عکس، اشتباه فلسفی‌ای که در اینجا مورد بحث ماست، تشدید شده است، به این صورت که تلاش شده است تا به طریقی دیگر که مستلزم ردّ مقدمه اولیه به عنوان مقدمه‌ای نامعقول نباشد، از لوازم نامعقولش احتراز شود.

آن طریق دیگر چه بود؟ آن طریق عبارت بود از قول به اینکه تصورات موجود در اذهان ما، حداقل برخی از آنها اگر هم نه همه آنها، علاوه بر اینکه موضوعات بیواسطه و مستقیم آگاهی ما هستند، تمثالاتِ اشیائی هستند که واقعاً در عالم فیزیکی خارجی موجود هستند. در اینجا واژه‌ای که این خطا را تشدید کرده است [یعنی واژه تمثالات] را مورد تأکید قرار داده‌ام.

چه موقع یک شیء شایسته آن است که تمثالی دیگر نامیده شود؟ فقط زمانی که ما شباهتی را در میان چیزی که تمثالی نامیده می‌شود و چیزی را که بنا به فرض متمثل گردیده است، مشاهده کنیم، همانند وقتی که می‌گوئیم یک نقاشی، تصویر یا تمثالی مناسبی از موضوع نقاشی است.

بر طبق این فهم از چیستی یک تمثالی، چگونه می‌توان تصورات ما (تنها موضوعاتی که با آنها آشنایی مستقیم داریم) را تمثالی اشیاء واقعاً موجود (که اصولاً نمی‌توانیم هیچ آگاهی مستقیمی از آنها داشته باشیم)

تلقی کرد؟

پاسخ رضایتبخشی برای این پرسش وجود ندارد. در مواجهه با این پرسش، نمی‌توان معتقد بود که تصورات تنها موضوعاتی هستند که ما مستقیماً در می‌یابیم و در عین حال تمثلات واقعیاتی هستند که هرگز موضوع دریافت بیواسطه ما واقع نشده‌اند، زیرا فقط در صورتی می‌توان گفت یکی دیگری را متمثل می‌سازد که بتوانیم هر دو را مستقیماً دریافتیافته و مقایسه کنیم.

مع الوصف تبدیل غیرمجاز تصورات به تمثلات به نحوی اعتقاد بی پایه به یک عالم خارجی مستقل و مشتمل بر موجودات واقعی را تقویت کرده است؛ عالمی که هیچیک از ما، اگر در زندگی خصوصی خویش یا ذهن خویش محبوس باشد، نمی‌تواند اصولاً تماس آگاهانه‌ای با آن داشته باشد. تصدیق و تأیید این اعتقاد غیر عقلانی، رازی است که ناگشوده باقی مانده است. تلاشهای بی‌حاصل برای گشودن آن انواعی از رازهای دیگر را سبب شده است، به غموض‌ها و پیچیدگی‌هایی منجر شده که فلسفه جدید در قرون نوزدهم و بیستم را سر درگم ساخته‌اند.

تفکر دوران جدید وضعیت بهتری می‌داشت اگر دیدگاه ضد به جای این فلسفه قرار می‌گرفت، به جای آنکه این فلسفه خود را در همه بیراهه‌ها و چرخش‌های گمراه‌کننده برای رهاندن خود از غموض‌های ناشی از تلقی تصورات به عنوان تمثلاتی از واقعیاتی که نمی‌توانند مستقیماً دریافت شوند، گرفتار آید.

دیدگاه ضد نه فقط ما را به آسانی از شک‌گرایی و من‌گرایی‌های

می‌بخشد. بلکه علاوه بر این ما را از تلاش‌های بی‌حاصل برای اثبات وجود یک واقعیت فیزیکی خارجی خلاص می‌کند.

ما در تجارب ادراکی خویش، مستقیماً با وجود اجسام دیگر همان‌طور که با وجود جسم خویش، آشنا هستیم. افزون بر این، همه موضوعات دیگری که در محاوره با یکدیگر درباره آنها بحث می‌کنیم - حوادث یا وقایعی که به خاطر می‌آوریم، اموری خیالی که می‌توانیم تخیل کنیم، متعلقات تفکر مفهومی و همچنین متعلقات تجربه ادراکی ما - همگی موضوعات عمومی، جمعی و یا مشترکی هستند که می‌توانیم با یکدیگر درباره آنها مفاهمه داشته باشیم.

ما درباره تصورات خود - مدرکات خود، خاطرات خود، تخیلات خود، افکار یا مفاهیم خود - با یکدیگر گفتگو نمی‌کنیم - و در واقع نمی‌توانیم گفتگو بکنیم. البته درباره احساسات ذهنی خود، گفتگو می‌کنیم. ولی نه درباره تصوراتی که اشیاء را برای ما حاضر می‌کنند. ما فقط از اشیاء دریافت شده آگاهیم، نه از تصوراتی که از طریق آنها آن اشیاء را دریافت می‌کنیم.

تفاوت بنیادینی را که با گذاشتن دیدگاه صحیح به جای دیدگاه مغلوط حاصل می‌شود، می‌توان به این صورت تلخیص کرد. وقتی تصورات را تنها چیزهایی بدانیم که از طریق آگاهی بی‌واسطه خویش از آنها به عنوان موضوعاتی دریافت شده، با آنها آشنایی مستقیم داریم، لاجرم باید در دو عالم مجزا بدون هیچگونه پلی در میان آنها زندگی کنیم. یکی عالم واقعیت فیزیکی است که در آن اجسام ما فضا را اشغال

می‌کنند، حرکت می‌کنند و با دیگر اجسام تعامل دارند. اعتقاد ما به وجود این عالم نوعی ایمان کور کورانه و غیر عقلانی است. دیگری عالمی کاملاً خصوصی است که هر یک از ما در آن محصور است - عالمی که در آن تنها تجربه ما، تجربه‌ای است که به واسطه آگاهی ما از تصورات خویش شکل گرفته است. این اعتقاد که افرادی غیر از ما نیز به همین صورت در عوالم خصوصی تجربه آگاهانه خویش زندگی می‌کنند، همانقدر ایمانی کور کورانه است، که این اعتقاد که همه ما با هم در این عالم واحد واقعیت فیزیکی خارجی با یکدیگر زندگی می‌کنیم.

با تصحیح این خطای آغازین که همه این نتایج را به بار می‌آورد، می‌یابیم که در عالم واقعیت فیزیکی به سر می‌بریم، عالمی که در تجارب ادراکی خویش با آن آشنایی مستقیم داریم. ما نه فقط در این عالم با یکدیگر تماس جسمانی داریم، بلکه علاوه بر این به هنگام بحث درباره موضوعات ادراکی که می‌توانیم بالاتفاق با آنها تماس داشته باشیم، با یکدیگر مفاهمه می‌کنیم.

این تنها عالمی نیست که در آن با یکدیگر زندگی می‌کنیم. همچنین در عالم عمومی زندگی می‌کنیم که به واسطه تجربه مشترک ما از اشیائی غیر از موضوعات ادراکی که آنها نیز اشیاء فیزیکی قابل ادراک‌اند، شکل گرفته است. این عالم عبارت است از حوادث یا وقایع گذشته که به خاطر می‌آوریم، موضوعات متخیل و همچنین اشیائی که تخیل می‌کنیم که ممکن است موجود هم باشند یا می‌توانند وجود واقعی داشته باشند، و همه موضوعات فکر، [که آنها را در ذهن می‌پرورانیم].

هنوز عالم سومی هم وجود دارد که ما در آن زندگی می‌کنیم - یعنی عالم تجربه ذهنی کاملاً خصوصی ما، که در آن هریک از ما از احساسات جسمانی، احساسات درونی، و عواطف خویش آگاه است - تجاربی که فقط ما از آنها با خبریم. شاید صحیح‌تر و سازگارتر با عقل سلیم [=عقل مشترک] این است که از این سه قلمرو تجربه به عنوان سه بُعد یک عالم واحد و یگانه، و نه سه عالم جداگانه سخن بگوئیم.

این سه بعد عبارتند از: (۱) موضوعات ادراکی که در واقع همان اشیاء یا حوادث موجود هستند. (۲) موضوعات دیگری که ممکن است موجود باشند یا موجود نباشند، ممکن است در گذشته موجود بوده و دیگر موجود نباشد و موجوداتی که در زمان حاضر موجود نیستند ولی ممکن است در آینده موجود باشند. و (۳) تجارب ذهنی که فقط برای آن ذهن جزئی که آنها را دارا است موجود هستند. دو عالم نخست عوالمی عمومی‌اند و سومی عالمی خصوصی است. به علاوه برخی تصورات معرفت بخش هست که در ذهن وجود دارند، لیکن در عین حال که وسائلی هستند که از طریق آنها همه اشیاء دریافت شده را در می‌یابیم، خود هرگز دریافت نمی‌شوند.

فقط در صورت عدمِ طرد و ابطال این اشتباه بنیادی درباره آگاهی و تصورات آن، اشتباهی که توسط لاک و شاید توسط دکارت پیش از او در میان آمده است؛ سخن گفتن از قلمرو واقعیت فیزیکی، از سویی، و قلمرو تجربه آگاهانه ذهن از سوی دیگر، به عنوان دو عالم جداگانه، که ارتباط میان آنها را به نحو مرضی تبیین نمی‌توان کرد، مناسبت و

موضوعیت دارد.

این اشتباه فلسفی، وقتی با لحاظ همه پیامدهایش در نظر گرفته شود، برای عقل وهم برای فهم مشترک بسی ناخوشایند است. تصحیح آن اشتباه نتیجه‌ای متضاد - یعنی دیدگاهی بی‌تناقض درباره آگاهی و متعلقات آن که مستلزم هیچگونه اعتقاد غیر قابل تبیین نبوده و با فهم مشترک و تجربه مشترک هماهنگ است - به بار می‌آورد.



فصل دوم

عقل و حواس

(۱)

یکبار دیگر اجازه دهید با چیزی آغاز کنیم که همه ما به آسانی آن را می‌فهمیم. ما معمولاً دربارهٔ هر موجود زنده می‌گوئیم، آن موجود برخوردار از نوعی آگاهی از محیط اطرافش و از خودش همچون چیزی واجدِ نفس است. همچنین اگر آن موجود، افزون بر این نوع آگاهی، به شیوه‌ای مشخص به محیطی که از آن آگاه است واکنش نشان دهد، هوش^(۱) را نیز به آن نسبت می‌دهیم. شاید، لازم است بیفزائیم که ما عموماً نفس^(۲) و هوش را همچون وسائلی تلقی می‌کنیم که موجودات درآک از طریق آنها [چیزهایی] از تجربه می‌آموزند و بر اساس آن رفتار خویش را اصلاح می‌کنند.

بر حسب این معیارها تنها حیواناتی که ما نفس یا هوش را به آنها نسبت نمی‌دهیم، آنهایی هستند که رفتارشان به تمامی بواسطه جبلت [=طبیعت] ایجاب می‌شود، یعنی همان الگوهای رفتاری را اجراء

1- intelligence

2- mind

می‌کنند که ما آنها را غرائز^(۱) می‌نامیم.

الگوهای رفتاری غریزی حشراتی چون زنبورها، مورچه‌ها و موربانه‌ها برای همه مقاصد زندگی و بقای این انواع کافی است. بنابراین آنها لازم ندارند که از تجربه بیاموزند یا رفتارشان را در نتیجه چنین آموختنی تغییر دهند. لذا می‌توانیم بگوییم آنها نفس و هوش ندارند.

در میان مهره‌داران و مخصوصاً در میان پستانداران پیشرفته‌تر، بعضی رفتارها خصلتاً غریزی‌اند ولی همه آنها چنین نیستند. در واقع هر چه بر نردبان حیات حیوانی بالاتر می‌رویم، میزان رفتاری که در اثر آموختن تغییر و اصلاح می‌پذیرد، در قیاس با میزان رفتاری که غریزی محض و اصلاح نشده از طریق تجربه باقی می‌ماند، فزونی می‌گیرد.

به حسب این معیار، تصور می‌کنم می‌توان گفت پستانداران پیشرفته‌تر مرتبه‌ای بالاتر از نفس و هوش دارند تا حیوانات نازلتر. البته همه آنها به حکم اینکه سامانه‌هایی حساس [=دراک]‌اند، دارای اندامهای حسی‌اند. و از طریق چندین حواس خودشان است که از تجربه می‌آموزند.

اگر اینک از همه سامانه‌های دون - انسانی^(۲) به انسان روکنیم، تفاوتی بنیادین آشکار می‌شود. انواع بشری، هیچ غریزه به معنای دقیق این اصطلاح - یعنی هیچ جبّلت، هیچ الگوی رفتاری که از قبل شکل گرفته باشد، ندارند. ما شمار معدودی از رفتارهای غیر ارادی جبّلی

1- instincts

2- infra-human

داریم، فقط برخی از آنها مادرزادی هستند. ما همچنین چیزهایی داریم که می‌توان آنها را سائقه‌ها یا محرک‌های غریزی خواند. ولی اعضای نوع بشر در عملی کردن این سائقه‌ها به انحاء بسیار متنوع رفتار می‌کنند، همه آنها یک الگوی واحد رفتار را، به همان سان که در همه اعضای یک نوع مخصوص زنبور، مورچه، یا موریانه می‌بینیم، از خود بروز نمی‌دهند.

به رغم این تفاوت بنیادین میان نوع بشر و دیگر انواع حیوانات، هنوز می‌توان کلماتی چون «نفس» و «هوش» را در مقام اطلاق بر انسانها و حیوانات دیگر به معنایی واحد استعمال کرد. در خصوص ما و همچنین آنها، نفس و هوش برای قوا و یا نیروهایی وضع شده‌اند که در مقام آموختن از تجربه و نیز در مقام تعدیل رفتار به تبع این آموزش به کار بسته می‌شوند. چون ما به دلیل محرومیت کامل از غرایز از دیگر حیوانات متمایز هستیم، به مرتبه‌ای بالاتر از نفس یا هوش نیازمندیم. هر گونه انطباق خویش با محیط را باید بیاموزیم.

بخش اعظم یادگیری که بواسطه نفس یا هوش بشری حاصل می‌آید، بر تجربه حسی^(۱) مبتنی است. ما اندامهای حسی‌ای داریم که عموماً با اندامهای حسی دیگر انواع یکی هستند. میزان تجربه‌ای که عملکرد آنها در اختیار ما می‌نهد، حد و مرزهایی برای یادگیری ما وضع می‌کند.

(۲)

با عنایت به همه این نکات کاملاً بدیهی که مورد توجه قرار گرفت، اینک برای پرداختن به پرسشی که در بیست و پنج قرن تفکر غرب پاسخهای درست و غلط به آن داده شده است، آماده‌ایم: این پرسش به نفس بشری و رابطه‌اش با حواس مربوط می‌شود.

آیا نفس بشری هر قدر هم پیچیده باشد یک قوه شناختی^(۱) یگانه است، قوه‌ای که مستلزم عملکرد حواس ما و همه امور لازم آمده از عملکرد آنها چون حافظه یا تخیل است، یا باید نفس را به دو قوه شناختی کاملاً متمایز - حس و هر چیزی که حس موجب آن می‌شود، از یک سو، و عقل^(۲) که قادر بر فهم، حکم و استدلال است، از سوی دیگر - تقسیم کرد؟

این پرسش با شقوقی سازش ناپذیر بر ما عرضه می‌شود. یکی از این شقوق، نفس بشری را با حس، اعم از کل رشته پیامدهایی که از برخورداری ما از احساسات یا ادراکات حسی لازم می‌آید، یکی می‌گیرد. شق دیگر نفس بشری را به دو بخش متمایز - حس و عقل - تقسیم می‌کند و معتقد است که این دو بخش وظایف شناختی کاملاً متفاوتی را اجراء می‌کنند.

شق اول پاسخی است که در دوران جدید پرورده شده است، دورانی

1- cognitive

2- intellect

که با توماس هابز شروع شده و با اخلافش در فلسفه بریتانیا - یعنی جان لاک، جورج بارکلی و دیوید هیوم و بسیاری دیگر از کسانی که بعد از ایشان آمدند - ادامه یافته است. نشان خواهیم داد که این شق پاسخی نادرست به پرسش فوق است - پاسخی که پیامدهایی وخیم داشته است. شق دوم، پاسخی است که در دوران باستان و طی قرون وسطی مسلط و رایج بوده است. در دوران جدید، مخصوصاً در فلسفه رنه دکارت، جورج فردریک هگل و اتباع ایشان، این شق استمرار یافته است. به اعتقاد من این شق همان پاسخ صحیحی است که آن اشتباه را تصحیح کرده و از لوازمی که مؤدای آن اشتباه است، احتراز می‌کند.

در میان آنان که پاسخی صحیح داده‌اند، برخی طریق افراط پیموده‌اند و افراط‌گرایی ایشان نیازمند تصحیح است. پیش از پرداختن به آن، اجازه می‌خواهم نکاتی را مورد ملاحظه قرار دهم که پاسخ صحیح را از غلط متمایز می‌کنند.

نکته نخست که بارها و بارها در نوشته‌های افلاطون و ارسطو مورد تأکید قرار گرفته، این است که موضوعات دریافت شده توسط ما، به موضوعات محسوس^(۱) و موضوعات معقول^(۲) تقسیم می‌شوند.

البته همه موضوعاتی که از طریق ادراک حسی^(۳) درمی‌یابیم، به گروه اول تعلق دارند. آن گروه همچنین مشتمل است بر جزئیات

1- sensible

2- intelligible

3- sense-perception

محسوسی که می‌توانیم یادآوری و تخیل کنیم - چون خاطرهٔ میز شامی که شب گذشته دور آن نشسته‌ایم یا تخیل خانه‌ای که نقشه ساخت آن را ترسیم کرده‌ایم.

همه موضوعات معقول محض چون موضوعات تفکر ریاضی یا موضوعات ما بعدالطبیعی چون موجودات روحانی محض فی‌المثل نفوس، فرشتگان و خدا به گروه دوم تعلق دارند. این گروه متعلقات فکر چون آزادی، عدالت، فضیلت، معرفت، امرناتهای و حتی خودِ نفس را شامل می‌شود. هیچکدام از اینها را اصولاً از طریق حواس ادراک نمی‌توان کرد. هیچیک یک جزئی محسوس نیستند.

نکته دوم، بیواسطه مترتب بر نکته اول است. چون موضوعاتی که در می‌یابیم ذیل این دو گروه متمایز قرار می‌گیرند باید قوای متمایزی هم برای شناخت آنها داشته باشیم - حس از یک سو و عقل از سوی دیگر. شاید تکرار نکته سوم که پیش از این ذکر شد، مفید باشد. حس قوای گوناگونی چون نیروی ادراک، تذکر و تخیل را شامل می‌شود. عقل نیز قوای گوناگونی چون قوهٔ فهم، حکم و استدلال را شامل می‌شود. گاهی همه نتایج اعمال قوای حسی خود را زیر عنوان تجربه حسی^(۱) و نیز همه عملکردهای قوای عقلی خویش را زیر عنوان تفکر^(۲) یک کاسه می‌کنیم.

علاوه بر این سه نکته که مشترک میان همه آنهاست که این پاسخ

1- sense-experience

2- thought

را به پرسش [مورد نظر ما] می‌دهند، تفاوت‌های دیگری نیز باید مورد توجه قرار بگیرد. افلاطون و دکارت و بعدها کانت و هگل در تفکیک این دو قلمرو - محسوسات و معقولات - طریق افراط پیموده‌اند. این معلول آن بوده است که نوعی استقلال به نفس نسبت داده‌اند که عملکرد آن را از برخی یا همه جهات از تجربه حسی مستقل می‌سازد.

همین افلاطون و دکارت را بر آن داشته است که تصورات فطری^(۱) را - تصوراتی که به هیچ وجه مأخوذ از تجربه حسی نیست - به عقل اعطا کنند. مقولات استعلایی^(۲) کانت روایت دیگری از همین خطاست. من در جای دیگری، یعنی در کتابم با عنوان فرشتگان و ما به تفصیل درباره این خطا بحث کرده‌ام، خطایی که تلقی‌اش از عقل بشر این است که گویی فرشته‌ای است که به نحوی در یک جسم بشری جای گرفته یا با این جسم اجتماع کرده است.

راه اجتناب از این دیدگاه افراطی که هم اکنون مورد توجه قرار گرفت این است که تصدیق کنیم اولاً عقل برای همه دریافته‌های اولیه‌اش به تجربه حسی متکی است. و ثانیاً، در عین حال که برخی متعلقات فکر، معقول محض هستند، تجربه حسی موضوعاتی را در اختیار ما می‌نهد که، جز در مورد استثنائات نادر، هرگز محسوس محض نیستند.

تبیین نکته دوم نیازمند توضیح بیشتر است. متعلقات تجربه حسی، اموری هستند که ما آنها را نه فقط ادراک، بلکه فهم نیز می‌کنیم. فقط در

1- innate ideas

2- transcendental categories

نمونه‌های استثنایی نادر که چیزی را به عنوان یک فرد یگانه در می‌یابیم که در هیچ طبقه‌ای جایز نمی‌توانیم داد، موضوع دریافت شده، غیر معقول^(۱) است.

طبعاً، اشیاء محسوسه که ما ادراک می‌کنیم، به عنوان جزئیات نوعی از انواع - سگ جزئی یا گربه جزئی، کت یا کلاه جزئی، درخت یا گل جزئی - به ادراک ما در می‌آیند. فرد جزئی^(۲) یک شیء معقول و همچنین محسوس است. ما آن را نه فقط به عنوان این یک شیء جزئی، بلکه به عنوان یک شیء از نوع معین نیز ادراک می‌کنیم. حس و عقل در، دریافت آن شیء توسط ما، همکاری می‌کنند. آن شیء اگر در حین واحد یک شیء محسوس و هم معقول نباشد، نمی‌تواند یک امر جزئی باشد. در مقابل، متعلقات فکر چون آزادی، عدم تناهی و خدا موضوعات معقول محض‌اند. بعداً باید مطالب بیشتری درباره ماهیت مخصوص آنها بیان کنیم.

در اینجا می‌خواهم توضیح دیگری درباره پاسخ صحیح به پرسش مطرح شده پیرامون نفس و حواس بشری بیفزاییم. این توضیح ما را قادر می‌سازد تا، با عطف توجه به گذشته، استعمال مطلقاً فراگیر واژه «تصور» توسط لاک را تصحیح کنیم. در فصل قبلی همه تلاش ما صرف خطای لاک شد در خصوص اینکه وقتی از چیزی آگاهیم یا به چیزی می‌اندیشیم، همیشه متعلقات فهم ما تصورات هستند. با استعمال کاملاً

1- unintelligible

2- particularized

فراگیر واژه «تصور» توسط او همصدا شدیم، واژه‌ای که احساسات، ادراکات، خیالات، احساسات درونی و حتی، چیزی را که او در برخی فرازاها، تصورات انتزاعی نامیده است شامل می‌شود. آن استعمال کاملاً عمدی^(۱) «تصور» توسط وی در تناسب با استفاده‌اش از کلمات دیگری چون «نفس» یا «فهم» در مورد یک قوه یا نیروی شناختی یگانه، اساساً ماهیت حسی دارد.

دیدگاه ضد که هم‌اینک ملاحظه کردیم - دیدگاهی که دو نیرو یا قوه شناختی متمایز، حسی و عقلی، به نوع بشر نسبت می‌دهد - تغییراتی را در استعمال همه این کلمات ایجاب می‌کند.

بر طبق این دیدگاه ادراکات حسی، خاطرات، و خیالات ما تصور نیستند. آن واژه را می‌باید منحصراً برای مفاهیم یا برداشت‌هایی ذخیره کرد که از طریق آنها یا موضوعات فکری معقول محض را و یا در صورت همکاری عقول ما با قوای حسی مان، جزئیات محسوسی را که معقول نیز هستند در می‌یابیم.

واژه «فهم بشری» را نباید همانند لاک و هیوم در مورد نفس بشری همچون مجموعه‌ای از قوای حسی استعمال کرد. واژه انگلیسی [understanding=فهم]، ترجمه واژه یونانی Nous و واژه لاتینی intellectus است و اقلماً باید گفت، استفاده لاک و هیوم از این واژه در شرح و بسط دیدگاهی که وجود عقل را به عنوان قوه‌ای کاملاً متمایز از حواس انکار می‌کند، تناقض آمیز است.

1- All purpose

وقتی، مطابق با دیدگاه ضد واژه «تصورات» منحصرأ در مورد مفاهیم یا برداشت‌هایی استعمال می‌شود که ابزارهایی برای فهم همه امور معقول هستند، باید به خاطر داشت که، بر طبق آن دیدگاه، تصورات یا مفاهیم آن چیزی نیستند که ما می‌فهمیم، بلکه فقط چیزی هستند که از طریق آن متعلقات فکر، یعنی موضوعاتی را که فهم می‌کنیم، در می‌یابیم.

در گفتار یومیه غیر دقیق، اغلب این دقت نظر را به خرج نمی‌دهیم. طوری درباره تصورات سخن می‌گوئیم که گویا، موضوع مورد ملاحظه ما، خود آن تصورات است. من خودم به اندازه هر کس دیگر در خصوص این گفتار غیر دقیق مقصر هستم. من درباره تصورات بزرگ کتابهایی نوشته و سخنرانی‌هایی ایراد کرده‌ام. من واژه «تصور» را در عناوین کارهای خود برای اشاره به متعلق فکری مورد بحث، استعمال کرده‌ام.

تنها دفاع من در مقابل این کاربرد نادرست و غیر دقیق واژه «تصور» این است که اگر همیشه با دقت مقتضی سخن بگوئیم و قلم بزنیم، این دقت اسباب حیرت و زحمت می‌شود. من به جای نامیدن کتابم به نام تصور آزادی باید می‌گفتم، آزادی به عنوان یک متعلق فکر. به جای سخنرانی یا تألیف درباره تصورات [=ایده‌های] والا، باید به این قبیل موضوعات گفتار خود به عنوان متعلقات فکر والا - مبنایی یا بنیادین - اشاره می‌کردم.

(۳)

این دیدگاه اشتباه درباره نفس که بدون هیچ قید و شرطی از طرف هابز، بارکلی و هیوم اتخاذ شده است، می‌تواند صرفاً به صورت زیر بیان شود: نفس، تا آنجا که همچون یک ابزار شناختی عمل می‌کند، به تمامی یک قوه حسی است، بدون آنکه هیچ نشانی از تعقل در آن باشد.

همه «تصورات» یا «افکار» نفس (این کلمات را در داخل گیومه قرار دادم تا به سوء استعمال آنها توجه دهم) احساسات، ادراکات حسی یا خیالات هستند. و خیالات نفس یا ادراکات حسی فراخوانی شده‌اند و یا ساخته شده از مواد اولیه‌ای که از طریق تجربه حسی تدارک می‌شود.

هابز می‌نویسد «تخیل، چیزی نیست مگر احساس تضعیف شده. و در انسانها و بسیاری از دیگر موجودات زنده و نیز در خواب و بیداری یافت می‌شود.» در فراز بعدی می‌گوید «تخیلی که در انسان... بواسطه کلمات یا دیگر نمادهای ارادی برانگیخته می‌شود، چیزی است که عموماً آن را فهم می‌نامیم و میان انسان و بهایم مشترک است.»

بارکلی نیز همه تصورات را به تصورات حسی و تصورات خیالی تقسیم کرده و اولی را بواسطه وضوح و سرزندگی‌اش از دومی فرق نهاده است. و او نیز واژه «فهم» را به غلط به معنای قدرت شناختی نفس در مقام احساس و تخیل استعمال کرده است.

و نیز هیوم، در پژوهش درباره فهم بشر می‌نویسد «همه ادراکات نفس به دو طبقه یا نوع که بواسطه درجات متفاوت نیرو یا سر

زندگی‌شان متمایز شده‌اند، تقسیم می‌شوند. ادراکات دارای نیروی کمتر و بهره‌مند از حیات کمتر، عموماً *افکار* یا *تصورات* نامیده شده‌اند.» ادراکات سرزنده‌تر را هیوم «انطباعات»^(۱) نامیده است که از آن «همه» ادراکات زنده‌تر ما را در حینی که می‌شنویم، می‌بینیم یا احساس درونی می‌کنیم» مراد می‌کند.

در همه این بیانات دو اشتباه جمع آمده است: یکی اشتباه تلقی ادراکات حسی و خیالات، که به غلط «تصور» نامیده شده‌اند، به عنوان متعلقات بیواسطه آگاهی ماست. دیگری، اشتباه تحویل نفس بشری به یک قوه حسی محض است که قادر نیست از چیزی آگاه باشد مگر از موضوعاتی که از طریق حواس قابل ادراک‌اند یا در نتیجه ادراکات حسی ما قابل تخیل‌اند.

به کتاب لاک، تحقیق درباره فهم بشر، اشاره‌ای نکردم، زیرا این کتاب درحالی‌که مرتکب همان دو خطا می‌شود، فزاینده‌ای هم دارد که در آن مؤلف برخی فعالیت‌های نفس بشر را که عقلانی و نه حسی‌اند، مورد توجه قرار می‌دهد. نفسی که ماهیت حسی محض داشته باشد قادر به انجام این فعالیت‌ها نیست. با این همه، لاک به صراحت تصدیق نمی‌کند که نفس بشری عبارت از دو مجموعه قوای شناختی متمایز - قوای حسی از یک سو و قوای عقلی از سوی دیگر - است.

لاک می‌گوید همه «تصورات» ما مأخوذ از حس نیست. برخی از آنها

مأخوذ از تأمل^(۱) نفس درباره عملکردهای خویش است. نفس از فعالیت‌های خاص خود - ادراک، یادآوری، تخیل و مانند آن - آگاه است.

بر طبق دیدگاه ضد درباره نفس بشر، همچون چیزی متشکل از عقل و همچنین حس، این فقط نیروی عقلانی ماست که متأملانه^(۲) است نه حس. عقل دارای نوعی خودآگاهی است که حواس آن را فاقد هستند. همین واقعیت است که تمایز میان تصورات حسی و تصورات تأملی را که لاک در میان آورده - تمایزی که در هابز، بارکلی و هیوم دیده نمی‌شود - حائز اهمیت می‌سازد.

تقیید دوم که بواسطه لاک معرفی شده، در فرازهایی آمده است که در آن او به چیزی که خود «تصورات انتزاعی یا کلی»^(۳) نامیده است، می‌پردازد. فقط انسان دارای چنین تصوراتی است. او معتقد است «حیوانات انتزاع نمی‌کنند».

یکبار دیگر، دیدگاه متضاد است که این نکته در لاک را حائز اهمیت مخصوص جلوه می‌دهد. زیرا بر طبق آن دیدگاه انتزاع فعالیت عقل است نه حس. نفس بشر دارای تصورات انتزاعی [یعنی مفاهیم] است فقط به دلیل اینکه نه تنها از حس بلکه از عقل نیز تشکیل شده است.

در خصوص این نکته دوم، سه نویسنده دیگر - یعنی هابز، بارکلی و

1- reflection

2- relexive

3- abstract or general ideas

هیوم - به مؤکدترین وجه، نظر سلبی دارند. آنها با تصدیق به اینکه چون نفس بشری به تمامی یک قوه حسی است نمی‌تواند هیچ تصور انتزاعی داشته باشد، موضعی سازگارتر از موضع لاک دارند.

بارکلی و هیوم که از لاک تبعیت کرده و تحقیق وی را خوانده‌اند، به صراحت او را به خاطر موضع ناسازگارش در خصوص این نکته مورد حمله قرار داده‌اند. او باید در می‌یافت که هیچ امر انتزاعی یا کلی در تمامی محدوده ادراکات حسی و تخیلات نمی‌توان یافت.

انتقاد آنها از او، به یک لحاظ، انتقادی متین است. از آنجا که لاک وجود عقل بشری را به عنوان چیزی کاملاً متمایز از همه قوای حسی بشر تصدیق نکرده است، تلاش وی برای تبیین تصورات کلی انتزاعی متزلزل شده و شکست می‌خورد. او به وجود آنها قائل است، ولی نمی‌تواند آنها را تبیین کند. تلقی وی از آنها این است که گویی همانند عکس‌های مختلطی هستند که تفصیل جزئی در اثر روی هم قرار گرفتن تصاویر در هاله‌ای از ابهام فرورفته است. همانطور که خواهیم دید، این برداشت بسیار فاصله دارد با ماهیت انتزاعی یک مفهوم عقلی، که بواسطه فعل فهم که از بنیاد متفاوت از هر فعل حس یا مخیله است، ایجاد شده است. اینک به مطلب اصلی بحث میان دو دیدگاه متضاد درباره نفس بشری می‌رسیم - دو دیدگاهی که یکی از آنها عقل را انکار و دیگری آن را اثبات می‌کند. همین مطلب پاسخهای متضاد به پرسش زیر را موجب می‌شود: آیا ما علاوه بر ادراکات حسی و خیالات، تصورات انتزاعی (یعنی مفاهیم) نیز داریم یا نداریم؟

هابز، بارکلی و هیوم به صراحت می‌گویند که نداریم. لاک از دادن پاسخ ظفره می‌رود. او باید می‌گفت نداریم، ولی به دلیل کاملاً موجهی، که هم اینک آشکار خواهد شد، نتوانسته خود را به دادن چنین پاسخی وادار کند.

از این سه فیلسوف، اسقف بارکلی تلاش خویش را تا منتهای مراتب ادامه می‌دهد تا اثبات کند فرض اینکه یک تصور می‌تواند انتزاعی یا کلی باشد، کاملاً یأوه است. بخش وسیعی از مقدمه کتاب وی، اصول علم انسانی^(۱)، را ابطال این آموزه و نقد لاک به خاطر اعتقاد به آن به خود اختصاص داده است. برای رعایت اختصار، می‌توانیم تلخیصی از این استدلال به قلم هیوم را ملاحظه کنیم، که هیوم با افزودن یادداشتی در این باره به دین خود به بارکلی اشاره کرده است.

فرض کنید کسی بکوشد یک مثلث بطور کلی تصور کند که نه متساوی الساقین است، نه مختلف الاضلاع، نه دارای طول مشخصی است و نه نسبت معینی میان اضلاعش برقرار است. او خیلی زود در خواهد یافت که همه مفاهیم مدرسی در خصوص انتزاع و تصورات کلی مفاهیمی نامعقول است.

در اینجا این مطلب در کلامی مختصر و مفید آمده است. اگر همه آنچه ما داریم ادراکات حسی و خیالات مأخوذ از حس است، هرگز نمی‌توانیم از چیزی مگر یک مثلث جزئی آگاه باشیم؛ مثلی که یا متساوی الساقین است یا مختلف الاضلاع یا متساوی الاضلاع؛ مثلی

که مساحت یا محیط مشخصی دارد؛ مثلثی که خطوط آن یا به رنگ سیاه است یا به رنگ دیگر و مانند آن.

آنچه را در اینجا درباره مثلث‌ها گفتیم، به همین نحو درباره هر چیز دیگر می‌توان گفت. ما هرگز از چیزی آگاه نیستیم مگر از افراد جزئی - خواه از طریق ادراک حسی و خواه از طریق تخیل - این گاو یا آن گاو، این درخت یا آن درخت، این صندلی یا آن صندلی، هریک با خصوصیات فردی خود آن، که موجب می‌شود آن یک نمونه جزئی از یک شیء از نوع معین باشد.

ممکن است ما نامی برای آن نوع معین داشته باشیم، مانند کاری که در حین استعمال کلمات «مثلث»، «گاو»، «درخت» و «میز» می‌کنیم، ولی هیچ تصویری از آن نوع من حیث هو نداریم. ما هیچ تصور یا فهمی از مثلثیت من حیث هو^(۱) یا از چیزی که هر فردی می‌باید شبیه آن باشد تا یک مثلث، گاو، درخت یا صندلی جزئی باشد، نداریم. فقط کلمات ما (کلماتی همانند کلمات فوق که آنها را «اسامی عام»^(۲) می‌نامیم) کلی‌اند. هیچ چیز در ظرف واقع کلی نیست. هر چیزی که موجود است، جزئی است. بنابراین در نفس هم هیچ چیز، کلی نیست. هر چیزی که هست جزئی است. کلیت فقط در کلمات زبان ما، کلماتی که اسامی عام و نه اسامی خاص هستند، موجود است.

آنها که نفس بشر را دارای نیروهای عقلی و همچنین حسی تلقی

1- triangularity as such

2- common nouns

می‌کنند هیچ مشکلی از هیچ نوع در مقابله شاخ به شاخ با معارضه هیوم ندارند. ما از طریق یک مفهوم انتزاعی، چیزی را می‌فهمیم که میان همه گاوها، درخت‌ها و صندلی‌های جزئی‌های جزئی که ادراک یا تخیل می‌کنیم، مشترک است.

(۴)

از این دیدگاه مشتبه درباره نفس که عقل و همراه با آن تصورات کلی انتزاعی یا مفاهیم را انکار می‌کند. چه پیامدهای وخیمی لازم می‌آید؟ پیامد بیواسطه آن آموزه‌ای ذاتاً غیر قابل دفاع موسوم به تسمیه‌گرایی^(۱) است. این آموزه برای فهم مشترک و عقل همانقدر ناخوشایند و نامطلوب است که مکاتبی که (تحت عنوان ذهن‌گرایی، من‌گرایی و شک‌گرایی) در فصل قبلی آنها را به عنوان پیامد خطایی در باب متعلقات آگاهی مورد توجه قرار دادیم. یک پیامد دورتر این آموزه آن است که فهم ما را از منزلت انسان در طبیعت تحت تأثیر قرار می‌دهد. پیش از پرداختن به این مطلب می‌کوشم تا تبیین کنم چرا تسمیه‌گرایی ذاتاً غیر قابل دفاع است. نشان دادن این حقیقت در حکم آن است که نشان دهیم آن دیدگاه درباب نفس نیز که لاجرم به تسمیه‌گرایی می‌انجامد، ذاتاً غیر قابل دفاع است.

احترام لاک برای فهم مشترک و عقل، او را از تسمیه‌گرا^(۲) بودن،

1- nominalism

2- nominalist

باز داشته است، حتی اگر چه ناکامی وی در تصدیق به اینکه انسان از یک نیروی عقلانی متمایز برخوردار است، مانع از آن شده است که تبیینی مستوفا از تصورات کلی انتزاعی ارائه کند.

برطبق دیدگاه لاک نامهایی که ما استعمال می‌کنیم مفاد و معنای خویش را از تصورات موجود در نفوس ما که مشارالیه آنها هستند، اخذ می‌کنند. از آنجا که زبان مشتمل بر نامهای دارای معنا و مفاد کلی چون «مثلث»، «گاو»، «درخت» و مانند آن است، ما باید دارای تصورات کلی باشیم. در غیر این صورت، چنین نامهایی نمی‌توانند هیچ مفاد و معنای کلی داشته باشند، زیرا چیزی نیست که بتواند مشارالیه آنها واقع شود.

با تصحیح دیدگاه اشتباه لاک درباره تصورات همچون موضوعاتی که بیواسطه از آنها آگاه هستیم، می‌توانیم استدلال وی را به شیوه زیر از نو بیان کنیم. اگر نتوانیم از طریق مفاهیم انتزاعی، مثلثیت من حیث هو، یا ما به الاشتراک میان گاوها، درختان و صندلی جزئی را بفهمیم، نامهای کلی یا عام مورد استفاده ما نمی‌توانند هیچگونه معنا و مفاد کلی داشته باشند، زیرا آنها نه به این مثلث جزئی یا آن گاو جزئی بلکه به مثلث‌ها بطور کلی و گاوها به طور کلی اشاره دارند.

چگونه تسمیه‌گرایانی که وجود هر چیز کلی را در ظرف واقع یا در نفس بشر انکار می‌کنند با این استدلال مقابله کرده و مفاد و معنای نامهای کلی که کاربردشان را می‌پذیرند، تبیین می‌کنند؟

آنها می‌گویند یک اسم عام چون «سگ» یک نام کلی است یا نامی است که به لحاظ دلالتش کلی است، زیرا آن را در مورد یک مجموعه از

جزئیات بی هیچ تفاوتی اطلاق می‌کنیم، یعنی بدون اینکه میان این سگ جزئی و آن سگ جزئی بطوری که واژه «سگ» را بر هر دو مورد غیر قابل اطلاق سازد، فرق بگذاریم.

مفاد و معنای کلی واژه «سگ»، به اعتقاد آنان، به گونه‌ای است که می‌توانم آن را امروز به هنگام دیدن یک پودل^(۱) در کوچه و فردا نیز به هنگام مشاهده قدم زدن یک آیریدل^(۲) در کوچه، استعمال کنم، یعنی در هر دو مورد به یکسان می‌توانم بگویم «سگی را می‌بینم که در کوچه قدم می‌زند». اگر در هر دو مورد، شخص دیگری حضور داشته باشد که گفته مرا می‌شنود، ولی به جهت دیگری چشم دوخته است، می‌فهمد که به یک سگ جزئی اشاره می‌کنم، ولی بی‌آنکه نگاه کند نمی‌داند که آیا به سگ دیروزی اشاره کرده‌ام یا به یک سگ متفاوت. هر دو وجه ممکن است.

پس از بررسی، تبیین ارائه شده، تحویل به این بیان می‌شود که اسم عام یا کلی، اسمی است که می‌تواند بر دو یا چند فرد که از جهتی معین یکی هستند یا اینکه خصیصه یا خصایصی مشترک دارند، اطلاق شود. البته قائل شدن به این بیان، در حکم تصدیق به این است که دو یا چند موضوع ادراک شده که اسم عامی بر آنها قابل اطلاق است، خود جزئی‌اند، هر کدام یک جزئی منحصر به فرد یا یگانه‌اند. ولی همه آنها جزئی یک نوع معین‌اند که اسمی عام یا کلی بر آن اطلاق می‌شود.

اگر همه این جزئیات ما به الاشتراکی نداشته یا از جهاتی معین یکی

۱- Poodle. نوعی سگ پشمالوی کوچک.

۲- Airedal. نوعی سگ خرمائی.

نباشند، یک اسم عام یا کلی واحد را نمی‌توان بطور صحیح بر همه آنها بی هیچ تفاوتی، آنگونه که مورد تأکید قائلان به این دیدگاه است، اطلاق کرد.

اگر پیروان این دیدگاه در اینجا انکار کنند که دو یا چند چیز می‌توانند از یک جهت یکی بوده یا مابه‌الاشتراکی داشته باشند، پس تنها تبیینی که باید ارائه کنند، این است که نرخ خود را بشکنند و ما را بی هیچ تبیینی رها کنند. بنابراین بگذارید فرض کنیم که تا این نقطه افراط پیش نرفته و این را که دو شیء می‌توانند ما به‌الاشتراکی داشته یا از یک جهت یکی باشند، انکار نکنند. بنابراین باید از آنها پرسیم آیا ما قادریم بفهمیم چه چیزی میان دو یا چند موجود مشترک است و یا اینکه در یابیم از چه جهاتی یکی هستند.

اگر پاسخ آنها به این پرسش منفی باشد، باز هم در مورد تبیین خاص خود از معنای اسم‌های عام به عنوان اسم‌هایی که به نحوی بی تفاوت [یعنی به لحاظ ما به‌الاشتراکی که دارند] بر دو یا چند فقره قابل اطلاق‌اند، کاملاً نرخ شکنی کرده‌اند. اگر نتوان هیچ جهتی را درک کرد که در آن دو یا چند فقره یکی هستند، نمی‌توان یک نام را بی هیچ تفاوتی بر آنها اطلاق کرد.

تنها راه چاره‌ای که باقی می‌ماند، پاسخ مثبت به این پرسش است که: آیا ما قادریم ما به‌الاشتراک میان دو یا چند موجود و یا جوانب مشترک میان آنها را، درک و فهم کنیم؟

اگر به این پرسش پاسخ مثبت بدهند - زیرا یا می‌باید اینگونه پاسخ

دهند و یا بپذیرند که هیچ تبیینی برای ارائه ندارند - دادن این پاسخ مساوی با ردّ موضع اصلی آنهاست.

قبول اینکه ما به الاشتراک یا ما به الاتحاد میان دو یا چند چیز امری قابل فهم است، به منزله اثبات یک متعلق درک و فهم است که از موضوع دریافته شده به هنگام ادراک جزئیات منفرد بما هو جزئیات، کاملاً متمایز است. ولی این دقیقاً همان موضعی است که مخالفان تسمیه‌گرایی راه حل صحیح مسأله تلقی‌اش می‌کنند. یعنی این راه حل که منعلقاتی برای درک و دریافت، سوای جزئیات ادراک شده وجود دارد. ولی دقیقاً همین است که در آغاز مورد انکار منکران عقل و به همراه آن همه مفاهیم انتزاعی یا تصورات کلی قرار گرفته است.

(۵)

برای ردّ اصالت تسمیه به عنوان آموزه‌ای تناقض آمیز، لزومی ندارد که در قطب مخالف به افراط کشیده شویم؛ افراطی که افلاطون به راه آن رفته است.

افلاطون با نسبت دادن یک عقل مستقل از حواس به انسان، واقعیتی مستقل به متعلقات معقول آن عقل - یعنی والا نمونه‌های کلی^(۱) - بخشیده است. بر طبق نظر وی این والا نمونه‌های کلی و ازلی - مثلث، گاو، و هر چیز دیگر - هستند که حقیقتاً دارای وجود بوده و واقعیتی

1- the universal archetypes

بیش از جزئیات دائم‌التغییر^(۱) عالم محسوس دارند.

ضرورتی ندارد که برای تصحیح این دیدگاه اشتباه درباره نفس بشر که آن را همچون یک قوه کاملاً حسی تلقی کرده، عقل را نیز انکار می‌کند و [در نتیجه] ناچار از قبول نوعی اصالت تسمیه غیر قابل دفاع است، اینگونه طریق افراط پیمائیم. قول به اینکه متعلقات تفکر مفهومی همیشه کلیات هستند به منزله قول به این نیست که این کلیات بما هو کلیات در ظرف واقع، مستقل از نفس بشری که آنها را در می‌یابد، موجود هستند. کافی است بگوئیم کلیات معقول تفکر مفهومی، عمومی هستند^(۲) به همان نحو که جزئیات محسوس ادراک حسی، حافظه و تخیل همگانی‌اند. درست همانطور که دو یا چند شخص می‌توانند با یکدیگر درباره یک موضوع ادراکی و یا یک حادثه یادآوری شده که آن را دریافته‌اند، سخن بگویند، همینطور دو یا چند شخص می‌توانند درباره آزادی یا عدالت همچون متعلقات مشترک فکر یا درباره مثلثیت یا دایره بودن، و یا درباره تفاوت میان درخت و درختچه همچون گونه‌های متمایزی از نبات سخن بگویند.

آنها می‌توانند بدون هیچگونه ارجاعی به جزئیات محسوس که می‌توانند مصادیق یا نمونه‌هایی برای کلیات مورد بحث ایشان فراهم آورند، چنین کنند. اشاره به چنین جزئیاتی، در صورتی که در دسترس

1- ever - changing

۲- public. در برابر آن واژه «مُشاع» نیز می‌توان استعمال کرد و منظور از عمومی بودن یک ادراک این است که میان همه افراد مشترک است و خصوصی و فردی نیست. (م)

باشند، می‌تواند برای آنها مفید باشد، به جهت اینکه آنها را مطمئن می‌سازد که موضوع فکری واحدی در پیش اذهان خویش دارند. ولی راههای دیگری هم برای تعیین یک متعلق فکر که چنین اطمینانی را به دست می‌دهد، وجود دارد.

هنوز یک پرسش باقی است. به فرض که کلیاتی که به عنوان موضوعات معقول در می‌یابیم، بتوانند متعلقاتی برای دو یا چند ذهن بوده که آنها را ملاحظه کرده و مورد بحث قرار می‌دهند، درباره واقعیت این کلیات چه باید گفت؟

همانطور که از قبل دیدیم، در خصوص متعلقات ادراک حسی، این پرسش مطرح نمی‌شود. آنچه ادراک می‌شود، یک شیء جزئی واقعاً موجود است. اگر واقعاً موجود نباشد نمی‌تواند ادراک شود؛ در آن صورت باید از مجعولات ادراک حسی رنج ببریم. باید دچار توهم یا رؤیا شده باشیم.

در مورد متعلقات حافظه یا تخیل، می‌توانیم پرسیم آیا شیء یادآوری شده یکبار در گذشته موجود بوده است و آیا ممکن است هنوز هم موجود باشد. می‌توانیم پرسیم آیا موضوع متخیل می‌تواند در آینده به وجود بیاید. راههای مختلفی برای پی بردن به پاسخ به این قبیل پرسشها وجود دارد.

هرچند که متعلقات کلی فکر هرگز فی حد ذاته^(۱) [یعنی در ظرف واقع، و مستقل از نفوس ما] موجود نیستند، ولی بهره‌ای از واقعیت برای

آنها قائل می‌توان شد.

ممکن است بتوانیم به نمونه‌های ادراکی جزئی از آنها که واقعاً موجود هستند، اشاره کنیم. ممکن است نمونه‌هایی جزئی از آنها را که یکبار در ظرف واقع موجود بوده‌اند، به خاطر بیاوریم. ممکن است حتی نمونه‌هایی جزئی از آنها را که می‌توانند در آینده دارای وجود واقعی باشند، تخیل کنیم.

هر گاه بتوان برای یک کلی معقول تعیین مصداق^(۱) کرد (یعنی هر گاه بتوان به نمونه‌های جزئی ادراک شده، یادآوری شده یا تخیل شده برای یک متعلق فکری اشاره کرد) از یک متعلق فکری به وجودهای واقعی بالفعل و یا بالقوه منتقل می‌شویم.

نیازی نداریم که چنین کنیم. می‌توانیم با پرداختن به متعلق فکر من حیث هو بسنده کرده و فراتر نرویم. ممکن است با نادیده گرفتن همه مصادیق بالفعل یا بالقوه آن موضوع کلی که درباره‌اش می‌اندیشیم، بر خود آن موضوع به خاطر خودش متمرکز شویم.

از یک جهت دیگر نیز متعلقات کلی تفکر مفهومی بهره‌ای از واقعیت دارند. برای اینکه شماری از افراد نمونه‌هایی جزئی از یک کلی معین باشند، باید واقعاً چیزی مشترک داشته باشند. یک مثال می‌تواند این نکته و اهمیت آن را روشن سازد.

اجازه دهید یک موضوع کلی را که اسم عام «قو» اشاره به آن دارد، ملاحظه کنیم. این کلمه نام گونه‌ای است که مصادیقی در ظرف واقع دارد.

1- instantiated

این کلمه نام طبقه‌ای از اشیاء قابل ادراک است که اعضایش دارای وجود واقعی هستند. وقتی که گفته می‌شود هر یک از این مصادیق یک قو جزئی است، در حکم قول به این نیز هست که هر یک از آنها از هر آن چیزی که مشترک میان همه قوها است، بهره دارد.

اگر هیچ‌ما به الاشتراکی میان همه قوها - هیچ‌امر واحدی در مورد همه آنها - وجود نمی‌داشت، نمونه‌های مورد بحث را نمی‌توانستیم به عنوان قوهای جزئی درک کنیم. درک و دریافت چیزی همچون نمونه‌ای جزئی از گونه‌ای معین، مستلزم درکی از خود آن گونه است. و این نیز به نوبه خود منوط به دریافت چیزی است که مشترک میان چندین نمونه مورد ملاحظه بوده یا در میان آنها یکی است.

بنابراین در مورد گونه موسوم به کلمه «قو»، نمونه‌های جزئی واقعاً موجود هستند. به علاوه شباهتی هم که این مصادیق واقعاً موجود به عنوان قوهای جزئی را متحد می‌سازد، چیزی است که واقعاً در آنها موجود است. انکار چنین واقعیتی در مورد آن کلی که دارای مصادیق جزئی است همانقدر تناقض‌آمیز است که اصالت تسمیه که می‌گفت نمی‌توانیم کلیات را دریابیم و سپس کلیت را فقط به کلمات نسبت می‌داد، بدون آنکه بتواند تبیین کند اگر نتوانیم هیچ موضوع کلی را دریابیم، کلمات چگونه می‌توانند معنا و مفاد کلی داشته باشند.

یک اشکال دیگر نیز باید مورد توجه قرار بگیرد. برای همه کلیات که موضوعات معقول تفکر مفهومی‌اند، از طریق جزئیات ادراک شده، یادآوری شده یا تخیل شده، تعیین مصداق نمی‌توان کرد. تعیین مصداق

(یعنی نشان دادن نمونه‌هایی از طریق مصادیق جزئی) فقط در خصوص آن مفاهیمی ممکن است که عقل از طریق انتزاع^(۱) از تجربه حسی حاصل کرده است.

همه مفاهیمی که عقل قادر به تکوین آنهاست، بر خلاف مفاهیم ما از گاو، درخت، و صدلی جزئی، انتزاعاتی از طریق تجربه حسی نیستند. برخی از آنها ساخته‌هایی فکری از مواد اولیه مفهومی هستند که خود در واقع عبارت از مفاهیمی انتزاع شده از حس‌اند.

از این لحاظ عقل به نحوی شبیه قوه خیال عمل می‌کند. برخی خیالات ما یادآوری ادراکات حسی‌اند، ولی برخی از آنها ساخته و پرداخته تخیل‌اند - خیالاتی هستند که از مواد اولیه تجربه حسی ساخته شده‌اند. برای مثال خیال ساخته و پرداخته در مورد پری دریایی و یا اسب تن^(۲) [از این قبیل است].

ما اینها را ساخته‌های قوه خیال می‌نامیم. همینطور ساخته‌های مفهومی را نیز می‌توان ساخته‌های عقل خواند؛ ولی یک تفاوت مهم در اینجا وجود دارد. ما بی درنگ می‌پذیریم که ساخته‌های قوه خیال ما موضوعاتی هستند که هیچ وجود بالفعلی در ظرف واقع ندارند. ولی بسیاری از ساخته‌های مفهومی که در تفکر علمی و فلسفی به کار می‌بندیم به موضوعاتی چون حفره‌های سیاه و کوراک‌ها در فیزیک و خدا، ارواح و نفوس در مابعد الطبیعه مربوط می‌شوند. اینها موضوعاتی

1- abstraction

۲- Centaur موجودی افسانه‌ای با سر انسان و تنه اسب.

هستند که پرسش از وجود واقعی آنها در ظرف واقع، اهمیتی اساسی دارد.

از آنجا که این معجولات مفهومی نمی‌توانند هیچ مصداق ادراکی داشته باشند. تلاش برای پاسخ به این پرسش باید تلاشی غیر مستقیم و استنباطی باشد. وجود واقعی مصادیق چنین موضوعاتی فقط بر این مبنا قابل اثبات است که اگر وجود نداشته باشند، پدیده‌های مشهود را به طور مستوفا تبیین نمی‌توان کرد.

(۶)

کتاب چارلز^(۱) داروین، تبار انسان^(۲)، منتشر شده به سال ۱۸۷۱، بیش از یک دهه پس از کتابش مبدأ انواع^(۳)، دیدگاه سنتی درباره منزلت انواع انسان را، دیدگاهی که از دوره باستان تا قرن هفدهم و در برخی مناطق پس از این تاریخ در تفکر غربی مسلط بوده، انکار کرده است.

بر طبق دیدگاه سنتی، انسان به عنوان یک حیوان عاقل [=ناطق]، به لحاظ نوع تفاوت بنیادی با حیوانات دیگر دارد، و دلیل آن نیز این واقعیت است که انسان و فقط انسان علاوه بر حواس که مشترک میان او و حیوانات دیگر است، دارای عقل است، داروین قرائنی ترتیب داده

1- Charles Darwin
2- Descent of man
3- origin of species

است که می‌خواهند خلاف این را اثبات کنند. یعنی این را که انسان فقط به لحاظ مرتبه، [و نه به لحاظ نوع] متفاوت از دیگر حیوانات است.

هابز و هیوم چند قرن بر داروین پیش‌دستی کرده‌اند، هر چند این مطلب اغلب مغفول مانده است. وخیم‌ترین پیامد دیدگاه اشتباه ایشان درباره نفس بشر به عنوان چیزی متشکل از حس و خیال و بی‌نصیب از عقل، این نتیجه است که انسانها فقط به لحاظ مرتبه و نه به لحاظ نوع از حیوانات دیگر متفاوت‌اند.

آنها در گرفتن این نتیجه درنگ نکرده‌اند. زیرا اگر قوای گوناگونی که تجربه حسی را به ما می‌دهد و ما را قادر می‌سازند تا از تجربه بیاموزیم، مشترک میان نوع انسان و حیوانات باشند، تنها تفاوت میان انسانها و دیگر حیوانات می‌باید تفاوت در مرتبه باشد.

از روزگار داروین به بعد آزمایشات صورت گرفته در مورد حیوانات در آزمایشگاههای روانشناختی، قرائن اضافی بسیار زیادی در اختیار نهاده‌اند که حامی و مؤید این نتیجه تلقی شده‌اند. در تفسیر این قرائن گفته شده است که اینها نشان می‌دهند که دیگر حیوانات، حتی اگر هم دارای عقل به معنای سنتی این اصطلاح نباشند، علاوه بر مدرکات^(۱) دارای مفاهیم نیز هستند. به همراه این انتساب هوش مفهومی^(۲) به حیوانات دیگر، عملیات زبانی هم که گفته می‌شود فقط به لحاظ مرتبه متفاوت از استفاده بشری از زبان است، به آنها نسبت داده شده است.

1- percepts

2- conceptual intelligence

اگر این تفاسیر و انتساب‌ها صحیح باشد، باید از بسیاری از مطالب بیان شده در صفحات پیشین دست بکشیم. ولی اینها صحیح نیستند. نقد خویش از دعوای مغالطه‌آمیز در باب عملیات زبانی دیگر حیوانات، را به فصل بعدی وا می‌نهم و در اینجا فقط بر تفسیر نادرست قرائنی متمرکز خواهیم شد که بنا به فرض نشان می‌دهند حیوانات دیگر دارای مفاهیم هستند و همین آنها در پرداختن به کلیات و همچنین جزئیات توانا می‌سازد.

اگر بخواهم مطلب را به اختصار بیان کنم، قرائن آزمایشی نشان می‌دهند که حیوانات دیگر، تحت شرایط آزمایشگاهی می‌توانند فرق نهادن میان انواع مختلف موضوعات ادراک شده را بیاموزند. فی المثل آنها می‌آموزند که به مربعها به یک نحو و به دایره‌ها به نحو دیگر واکنش نشان دهند. یا چیزی را که بر روی یک سطح سبز رنگ قرار گرفته است، بخورند و از خوردن آنچه بر روی یک سطح قرمز رنگ قرار دارد، اجتناب کنند. این قبیل فرق نهادن‌ها حاکی از آن است که آنها قادر بر تعمیم هستند و این مبنایی برای انتساب مفاهیم، علاوه بر مدرکات، به آنها به دست می‌دهد.

خطایی که در اینجا وجود دارد این است که تصور شده است توانایی بر فرق گذاشتن میان انواع مختلف اشیاء، در حکم توانایی بر فهم انواع متمایز و فرق‌های میان آنهاست. تلقی قابلیت حیوان بر فرق نهادن میان شباهت‌ها و تفاوت‌های ادراک شده به عنوان قرینه‌ای برای تفکر مفهومی از سوی آن حیوان، مستلزم استعمال کلمه «مفهوم» به صورت مشترک

معنوی است.

مفاهیم اگر در معنای دقیق کلمه استعمال شوند، عبارتند از (الف) استعداد‌های اکتسابی برای تشخیص موضوعات ادراک به عنوان این یا آن نوع، و در عین حال (ب) فهم اینکه این یا آن نوع موضوع شبیه چیست و در نتیجه (ج) درک اینکه شماری از جزئیات ادراک شده به لحاظ نوع یکی هستند و نیز فرق نهادن میان آنها و دیگر جزئیات محسوسی که به لحاظ نوع متفاوت‌اند.

بعلاوه مفاهیم استعداد‌هایی اکتسابی هستند برای فهم اینکه انواع معینی از موضوعات چگونه هستند هم (الف) وقتی که موضوعات هر چند قابل ادراک هستند، بالفعل ادراک نشده باشند و (ب) همچنین وقتی که آنها اصولاً قابل ادراک نباشند، کما اینکه در خصوص همه آن بر ساخته‌های مفهومی که ما در فیزیک، ریاضیات و ما بعد الطبیعه اطلاق می‌کنیم، چنین است.

هیچگونه شاهد و بیّنه تجربی وجود ندارد که مفاهیم، با توجه به تعریف دقیقی که از آنها ارائه شد، در رفتار حیوانی حضور دارند. هوش حیوانات کاملاً حسی است. عملکردهای هوش آنها محدود به عالم موضوعات ادراکی و موضوعات متخیل است. آنچه در ورای ادراک حسی و تخیل قرار دارد، به تمامی ورای نیروهای نفس یا هوش حیوانی است. فقط حیوانات برخوردار از عقل، یعنی فقط افراد نوع بشر، دارای آن نیروهای مفهومی هستند که آنها را قادر می‌سازد تا به امور ادراک نشده، غیر قابل ادراک و غیر قابل تخیل پردازند.

لازم است این دیدگاه اشتباه در مورد نفس بشری را که ابتدا توسط

هابز، بارکلی و هیوم پرورده شده است، تصحیح کنیم تا به این وسیله بتوانیم از این قضیه که انسان به لحاظ نوع تفاوت بنیادین با همه حیوانات دیگر دارد، دفاع کنیم.

این تفاوت، تفاوت به لحاظ نوع است، نه تفاوت به لحاظ مرتبه، زیرا فقط نفس بشری مشتمل بر نیروهای عقلی، علاوه بر نیروهای حسی است. تفاوت در نوع، تفاوت بنیادی است، زیرا نیروهای عقلی انسان، به همان نحو که نیروهای حسی او، وابسته به فعل مغز و سیستم عصبی است، وابسته به آنها نیستند.

تیبین کامل آنچه هم اینک در اینجا گفته شد مفصل تر از آنی است که مجال ما در اینجا اجازه می‌دهد. من در کتابهای قبلی‌ام، تفاوت انسان و تفاوتی که این تفاوت ایجاد می‌کند، منتشر شده به سال ۱۹۶۷، و فرشتگان و ما، منتشر شده به سال ۱۹۸۲ به تفصیل در اینباره بحث کرده‌ام و اما یک نکته حیاتی را در اینجا به اختصار می‌توان بیان کرد.

ارتباط نیروهای حسی با مغز و سیستم عصبی به گونه‌ای است که میزان بهره‌مندی یک نوع حیوان از این نیروها، وابسته به اندازه و یا پیچیدگی مغز و سیستم عصبی اوست. در خصوص نیروهای عقلی چنین نیست. بهره‌مندی نفس بشر از چنین نیروهایی وابسته به اندازه یا پیچیدگی مغز بشری نیست. فعل مغز فقط یک شرط لازم، ولی نه شرط کافی، برای عملکرد نفس بشری و نیز برای فعالیت‌های تفکر مفهومی است. ما با مغز خود نمی‌اندیشیم، حتی ولو اینکه نمی‌توانیم بدون آن بیندیشیم.

فصل سوم

کلمات و معانی

(۱)

هر یک از ما تجربه‌ای از نگاه کردن به صفحات یک روزنامه بیگانه یا از گوش دادن به گفتگویی که در قالب یک زبان بیگانه برگزار شده است، داراست. می‌دانیم که نشانه‌های نقش بسته بر روی صفحه و صداهای بیان شده، کلماتی هستند که برای افرادِ قادر به قرائت و تکلم به آن زبان بیگانه، دارای معنی‌اند، ولی برای ما معنایی ندارند. آنها برای ما نشانه‌ها و اصواتی بی معنا هستند، و نشانه‌ها و اصوات بی معنا همانقدر از کلمه بودن فاصله دارند که غان و غون‌های یک کودک پیش از آنکه بیاموزد که صداهایی ایجاد کند که نام اشیاء مورد اشاره باشند.

وقتی یک کودک سخن گفتن و سپس خواندن می‌آموزد، یا وقتی ما یک زبان بیگانه را می‌آموزیم، نشانه‌ها و صداهایی (اجازه دهید از واژه «علائم»^(۱) به معنای هر دو کلمه استفاده کنیم) که در ابتدا بی معنا بودند

معنادار می‌شوند. یک علامت معنادار یک کلمه است. علائم می‌توانند بی‌معنا باشند، ولی هیچ کلمه بی‌معنا وجود ندارد.

واقعیت دیگری که آشنای همه ماست، این است که بیشتر کلمات معانی متعدد دارند. یک کلمه واحد می‌تواند مجموعه‌ی متنوع و وسیعی از معانی داشته باشد. به علاوه یک کلمه می‌تواند در طی زمان یک معنا را از دست داده و معنای دیگری - یک معنای جدید - حاصل کند.

یک لغت نامه کتاب مرجعی است که وقتی می‌خواهیم معانی گوناگون یک واژه معین را تعیین کنیم، آن را مورد استفاده قرار می‌دهیم. لغت نامه‌های بزرگ اغلب تاریخ آن واژه را - معنایی که روزی داشته است و دیگر آن معانی را ندارد، معانی جدیدی که اخیراً تحصیل کرده است - در اختیار ما می‌نهند.

همه این مطالب برای ما مانوس است، ولی خیلی کم پیش می‌آید که درنگ کرده و بپرسیم، چگونه چیزی که در ابتدا علامتی بی‌معنا^(۱) بوده، معنایی حاصل کرده است که آن را به واژه‌ای معنادار^(۲) - یعنی یک واحد در مجموعه واژگان یک زبان خاص، چیزی که باید آن را در لغت نامه آن زبان یافت - تبدیل کرده است. معنا یا معانی تحصیل شده بواسطه آن علامت بی‌معنا، که آن را تبدیل به یک کلمه کرده‌اند از کجا آمده‌اند؟

با دیدن آن کلمه در لغت نامه، پاسخی برای این پرسش به دست

1- a meaningless notation

2- a meaningful Word

نمی‌آوریم. چیزی که با نگاه کردن به آن کلمه [در لغت نامه] به دست می‌آوریم، مجموعه‌ای از کلمات دیگر است که می‌خواهند معنا یا معانی آن کلمه را بیان کنند. اگر در آن مجموعه از کلمات، یک یا دو کلمه وجود داشته باشد که معنی آنها را نمی‌دانیم، البته می‌توانیم آنها را نیز در لغت نامه ببینیم. چیزی که مجدداً خواهیم یافت، مجموعه دیگری از کلمات است که بیانگر معانی آنها هستند و ما یا معنای همه این کلمات را می‌فهمیم و یا باید فرایند نگاه کردن [به لغت نامه] را تکرار کنیم. اگر معانی همه کلمات در لغت نامه را بدانیم، البته هرگز از آن استفاده نخواهیم کرد. ولی حتی اگر هم از لغت نامه استفاده کنیم، این نمی‌تواند هیچ کمکی به ما بکند تا دریابیم هر یک از کلمات مندرج در لغت نامه چگونه معنای خود را در مقام اول تحصیل کرده‌اند.

اجازه دهید مطمئن شوم که این مطلب مفهوم شده است. در نظر بگیرید شخصی را که به لغت نامه مراجعه می‌کند تا معنای علامتی را که در نگاه نخست برای وی کلمه‌ای «غریب» یا صرف یک علامت است و بنابر این اصلاً کلمه نیست، یاد بگیرد. این رویه، هر چند برای برخی علائم کافی است، نمی‌تواند برای همه علائم کافی باشد. اگر تنها رویکرد یا تنها وسیله شخص برای آموختن یک زبان بیگانه لغت نامه آن زبان باشد، و آن هم لغت نامه‌ای که منحصراً از آن زبان استفاده کرده است، نمی‌تواند معنای هیچیک از کلمات آن را فرا بگیرد. فقط در شرایطی که از قبل به معنای شماری از کلمات بدون استفاده از لغت نامه علم داشته یا بتواند به نحوی شماری از معانی آنها را فرا بگیرد، لغت نامه می‌تواند

راهی مفید برای آموختن کلمات دیگری در آن زبان باشد. برای آنکه یک کودک در حدی باشد که بتواند به نحوی مفید و کارآمد در درون دایرهٔ یک لغت نامه حرکت کند، می‌باید برخی علائم بی‌معنا برای او به کلمات معنادار تبدیل شوند - و بدون کمک لغت نامه هم چنین شوند. بنابر این، لغت نامه نمی‌تواند پاسخی برای این پرسش باشد که چگونه نشانها یا اصوات بی‌معنا به کلمات معنادار تبدیل می‌شوند. نمی‌خواهم لغت نامه‌ها را بی‌فایده بدانم. اغلب معنای کلمه‌ای را که نو و غریب است به این صورت فرا می‌گیریم، که در قالب کلمات دیگری که برای ما مفهوم است، گفته می‌شود که آن کلمه چه معنایی دارد. فی‌المثل، وقتی یک کودک در حال رشد کلمه «کودکستان» را برای اولین بار می‌شنود و می‌پرسد معنای این کلمه چیست، ممکن است با این پاسخ کاملاً متقاعد شود که «کودکستان مکانی است که بچه‌ها به آنجا می‌روند و با هم بازی می‌کنند و چیزهایی می‌آموزند».

اگر کلمات مندرج در این پاسخ، برای کودک قابل فهم باشد، او می‌تواند واژه جدیدی به مجموعه واژه‌هایش بیفزاید. علامتی که برای او بی‌معنا بود، بواسطه توصیف لفظی شیء مدلول آن، تبدیل به کلمه می‌شود. این پاسخ به پرسش کودک شبیه یک تعریف لغت نامه‌ای است - یعنی توصیفی لفظی از شیئی است که مدلول کلمه مورد بحث است. چنین توصیفات را می‌توان بواسطه چیزی که تعاریف بالاشاره^(۱) نامیده شده است - تعاریفی که به شئی یا کلمه اشاره می‌کنند -

تقویت کرد.

و اما، این به عنوان راه حلی برای این مسأله که چگونه علائم بی معنا به کلماتی معنادار برای ما تبدیل می‌شوند، کافی نیست. این در مورد برخی کلمات صدق می‌کند ولی نمی‌تواند در مورد همه آنها صادق باشد. ما معنای برخی کلمات در مجموعه واژگان خود را از طریق فهم توصیفات لفظی از موضوعاتی که مدلول آنها هستند، فرا می‌گیریم. ولی اگر بخواهیم این راه حل را در مورد تمامی کلمات اطلاق کنیم، در دوری بی پایان که جستجوی ما در پی راه حلی برای مسأله را به ناکامی می‌کشاند، گرفتار می‌آئیم.

از چه طریق دیگری غیر از توصیفات لفظی، علائم بی معنا می‌توانند تحصیل معنا کرده و تبدیل به کلمات شوند؟ پاسخ این است که از طریق آشنایی مستقیم^(۱) با موضوعی که آن علامت بی معنا برای دلالت بر آن مورد استفاده قرار گرفته است.

ساده‌ترین مثال برای این را در یادگیری معنای اسامی خاص^(۲) توسط ما می‌توان یافت. همه ما، چه فرق میان اسامی خاص و عام را که در کلاس دستور زبان آموخته‌ایم، به خاطر بیاوریم و چه به خاطر بیاوریم، فرق میان «جورج واشنگتن» و «انسان» را به عنوان دو نام می‌دانیم. اولی نام یک شخص منحصر و یگانه است - یک شخص و فقط یک شخص. دومی نام یک نوع سامانه زنده متمایز است، نوعی که فقط

1- direct acquaintance

2- Proper names

برخی از سامانه‌های زنده را شامل شده و برخی دیگر را شامل نیست. کلماتی که نام اسامی منحصر و یگانه هستند اسامی خاص‌اند. کلماتی که نام انواع یا طبقات اشیاء هستند، اسامی عام‌اند.^(۱)

من «جورج واشنگتن» را به عنوان نمونه‌ای از یک اسم خاص انتخاب کردم تا نشان دهم معنای برخی اسامی خاص را فقط از طریق توصیفات لفظی می‌توان آموخت. هیچیک از ما هرگز با جورج واشنگتن آشنا نشده و نمی‌تواند بشود. ما نمی‌توانیم آشنایی مستقیم با او داشته باشیم. از این طریق که به ما گفته شده است اسم خاص او دلالت بر اولین رئیس جمهور ایالات متحده دارد، می‌دانیم که این نام چه معنایی می‌دهد.

وضع در مورد دیگر اسامی خاص، کاملاً متفاوت است - اسامی همه اشخاص فامیل یا همه اشخاصی که در سیر تجربه خود با آنها آشنا شده‌ایم. معرفی لفظی ممکن است در حد همین معرفی مختصر باشد که «اجازه بده شما را به جورج اسمایتر معرفی کنم». ولی این با آشنایی مستقیم شما با موضوع موسوم به آن نام، همراه است. به این طریق است که «جورج اسمایتر» برای شما اسم خاص شخصی می‌شود که با آن آشنا شده‌اید.

خُب، تا اینجا را داشته باشید. ولی چگونه علائم بی معنا از طریق آشنایی مستقیم و نه از طریق توصیفات لفظی به اسامی عام معنا دار، در مقابل اسامی خاص، تبدیل می‌شوند؟ تا حد زیادی به همان صورت

اسامی خاص. به کودک گفته می‌شود حیواناتی که در اطاق بازی اوست یک سگ یا یک هاپو است. ممکن است این مطلب چندین بار تکرار شود. به زودی کودک به آن حیوان اشاره کرده و لفظ «سگ» یا «هاپو» و یا لفظی را که صدایی شبیه آن دارد، ادا می‌کند. یک اسم عام معنی دار به مجموعه واژگان کودک افزوده می‌شود.

این بواسطه یک قدم دیگر در یادگیری تأیید و تقویت خواهد شد. ممکن است کودک در یک موقعیت دیگر، خود را در حضور یک حیوان کوچک دیگر، این بار یک گربه، بیابد و آن را هاپو بنامد، اشتباه نامگذاری را باید تصحیح کرد. همه حیوانات کوچک سگ نیستند. وقتی کلمه «گربه» به عنوان اسم عامی که دلالت بر چیزی کاملاً متمایز از سگ دارد - و کودک با هر دو موضوع مستقیماً آشنا شده است - به مجموعه واژگان کودک افزوده شد، این دو کلمه نه فقط برای کودک معنا دارند، بلکه معانی متفاوتی هم دارند.

آیا اینک مسأله را حل کرده‌ایم؟ نه کاملاً، زیرا در سیر رشد کودک، همراه با آموزش و پرورش وی در مدرسه و دانشکده و نیز با همه آموزشی که از طریق انواع وسیعی از تجارب تحصیل می‌کند، مجموعه واژگانی او از اسامی عام بسیار گسترش خواهد یافت. او قادر خواهد بود که در مورد همان دو موضوع که آنها را در اطاق بازی «سگ» و «گربه» می‌نامید، اسامی عام دیگری چون «گربه سان» و «سگ سان»، «ایرانی» و «پودل»، «پستاندار»، «چهارپا»، «حیوان اهلی»، «دست آموز»، «سامانه زنده» و مانند آن استعمال کند.

اگر بگوییم همه این اسامی عام از طریق آشنایی مستقیم با موضوعات موسوم به آن اسامی، معنای خود را حاصل می‌کنند، به شدت دچار حیرت می‌شویم از این پرسش که یک متعلق آشنایی واحد چگونه می‌تواند این نتایج بسیار متنوع را ایجاد کند. اگر یک علامت بی معنا به موجب تحمیل شدن بر شیئی که متعلق آشنایی مستقیم ماست، معنایی تحصیل کرده و به کلمه‌ای برای ما تبدیل می‌شود، چگونه ممکن است یک شیئی واحد که متعلق آشنایی مستقیم ماست، معانی کاملاً متمایزی به همه اسامی عامی که برای اشاره به آن استعمال می‌کنیم، ببخشد؟

این مسأله در اثر این واقعیت که همه اسامی عام مورد استفاده ما، به موضوعات ادراک شده بواسطه حواس چون سگ‌ها و گربه‌ها اشاره ندارند، پیچیده‌تر شده است. اینگونه نیست که همه آن اسامی دلالت بر موضوعات ادراکی^(۱) که می‌توان با آنها آشنایی مستقیم داشت، داشته باشند.

درباره اسامی عامی چون «آزادی»، «برابری»، «عدالت» یا «الکترون»، «نوترون»، «پوزیترون» یا «حیثیت»، «اعتبار»، یا «ذهن»، «روح»، «فکر» چه باید گفت؟ هیچیک از اینها یک متعلق ادراک نیست که بتوانیم با آن آشنایی مستقیم داشته باشیم. در این موارد، چگونه، چیزهایی که می‌باید در ابتداء علائمی بی معنا باشند، معنایی به دست آورده و به کلماتی مفید برای ما تبدیل می‌شوند؟

آیا پاسخ این است که در اینجا همه معانی از طریق توصیفات لفظی

حاصل شده‌اند؟ از قبل دیدیم که این پاسخ رضایت بخش نیست، زیرا ما را در یک دور بی پایان گرفتار می‌آورد.

آیا پاسخ این است که در اینجا نیز با اشیاء موسوم به آن اسامی آشنایی مستقیم داریم، ولی آشنایی ما از راههایی است غیر از ادراک حسی، یادآوری و تخیل که مآلاً بر استفاده از حواس ما مبتنی هستند؟ اگر چنین است، ماهیت آن آشنایی مستقیم چیست و خصوصیت اشیاء موسوم به آن اسامی، کدام است؛ اشیائی که از طریق وسائلی غیر از فعل حواس خود که به ادراک، تخیل و یادآوری مؤدی می‌شود، با آنها آشنا شده‌ایم؟

اینک با مسأله‌ای مواجه شده‌ایم که فلاسفه جدید، به دلیل اشتباهات فلسفی چندی که مرتکب شده‌اند، از حل آن عاجز مانده‌اند. دو مورد از سه اشتباهی را که در این فصل گزارش کرده و برای تصحیح آنها تلاش خواهیم کرد، پیامد اشتباهاتی هستند که در دو فصل قبلی مورد بحث قرار گرفت: یکی اشتباه تلقی تصورات ما - ادراکات حسی، خاطرات، خیالات و مفاهیم یا افکار ما - به عنوان موضوعاتی است که بیواسطه به آنها واقف یا از آنها آگاهیم. دیگری اشتباه تحویل همه نیروهای شناختی ما به نیروهای حواس ما و ناکامی در تمییز میان حواس و عقل به عنوان دو طریق کاملاً متمایز، هر چند وابسته به هم، برای دریافت اشیاء است. ولی پیش از پرداختن به بحث درباره ناکامی فلسفه جدید در حل این مسأله که چگونه علائم بی معنا، از طریق تحصیل معنا، تبدیل به کلمه^(۱)

می‌شوند، باید به نکته دیگری توجه دهیم که لزوماً برای همه در مقام ملاحظه کلمات و معانی آنها، مانوس است.

یک کلمه معنا دار، یعنی یک علامت دارای مفاد و مضمون، یک نماد^(۱) است. نحوه عمل یک نماد این است که موضوعی غیر از خودش را تحت توجه ذهن قرار می‌دهد. برای مثال، وقتی من واژه «سگ» را به زبان می‌آورم، شما فقط خود آن کلمه را نمی‌شنوید، بلکه علاوه بر این می‌شنوید که آن کلمه برای آوردن موضوع موسوم به آن نام در مقابل ذهن شما، به کار می‌آید.

همه نمادها، مخصوصاً نمادهایی که کلمه نیستند، به این صورت عمل نمی‌کنند. می‌گوئیم ابرها دلالت بر باران دارند. دود دلالت بر آتش دارد، به صدا درآوردن زنگ شام دلالت بر آن دارد که غذا آماده است. چنین نمادهایی، بر خلاف کلمات، علامت راهنما^(۲) هستند، در حالیکه کلمات معمولاً نه به عنوان علائم راهنما بلکه به عنوان مخصّص^(۳) - یعنی نمادهایی که به اشیاء موسوم به آن نمادها اشاره می‌کنند - مورد استفاده قرار می‌گیرند.

البته کلمات می‌توانند به عنوان علامت راهنما و همچنین نماد عمل کنند. وقتی در یک تماشاخانه پرجمعیت فریاد زده می‌شود «آتش!»، این کلمه نه فقط به شیء موسوم به این اسم، نامی می‌دهد بلکه علاوه بر این

1- Sign

2- Signal [علامت دال]

3- designator [= تعیین کننده نام چیزی]

دلالت بر خطری عظیم دارد که مقتضی عمل و فعل است. همچنین، ندا دادن کلمه «شام» بر روی پله‌های خانه دهقانی خطاب به کارگرانی که در میدان‌های کار مشغول به کارند، دقیقاً همانند به صدا در آوردن زنگ شام عمل می‌کند.

همه نمادها، با یک استثنای جزئی که لزومی ندارد در اینجا ما را دلمشغول خود کند، یا علامت راهنما و یا مخصّص هستند و یا در زمانهای مختلف که با نیّات مختلف استعمال می‌شوند، هم علامت راهنما و هم مخصّص هستند.

ما به الاشتراک میان نمادهایی که تا به اینجا مورد بحث قرار گرفت، یعنی نمادهایی که علامت راهنما یا مخصّص و یا هر دو هستند، این است که آنها خود موضوعاتی هستند که ما به روش ادراکی از آنها آگاهیم، همانطور که ابزارهایی هستند که وظیفه‌شان آوردن موضوعاتِ مدلول خود، به ذهن ماست. بنابر این اجازه دهید همه این قبیل علائم راهنما و مخصّص‌ها را نمادهای ابزاری^(۱) بنامیم. همه وجود آنها عبارت از دلالت کردن نیست. آنها فی حد ذاته وجودی قابل ادراکِ سواي دلالت کردن دارند، ولی علاوه بر این ابزارهایی هستند که به این طریق عمل می‌کنند.

تمایز میان نمادهایی که فقط و همیشه علائم راهنما هستند و نمادهایی که مخصّص هستند، خواه علاوه بر این علامت راهنما هم باشند و خواه نباشند، همانطور که خواهیم دید، با تفاوت میان استفاده بشری از

1- instrumental sibns

نمادها و استفاده از نمادها توسط حیوانات دیگر ارتباط مستقیم دارد. تفاوت دیگر متکی به این است که حیوانات به یک طریق نمادهایی را که مخصّص هستند، تحصیل می‌کنند، ولی این امر در مورد انسانها به دو طریق اتفاق می‌افتد.

در یکی از بندهای اخیر این فصل، به این موضوع خواهیم پرداخت، ولی ابتدا و مهمتر از همه بحث و بررسی مسأله‌ای است که درباره کلمات در مجموعه واژگان بشری که به عنوان نمادهای مخصّص عمل می‌کنند، مطرح کرده‌ایم. همانطور که خواهیم دید، راه حل آن مسأله مستلزم کشف نوع دیگری از نماد مخصّص است، نمادی که کل وجود آن عبارت از دلالت کردن است.

این نوع نمادهای مخصوص، همانند دیگر نمادها، موضوعاتی غیر از خودشان را برای ذهن احضار می‌کنند. ولی برخلاف نمادهای دیگر، آنها خود ذواتی^(۱) هستند که ما هیچگونه آگاهی نسبت به آنها نداریم. بنابر این آنها از بنیاد متفاوت از آن نوع نمادهایی هستند که نمادهای ابزاری نامیدیم. اجازه دهید آنها را نمادهای محض یا صوری^(۲) بنامیم.

اشتباه فلسفی‌ای که اینک به آن می‌پردازیم عبارت است از نادیده انگاشتن نمادهای محض یا صوری در تلاش برای تبیین اینکه چگونه علائم بی معنا مفاد و مضمون مخصّص خود را حاصل کرده و به کلماتی در مجموعه واژگان زبانهای بشری یومیه تبدیل می‌شوند.

1- entities

2- Pure or formal signs

(۲)

جان لاک در تحقیق درباره فهم بشر (۱۶۸۹)، که به چهار باب تقسیم شده است، همه باب سوم را به کلمات و معانی آنها اختصاص داده است. او که ابتدائاً در همان صفحات آغازین تحقیق، خطای تلقی تصورات به عنوان موضوعاتی که آنها را مستقیماً در می‌یابیم یا بیواسطه از آنها آگاهیم، مرتکب شده است، نمی‌تواند از اشتباهی بسیار اساسی در تلاش برای تبیین اینکه چگونه کلمات معانی خود را به دست می‌آورند، احتراز کند.

این اعتقاد او صائب بود که علائم بی معنا به این طریق تبدیل به کلمات معنا دار می‌شوند که ما از روی میل و اراده آنها را به عنوان اسامی موضوعاتی که در می‌یابیم، بر آن موضوعات اطلاق می‌کنیم. همانطور که دیدیم این مطلب در مورد بعضی از کلمات ولی نه در مورد همه آنها - یعنی فقط در مورد آنهایی که معنایشان برای ما وابسته به آشنایی با شئی موسوم به آن نام است، نه در مورد آنهایی که معنایشان برای ما وابسته به توصیفات لفظی از نوع توصیفات مندرج در لغت نامه‌ها است - صادق است.

لاک این تمایز میان معانی حاصله از طریق آشنایی مستقیم و معانی حاصله از طریق توصیف لفظی را نادیده گرفته است. مع الوصف در این اعتقاد صائب است که وقتی یک علامت بی معنا را بر موضوع دریافته شده، اطلاق می‌کنیم، از این طریق، حداقل برخی کلمات لزوماً معنای

خود را به دست می آورند.

اشتباه وی این است که می اندیشیده است، تصورات موضوعاتی هستند که همه کلمات معنادار مستقیماً به آنها اشاره دارند و به هیچ چیز دیگر اشاره ندارند. قائل شدن به این معنا مساوی است با اینکه بگوئیم وقتی یک فرد کلمات را بر سبیل اشاره^(۱) مورد استفاده قرار می دهد، او همیشه و فقط به تصورات خاص خود و نه هیچ چیز دیگر اشاره می کند. لاک می نویسد «این تحریف در نحوه استعمال کلمات و وارد کردن غموض و خبط و اشتباه مسلم در دلالت آنهاست، اگر آنها [یعنی کلمات] را برای چیزی غیر از آن تصوراتی که در اذهان خویش داریم، وضع کنیم».

لاک به صراحت انکار کرده است که افراد می توانند کلمات را برای اشاره به تصورات موجود در اذهان دیگران مورد استفاده قرار دهند. او حتی بطور قاطع تر انکار می کند که افراد بتوانند کلمات را برای دلالت بر اشیاء موجود در ظرف واقعیت، کیفیات یا دیگر صفات آنها، یا حوادث واقع شده در عالمی که در آن زندگی می کنند، استعمال کنند. ما هیچ آگاهی مستقیمی از این قبیل اشیاء نداشته و نمی توانیم داشته باشیم. تنها موضوعاتی که مستقیماً درمی یابیم، تصورات خودما هستند.

لاک در عین حال که در خصوص این دو نکته با صراحت و قاطعیت سخن گفته است، مع الوصف دریافته است که این تبیین از اینکه چگونه

[به نحو اشاری =] 1- referentially

کلمات معنای خود را به دست آورده و دلالت اشاره‌ای^(۱) دارند، هدفی را که به موجب آن که زبان در زندگی بشری این همه اهمیت دارد - یعنی هدف مفاهمه^(۲) - را به ناکامی می‌کشاند. تصوراتی که هر فرد در ذهن خویش دارد، در قلمروی کاملاً خصوصی که از آن خود اوست، موجود است. چگونه دو فرد می‌توانند با یکدیگر درباره تصورات خود سخن بگویند، اگر کلمات مورد استفاده هر یک از آنها فقط به تصورات خاص خودش اشاره داشته باشد؟ حتی گیج‌کننده‌تر، این واقعیت است که دو فرد نمی‌توانند درباره اشیاء یا حوادثی که در عالم محلّ زندگی هر دوی آنها، واقعاً موجود بوده یا به وقوع می‌پیوندد، با یکدیگر سخن بگویند. لاک که گفته است «کلمات نمی‌توانند نمادهایی باشند که بطور آزادی بر اشیائی که معلوم آدمی نیستند، اطلاق می‌شوند» و در سراسر تحقیق معتقد بوده است که ما فقط تصورات خاص خود و نه اشیاء موجود در ظرف واقعیت را (اشیائی که به اعتقاد لاک بر حواس ما عمل کرده و سبب می‌شوند که ما تصوراتی داشته باشیم)، بطور مستقیم درمی‌یابیم، چگونه می‌تواند سخن گفتن ما با یکدیگر درباره عالم واقعی را که متشکل است از «اشیائی که معلوم آدمی نیستند» یعنی اشیائی که آدمی نمی‌تواند آنها را مستقیماً دریابد، تبیین کند؟

حقیقت امر این است که لاک نمی‌تواند، استفاده از زبان برای هدف مفاهمه درباره عالم واقعی را که همه ما در آن زندگی می‌کنیم، بطور

1- referential signification

2- Communication

رضایت بخش تبیین کند. تلاش وی برای انجام این مهم، او را گرفتار در تناقضی می‌کند که برای وی به همان اندازه مخرب و معضل آفرین است که مشکل و معضلی که نمی‌تواند با اثبات وجود اشیاء فیزیکی که بر روی حواس ما عمل می‌کنند، یعنی علل اصلی تصورات پدید آمده در اذهان ما هستند، از آن بگریزد. زیرا، بر طبق اصول خود وی، او هیچ راهی برای دریافت این قبیل اشیاء فیزیکی نداشته و مبنایی هم برای اعتقاد به وجود آنها در اختیار ندارد.

تلاشهای لاک برای تبیین چیزی که می‌باید برای او غیر قابل تبیین باشد، مستلزم یک قدم بعدی در تبیین او از دلالت کلمات است. تصورات ما که تمثالات^(۱) اشیاء موجود در ظرف واقع هستند، خود دلالت بر چیزهایی دارند که متمثل می‌سازند. به عبارت دیگر، تصورات ما نمادهایی هستند که اشاره به اشیاء دارند، اشیائی که ما خود نمی‌توانیم آنها را مستقیماً دریابیم. اگر چنین باشد (هر چند هیچ راهی برای تبیین چگونگی این امر وجود ندارد)، قدم بعدی لاک به وی امکان می‌دهد که بگوید کلمات، که مستقیماً دلالت بر تصورات خاص ما دارند، غیر مستقیم به اشیاء واقعی که مدلول تصورات ما هستند، اشاره می‌کنند. بنابر این می‌توانیم کلمات را برای گفتگوی با یکدیگر، نه درباه تصورات خاص خود، بلکه درباره عالم واقعی که در آن زندگی می‌کنیم، مورد استفاده قرار دهیم.

(۳)

اگر، همانطور که در فصل اول استدلال کردم، تصورات موجود در اذهان ما چیزی نیستند که مستقیماً درمی‌یابیم، بلکه در عوض چیزی هستند که از طریق آن، همه دریافته‌های خود را درمی‌یابیم، می‌توان از همه تناقضات و گرفتاری‌های لاک احتراز کرد. موضوعاتی که در حین استعمال کلمات حاکی از آنها، نامهایی به آنها می‌دهیم و به آنها اشاره می‌کنیم، موضوعاتی هستند که مستقیماً آنها را از طریق تصورات خود درمی‌یابیم، نه تصوراتی که از طریق آنها، آن موضوعات را دریابیم. این معنا، همانطور که به زودی خواهیم دید، همانقدر در مورد موضوعات معقول تفکر مفهومی راست می‌آید که در مورد موضوعات محسوس ادراک، حافظه و تخیل.

پیشتر در همین فصل به تمایز میان نمادهای ابزاری و نمادهای صوری توجه دادم. نمادهای ابزاری - چون ابرها که دلالت بر باران دارند یا کلمه «ابر» که به تشکلات مرئی معین در آسمان بالای سر ما، نامی می‌دهد - خود موضوعاتی هستند که ما آنها را درمی‌یابیم، همانطور که موضوعاتی هستند که این نمادها به آنها اشاره دارند. ولی یک نماد صوری هرگز موضوعی نیست که توسط ما دریافته شود. کل وجود و یا هستی آن عبارت از وظیفه‌ای است که به عنوان یک نماد انجام می‌دهد، یعنی به چیزی که درمی‌یابیم اشاره دارد، چیزی است که این نماد برای آوردن آن در برابر ذهن ما به کار می‌آید. این نماد، گویی، در اجرای

وظیفه خود ماحی الذات [= محوکننده خود] ^(۱) است.

حقیقت مبنایی در اینجا، حقیقتی که اشتباه لاک را تصحیح کرده و تبیینی رضایتبخش از معنای کلمات به دست می‌دهد، این است که تصورات موجود در اذهان ما نمادهای صوری‌اند. به عبارت دیگر تصورات ما، به عنوان نمادهای اشیائی که ما را بر دریافت آنها توانا می‌سازند، معانی ^(۲) هستند.

اجازه دهید این نکته را تکرار کنم: تصورات ما معناندارند، آنها معنا را صاحب نمی‌شوند، بلکه آنها تغییر می‌کنند، معنا را بدست آورده یا از دست می‌دهند. هر یک از تصورات ما یک معناست و این همه چیزی است که هست. نفس حوزه‌ای است که معانی در آن موجود است و از طریق آن هر چیز دیگری که دارای معنا است، اکتساب معنا می‌کند. زمانی که علائم بی معنا مفاد و مضمون اشاری پیدا می‌کنند، معانی اشاری حاصل شده برای بعضی کلمات ما مأخوذ از آن است که این کلمات بطور ارادی بر اشیائی که آشنایی مستقیم با آنها داریم، اطلاق می‌شوند. آن اشیاء، موضوعاتی هستند که بواسطه تصوراتی که نمادهای صوری‌شان هستند مراد شده، مورد حکایت و اشاره قرار گرفته، قصد شده و در برابر اذهان ما آورده می‌شوند.

لاک می‌خواهد بگوید که ما این نمادهای صوری را (که کاملاً غیر قابل دریافت‌اند) بطور مستقیم درمی‌یابیم و از طریق آنها بطور غیر

1- self-effacing

2- meanings

مستقیم اشیاء واقعی را (که بازنمایی آنها غیر قابل تبیین است) درمی‌یابیم. بر این اساس، او به خطا معتقد است که کلمات ما، مستقیماً دلالت بر تصورات ما به عنوان موضوعات خود، داشته و از طریق تصورات ما، بطور غیر مستقیم دلالت بر اشیاء واقعی‌ای دارند که متمثل می‌سازند.

تصحیح این خطای فلسفی عبارت از این است که تشخیص دهیم تصورات ما نمادهای صوری‌ای هستند که هرگز نمی‌توانیم آنها را دریابیم. آنها ما را بردریافت همه موضوعات دریافت شده، توانا می‌سازند. آن کلمات که از طریق توصیفات لفظی از اشیاء موسوم به آن کلمات، تحصیل معنا نمی‌کنند، از طریق آشنایی مستقیم ما با موضوعاتی که تصورات ما، ما را بر دریافت آنها قادر ساخته‌اند، معنای خود را اکتساب می‌کنند. اینها همچنین اشیائی هستند که تصورات ما، که به عنوان نمادهای صوری عمل می‌کنند، به آنها اشاره دارند.

به علاوه، چون کلمات مورد استفاده ما، به عنوان نمادهای ابزاری از طریق ارتباط با تصوراتی که به عنوان نمادهای صوری عمل می‌کنند، معنای اشاری دارند می‌توانیم کلمات را نه فقط برای اشاره به موضوعاتی که مستقیماً از طریق تصورات خود درمی‌یابیم بلکه همچنین برای برانگیختن آن تصورات تداعی شده در اذهان دیگران، بطوری که آنها همان موضوعات را در برابر اذهان خویش داشته باشند، مورد استفاده قرار دهیم. به این طریق است که می‌توانیم درباره موضوعاتی که عمومی‌اند، به این معنا که بواسطه دو یا چند فرد دریافت شده و بنا بر این

مشترک میان آنها هستند، با یکدیگر مفاهمه داشته باشیم. فهم این مطلب، اولاً به لحاظ موضوعات محسوس که از طریق ادراک، حافظه یا تخیل درمی یابیم و ثانیاً به لحاظ موضوعات معقول تفکر مفهومی، آنقدر اهمیت دارد که شایسته است شرح و بسط بیشتری درباره آن داده شود. این شرح و بسط را در دو بند بعدی می آورم.

(۴)

موضوعات دریافت شده از طریق ادراک، تفاوتی بنیادین با موضوعات دریافت شده بواسطه حافظه و مخیله ما دارند. موضوعات مخیله ما ممکن است در ظرف واقعیت موجود باشند و ممکن است موجود نباشند. ممکن است آنها موضوعاتی باشند که در حال حاضر موجود نیستند ولی می توانند در یک زمانی در آینده موجود باشند. ممکن است آنها حتی موضوعات خیالی^(۱) محض باشند که در ظرف واقع موجود نیستند، هرگز موجود نبوده اند و هرگز موجود نخواهند بود. موضوعات حافظه ما - حوادث گذشته که مدعی هستیم آنها را به خاطر می آوریم - ممکن است آنگونه که آنها را به خاطر می آوریم، موجود نباشند. ممکن است خاطرات ما از سوی کسانی مورد معارضه قرار بگیرد که مدعی اند آن حادثه را به گونه متفاوتی به خاطر می آورند یا حتی ادعای ما را که چنین حادثه ای واقعاً اتفاق افتاده است، انکار

1- Purely Fictional objects

می‌کنند.

به عبارت دیگر موضوعات مخیله ما و هم حافظه ما، موضوعاتی هستند که پرسش از وجود واقعی آنها همیشه قابل طرح است. در مورد ادراک حسی اینگونه نیست.

وقتی من یا شما می‌گوئیم میزی را که هر دو بر آن نشسته‌ایم، ادراک می‌کنیم، علاوه بر این حکم می‌کنیم که آن میز در ظرف واقعیت موجود است. اگر ما [واقعاً] چیزی را ادراک کنیم نه اینکه یک توهم ادراکی (که درست ضد ادراک است) داشته باشیم، در آن صورت موضوعی که ادراک می‌کنیم، علاوه بر این چیزی است که واقعاً موجود است.

هرگز نباید پرسیم آیا یک موضوع ادراک شده، واقعاً موجود است. تنها پرسش ممکن این است که آیا ما واقعاً ادراک می‌کنیم یا از یک توهم ادراکی رنج می‌بریم، همانطور که الکلی‌ها از چنین توهمی رنج می‌برند وقتی ادعا می‌کنند فیل‌های سُروُر و گنده‌ای را می‌بینند و حال آنکه در واقع چنین فیل‌هایی وجود ندارد.

جز در مورد دریافت ادراکی، دریافت یک موضوع مستلزم حکم به این نیست که آن موضوع واقعاً همانگونه که دریافت شده، وجود دارد، در آینده وجود خواهد داشت یا در گذشته وجود داشته است. دریافت و حکم دو فعل متمایز و جداگانه نفس است که یکی در مرتبه اول و دیگری در مرتبه دوم قرار دارد. دریافت بماهو دریافت، نه صادق است و نه کاذب، چرا که چیزی را اظهار نمی‌کند. فقط احکام، اظهاراتی - نفی و اثبات‌هایی - را به بیان می‌آورند که صادق و یا کاذب‌اند.

چیزی که کاملاً خاصاً ادراک است، این است که هر چند در اینجا دریافت و حکم متمایزند، ولی علاوه بر این جدایی ناپذیراند. ادعای اینکه ما چیزی را ادراک می‌کنیم به منزله اظهار این است که موضوع ادراک شده واقعاً موجود هم هست. اگر آن حکم کاذب باشد، چیزی که آن را ادراک می‌دانیم، در حقیقت یک توهم ادراکی است.

با توجه به این نکات، اینک می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که: آیا یک موضوع واحد گفتار می‌تواند موضوع ادراکی برای یک شخص، موضوع یادآوری شده برای شخص دیگر و موضوع متخیل برای شخص ثالث باشد؟^(۱) از آنجا که یکی از این سه شخص به یک موضوع ادراکی اشاره می‌کند (اجازه دهید، در این مورد، فرض کنیم او واقعاً ادراک می‌کند، یعنی دچار توهم ادراکی نیست)، موضوعی که هر سه شخص درباره‌اش سخن می‌گویند، می‌باید علاوه بر این چیزی باشد که واقعاً موجود است.

مورد گفتگوی میان دو شخص درباره موضوعی که یکی از آنها آن را به خاطر می‌آورد و دیگری تخیل‌اش می‌کند، هیچ ملاحظه جدیدی را مطرح نمی‌سازد. همان احتیاط‌ها را می‌باید به کار بست. همان اصل اطلاق می‌شود.

اجازه دهید وقت بیشتری را در خصوص استفاده از اسامی برای دلالت بر موضوعات متخیل که هرگز موضوع ادراک یا حافظه نبوده‌اند،

۱- پاسخ این پرسش را در فصل اول به تفصیل آورده‌ام و در اینجا نیازی به تکرار آن نیست.

صرف کنیم. ما اغلب درباره چنین موضوعاتی با هم گفتگو می‌کنیم. در اینجا درباره موضوعاتی بحث می‌کنیم که هیچکس نمی‌تواند آنها را ادراک کرده یا به خاطر بیاورد، زیرا ذاتی هستند که هرگز در ظرف واقعیت موجود نبوده‌اند، اینک نیز موجود نیستند و هرگز هم موجود نخواهند بود. اجازه دهید این قبیل موضوعات را «موضوعات خیالی محض»^(۱) یا، همانطور که گاهی گفته شده است، «مجموعات قوه خیال»^(۲) بنامیم.

از میان همه هنرهای خلاق، تنها ادبیات است، که چون زبان وسیله بیان آن است، موضوعات خیالی [محض] یا مجموعات قوه خیال را خلق می‌کند که می‌توانیم به روش توصیفی درباره آنها با هم مفاهمه داشته باشیم. شاعر، رمان نویس یا نمایش پرداز شخصیتی خیالی [= مجعول] را که ساخته قوه خیال خود اوست (برای مثال، کاپیتان اِهب^(۳) در رمان نهنگ سفید و یا برای همان موضوع خود «نهنگ سفید») را توصیف می‌کند. یا به توصیف موجود یا مکانی خیالی (گنبد مجلل و شاهانه کوبلی خان^(۴) در زانادو^(۵)) که آفریده قوه خیال خود اوست، می‌پردازد. خوانندگان آنها نیز بسته به قدرت مخیله خود و جدیت تلاشهایشان قادر خواهند بود که همان موضوعات خیالی را برای خود خلق کنند یا دست

1- Purdly imaginary oboects

2- Fictions of the imagination

3- Captain Ahab

۴- kublai khan. بنیانگذار سلسله مغول در چین و پسر ارشد چنگیزخان.

5- Xanadu

کم به تقریب‌هایی نزدیک به آنها که برای اهداف مفاهمه کفایت می‌کند، دست پیدا کنند.

هرگاه که انسانها درباره کتابهایی که مطالعه کرده‌اند با هم سخن می‌گویند، چنین مکالماتی در اشکال متعدد و نمونه‌های فراوان اتفاق می‌افتد. این واقعیت که کاپیتان اِهب یا آن «نهنگ سفید» منفرد واقعاً وجود نداشته و هرگز وجود نخواهند داشت، مانع از این نیست که اشخاص درباره این موضوعات همچون موضوعات مورد اشاره خود سخن بگویند، درست به همان صورت که درباره رئیس جمهور وقت ایالات متحده، یا درباره آبراهام لینکلن^(۱)، یا اسب سفیدی که جورج واشنگتن^(۲) بر آن سوار می‌شده است و یا درباره تقاطع دیلوار^(۳) در دره فورگ^(۴) سخن می‌گویند. اگر تصور بر این باشد که گفتگو درباره موضوعات خیالی‌ای که ابتدائاً توسط شاعران و نویسندگان داستانی خلق شده‌اند، برای اشخاص محال است، باید به این نتیجه خلاف واقع می‌رسیدیم که معلم ادبیات و شاگردان او نمی‌توانند به بحث درباره اثری که همه آنها آن را خوانده‌اند، بپردازند. فقط کافی است به دانشجویان، معلمان، منتقدان ادبی و دیگرانی که ساعات بیشماری از عمر خود را صرف بحث درباره شخصیت و اعمال هملت شکسپیر کرده‌اند، ببیندیشیم تا حتی دقیق‌ترین پیشنهاد را مبنی بر اینکه موضوعات خیالی نمی‌توانند

1- Abraham Lincoln

2- George Washington

3-Delaware

4-Valley Forge

موضوعات مشترک گفتار باشند، به عنوان پیشنهادی نامعقول مطرح و بدانیم.

ذکر هملت شکسپیر، پرسشی قطعی درباره موضوعات واقع در قلمرو خیال، برای ما مطرح می‌سازد. برخی از آنها، چون شخصیت‌های غیر واقعی اسطوره‌شناسی (فی‌المثل سوربرس^(۱) و یاکارن^(۲))، دارای اسامی خاصی هستند که در صفحات تاریخ ظاهر نشده‌اند. ولی برخی دیگر، چون هملت^(۳) و جولوس سزار^(۴)، در نمایشنامه‌های شکسپیر و همچنین در نوشته‌هایی که معمولاً غیر واقعی تلقی نمی‌شوند، ظاهر شده‌اند.

اسم خاص هملت را می‌توان نه فقط برای اشاره به شخصیتی که توسط شکسپیر خلق شده است، بلکه همچنین می‌توان آن را برای اشاره به چیزی که ممکن است به عنوان نمونه اولیه وی در تاریخ دانمارک^(۵) ساکسوگرامتیکوس^(۶)، مورخ دانمارکی قرن دوازدهم، تلقی شود، مورد استفاده قرار داد. به علاوه اگر گزارش ساکسوگرامتیکوس معتبر باشد، «هملت» نام خاص یک شاهزاده مشخص و منفرد دانمارکی است که در زمانی معین زندگی می‌کرده و در ماجرای شاه کشی، غضب کردن، زنا

۱- Cerberus. سگی اسطوره‌ای که دارای سه سر بوده است.
 ۲- Charon. انسانی اسطوره‌ای که ارواح مردگان را از استیکس (رودخانه‌ای در عالم ارواح) عبور می‌داده است.

3- Hamlet

4- Julius Caesar

5- *Historiae Danicae*

6- Saxo Grammaticus

با محارم و بقیه آن داستان وارد شده است.

همینطور «جولیوس سزار» نیز به عنوان اسم خاص حداقل به سه موضوع مشخص منفرد و متفاوت از هم اشاره دارد: (۱) شخصیتی مهم در نمایشنامه‌ای به قلم شکسپیر، (۲) شخصیتی تاریخی که در یکی از زندگینامه‌های^(۱) پلوتارک^(۲) توصیف شده است، و (۳) فرماندهی رومی که در زمانی معین می‌زیسته، گال^(۳) را فتح کرده، تاریخ نبردهای خود در آن ایالت را نوشته، از رویکن عبور کرده است و مانند آن.

اگر بخواهیم درباره شخصیت و اعمال جولیوس سزار، به همان نحو که در نمایشنامه‌ای با همان نام توسط شکسپیر تصویر شده است، سخن بگوئیم، باید موضوع خیالی گفتار خود را بواسطه توصیفی صریح از آن، به عنوان «شخصیت آن نام در نمایشنامه‌ای به قلم شکسپیر، با عنوان جولیوس سزار، که ابتدا در فلان تاریخ خلق شده است و غیره» شناسایی کنیم. در حقیقت این خلط مبحث است، اگر یکی از دو شخصی که سرگرم گفتگو درباره جولیوس سزار هستند، آن اسم خاص را برای اشاره به جولیوس سزار شکسپیر و دیگری آن را برای اشاره به جولیوس سزار پلوتارک مورد استفاده قرار دهند. ممکن است آنها به جایی برسند که جملات تناقض آمیزی درباره موضوع به ظاهر مشترک گفتار خویش اظهار کنند، مگر اینکه متوجه شوند که یک موضوع مشترک ندارند، بلکه

1- *Lives*

۲- Plutarch (۶۴۶-۱۲۰م) سیره نویس یونانی.

۳- Gaul. ناحیه‌ای باستانی در اروپای غربی.

در واقع درباره موضوعات متفاوتی - موضوعاتی که از برخی جهات شبیه هم ولی از جهات دیگر متفاوت از هم اند - سخن می‌گویند. در اینکه جولوس سزار شکسپیر یک موضوع گفتار خیالی است، هیچکس بحثی ندارد. هر چند که شباهت‌های معینی میان جولوس سزار شکسپیر و جولوس سزار پلوتارک و همچنین میان جولوس سزار پلوتارک و جولوس سزار دوم، که فرمانده، کنسول اول، و دیکتاتور سالهای ۴۴-۵۹ پیش از میلاد بوده است، وجود دارد، ولی این واقعیت در جایگاه و شأن ابداع شکسپیر تغییری ایجاد نمی‌کند. جولوس سزار او، همانند سوربرس و کارن ساخته قوه خیال است. آیا، بواسطه نیروی این استدلال، به همان نتیجه درباره جولوس سزار پلوتارک و بنابراین درباره همه شخصیت‌های تاریخی توصیف شده توسط مورخان و زندگینامه نویسان کشیده می‌شویم؟

(۵)

اجازه دهید، اینک از موضوعات ادراک، حافظه و مخیله، که موضوعاتی هستند که ما در حین استفاده از کلمات برای اشاره به آنها، [در واقع] آنها را به یک نام موسوم می‌کنیم، به موضوعات تفکر مفهومی^(۱) بازگردیم. بیدرنگ [در اینجا نیز] با همان مسأله‌ای مواجه می‌شویم که قبلاً در خصوص موضوعات حافظه و تخیل با آن مواجه

شدیم. در اینجا نیز، دریافتِ موضوع نه فقط از هر حکمی درباره وجود واقعی یا عدم وجود واقعی موضوع دریافت شده، متمایز است بلکه از آن منفک نیز هست.

اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوئیم، حکم [مورد نظر در اینجا] نباید درباره این باشد که آیا موضوع دریافت شده تفکر مفهومی واقعاً موجود است یا نه، بلکه در عوض باید در اینباره باشد که آیا یک یا چند مصداق قابل ادراک جزئی، و یا در غیر این صورت قابل تشخیص، از آن موضوع در ظرف واقع موجود است. دلیل این مطلب آن است که کلماتی که اسامی موضوعات دریافت شده تفکر مفهومی اند، همیشه اسامی عام هستند. اینها نامهایی هستند که بر یک نوع یا طبقه از موجودات، نه بر یک موضوع منفرد و منحصر به فرد که مدلول [= محکی] یک اسم خاص است، دلالت دارند.

تنها راه برای پرسش درباره واقعیت وجودی یک نوع یا طبقه این است که پرسیم آیا طبقه‌ای تهی است (طبقه‌ای است که هیچ عضو موجود ندارد) یا یک طبقه پر است (طبقه‌ای است که یک یا چند نمونه جزئی واقعاً موجود دارد). به عبارت دیگر، انواع یا طبقات، یا چیزهایی که کلیات^(۱) نامیده شده‌اند، من حیث هو، وجود واقعی ندارند. همه مؤلفه‌های واقعیت افراد جزئی اند. اگر کلیات، یا انواع یا طبقات، اصولاً دارای واقعیتی باشند، این واقعیت در خصوصیت یا صفتی قرار گرفته است که برای شماری از مصداق جزئی آن، که همگی مصداق همان

نوع یا اعضای همان طبقه‌اند، مشترک است.

آنچه هم اینک گفته شد، به نحوی، توضیح می‌دهد که چگونه یک موضوع ادراک که کودک در حال رشد با «هاپو» خواندن آن، نامی به آن می‌دهد، بعدها می‌تواند توسط فرد بالغ تحصیل کرده با استفاده از کلماتی چون «سگ سان»، «پستاندار»، «چهارپا»، «مهره‌دار»، «سامانه زنده»، موسوم به نامهایی دیگر شود. این اسامی دیگر دلالت بر یک موضوع ادراکی واحد و یگانه دارند، لیکن موضوعی است که از طریق درک مفهومی^(۱) به انحاء متعدد فهمیده شده است. همانطور که توماس آکوئیناس خاطر نشان شده است «می‌توانیم به یک شیء نامی بدهیم فقط تا آنجا که آن را می‌فهمیم و بسته به فهمی که از آن داریم». از آنجا که یک موضوع ادراکی واحد می‌تواند بر سبیل درک مفهومی به انحاء متعدد فهمیده شود (یعنی می‌تواند به عنوان مصداق جزئی مجموعه متنوعی از طبقات متفاوت فهمیده شود)، یک مجموعه کامل از اسامی عام را برای اشاره به آن می‌توان مورد استفاده قرار داد.

با توجه به کثرت موضوعات دریافت شده تفکر مفهومی که اسامی عام را برای حکایت از آنها استعمال می‌کنیم، به ندرت درنگ کرده و این پرسش حکمی [= ناظر به حکم]^(۲) را درباره وجود واقعی آنها می‌پرسیم که: آیا یک یا چند مصداق جزئی قابل ادراک یا قابل تشخیص از نوع یا طبقه موسوم به نام مورد نظر، واقعاً وجود دارد؟

1- conceptually

2- judgmental

چنین پرسشی را درباره قوهای سفید نمی‌پرسیم، ولی یقیناً اگر به قوهای سیاه بیندیشیم، چنین پرسشی را مطرح می‌کنیم. این پرسش را درباره سگ‌ها و گربه‌ها، یا درختان و گاوها نمی‌پرسیم. ولی چنین پرسشی را درباره حفره‌های سیاه، کوارک‌ها، مسون‌ها [=انواع بوسون‌های ناپایدار]^(۱) و دیگر موضوعات فیزیک نظری معاصر و همچنین درباره فرشتگان و دیگر موضوعات کاملاً غیر قابل ادراک، که در عین حال می‌توانیم از طریق مفاهیم شکل گرفته توسط خودمان به آنها بیندیشیم، می‌پرسیم یا پرسیده‌ایم.

تیین پیشگفته از نحوه استفاده ما از کلمات برای نامیدن موضوعات تفکر مفهومی و اشاره به آنها، یکبار دیگر ما را با دیگر اشتباه فلسفی جدی، که در تفکر جدید وسیعاً حاکم است، هر چند که منحصراً ریشه در دوران جدید ندارد، مواجه می‌سازد.

این خطایی است که به نام تسمیه‌گرایی^(۲) شناخته شده است. تسمیه‌گرایی عبارت از انکار چیزهایی است که گاهی «تصورات انتزاعی»^(۳) و گاهی «مفاهیم کلی»^(۴) نامیده شده‌اند. لیکن، به هر نامی که موسوم شوند، تصوراتی هستند که ما را بر فهم انواع یا طبقات بدون هیچ ارجاع و اشاره‌ای به نمونه‌های ادراکی جزئی که ممکن است موجود باشند یا نباشند، توانا می‌سازد.

1- mesons

2- nominalism

3- abstract ideas

4- general concepts

اینها تصوراتی هستند که از طریق عمل کردن آنها، اسامی عام در مجموعه واژگان ما، بر انواع یا طبقاتی که این تصورات، ما را بر دریافت آنها به عنوان موضوعات فکر توانا می‌سازند، دلالت کرده و اشاره دارند. وقتی تسمیه‌گرا چنین تصوراتی را انکار می‌کند، مجبور است تبیین دیگری از معنا و مفاد اسامی عام یا چیزی که گاهی اصطلاحات کلی نامیده شده، ارائه کند. من نشان داده‌ام که همه تلاشهای وی در این جهت ناقص خود است^(۱).

(۶)

اشتباه دیگر درباره زبان که پیامد ناکامی در تمیزدادن عقل بشری از حواس است، به بیان دقیق، یک اشتباه فلسفی نیست. این اشتباهی است که بیشترین تقصیر آن به گردن روانشناسان حیوانات^(۲) و علماء رفتار^(۳) است، گو اینکه بسیاری از فلاسفه معاصر خود را با موضع محققان رفتار حیوانات مرتبط ساخته‌اند.

آنها در مطالعه خویش درباره شواهد مربوط به رابطه [و مفاهمه] حیوانات، تفاوت میان نمادهایی را که صرفاً به عنوان علامت راهنما عمل می‌کنند و نمادهایی که همچون مخصّص - همچون اسامی‌ای که به موضوعات اشاره دارند - عمل می‌کنند، به ندرت مورد توجه قرار

۱- نگاه کنید به بند چهارم از فصل دوم.

2 animal psychologists

3- behavioral scientists

داده‌اند. تقریباً همه غرش‌ها، صداها و ایما و اشاره‌هایی که حیوانات وحشی و همچنین اهلی برای بیان عواطف و تمایلات خود مورد استفاده قرار می‌دهند، همچون علائم راهنما و نه همچون مخصّص به کار می‌آیند. فقط در آزمایشگاه و تحت شرایط آزمایشی، واغلب با دستگاه‌های کاملاً ابداعی است، که پستانداران پیشرفته‌تری چون شپانزه‌ها و گونه خاصی از دلفین‌ها ظاهراً با استفاده از کلمات ارتباط برقرار می‌کنند، چنانکه گویی آن کلمات اسامی موضوعات هستند و حتی با کنار هم چیدن آنها جملاتی می‌سازند که نشانی از نحو زبانی در آنها دیده می‌شود.

سپس دانشمندان، چیزی را که در چنین شرایطی ظاهر می‌شود، به غلط همچون مبنایی برای قول به اینکه تنها تفاوت میان زبان حیوانی و انسانی تفاوت به درجه است نه تفاوت به نوع - یعنی تفاوت در شمار قلیل کلمات نام^(۱) در مجموع واژگان حیوانی و نیز تفاوت در میزان پیچیدگی بیاناتی است که جمله تلقی می‌شوند - تفسیر می‌کنند.

این تفسیر نادرست، ناشی از این است که این دانشمندان تفاوت میان تفکر ادراکی و مفهومی را نادیده گرفته‌اند و یا نسبت به آن جاهل بوده‌اند. و این نیز، به نوبه خود، ناشی از آن است که تفاوت میان حواس و عقل را تشخیص نداده‌اند و یا وجود این تفاوت را نفی کرده‌اند.

اینکه نباید این تفاوت‌ها را نادیده گرفت و نمی‌توان آنها را نفی کرد، امری است که برای هر کس که با دیده‌ای عاری از تعصب به شواهد نظر

کند - هر کس که از ابتدا با عزمی راسخ برای اثبات اینکه تفاوت انسانها و حیوانات فقط به درجه است، به میدان نیامده باشد - پذیرفتنی است. هر چند شواهدی وجود دارد که شمپانزه‌ها تحت شرایط آزمایشی از نمادهایی که بطور تصنعی ابداع شده‌اند، برای نامگذاری یا تسمیه اشیاء استفاده می‌کنند، ولی موضوعات موسوم شده به این نامها، همگی موضوعات ادراکی‌اند. هیچ شاهد و قرینه‌ای وجود ندارد بر اینکه آنها می‌توانند نمادها را برای تسمیه چیزی که از طریق حواس ادراک نکرده‌اند یا کاملاً خارج از قلمرو امور محسوس قرار گرفته و ذاتاً غیر قابل ادراک است، مورد استفاده قرار دهند.

تفاوت میان قدرت حیوان بر تفکر ادراکی و قدرت انسان بر تفکر مفهومی در همین جا خفته است. شکی نیست که قدرت حیوان بر تفکر ادراکی آن را بر انجام اعمال انتزاع^(۱) و تعمیم^(۲) که شباهت معینی به انتزاع و تعمیم انسانی دارند، توانا می‌سازد.

در رفتار حیوان واکنش‌های متفاوتی نسبت به موضوعاتی که از لحاظ نوع متفاوت هستند، دیده می‌شود. ولی انواع چیزهایی که ظاهراً حیوانات تمیز می‌دهند، همه انواعی هستند که نمونه‌هایی ادراکی از آنها در تجربه حیوان وجود دارد. انسانها انواع یا طبقاتی را تمیز می‌دهند که هیچ نمونه ادراکی در تجربه ایشان نداشته یا نمی‌توانند داشته باشند. این امر، خصوصیت متمیزه تفکر مفهومی بوده و بی‌نهایتی غیر قابل ابطال بر

1- abstraction

2- generalization

حضور عقل در انسان و غیبت آن در حیوانات است.

یک ملاحظه دیگر، اگر مورد توجه روانشناسان حیوانات قرار می‌گرفت، می‌توانست دیده ایشان را به تفاوت در نوع و نه تفاوت در درجه، میان زبان بشری و نمادهای اکتساب شده توسط حیوانات که ظاهراً همچون اسامی محصّص عمل می‌کند، باز کند. این ملاحظه عبارت از تمایزی است که قبلاً مورد ملاحظه قرار گرفت و آن تمایز میان وقتی است که یک کلمه معنای محصّص خود را از طریق آشنایی ادراکی مستقیم با موضوع موسوم به نام مورد نظر، اکتساب می‌کند و وقتی که معنای یک کلمه از طریق یک توصیف لفظی اکتساب می‌شود، همانند زمانی که کودک کلمه «کودکستان» را به این صورت فرا می‌گیرد که به او گفته شود کودکستان جایی است که بچه‌ها در آن بازی می‌کنند و چیزهایی می‌آموزند.

در همه کارهای آزمایشی انجام شده بر روی حیوانات، نمونه‌ای وجود ندارد که در آن نماد مورد استفاده حیوان معنایش را از طریق ترکیب نمادهای دیگری که بیانگر معنای آنند، اکتساب کرده باشد. در هر مورد، یک نماد جدید که وارد در مجموعه واژگان حیوان می‌شود، از طریق منسوب شدن به یک موضوع ادراکی که حیوان آشنایی مستقیم با آن دارد، معنادار می‌شود.

اگر محققان رفتار حیوانات، با تشخیص تفاوت میان تفکر ادراکی و مفهومی و نیز با تصدیق به اینکه انسانها علاوه بر حواس عقل هم دارند، در حالی که حیوانات از عقل بی بهره‌اند، به مشاهدات و آزمایشهای

خویش می‌پرداختند، هرگز حاضر نمی‌شدند تفاوت به لحاظ نوع، میان استفاده انسانی و حیوانی از نمادها به عنوان اسامی یا مخصّص‌ها را نادیده گرفته یا نفی کنند.

(۷)

بالاخره به اشتباهی فلسفی‌تر می‌رسیم که پیامدهایی بسیار وخیم برای فلسفه زبان^(۱) معاصر داشته است. این اشتباه، بر خلاف همه خطاهایی که در بندهای قبلی این فصل مورد توجه قرار گرفت، از اشتباهات مورد بحث فصول اول و دوم ناشی نشده است.

این اشتباه را توماس هابز از طریق لویاتان^(۲) (۱۶۵۱)، که به بحث درباره گفتار پرداخته، وارد در تفکر جدید کرده است. در قرون پیش از هابز، اصطلاح بی معنا^(۳) یک مفاد توصیفی محض داشته است. چنین اصطلاحی دلالت بر صدا یا نشانه‌ای حقیقتاً فاقد معنا داشت. یعنی چیزی همانند سیلاب‌های مهمل «گلوب» و «تریش».

هابز یک مورد استعمال بی منطق^(۴)، برای اصطلاح بی معنا معرفی کرد. به اعتقاد او کلمه‌ای چون «فرشته» یا تعبیر معادل آن، «جوهر مجرد»^(۵) عبارتی بی معناست و این به دلیل حمایت او از ماده‌گرایی^(۶)

-
- 1- Philosophy of language
 - 2- *Leviathan*
 - 3- meaningless
 - 4- dyslogistic
 - 5- incorporeal substance

به عنوان آموزه‌ای مابعد الطبیعی است که بر طبق آن فقط اجسام یا اشیاء مادی در ظرف واقعیت وجود دارند. از آنجا که به حسب این آموزه فرشتگان یا جواهر مجرد موجود نیستند، کلمات «فرشته» یا «جوهر مجرد» می‌باید بی معنا باشند. آنها نام [=عنوان] هیچ چیز نیستند. آنها به هیچ چیز اشاره نمی‌کنند.

هایز با اعتقاد به اینکه تعبیری چون «جوهر مجرد» به حسب اصطلاحات خودش یک تناقض است و نمی‌تواند موجود باشد، اشتباهی را که در اینجا مرتکب شده، تشدید کرده است. حتی اگر کسی صدق مقدمه ماده گرایانه وی را مبنی بر اینکه هیچ چیز مگر اجسام یا جواهر مادی موجود نیست، بپذیرد هنوز از این مقدمه به نحوی مستدل لازم نمی‌آید که جواهر مجرد یا فرشتگان نمی‌توانند موجود باشند. تنها نتیجه‌ای که باید از این مقدمه گرفت، این است که فرشتگان موجود نیستند، نه اینکه چنین مفاهیمی به دلیل آنکه همانند مفهوم «دایره مربع» تناقض آمیزاند، محال هستند.

و اما نکته اصلی‌ای که باید مورد ملاحظه قرار بگیرد، این نیست. نکته اصلی این است که هایز اشارهٔ مخصّص^(۷) کلمات نام را به یک گونه از اشاره که مستلزم اشاره به یک شیء واقعاً موجود یا به طبقه‌ای از اشیاء است که دارای مصادیقی واقعاً موجود هستند، فرو کاسته است.

اگر ما صرفاً این پرسش را بپرسیم که آیا فرشتگان موجود هستند یا

6- materialism

7- designative reference

نه، و یقیناً خواه وجود آنها را اثبات کنیم و خواه نفی کنیم، کلمه «فرشته» می‌باید معنایی داشته باشد. اگر، آنگونه که هابز گفته است، این کلمه یکسره بی معنا می‌بود، نمی‌توانستیم این پرسش را مطرح کرده و چیزی را نفی یا اثبات کنیم، همانطور که نمی‌توانیم بپرسیم آیا «گلوب» موجود است و یا وجود «تریش» را نفی کنیم.

تنها علائم واقعاً بی معنا، یا سیلاب‌های مهمل چون «گلوب» و «تریش» هستند و یا تعابیر تناقض آمیز چون «دایره مربع». یک دایره مربع حقیقتاً غیر قابل تصور یا نامتصور است. با این وصف، نه تصویری از آن وجود می‌تواند داشت و نه موضوع فکری‌ای که بتوان آن را دریافت. لذاست که این تعبیر مخصّص چیزی نبوده یا به چیزی اشاره ندارد.

هابز می‌نویسد «اگر شخصی با من درباره جواهر مجرد یا درباره یک فاعل مختار، یا اراده آزاد سخن بگوید، نباید به او بگویم که اشتباه می‌کنی، بلکه باید بگویم که کلمات بی معنی‌اند، یعنی، تو گویی، یاوه‌اند». او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید بیانات راجع به اشیائی که هرگز «در معرض حواس» واقع نشده‌اند و نمی‌توانند واقع شوند، همه گفتارهایی یاوه‌اند، «در حد ذات خود هیچگونه مفهوم و مفادی ندارند.» نکته اصلی اشتباه هابز، حذف تمامی اشارات مخصّص است که علاوه بر این دلالتگری وجودی^(۱) ندارند (یعنی به امور واقعاً موجود اشاره ندارند). همانطور که پیشتر ملاحظه کردیم، جز در مورد اسامی خاص و اسامی عام وضع شده برای اشیاء ادراک شده، که در مورد آنها

1- existentially denotative

دچار توهم ادراکی نشده‌ایم، همه اسامی عامِ دیگر اشاراتِ مخصّص دارند، ولی علاوه بر آن دارای دلالتگری وجودی نیستند. درباره بیشتر موضوعات حافظه و مخیله که می‌توانیم نامی به آنها بدهیم، و یقیناً درباره همه موضوعات تفکر مفهومی که می‌توانیم نامی به آنها بدهیم، باید این پرسش را مطرح کرد که آیا موضوع موسوم به یک نام در ظرف واقع موجود است.

اگر این قبیل موضوعات که چنین پرسشی را باید درباره آنها طرح کرد، نتوانند بواسطه نمادهایی که دارای مفاد اشاری^(۱) اند به نامی موسوم شوند، در آن صورت این پرسش در مورد آنها، حقیقتاً قابل طرح نیست. حذف دلالت اشاری‌ای که علاوه بر این دلالتگری وجودی ندارد، طرح چنین پرسشهایی را محال و ناممکن می‌سازد.

اتباع قرن بیستمی هابز، حتی آنها که خود علم دارند به اینکه به تفصیل در شرح و بسط نکته‌ای کوشیده‌اند که هابز به اختصار ذکر کرده و سپس آن را به عنوان نکته‌ای که شایسته شرح بیشتر نیست کنار گذاشته است، تلاش داشته‌اند تا از امر محالی که هم اینک ذکر شد، با تمایز نهادن میان آنچه که «معنا»^(۲) و «مرجع»^(۳) می‌نامند، احتراز کنند.

به اعتقاد آنها، تنها مفاد اشاری که کلمات نام می‌توانند داشت مستلزم دلالت وجودی^(۴) - اشاره به امور واقعاً موجود - است. شمار بالنسبه

1- referential

2- sense

3- reference

4- existential signification

اندکی از اسامی خاصِ مخصوص، یا معادل‌های آنها در تعبیری که توصیفات مشخص هستند، چون «اولین رئیس جمهور ایالات متحده»، دارای مفاد اشاری‌اند.

همه کلمات دیگر در مجموعه واژگان ما فقط دارای معنا هستند، ولی مرجع ندارند. آن معنا عبارت از مفهومِ ضمنی آنها است که می‌تواند در قالب مجموعه‌ای از کلمات دیگر بیان شود. ولی آنها اصولاً به چیزی اشاره نمی‌کنند.

چگونه این فلاسفه زبانی دوران جدید به چنین نتیجه نامعقولی رسیده‌اند؟ ریشه یا منشأ آن چیست؟ به اعتقاد من، تنها تبیین این امر آن است که ایشان نسبت به تمایز نمادهای صوری و ابزاری جاهل بوده‌اند و متعاقب بر این نتوانسته‌اند دریابند که کلماتی که از طریق آشنایی مستقیم با موضوع نامیده شده به یک نام، تبدیل به نام می‌شوند، اشاره به هر آن موضوعی دارند که مدلول تصوراتی در اذهان ماست که همچون نمادهای صوری آن موضوعات عمل می‌کنند.

بر این اساس همه کلماتی که نامِ موضوعات فکر بوده، و درباره آنها آن پرسش وجودی را می‌باید مطرح کرد، دارای مفاد اشاری‌اند. معنای مختص آنها عبارت از اشاره آنها به این قبیل موضوعات است، خواه بتوان نمونه‌ای از آنها را به دلیل اینکه بالفعل در ظرف واقع موجود است، ادراک کرد، و خواه نتوان چنین کرد. چنین کلماتی دارای چیزی بیش از معنا یا صرفِ معنای ضمنی هستند. آنها همانقدر دلالت اشاری دارند که هر اسم خاص یا توصیف مشخصی که بطور صحیح استعمال شده باشد.

این خطای تحویل‌گرایانه^(۱) که عبارت است از تحویل‌اشاری به یک نحوه از دلالت، که مستلزم دلالت‌اشاری به چیزی واقعاً موجود است، در قلب نظریه توصیفات^(۲) برتراند راسل^(۳) قرار گرفته است. و چیزی که در قلب آن خطا قرار گرفته است، این است که به اشتباه فرض شده است نامیدن^(۴) همان حکم کردن^(۵) است - یعنی ما نمی‌توانیم چیزی را به نامی بنامیم بدون اینکه علاوه بر آن حکم کرده باشیم شیء نامیده شده به آن نام، واقعاً موجود است.

نامیدن، حکم کردن نیست، همانطور که دریافت یک موضوع فکر غیر از حکم به این است که آن موضوع در ظرف واقع موجود است. دریافتن یک موضوع و حکم به اینکه آن موضوع واقعاً موجود است، فقط در مورد ادراکات صادق غیر قابل انفکاک از هم هستند. در هر مورد دیگر، اعمال دریافت و حکم نه فقط متمایز بلکه کاملاً منفک از هم هستند. لذا می‌توانیم کلمات را برای اشاره به اشیاء دریافت شده که از صدور حکم درباره وجود آنها خودداری کرده یا پرسشهایی درباره وجودشان داریم، استعمال کنیم.

در نتیجه این خطاها، که منشأ آنها هابز است، فلسفه زبانی در قرن بیستم از تلاش برای تبیین دلالت‌اشاری بیشتر کلمات در مجموعه

-
- 1- reductionist error
 - 2- theory of descriptions
 - 3- Bertrand Russell
 - 4- naming
 - 5- asserting

واژگان یومیه ما - یعنی همه کلمات فاقد یک نحوه دلالت اشاری که حاکی از چیزی واقعاً موجود (بر طبق هر آموزه مابعد الطبیعی درباره مؤلفه‌های واقعیت) است - صرف نظر کرده‌اند.

چنین پیامدی به این دستور احمقانه مؤدی شده است که «در پی معنا نباش، در پی کاربرد^(۱) باش»، چنانکه گویی می‌توان کاربرد یک کلمه را معلوم کرد بدون آنکه ابتدا معنای آن به صورتی که به کار رفته، معلوم شده باشد، معنایی که کلمه می‌باید آن را واجد باشد تا بتواند به یک طریق معین و نه طریق دیگر به کار رود. بر خلاف چیزی که ظاهراً مورد اعتقاد فلاسفه زبانی معاصر است، زبان فکر را مهار نمی‌کند، بلکه قضیه بر عکس است.

دیگر تبیین ممکن از اینکه فلاسفه زبانی معاصر، از هر تلاشی برای تبیین معانی لغوی بیشتر کلمات در مجموعه واژگان یومیه ما صرف نظر کرده‌اند، آگاهی ایشان نسبت به آشفتگی‌هایی است که تلاش لاک برای چنین کاری، موفق به احتراز از آنها نشده است. آنها که، به دلیل جهل نسبت به بصیرت‌ها و تمایزات لازم، نتوانسته‌اند از اشتباهات لاک احتراز کنند و نیز نتوانسته‌اند تبیین صحیحی از موضوع به دست دهند، از کل این مسأله به عنوان مشغله‌ای ناصواب دست کشیده‌اند.

فصل چہارم

معرفت و ظن

(۱)

ارسطو گفته است، همه انسانها ذاتاً میل به دانستن دارند. ممکن است صادق نباشد که همه اشخاص که با این رغبت فطری تولد یافته‌اند، در واقع به پرورش آن ادامه می‌دهند. ولی یقیناً فقط معدودی از افراد معرفت^(۱) را همچون چیزی مطلوب، خیری که باید مورد تحسین واقع شود، و همچون یک خیر نامحدود - یعنی چیزی هرچه بیشتر، بهتر - تلقی نمی‌کنند.

عموماً تصور بر این بوده که آنان که معرفتی درباره چیزی دارند، حقیقی را درباره آن، در مالکیت دارند. ممکن است در مواقعی دعوی افراد مبنی بر داشتن معرفت، صائب نباشند، لیکن اگر [واقعاً] دارای معرفت باشند، به نوعی دسترسی به حقیقت دارند. تعبیر «معرفت

۱- Knowledge. در این ترجمه به ازای این لفظ وهم خانواده‌هایش، الفاظ معرفت، شناخت، علم و دانستن، نهاده شده است. (م)

کاذب»^(۱) به حکم اصطلاحات خود، یک تناقض^(۲) است. «معرفت صادق»^(۳) نیز آشکارا حشو است.

اگر معرفت را به این معنا بفهمیم خط فاصلی هم که معرفت^(۴) را از ظن^(۵) جدا می‌سازد، لاجرم وضوح و روشنی بیشتری می‌یابد. نه در تعبیر «ظن صادق» تناقض‌گویی هست و نه در تعبیر «ظن کاذب» حشوی وجود دارد. ظن می‌تواند صادق یا کاذب باشد، ولی معرفت نمی‌تواند چنین باشد. وقتی افراد دعوی داشتن معرفت درباره چیزی دارند که معلوم می‌شود اصولاً معرفت نبوده است، زیرا کاذب است، چیزی را که به غلط به جای معرفت می‌گیرند، فقط ظن است.

دو تمایز دیگر نیز [وجود دارد] که با این تمایز میان معرفت و ظن وثیقاً مرتبط‌اند. یکی تمایز میان اموری است که می‌توانیم - بی هیچ شائبه شک و تردید - درباره آنها یقین داشته باشیم، و اموری که تردیدهایی درباره آنها باقی می‌ماند. ممکن است آن امور، بدون هیچ شک معقولی، ما را متقاعد ساخته باشند، ولی به موجب این تماماً از دایره شک خارج نمی‌شوند. باز هم تردیدهایی درباره آنها باقی می‌ماند. تمایز دیگر، تمایز میان معرفت تصحیح‌پذیر^(۶) و تغییر‌پذیر و معرفت

- 1- false knowledge
- 2- contradiction
- 3- true knowledge
- 4- knowledge
- 5- opinion
- 6- corrigible

تصحیح‌ناپذیر^(۱) و تغییرناپذیر است. وقتی درباره چیزی یقین داریم، [در واقع] به حقیقتی دست یافته‌ایم که تصحیح‌ناپذیر و هم تغییرناپذیر است. وقتی چیزی محلّ تردید، حتی کمترین میزان تردید، باقی می‌ماند، آن چیز هم تغییرپذیر و هم تصحیح‌پذیر است. باید پذیرفت که ممکن است ما ذهنیت خویش را درباره آن تغییر داده و اغلاطش را تصحیح کنیم.

به حسب این معیارها برای تمییز میان معرفت و ظن، هر یک از ما چه مقدار معرفت می‌توانیم داشته باشیم؟ بسیاری از ما خواهیم پذیرفت که بهره‌ای به غایت اندک از معرفت داریم. بسیاری از ما واقفیم که در تاریخ علم حتی مُکرم‌ترین و محتشم‌ترین قواعد دستخوش تغییر و تصحیح بوده‌اند. ولی با این همه بیشتر ما تمایلی نداریم که بگوئیم - تعمیم‌ها یا نتایج عظیم علم، خصوصاً آنهایی که اینک فاتح و غالب‌اند، چیزی نیستند مگر صرف ظن و گمان‌هایی چند. واژه «ظن»، مخصوصاً هنگامی که مقید به واژه «محض» شود، فحوایی چنان موهن دارد که ما، البته به صورتی کاملاً موجه، احساس می‌کنیم که جایز نیست، علم را ظن و نه معرفت بخوانیم.

تنها راه خروجی که من برای این مشکل می‌شناسم، همان است که در کتابِ متقدم‌ترم که حاوی فصولی چند درباره حقیقت است، پیشنهاد کرده‌ام^(۲). همان مطلب را در اینجا تکرار می‌کنم با این منظور که مبنایی

1- incorrigible

۲- شش ایده عمده (Six Great Ideas)

را برای بحث درباره دو اشتباه فلسفی دوران جدید درباره ماهیت و محدودهٔ معرفت بشری پی‌بریزم.

به نظر من راه حل این است که تشخیص دهیم، واژهٔ «معرفت» به چه معنا حاکی از چیزی است کاملاً متمایز از هر چیزی که می‌تواند ظن نامیده شود، و [به علاوه] تشخیص دهیم به چه معنا نوع معینی از ظن نیز می‌تواند به حق معرفت نامیده شود. این تشخیص نوع دیگری از ظن را که کاملاً متمایز از معرفت است و به حق باید «ظن محض» نامیده شود، طرد می‌کند.

وقتی معیارهای موجود برای معرفت نامیدن چیزی، معیارهایی سختگیر چون قطعیت [=تیقن]^(۱)، تصحیح ناپذیری و تغییرناپذیری حقیقت معلوم باشد، معدودی از امور که معرفت هستند، بسی دورتر از هر چیزی که ممکن است ظن نامیده شود، قرار می‌گیرند.

نمونه‌های معرفت، به این معنای افراطی اصطلاح معرفت، شمار اندکی از حقایق بدیهی^(۲) است. حقیقت بدیهی، حقیقتی است بی‌انگرس چیزی که ضدش را تصور نمی‌توان کرد. نیز می‌توان آن را حقیقت ضروری خواند، زیرا ضدش محال است.

اینکه یک کل متناهی بزرگتر از هر یک از اجزای مقوم خود است و اینکه جزء یک کل متناهی کوچکتر از آن کل است، حقایق ضروری بدیهی‌اند. نمی‌توانیم ضد آنها را تصور کنیم. اصطلاحات جزء و کل غیر

1- certitude

2- self-evident

قابل تعریف اند. نمی توان بدون استفاده از مفهوم کل، جزء را تعریف کرد و تعریف کل نیز بدون استفاده از مفهوم جزء ممکن نیست و بنابراین نمی توان هیچیک از جزء یا کل را از طریق خودش تعریف کرد. مع الوصف بدین سان می فهمیم کدام جزءها و کلها در ارتباط با یکدیگرند [و نیز در می یابیم که] بزرگتر بودن جزء از کل یا کوچکتر بودن کل از جزء قابل تصور نیست.

گاهی تعاریف را نیز حقایق بدیهی محسوب می کنیم. مثلث را یک شکل مسطح سه ضلعی تعریف می کنیم. قطر را خطی تعریف می کنیم که در میانه زوایای غیر همجوار در یک کثیر الاضلاع مسطح منظم ترسیم شده است. بنابراین بطور قطع و یقین می دانیم که بالضروره صادق است که هیچ زاویه همجوار در مثلثها، برخلاف دایرهها، پنج ضلعیها و مانند آن وجود نمی تواند داشت.

آنهايي که می گویند ما معرفت فوق العاده اندکی داریم که دارای چنین قطعیتی باشد، چه این را بدانند و چه ندانند، ممکن است متوجه نباشند که این معرفت اندک از این نوع که ما داریم، عبارت است از مُشتی حقایق بدیهی یا ضروری شبیه آنهايي که هم اینک مورد توجه قرار گرفت.

پس آیا هر چیز دیگری ظن است؟ هم آری و هم نه. «آری» اگر بر معیارهای قطعیت، تصحیح ناپذیری و تغییر ناپذیری حقیقت شناخته شده تأکید بورزیم. و «نه» اگر آن معیار را خفیف تر کرده و بپذیریم ظنهایی هست که می توان آنها را بر پایه قرائن و دلایل اثبات کرد؛ قرائن و دلایلی دارای نیروی احتمالی کافی برای توجیه دعوی ما در آن زمان

مبنی بر اینکه ظن اظهار شده، صادق است.

تأکید من بر قید «در آن زمان» از آن روست که چون از معیارهای تصحیح ناپذیری دست کشیده‌ایم، باید آماده باشیم بپذیریم، چه بسا بطلانِ ظنی که اینک بر پایه قرائن و دلایل دیگر در حال حاضر دعوی صدقش را داریم، در آینده معلوم شود و یا اینکه آن ظن در یک زمانی در آینده که قرائن نوین و دلایل دیگر وارد میدان می‌شوند نیاز به تصحیح یا تغییر داشته باشد.

باید آماده باشیم که بگوئیم این قبیل ظن‌های تصحیح‌پذیر تغییرپذیر معرفت هستند - معرفت به حقایقی که آتیه‌ای دارند که چه بسا در آن موقع دستخوش تغییر یا تصحیح و حتی ابطال شوند. در مقابل ظن‌هایی که شایسته مرتبت معرفت به این معنای کلمه معرفت هستند، اموری هست که باید ظن محض نامیده شوند زیرا آنها بی‌آنکه هیچ پایه و اساسی در قرائن یا دلایل داشته باشند، اظهار می‌شوند.

پیشداوری‌های شخصی خود ما از این قبیل ظن‌های محض هستند. ما آنها را با کمال شهامت و اغلب خیره سرانه اظهار می‌کنیم، حتی ولو اینکه نتوانیم به یک قرینه واحد در تأییدشان اشاره کرده یا دلیلی واحد بر ضدشان اقامه کنیم. این معنا در خصوص برخی باورهایی که در سر می‌پرورانیم یا به آنها تعلق خاطر داریم، نیز راست می‌آید.

گاهی اوقات واژه «باور»^(۱) را استعمال می‌کنیم تا بگوئیم درباره ظنی که بر پایه قرائن و دلایل دعوی صدقش را داریم، مردد هستیم. در

آن صورت عیبی ندارد که درباره یک امر واحد بگوئیم که به آن معرفت داریم (زیرا مبنای کافی برای قول به صدق آن داریم) و نیز به آن باور داریم (زیرا مبنای موجود هنوز اثری از شک و تردید درباره حقایق آن باقی می‌گذارند).

و اما، در مواقع دیگر، واژه «باور» را استعمال می‌کنیم تا بگوئیم هیچگونه قرینه یا دلیلی برای قائل شدن به یک ظن در اختیار نیست. چیزی که مورد باور ماست، و رای همه قرائن و دلایل موجود در آن زمان است. پس [در این مورد] هرگز نباید بگوئیم که معرفت داریم، بلکه فقط باید بگوئیم به ظن محضی که به آن چسبیده‌ایم، باور داریم.

تنها موقعی که استفاده از واژه «باور» هیچ وجهی ندارد، در مورد حقایق بدیهی یا ضروری است. ما به اینکه کل بزرگتر از هر یک از اجزاء خود است، معرفت داریم. قول به اینکه این حقیقت را باور داریم، نوعی سوء فهم فاحش حقیقت اظهار شده، است. همین معنا در مورد بسیاری از حقایق ریاضی، ولی نه همه آنها، صدق می‌کند. ما علم داریم، نه اینکه باور داریم، که دو به علاوه دو مساوی چهار است.

نه فقط پیشداوری‌های شخصی، بلکه همه موضوعات مربوط به ذوق شخصی، خوش داشتن یک چیز و ناخوش داشتن چیز دیگر، در دایره ظن محض قرار می‌گیرند. در این قبیل موضوعات مربوط به ذوق یا سلیقه شخصی، ممکن است دلایل خاص خود را برای خوش داشتن این و ناخوش داشتن آن، داشته باشیم، ولی این دلایل برای آنها که پسندها و ناپسندها یا سلیق‌شان مخالف با پسندها و ناپسندها و سلیق ماست،

هیچ وزنی ندارد.

اگر واژه «معرفت» را توسعه دهیم به طوری که همه ظن‌های تصحیح‌پذیر و تغییرپذیری را شامل شود که می‌توان آنها را بر پایه شواهد و دلایل موجود در یک زمان مفروض اظهار داشت، در آن صورت دایره معرفت فراتر از همه ظن‌هایی است که بدون هیچ شک معقول، اگر هم نه بدون هیچ شائبه شک، قابل اثبات‌اند. واژه معرفت به این معنا، ظن‌هایی را که قرائن یا دلایل به نفع آنها ارجحیت دارد، در مقابل ظن‌هایی که مؤید به قرائن یا دلایل ضعیف‌ترند، شامل می‌شود.

بطور کلی می‌توان گفت دانستن متفاوت از خوردن است. وقتی چیزی را می‌خوریم آن را وارد بدن خود می‌سازیم، هضم و جذبش می‌کنیم. آن چیز بخشی از ما می‌شود، دیگر همان چیزی که پیش از خورده شدن بود، نیست. ولی، جز در مورد یک استثناء جالب توجه، علم ما به چیزی، به هیچ وجه شیء معلوم را تحت تأثیر قرار نداده و تغییری در آن ایجاد نمی‌کند. آن استثناء که در مورد مکانیک کوانتوم به چشم می‌خورد، آنجاست که ابزارهای مورد استفاده ما برای تحقیق درباره پدیده‌های تحت مشاهده و اندازه‌گیری بر پدیده‌ها، از آن حیث است که به توسط ما مشاهده و اندازه‌گیری می‌شوند، تأثیر می‌گذارند.

با توجه به مطالبی که هم‌اینک درباره تفاوت میان دانستن و خوردن بیان داشتیم، لازم است به دیگر کاربرد یا سوء کاربرد مخصوص واژه «شناختن» توجه دهم. این مستلزم تمییز میان دو فعل ذهن است که در فصل پیشین به آن توجه دادم.

فعل نخست ذهن، دریافت صرف است. یک موضوع دریافته می‌شود، خواه متعلق ادراک حسی باشد، خواه متعلق حافظه یا خیال و خواه متعلق تفکر مفهومی. به بیان دقیق، جز با یک استثنا، نباید واژه «معرفت» را در مورد این قبیل دریافت‌ها استعمال کنیم.

جز در مورد دریافت‌های ادراک حسی که نمی‌توانند منفکاً از احکام ادراکی باشند، همه دریافت‌های دیگر کاملاً عاری از هر حکمی درباره موضوع دریافت شده، هستند - چه آن موضوع موجود باشد و چه نباشد. چه ماهیت واقعی‌اش با ماهیت دریافته شده‌اش یکی باشد و چه نباشد. یک دریافت که عاری از چنین احکامی است، معرفت نیست، زیرا هیچ چیز صادق یا کاذب در خصوص آن وجود ندارد. صدق و کذب فقط با فعل حکم موضوعیت می‌یابد، و فقط در آن صورت است که ما از دریافت [صرف] به چیزی که، به بیان دقیق، می‌تواند معرفت نامیده شود، منتقل می‌شویم.

به یک معنا شناختن شبیه خوردن است. خوراکی پیش از آنکه خورده شود، کاملاً مستقل از خورنده موجود است، و همانی است که هست، قطع نظر از هر تغییر و تبدیلی که در اثر خورده شدن بپذیرد. همینطور نیز امر شناختنی کاملاً مستقل از شناسنده موجود است و همانی است که هست خواه شناخته شده و خواه شناخته نشده باشد، و به هر صورتی هم که شناخته شده باشد.

واژه‌ای که بیشتر ماها برای حکایت از ماهیت مستقل امر شناختنی

استعمال می‌کنیم، واژه «واقعیت»^(۱) است. اگر واقعیتی وجود نداشته باشد، یعنی چیزی نباشد که وجود و ماهیت آن مستقل از ذهن شناسا است، هیچ امر شناختنی وجود نخواهد داشت. واقعیت، چیزی است که موجود است خواه درباره‌اش بیندیشیم و خواه نیندیشیم، و صرف نظر از اینکه ما چگونه اندیشه‌ای درباره‌اش داریم، ماهیت خود را داراست.

واقعیت قابل شناخت، ممکن است جسمانی یا غیر جسمانی باشد. ممکن است صرفاً عبارت از چیزهایی قابل درک برای حواس ما باشد و ممکن است اینگونه نباشد. ولی می‌باید علیرغم هر ماهیتی که دارد، عمومی باشد نه خصوصی، می‌باید برای دو یا چند شخص قابل شناخت باشد. چیزی که برای یک شخص به تنهایی قابل شناخت است، نمی‌تواند از منزلت معرفت برخوردار باشد. هر چیزی که بواسطه یک شخص حقیقتاً قابل شناخت است می‌باید بواسطه دیگران نیز قابل شناخت باشد.

اجازه دهید این را زمینه [و تمهیدی] کافی برای بحث زیر تلقی کنیم. واژه «معرفت» را به معنایی استعمال خواهیم کرد که حقایق بدیهی‌ای را که بطور قطع و یقین معلوم ما هستند و علاوه بر آن ظن‌هایی را شامل شود که می‌توانیم بر مبنای قرائن و دلایل کافی مرجح بر ظن‌های مخالف اظهار کنیم. آن را به معنایی استعمال خواهیم کرد که هم اموری را شامل شود که می‌توانیم بگوئیم به آنها علم داریم و هم اموری را شامل شود که به دلیل قدری شک و تردید باقیمانده در خصوص آنها [فقط] به آنها باور

داریم. من همواره معرفت را در مورد احکامی استعمال خواهم کرد که صادق یا کاذب‌اند، ولی هرگز دریافت‌هایی را که نه صادق‌اند و نه کاذب، معرفت نمی‌نامم. و تعبیر «ظن محض» را نیز در مورد هر آن چیزی که هیچکس آن را معرفت به هیچیک از معانی مذکور فرض نمی‌کند، استعمال خواهم کرد.

(۲)

مسئله دو اشتباه فلسفی ای که در اینجا مورد بحث ماست، دیوید هیوم و ایمانوئل کانت بوده‌اند. تأثیر تاریخی هیوم بر کانت، که کانت خود می‌پذیرد همین تأثیر بر آتش داشته تا عمارتی فلسفی به منظور احتراز از نتایج حاصله هیوم (که آنها را غیر قابل دفاع و حتی مصیبت بار می‌دانسته است) بنیاد کند، تا حدی ارتباط میان این دو اشتباه را روشن می‌سازد.

از یک منظر، این دو اشتباه نماینده دو قطب هستند. و از منظر دیگر نماینده وجوه متضاد خطایی واحدند. این خطا در هر دو مورد با نقشی که تجربه حسی در خصوص منشأ و محدوده شناخت ایفا می‌کند، ارتباط می‌یابد. این دو اشتباه ضد یکدیگرند، به این دلیل که مواضعی متضاد در خصوص قطعیت، تغییر ناپذیری و تصحیح ناپذیری متعلق به معرفت و یا غیر متعلق به آن اتخاذ می‌کنند.

مبادی یاریشه‌های اشتباه هیوم در اشتباهاتی متقدم‌تر، اشتباهاتی که در فصول اول و دوم مورد بحث قرار گرفت، و مخصوصاً در اشتباه جان

لاک در خصوص حواس و عقل و نیز در خصوص تصورات به عنوان موضوعاتی که بیواسطه در می‌یابیم، قرار دارد. از سوی دیگر اشتباه کانت ریشه در اشتباهی دارد که هیوم مرتکب شده است. آدمی توانست از اشتباه خاص خودش احتراز کند بدین نحو که خاطر نشان شود، نتایج حاصله توسط هیوم، نتایجی که آنها را این همه زنده یافته است، بر مقدمات کاذب مبتنی بوده‌اند.

مردود دانستن آن مقدمات توسط وی، به خودی خود کافی بوده است تا از نتایج هیوم احتراز کند. ولی آن مقدمات را مردود ندانسته است. در عوض، ساختار فلسفی دقیق و پیچیده‌ای، در تلاش برای نیل و تقویت نتایجی کاملاً ضد نتایج هیوم، ولی دقیقاً به همان سان نادرست، ابداع و تأسیس کرده است.

(۳)

اجازه دهید با هیوم شروع کنیم و سپس به کانت برسیم. مبدأ عزیمت ما نتیجه‌ای است که هیوم در صفحات پایانی پژوهش درباره فهم بشر^(۱) به آن رسیده است.

اینجاست که هیوم قبول چیزی را پیشنهاد می‌کند که آن را «نوعی شکاکیت خفیف‌تر» از شکل افراطی شکاکیت می‌نامد، شکاکیتی که امکان داشتن هر گونه معرفت از سوی ما - امکان وجود چیزی صادق یا

کاذب - را انکار می‌کند. هیوم بر این اساس می‌پذیرد که دو نوع معرفت داریم.

یکی آن نوع معرفتی است که در ریاضیات یافت می‌شود. او این را «علم انتزاعی» می‌داند؛ زیرا مستلزم هیچگونه اظهار یا حکمی درباره امور واقع یا وجود واقعی نیست. این معرفت فقط به رابطه میان تصورات خود ما - تصورات ما از کمیت و عدد - می‌پردازد. در اینجا می‌توان از اثبات برهانی و میزانی از قطعیت بهره داشت. ولی در ادامه می‌گوید «هر تلاشی برای توسعه این نوع معرفت کاملتر به خارج از این حدود، سفسطه و توهم محض است».

تعاریف ما از پاره‌ای اصطلاحات، قضایا و یا احکامی در اختیار ما می‌نهد که آنها نیز بهره‌ای از قطعیت دارند. مثلاً اگر ظلم را تجاوز به دارایی تعریف کنیم، می‌توانیم مطمئن باشیم در جایی که هیچگونه دارایی موجود نیست، ظلمی هم وجود نمی‌تواند داشت. ولی این فقط متکی به تعریف است. می‌توان تعریف متفاوتی از ظلم ارائه کرد، و در این صورت ذاتاً محال نیست که تصور کنیم ظلم می‌تواند در جایی که هیچگونه دارایی موجود نیست، وجود داشته باشد.

هیوم سپس می‌گوید سوای ریاضیات «همه کاوشهای دیگر آدمیان فقط به امر واقع و وجود ارتباط می‌یابند. و بدیهی است که این امور قابلیت اثبات برهانی ندارند.» هر حکمی که می‌گوید چیزی موجود است یا آن چیز فلان و بهمان است، همیشه ضدش ممکن [و قابل تصور] است. احکام راجع به امور واقع و وجود واقعی را از طریق قرائن و دلایل تأیید

و تقویت می توان کرد. اگر بتوان آنها را اینگونه تأیید و تقویت کرد، معرفت خواهند بود نه ظن محض. ولی همیشه معرفتی هستند که فاقد قطعیت است و در قلمرو شک - قلمرو امور تصحیح پذیر - قرار می گیرد. چنین معرفتی متکی به تجربه حسی ماست. هیوم می نویسد: «فقط تجربه است که ماهیت و محدوده های علت و معلول را به ما می آموزد و ما را قادر می سازد تا وجود یک شیء را از وجود شیء دیگر استنتاج کنیم». بر طبق این معیارها، هیوم اموری چون تاریخ، جغرافیا و نجوم و همچنین علوم می را «که درباره امور واقع کلی سیاست، فلسفه طبیعی، فیزیک، شیمی و غیره بحث می کنند» به حوزه معرفت تجربی (در مقابل علم انتزاعی) بار می دهد.

همین او را به نتیجه رعد آسایش در پاراگراف اخیر پژوهش سوق می دهد:

ما که این اصول را پذیرفته ایم، وقتی به کتابخانه های خود نظر می کنیم، چه ویرانی ای را باید به باور آوریم؟ اگر کتابی، برای نمونه درباره الهیات یا مابعد الطبیعه اهل مدرسه به دست گرفتیم، اجازه دهید بپرسم آیا آن کتاب استدلالی انتزاعی درباره کمیت یا عدد دارد؟ نه، آیا استدلالی تجربی درباره امور واقع و وجود دارد؟

نه، پس آن را به شعله های آتش بسپارید، زیرا نمی تواند جرسفسطه و توهم چیزی در خود داشته باشد.

این خط فاصل میان آنچه شایسته است به عنوان معرفت حقیقی

مکرم و محترم داشته شود، از آنچه باید به عنوان ظن محض (یا به تعبیر بدتر به عنوان سفسطه و توهم) مطرود و منکوب گردد، از طریق دو معیار تعیین شده است. (۱) آن کتاب مفروض معرفت است و می‌تواند علم نامیده شود، اگر منحصراً درباره انتزاعیات بحث کرده و مستلزم هیچ حکمی درباره امور واقع یا وجود واقعی نباشد. در اینجا ریاضیات و همراه با آن علم منطقی را داریم. (۲) آن کتاب معرفت است اگر درباره واقعیات جزئی، همانند تاریخ و جغرافی، یا درباره واقعیات کلی، همانند فیزیک و شیمی بحث کرده باشد.

در هر دو مورد فقط تا آنجا معرفت است که براستدلال تجربی مبتنی باشد، یعنی مستلزم پژوهشهایی تجربی باشد از آن نوع که در آزمایشگاهها و رصدخانه‌ها صورت می‌گیرد یا مستلزم پژوهشهایی روش شناختی باشد از آن نوع که مورخان و جغرافیدانان انجام می‌دهند. هیوم چه چیزی را از قلمرو معرفت طرد می‌کند؟ حتی اگر چه او به چیزی اشاره می‌کند که خود آن را «فلسفه طبیعی»^(۱) نامیده و در قرن وی همان چیزی که ما علم فیزیکی می‌نامیم تلقی می‌شده است، نیت وی این است که چیزی را که در دوره باستان و در قرون وسطی فلسفه سنتی بوده است به عنوان سفسطه و توهم یا اقلاً ظن محض مردود بداند؛ فلسفه سنتی در اینجا نوعی فلسفه طبیعت یا طبیعیات را که تجربی نبوده و بر پژوهشهای تجربی مبتنی نیست و نیز مابعد الطبیعه و الهیات فلسفی را شامل شود.

این دیدگاه در باره معرفت و ظن در قرون نوزدهم و بیستم به صورت آموزه‌ای که به تعابیر گوناگون تحصیل‌گرایی^(۱) یا علم‌گرایی^(۲) نامیده شده، به ما رسیده است. واژه «تحصل‌گرایی» معنایش را از این واقعیت می‌گیرد که علوم تجربی [=آزمایشی] یا پژوهشی^(۳) و دیگر اجزاء معرفت چون تاریخ، که بر تحقیق و تفحص مبتنی‌اند، علوم تحصیلی^(۴) نامیده شده‌اند. بنابراین تحصیل‌گرایی دیدگاهی است قائل به اینکه تنها معرفت حقانی درباره واقعیت یا درباره عالم پدیده‌های مشهود (یعنی امور واقع و وجود) همانی است که در علوم تحصیلی یافت می‌شود. ریاضیات و منطق نیز معرفت حقانی‌اند، ولی این دانش‌ها، معرفتی راجع به عالم پدیده‌های مشهود یا امور واقع و وجود واقعی نیستند. بدین سان علم‌گرایی یا تحصیل‌گرایی قرن بیستم «تحصل‌گرایی منطقی»^(۵) نامیده شد.

در اینجا یک وجه اشتباه در خصوص معرفت و ظن را داریم، وجه دیگر را باید در نقد عقل محض ایمانوئل کانت سراغ گرفت. پیامدهای این وجه بسیار جدی‌تر و وخیم‌تر است.

1- positivism

2- scientism

3- experimental and investigative science

4- positive sciences

5- logical positivism

(۴)

کانت می‌گوید که دیوید هیوم از خواب جزمی بیدارش کرده است. جزم‌گرایی قبلی وی، و همچنین شکاکیت هیوم که کانت آن را ناخوشایند یافته است، جای خود را به فلسفه نقدی او داده‌اند. این فلسفه گاهی نیز به دلیل استعلایش نسبت به تجربه، فلسفه استعلایی نامیده شده است.

به منظور فهم این معنا ابتداء لازم است به دو تمایز که در تفکر کانت مؤثر هستند، بذل توجه کنیم. یکی تمایز میان پیشین و پسین و دیگر تمایز میان تحلیلی و ترکیبی. به اعتقاد کانت، پیشین^(۱) عبارت از هر آن چیزی است که مقدم بر هر تجربه حسی در ذهن حضور دارد و نیز عبارت از حکمی است که ذهن می‌تواند انشاء کند، بدون آنکه بر تجربه حسی مبتنی باشد. البته، پسین^(۲) از هر دو لحاظ ضد پیشین است.

احکام تحلیلی^(۳) احکامی هستند که حقیقت آنها به تمامی وابسته به تعاریف است. مثلاً اگر سرب به عنوان یک فلز غیر رسانا تعریف شود، در آن صورت این حکم که سرب رسانای الکتریسته نیست، حکمی تحلیلاً صادق است. همینطور اگر انسان را حیوان عاقل تعریف کنیم، این حکم که انسانها دارای عقل هستند، تحلیلاً صادق است. در هر یک از این

1- a priori

2- a posteriori

3- analytical

مثالها، اصطلاحی که بر موضوع مورد بحث حمل شده است («رسانای الکتریسته نبودن»، عقل داشتن») از قبل در تعریف موضوع مورد بحث [«سرب» و «انسانها»] حضور دارد.

پیدا است که این قبیل احکام تحلیلی می‌توانند و در واقع می‌باید پیشین باشد. حقیقت آنها منحصراً وابسته به تعریف اصطلاحات است نه به تجربه حسی. هیوم این قبیل احکام تحلیلی را حقایقی می‌داند که به رابطه میان تصورات خود ما، نه به امور واقع و وجود می‌پردازند. جان لاک پیش از او، آنها را همانگویی‌های لفظی صرف دانسته است؛ به تعبیر وی، احکامی که «پیش پا افتاده و غیر آموزنده» اند. به نظر من، لاک در طرد و نفی آنها به عنوان احکامی که شایسته توجه و ملاحظه جدی نیستند، به راه صواب رفته است.

پیشتر، در این فصل، ماهیت حقایق بدیهی را تبیین کردم، حقایقی که از قطعیت و تصحیح ناپذیری بهره‌مند هستند، زیرا تصور اضداد آنها محال است. حقیقتی چون یک کل متناهی بزرگتر از هر یک از اجزای خود است، به معنای مورد نظر کانت تحلیلی نیست، زیرا اصطلاحات اصلی آن - یعنی کل و جزء - غیر قابل تعریف‌اند. این حکم در معنای مورد نظر کانت، پیشین هم نیست، زیرا حقیقت آن وابسته به فهم ما از اصطلاحات کل و جزء است، فهمی که بر گرفته از یک تجربه واحد، چون ریزرز کردن تکه‌ای از کاغذ و در نتیجه تجزیه یک کل به اجزای آن است.

فلاسفه از زمان کانت به این سو، در فهم چیزی که سنت مستقدم‌تر فلسفه به عنوان حقایق یا اصول بدیهی می‌فهمیده است، دچار اشتباه

شده‌اند. آنها به غلط نظر کانت را در حصر این قبیل حقایق به همانگویی‌های محض، به بیانات پیش پا افتاده و غیر آموزنده، پذیرفته‌اند.

ولی این فاحش‌ترین خطای کانت نیست. خطای بسیار فاحش‌تر وی، دیدگاهش درباره احکام ترکیبی پیشین است. یک حکم ترکیبی پیشین، پیش پا افتاده یا غیر آموزنده نیست. این حکم به تعریف خودسرانه اصطلاحات وابسته نیست. این، آن نوع حکمی است که هیوم به عنوان حقیقتی درباره امور واقع یا وجود واقعی تلقی کرده است. در هر مورد از این قبیل، ضدّ مطلب اظهار شده ممکن - متصور، قابل تصور - است. ولی نزد هیوم، نفس این واقعیت که یک حکم ترکیبی است، مستلزم وابستگی آن به نوعی از تجربه است. بنابراین آن حکم نمی‌تواند پیشین - مستقل از تجربه حسی - باشد.

اعتقاد به وجود احکام ترکیبی پیشین، اعتقادی که کانت داشته است، شاید انقلابی‌ترین قدمی است که او برای غلبه بر نتایج هیوم، که آنها را ناخوشایند یافته، برداشته است. چه هدفی او را به این جهت کشانده است؟ هدفش این بوده است که هندسه اقلیدسی و علم حساب سنتی را به عنوان علومی که نه فقط دارای قطعیت، بلکه نیز مشتمل بر حقایقی قابل اطلاق بر عالم تجربه ما هستند، اثبات کند. نیز می‌خواسته است همان مرتبت را به فیزیک نیوتنی بدهد.

کانت، برای این منظور، صور استعلایی دریافت حسی یا شهود (یعنی

صور مکان یا زمان) و نیز مقولات استعلایی^(۱) فهم را به ذهن بشری بخشیده است. اینها را نباید با «تصورات فطری» دکارت مشتبه ساخت. ذهن این صور و مقولات استعلایی را بر تجربه وارد می‌کند و بدین وسیله هیأت و ماهیت تجربه‌ای را که ما داریم، شکل می‌دهد.

به اعتقاد کانت (برخلاف جان لاک که در مقام رد و ابطال تصورات فطری دکارتی ذهن را لوح نانوخته دانسته است) ذهن لوح نانوخته *tabula rasa* نیست تا اینکه از ابتدا تصورات را از طریق تجربه حسی اکتساب کند. لاک به حق با این قاعده قرون وسطایی که هیچ چیز در ذهن نیست مگر اینکه به نحوی از انحاء برگرفته از تجربه حسی است، موافقت کرده است. همین قاعده است که مورد انکار کانت قرار گرفته است.

صور استعلایی دریافت حسی و مقولات استعلایی فهم حال در ذهن‌اند و ساختار آن را مقدم بر هر تجربه حسی تشکیل می‌دهند. تجربه عادی که همه ما در آن مشترک هستیم از آن روی چنین ساخت و سرشتی دارد که آن ساخت و سرشت را ساختار استعلایی ذهن بشر به آن بخشیده است. این تجربه به واسطه ذهن بشر شکل گرفته و ساخته شده است.

این دستگاه مبسوطی که کانت ابداع کرده، سبب شده است که او تلاش خویش را در جهت تثبیت قطعیت و تصحیح ناپذیری هندسه اقلیدسی، حساب ساده و فیزیک نیوتنی، تلاشی موفق بداند. سه حادثه

1- transcendental categories

تاریخی کافی است تا نشان دهد، این نظر که او در انجام این مهم توفیق یافته، تا چه حد توهمی و خیالبافانه است.

کشف و توسعه هندسه‌های غیر اقلیدسی و نظریه‌های جدید درباره عدد کافی است برای اثبات اینکه ابداع کانت در خصوص صور استعلایی زمان و مکان همچون مفاهیمی که دریافت‌های حسی ما را مهار کرده و به هندسه اقلیدسی و علم حساب ساده قطعیت و واقعیت می‌بخشند، کاملاً تصنعی بوده است.

همچنین نشستن فیزیک نسبت جدید به جای فیزیک نیوتونی، افزوده شدن قوانین احتمالاتی یا آماری به قوانین علی، پیشرفت فیزیک ذره‌ای مقدماتی، و نیز پیشرفت مکانیک کوانتوم کافی است برای اثبات اینکه ابداع کانت در خصوص مقولات استعلایی فهم، برای دادن قطعیت و تصحیح ناپذیری به فیزیک نیوتونی، کاملاً تصنعی بوده است.

اینکه در قرن بیستم چگونه ممکن است کسی فلسفه استعلایی کانت را جدی بگیرد، جداً اسباب حیرت است، حتی اگر چه ممکن است این فلسفه از جهاتی مخصوص به عنوان یک ابداع عقلی اصیل و پیچیده خارق العاده، همچنان تحسین برانگیز باشد.

تا به اینجا بحث ما درباره خصیصه توهمی چیزی بود که کانت برای فلسفه استعلایی‌اش به عنوان تلاشی برای بخشیدن قطعیت و تصحیح ناپذیری به ریاضیات و علم طبیعی، که آنها از آن بی‌بهره‌اند، ادعاء کرده است. درباره خصیصه نقدی‌ای که کانت برای فلسفه‌اش ادعا کرده است، چه باید گفت - نقدی به این معنا که این فلسفه ما را از جزمیت مابعد الطبیعه سنتی، خاصه جهان‌شناسی و الهیات طبیعی آن مابعد الطبیعه

رهایی می‌بخشد؟

کانت برای طرد مابعد الطبیعه سنتی از دایره معرفت حقانی بر این مبنا استدلال کرده است که این مابعد الطبیعه باید مفاهیمی را که برگرفته از تجربه است به کار ببندد تا احکامی را که فراتر از تجربه است - آن هم تجربه‌ای که بواسطه ساختار پیشین ذهن بشر شکل گرفته است - انشاء کند. درحالیکه هیوم مابعد الطبیعه سنتی را به عنوان سفسطه یا توهم طرد کرده است، کانت آن را به عنوان دانشی فرا - تجربی^(۱) طرد می‌کند.

و اما همه تصورات مورد استفاده در مابعد الطبیعه مفاهیم تجربی نیستند. برای مثال تصور خدا و تصور کیهان همچون یک کل، برگرفته از تجربه حسی نیست. آنها در عوض مفاهیم نظری^(۲) اند. بنابراین به کار بستن چنین تصوراتی، حتی اگر هم از همه تجربه حسی قابل دسترس برای ما فراتر برود، به هیچ وجه نادرست نیست. در اینجا اجازه دهید بیفزائیم یک مفهوم نظری، برخلاف یک مفهوم تجربی، هیچ نمونه جزئی ادراک شده ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

آنچه هم‌اینک درباره مفاهیم مابعد الطبیعی چون خدا و کیهان همچون یک کل بیان داشتیم، به همان میزان در خصوص برخی از مهمترین تصورات در فیزیک نظری قرن بیستم چون تصور کوارک، ذرات بنیادی معین چون مسون‌ها^(۳) یا حفره‌های سیاه صدق می‌کند. همه اینها مفاهیم

1- trans-empirical

2- theoretical constructs

3- mesons

نظری اند نه مفاهیم تجربی.

کانت هیچگونه آگاهی از تمایز میان مفاهیم تجربی و مفاهیم نظری نداشته است. دلایل وی برای طرد و نفی مابعد الطبیعه به عنوان چیزی فاقد اعتبار شایسته معرفت حقیقی به همان سان بر بخش عمده‌ای از فیزیک قرن بیستم اطلاق می‌شود. در اینجا، یکبار دیگر، دلایلی داریم برای اینکه از دعاوی کانت در مورد خصیصه نقدی فلسفه‌اش بهره‌چندانی عاید نمی‌شود.

بالاخره می‌رسیم به چیزی که شاید جدی‌ترین اشتباهی است که فلسفه جدید از کانت به ارث برده است - و آن خطای نشان دادن ایدآلیسم^(۱) به جای رآلیسم^(۲) است. حتی اگر چه لاک و خلّفش هیوم به اشتباه تصور کرده‌اند که تصورات موجود در اذهان ما تنها موضوعاتی هستند که مستقیماً در می‌یابیم، آنها به نحوی (هر چند البته نه به گونه‌ای فارغ از تناقض‌گویی) بر آن بوده‌اند که ما معرفتی از واقعیتی مستقل از اذهانمان داریم. در مورد کانت چنین نیست.

معرفت معتبری که ما داریم، همیشه و فقط معرفت به عالمی است که تجربه می‌کنیم. ولی دقیقاً به این دلیل که این عالم، عالمی است که تجربه‌اش می‌کنیم، این عالم، به اعتقاد کانت، عالمی مستقل از اذهان ما نیست. همانطور که از پیش دیدیم، این عالم مستقل نیست، زیرا تجربه بواسطه ساختار استعلایی یا پیشین اذهان ما - صور شهود یا دریافت آن

1- idealism

2- realism

و مقولات فاهمه‌اش - شکل می‌گیرد. این عالم که مستقل از اذهان ما نیست نمی‌تواند واقعیت تلقی شود، زیرا صفت ذاتی امر واقعی استقلال از ذهن بشری است.

به اعتقاد کانت تنها امور مستقل از ذهن بشری، به تعبیر خودی وی Dinge an sich هستند - یعنی اشیاء فی نفسه که ذاتاً غیر قابل شناخت‌اند. این مساوی باقول به این است که امر واقعی غیر قابل شناخت است و امر قابل شناخت چیزی مثالی^(۱) است، به این معنا که با کمک تصوراتی ابداع شده است که اذهان ما بر آن وارد کرده‌اند تا آن را همانی کنند که هست.

تحصل‌گرایی یا علم‌گرایی که ریشه در اشتباهات فلسفی هیوم دارد و ایدآلیسم و قید و بندهای نقدی که ریشه در اشتباهات فلسفی کانت دارند، موجد بسیاری از پیامدهای نگران‌کننده‌ای هستند که تفکر جدید را از روزگار ایشان تا به حال به ستوده آورده‌اند. تقریباً در همه این موارد مشکل اصلی این واقعیت است که متفکران بعدی بدون تصحیح خطاها یا اشتباهاتی که چنین پیامدهایی را موجب شده‌اند، سعی در احتراز از آن پیامدها داشته‌اند.

در این فصل کوتاه نمی‌توان به قصورها، معضلات و نیز اشتباهات اضافی در تفکر قرن نوزدهم و بیستم پرداخت. خود را به بحث مختصری درباره معرفت و ظن که اشتباهات فلسفی هیوم و کانت را تصحیح کرده و از آنها احتراز می‌کنند، محدود می‌کنیم.

(۵)

اجازه دهید به نکته اصلی این بحث - یعنی تمایز میان معرفت و ظن محض - بازگردیم. از یک سو حقایق بدیهی را داریم که دارای قطعیت و تصحیح ناپذیری‌اند، و به علاوه حقایق را داریم که هنوز دستخوش تردید هستند ولی بواسطه قرائن و دلایل تأیید می‌شوند به حدی که آنها را فوق هر شک معقول قرار می‌دهد یا حداقل بر دیدگاههای متضاد تفوق می‌بخشد. هر چیزی جز اینها ظن محض است - که هیچ دعوی‌ای در خصوص معرفت بودن یا دسترسی به حقیقت ندارد.

اشکالی ندارد که یافته‌ها و نتایج تحقیق تاریخی به این معنا معرفت باشند و نیز اشکالی ندارد که یافته‌های و نتایج علوم آزمایشی یا تجربی، هم طبیعی و هم اجتماعی، به این معنا معرفت قلمداد شوند.

در مقابل چنین معرفتی که معرفت به واقعیت یا، همانطور که هیوم خواهد گفت، معرفت به امور واقع یا وجود واقعی است، ریاضیات و منطق نیز معرفت هستند، لیکن نه معرفت به واقعیت. آنها معرفت تجربی یا آزمایشی نیستند. آنها برای یافته‌ها و نتایجشان به کاوش پژوهشگرانه وابسته نیستند.

پرسشی که در اینجا پاسخ می‌طلبد، پرسشی است که، به اعتقاد من هیوم و کانت، پاسخ اشتباه به آن داده‌اند، پاسخی که در اشکال گوناگون تا روزگار ما دوام آورده است. جایگاه فلسفه عقلی یا نظری (که از آن طبیعیات فلسفی، مابعد الطبیعه و الهیات فلسفی را مراد می‌کنم) در این

تصویر کجاست؟ آیا ظن محض است یا معرفت حقانی، یعنی معرفتی که همانند علوم تجربی معرفت به واقعیت است؟

به اعتقاد سر کارل پوپر^(۱)، از برجسته‌ترین فیلسوفان علم روزگار ما، خط فاصل میان معرفت و ظن محض را معیار زیر تعیین کرده است: ابطال ناپذیری^(۲) از طریق قرائن تجربی، از طریق پدیده‌های مشاهده شده. یک ظن، یک دیدگاه، یک نظریه که به این نحو قابل ابطال نباشد، معرفت نیست بلکه ظن محض است، یعنی به هر معنای عینی اصطلاحات صادق و کاذب، نه صادق است و نه کاذب. پوپر با ترسیم این خط فاصل، علوم آزمایشی و تجربی را در یک سوی خط و فلسفه نظری (که آنچه را فوقاً بیان کردیم، شامل می‌شود) در سویه دیگر آن خط قرار می‌دهد. هرچند سخن پوپر در قالب اصطلاحاتی نسبتاً متفاوت بیان شده است، او نیز نتیجه‌ای را که هیوم در پژوهش حاصل کرده، تکرار می‌کند. دلالی که برای رسیدن به نتیجه‌ای مخالف [این نتیجه] وجود دارد، به شرح زیر است.

در مقام نخست، چیزی که مغفول مانده، تمایز میان تجربه عام و خاص است. آن قرائن تجربی که مستمسک علم تجربی و تاریخ قرار می‌گیرد، عبارتند از داده‌های مشهودی که بواسطه تحقیق روش شناختی، با استفاده از همه تدابیر و وسایل آزمایشگاهی و رصدخانه‌ای تولید شده‌اند. این قبیل داده‌های مشاهده شده، خارج از دایره تجربه

1- Sir Karl Popper

2- falsifiability

افراد عادی است که دستی در تحقیق علمی یا تاریخی ندارد. در تقابل حادّ با این نوع تجربه خاص^(۱) که فقط برای آنهایی که دستی در تحقیق دارند، قابل دسترس است تجربه عادی یومیه را داریم که همه ما طی گذران اوقات زندگی خود از آن بهره مند هستیم. این تجربه صرفاً از طریق بیدار بودن ما و متأثر شدن حواسمان حاصل می‌آید. ما هیچ تلاشی برای تحصیل آن نمی‌کنیم. ما در صدد آن نیستیم که پرسشها را از طریق آن پاسخ دهیم. هیچ روشی را برای تهذیب آن به کار نمی‌بندیم. از هیچ ابزار مشاهده برای به دست آوردن آن استفاده نمی‌کنیم. در گسترهٔ چنین تجربه‌ای یک هسته اصلی نهفته است که تجربه عام^(۲) نوع بشر را تشکیل می‌دهد - تجربه‌ای که برای همه انسانها در همه زمانها و مکانها یکی است.

اگر این تمایز میان تجربه خاص و عام، میان تجربه ناشی از تلاشهای پژوهشگرانه و تجربه حاصل شده بدون چنین تلاشهایی، را در ذهن داشته باشیم، می‌توانیم میان اجزاء معرفت که در عین وابستگی به تجربه و نیز تفکر متأملانه، بر انواع متفاوت تجربه مبتنی‌اند، فرق بگذاریم. ریاضیات یک مورد مربوط به موضوع است. پژوهش ریاضی عمدتاً از طریق تفکر متأملانه و تحلیلی پیش می‌رود، ولی علاوه بر این بر نوعی تجربه هم مبتنی است - یعنی تجربه عام که همه وجودات بشری از آن بهره دارند. ریاضیدانان در تحقیق تجربی درگیر نمی‌شوند. آنها نیازمند

1- special experience

2- common experience

هیچ داده مخصوص مشاهده نیستند. ریاضیات را می‌توان یک علم بُرج عاج نشین نامید، مع الوصف نوعی تجربه - تجربه عام نوع بشر - در پس تفکر متأملانه و تحلیلی که ریاضیدان به آن می‌پردازد، وجود دارد.

فلسفه نظری یا عقلی نیز، همانند ریاضیات، جزوی از معرفت است که بر روی یک صندلی یا بر روی یک میز [وفارغ از تجربه و آزمایش] تولید می‌شود. تنها تجربه‌ای که فیلسوف برای توسعه نظریات یا تأیید نتایجش نیاز دارد، تجربه‌ی عام نوع بشر است. فیلسوف با تأمل در چنین تجربه‌ای و با پیش رفتن از طریق تحلیل و استدلال عقلانی، به روشی شبیه رویه ریاضیدان و نه رویه دانشمند تجربی به نتایج خویش می‌رسد. و اما یک تفاوت مهم را نباید از نظر دور داشت، تفاوتی که فیلسوف را در رده‌ی دانشمند تجربی و نه در رده‌ی عالم ریاضی قرار می‌دهد. فلسفه نظری، بر خلاف ریاضیات، ولی شبیه به علم تجربی خود را معرفت درباره واقعیت می‌داند.

در پرتو آنچه هم اینک گفته شد، می‌توان قلمرو معرفت را به دو بخش تقسیم کرد: (۱) بخش‌هایی از معرفت که به لحاظ روشی پژوهشگرانه‌اند^(۱) و (۲) بخش‌هایی از معرفت که غیر پژوهشگرانه‌اند^(۲) و فقط تجربه عام و نه تجربه خاص را به کار می‌بندند. تاریخ، جغرافیا و همه علوم طبیعی و هم اجتماعی، به گروه نخست تعلق دارند. ریاضیات، منطق و فلسفه نظری به گروه دوم متعلق‌اند.

1- investigative

2- noninvestigative

اگر تفسیر دیگری به این اعتبار صورت بگیرد که آیا آن بخش از معرفت دعوی دسترسی به حقیقت در خصوص واقعیت را دارد [یا نه]، در آن صورت فلسفه نظری، حتی ولو به لحاظ روش غیر پژوهشگرانه باشد، در ردیف تاریخ، جغرافیا و علوم تجربی قرار می‌گیرد.

هر یک از این رشته‌ها، بر طبق خصیصه ممیزه‌اش، روش مخصوص به خود را دارد و بر طبق محدودیت‌های آن روش فقط می‌تواند پرسشهایی معین و نه پرسشهای دیگر را پاسخ بگوید. آن نوع پرسشهایی که فیلسوف یا ریاضیدان می‌تواند بدون هیچ‌گونه تحقیق تجربی پاسخ بگوید، دانشمند تجربی توانایی پاسخ گفتن به آنها را ندارد، و بالعکس، پاسخگویی به آن نوع پرسشهایی که دانشمند تجربی از طریق روشهای پژوهشی‌اش پاسخ می‌تواند گفت، در توان فیلسوف یا ریاضیدان نیست. خط فاصل میان همه این بخشهای معرفت و ظن محض، مستلزم معیارهایی است جز آنهایی که پوپر پیشنهاد کرده است. ابطال‌پذیری به واسطه تجربه - خواه آن تجربه، داده‌های مشاهده شده پژوهش علمی باشد و خواه جوهر تجربه عام - یقیناً یکی از معیارهایی است که به مدد آن معرفت حقیقی را از ظن محض متمایز می‌سازیم. ولی تنها معیار نیست.

معیار دیگر قابلیت بطلان^(۱) از طریق استدلال عقلی است. تنها حقایق غیر قابل بطلان که در اختیار داریم همان قضایای بدیهی معدودی است که دارای تیقن، قطعیت و تصحیح‌ناپذیری‌اند. از آنجا که

معرفت ما به واقعیت، خواه معرفت علمی و خواه معرفت فلسفی منحصرأ نه عبارت از حقایق بدیهی است و نه عبارت از نتایجی است که صدق آنها از طریق استنتاج از مقدمات دارای صدق بدیهی اثبات شده است، نظریات یا نتایج علمی و فلسفی باید به سه طریق قابل بطلان باشد. یکی روش ابطال پذیری از طریق تجربه است که قرائنی به دست می‌دهد مخالف با قرائن مورد استفاده برای تأیید ظنی که علی‌الادعا صادق و دارای مرتبت معرفت حقیقی دانسته می‌شود. روش دیگر از طریق استدلال عقلانی است که دلایلی اقامه می‌کند که دلایل اقامه شده برای ظنی را که علی‌الادعا صادق یا دارای مرتبت معرفت دانسته می‌شود، تصحیح کرده و جایگزین آنها می‌شوند. روش سوم، تألیفی از روش اول و روش دوم است - یعنی قرائن نوین و برتر همراه با دلایل نوین و برتر برای اعتقاد به نظری مخالف نظر ابطال شده.

ظن‌هایی که به یکی از این سه روش قابل ابطال نباشند، معرفت نیستند، بلکه ظن محض‌اند. اگر غیر از این بود، این کتاب در دعوی‌اش مبنی بر اینکه می‌خواهد اشتباهات فلسفی را از طریق ارائه قرائن و دلایلی برای نشان دادن خطاهای آنها، خاطر نشان ساخته و تصحیح کند، طریق تظاهر و ریاء می‌پیمود. نیز نمی‌توانستیم دیدگاه‌هایی را که صادق یا به صدق نزدیکتراند، در جای آنها قرار دهیم.

اگر فلسفه ظن محض می‌بود، هیچ اشتباه فلسفی، دیدگاه اشتباه‌آمیز، آموزه باطلی وجود نداشت. هیچ راهی برای جایگزین کردن دیدگاه‌ها یا آموزه‌هایی که به صدق نزدیکترند وجود نداشت، زیرا آنها بصیرت‌هایی

را به کار می‌بستند و تمایزاتی را مستمسک قرار می‌دادند که بنا به دلیلی از دلایل در اختیار آنهایی که آن اشتباه را مرتکب شده‌اند، قرار نداشت.

(۶)

تحلیل مذکور تحلیلی جامع و فراگیر نیست. این تحلیل بخش‌هایی از معرفت را که از تحقیق محققانه در حوزه‌هایی چون زبان‌شناسی، مطالعه تطبیقی دین یا هنرهای زیبا نتیجه می‌شود، شامل نیست. اگر این بخش‌های معرفت بر تحقیق روشی تکیه کنند به علوم تجربی و نه به فلسفه تعلق دارند. مسأله دیگری که باید در این خصوص فیصله داده شود این است که آیا آنها معرفت به واقعیت هستند یا نه.

اشاره به اعتقاد یا ایمان دینی نیز مغفول ماند. ایمان دینی خود را معرفت می‌داند و اگر به ظن محض تحویل شود همه اثر بخشی‌اش را از دست می‌دهد. ولی مبانی و دلایلی که این دعوی خود را بر آنها مبتنی می‌سازد کاملاً متفاوت از معیارهایی هستند که برای جدا ساختن معرفت حقیقی از ظن محض به کار بستیم و لذا در این مجال کوتاه نمی‌توانیم بحث ایمان یا باور دینی را در درون تصویری که در پیش روی داریم، قرار دهیم.

همه ما بر اساس تجربه عامی که داریم، از معرفت عقل مشترک^(۱) درباره امور واقع و وجود واقعی برخورداریم، معرفتی که نه علمی است

1- common - sense knowledge

و نه فلسفی. و اما ارتباطی میان این نوع معرفت عقل مشترک و فلسفه نظری موجود است که میان آن و علم تجربی موجود نیست.

فلسفه نظری نوعی تهذیب تحلیلی و متأملانه چیززی است که از طریق عقل مشترک در پرتو تجربه عام به آن علم داریم. معرفت عقل مشترک ما به واسطه تفکر فلسفی عمق می‌یابد، وضوح و روشنی پیدا می‌کند و بسط و تفصیل داده می‌شود. کم‌اند فلسفه‌های معقولی، اگر اصولاً چنین فلسفه‌هایی باشند، که با معرفت عقل مشترک ما تعارض داشته باشند، زیرا هم فلسفه و هم معرفت عقل مشترک هر دو بر تجربه عام بشری که از آن برآمده‌اند، مبتنی‌اند.

به همین دلیل است که من به کرات تصریح کرده‌ام که فلسفه، برخلاف علوم پژوهشی، تحقیق تاریخی یا ریاضیات، مشغله همه کس است. همه این علوم اخیر، حوزه‌هایی هستند که هر چه بیشتر روی در تخصصی شدن و تبدیل شدن به قلمروی برای تنوع وسیعی از مهارت‌های تخصصی دارند. تنها فلسفه است که به دلیل پیوند وثیقه‌ش با معرفت عقل مشترک افراد عادی، تخصصی نشده - قلمرو عام‌گرایان، مشغله هر کس - باقی می‌ماند.

اهمیت ابطال خطاهای هیوم و کانت، خطاهایی که در حد وسیع در قرن بیستم رایج بوده‌اند، این است که تنزل مقام فلسفه نظری به قلمرو ظن محض به فاجعه‌ای فرهنگی در عصری منتهی می‌شود که اینگونه تحت سیطره تخصصی شدن فزاینده در همه حوزه‌های دیگر دانش قرار دارد. اگر تفکر فلسفی در دعوی‌اش درباره اینکه بهره‌ای از حقیقت

درباره واقعیت دارد، محترم داشته نشود، فرهنگ ما دیگر عام گرا [=افراد جامع الاطراف]^(۱) نخواهد داشت.

معرفت مرتبه اعلاي خيره‌هاي فكري نيست. فهم و علاوه بر آن، حكمت^(۲) ارزشي والاتر دارند. اينها خيراتي هستند، كه در هر حدي كه براي ما قابل حصول باشند، از طريق تفكر فلسفي و نه معرفت علمي نصيب ما مي‌شوند. فلسفه نه فقط از آن جهت كه بخشي از معرفت است، بلكه علاوه بر اين از آن روي كه از طريق تفكر فلسفي، قادر به فهم هر چيز ديگري هستيم كه به آن علم داريم، سهم خود را ايفاء مي‌كند. ما حق داريم كه اميدوار باشيم از طريق چنين فهمي همراه با بلوغ حكم و تجربه وسيع، آخرا لا مر بهره‌اي از حكمت نصيب مان خواهد شد.

1- generalist

2- wisdom

فصل پنجم

ارزشهای اخلاقی

(۱)

در فصل قبلی به بحث درباره معرفت به واقعیت - امور واقع و وجود واقعی - پرداختیم. در همین ارتباط جایگاه فلسفه نظری یا نظر پردازانه را که مدعی معرفت به واقعیت است، ملاحظه کردیم.

پرسشی که در اینجا فراروی ما قرار دارد، این است که آیا نوع دیگری از معرفت، چون فلسفه اخلاق وجود دارد که خود را معرفت به واقعیت نمی‌داند لیکن در عوض به ارزشهای اخلاقی - به خیر و شر، درست و نادرست، چیزی که باید در زندگی خود دنبال کنیم، یا آنچه باید یا نباید انجام داد - می‌پردازد.

بدیهی است که شکافی عظیم میان احکام راجع به آنچه موجود است یا موجود نیست یا راجع به چیزهایی که خصوصیات یک شیء موجود هستند یا نیستند، و احکام راجع به آنچه باید یا نباید دنبال کرد یا آنچه باید یا نباید انجام داد، وجود دارد. حکم نوع نخست را که مستلزم

اظهاراتی وجودی یا توصیفگر است، توصیفی^(۱) و حکم نوع دوم را که مستلزم بایدها و نبایدها است، دستوری^(۲) می‌نامیم. گاهی حکم نوع اخیر هنجاری^(۳) نیز نامیده شده است. زیرا این قبیل احکام معیارها یا هنجارهایی برای سلوک وضع می‌کنند.

شکاف عظیم فوق‌الذکر، شکافی است که میان امور واقع از سویی و پرسشهای راجع به ارزش، مخصوصاً ارزشهایی چون خیر و شر و صواب و ناصواب، از سوی دیگر، وجود دارد. احکام راجع به این موضوعات وثیقاً مرتبط با همان نوع حکمی است که هم اینک دستوری یا هنجاری نامیدم. اگر کسی می‌اندیشد که چیزی واقعاً خوب [= خیر] است، این برابر با آن است که بگوید می‌باید آن را دنبال کرد. همچنین اگر کسی می‌اندیشد که انجام چیزی واقعاً صواب است، این برابر با آن است که بگوید باید آن را انجام داد.

تصور می‌کنم اگر از مردم بطور عموم، موضع ایشان در قبال این پرسش را جویا شویم که «آیا فلسفه اخلاق معرفتی حقیقی [= راستین] است که به حقیقت مربوط به ارزشهای اخلاقی دسترسی دارد»؛ خواهیم دید که به دو گروه تقسیم می‌شوند. به خود جرأت نمی‌دهم که حدس بزنم در این خصوص کدام گروه اکثریت روشنی دارد، ولی حدس من این است که هیچ گروهی چندان بر گروه دیگر راجح نیست.

1- descriptive

2- prescriptive

3- normative

یک گروه آنهایی هستند که معتقدند وقتی به واقعیت، به امور واقع و وجود واقعی، می‌پردازیم دارای معرفت حقانی بوده و نوعی دسترسی به حقیقت داریم، حتی اگر چه ممکن است آن حقیقت دستخوش شک و تصحیح باشد. ولی به اعتقاد ایشان احکام ارزشی ما درباره خیر و شر، صواب و ناصواب یا احکام دستوری ما درباره آنچه باید یا نباید انجام داد، نه صادق‌اند و نه کاذب. آنها چیزی جز سلیقه‌های شخصی، پسندها و ناپسندهای ما را بیان نمی‌کنند.

برای این گروه، فلسفه اخلاق یک بخش از معرفت حقانی نیست. احکام اخلاقی، ظنّ محض‌اند و بحث درباره آنها مفید هیچ فایده‌ای نیست، همانطور که بحث درباره امور مربوط به سلیقه یا میل شخصی بیفایده است. این گروه در مواجهه با بحث‌های راجع به ارزشهای اخلاقی، آنها را به عنوان بحث‌هایی بیفایده مردود می‌دانند، و این اشارت مکرر را تکرار می‌کنند که گوشت یک شخص، زهر شخص دیگر است. ممکن است حتی سخنانی از مونتینی یا شکسپیر نقل کنند دایر بر اینکه هیچ چیز، خیر یا شر نیست، بلکه تفکر است که چیزها را خیر یا شر می‌کند.

گروه دیگر دیدگاهی صد در صد متضاد اتخاذ می‌کنند. به اعتقاد آنها معیارهای کلی و مطلقی درباره صواب و ناصواب، درباره آنچه باید یا نباید انجام داد، وجود دارد. آنها خود را درگیر بحث درباره چنین موضوعاتی نمی‌کنند، زیرا با این قول جزمی خاطر جمع شده‌اند که وجود ارزشها و معیارهای اخلاقی عینی مسلم و غیر قابل بحث است. آنها

گاهی خود را اکثریت اخلاقی می‌نامند، ولی چه اکثریت باشند و چه اقلیت، بخش قابل ملاحظه‌ای از جمعیت بشر را تشکیل می‌دهند. بحث یا نزاع حقیقی اندکی میان این دو گروه جریان دارد، اگر اصولاً جریان داشته باشد. هر گروه، بنا به دلایل خاص خودش، هرگونه تلاشی برای حل و فصل این بحث فیما بین دو گروه، را کاملاً عقیم تلقی می‌کنند. تا اینجا، هر دو گروه به یکسان جزمی‌اند. گروه نخست، اگر رویکرد ذهن‌گرایانه و نسبیت‌گرایانه‌اش نسبت به ارزشهای اخلاقی مورد معارضة نقادانه قرار بگیرد، نمی‌تواند از دیدگاه خود دفاع کند. گروه دوم نیز از تأیید دیدگاه متضاد از طریق استدلالهای عقلانی ناتوان است. ممکن است به بخش‌هایی از ایمان دینی متوسل شود، ولی در همین حد متوقف می‌شود.

پیش از ادامه بحث، اجازه دهید مطمئن شوم که همه ما به واضحترین وجه ممکن معنای اصطلاحاتی چون ذهنی و نسبی، از یک سو و اصطلاحاتی چون عینی و مطلق، از سوی دیگر را می‌فهمیم. ذهنی^(۱) چیزی است که برای من، برای تو و برای هر کس دیگر، متفاوت و مختلف است. در مقابل، عینی^(۲) چیزی است که برای من، برای تو و برای هر کس یکسان است.

نسبی^(۳) چیزی است که از زمانی تا زمان دیگر و با تغییر شرایط

1- subjective

2- objective

3- relative

تغییر می‌کند. در مقابل مطلق^(۱) چیزی است که از زمانی تا زمان دیگر تغییر نکرده و با دگرگونی در شرایط، دگرگون نمی‌شود.

در یک طرف بحث درباره ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری اشخاصی هستند که آنها را ذهنی و نسبی می‌دانند، در سوی دیگر بحث، اشخاصی هستند که معتقدند آنها عینی و مطلق‌اند.

نه فقط مردم بطور عموم، بلکه فلاسفه نیز درباره این بحث، اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. اشتباهات فلسفی‌ای که مورد بحث این فصل است، به دلایل مختلف، اظهار می‌دارند که ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری ذهنی و نسبی‌اند. یکی از این خطاها، اشتباه لذت باورانه یکی انگاشتن خیر با لذت است که یک خطای دوران باستان و همچنین دوران جدید است. بقیه خطاها مشخصاً ریشه در دوران جدید دارند.

آن دسته از عامه مردم که معتقدند ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری ذهنی و نسبی‌اند، با اشتباهات فلسفی قرار گرفته در زیر دیدگاهشان آشنا نیستند. این اشتباهات در اندیشه و اذهان ایشان، بدون آنکه صریحاً از آن آگاه باشند، نفوذ کرده است.

عده دیگری از عامه مردم، که به صورتی چنین جزمی به دیدگاه متضاد باور دارند، به همان نسبت از بصیرت‌ها، تمایزات و استدلال‌هایی که از طریق آنها می‌توان از دیدگاه مورد اعتقاد ایشان دفاع و حمایت عقلانی کرد، بی‌خبراند. آنها نمی‌دانند که چگونه می‌توانند، از طریق دلیل و استدلال، اشتباهات به‌خالفان خود را تصحیح کنند.

با توجه به همه این مطالب، پیشنهاد می‌کنم که بحث را به صورت زیر ادامه دهیم. ابتدا می‌کوشم خطای لذت‌گرایانه^(۱) را، که خطای مربوط به دوران باستان و هم دوران جدید است، بیان کنم. و سپس به خطای بنیادی‌تری می‌پردازم که تفکر جدید از دیوید هیوم به ارث برده است؛ خطایی که ایمانوئل کانت برای تصحیح آن کوشیده، لیکن در این راه توفیقی حاصل نکرده است، زیرا در جهت ضد به راه افراط رفته است.

پس از این، در بندی که پس از آن می‌آید می‌کوشم تا چیزی را نشان دهم که در ریشه این خطاها، مخصوصاً آنهایی که ریشه و منشأشان دوران جدید است، قرار گرفته است. بالاخره، به اختصار و به سبکی خلاصه وار چیزی را که تصور می‌کنم پیامدهای وخیم ذهن‌گرایی و نسبت‌گرایی در خصوص ارزشهای اخلاقی است، و نیز اهمیت تصحیح خطاهای فلسفی‌ای را که موجب آنها شده‌اند، متذکر خواهم شد.

(۲)

روایت عامیانه و عوامانه لذت‌گرایی^(۲)، طرفداران این نظریه را به ذهن‌گرا و نسبییت‌گرا بودن در خصوص ارزشهای اخلاقی سوق می‌دهد. وقتی که خیر را با لذت یکی می‌گیریم، یک قدم سهل و ساده این است که نتیجه بگیریم چیزی را که یک فرد خوب می‌داند زیرا برای او لذت بخش است، ممکن است دیگری آن را خوب نداند. لذاتی که انسانها تجربه

1- hedonist

2_ hedonism

می‌کنند از فردی تا فرد دیگر، از زمانی تا زمان دیگر، و با دگرگونی در شرایط تغییر می‌کنند.

ولی همینکه پرسشهای انتقادی را مطرح کرده و تمایزات را ملحوظ داشتیم، موضع لذت‌گرایانه بنا بر اعتقاد عامیانه، دیگر قابل دفاع نیست. قول به اینکه تنها خیر لذت است به منزله قول به این است که ثروت، سلامت، دوستان، معرفت و حکمت، خیر نیستند. این، به نوبه خود، معنایش آن است که آنها نه مطلوب‌اند و نه در واقع مطلوب هیچکس قرار می‌گیرند، زیرا یقیناً هر آنچه مطلوب است یا مورد طلب قرار می‌گیرد، به یک معنا خیر است. بدین سان به موجب واقعیات زندگی روزمره، نمی‌توان معتقد بود که تنها چیزی که هر کس در واقع طلب می‌کند یا مطلوب می‌داند، لذت است.

افلاطون، در محاوره فیلیپس^(۱) به همین طریق علیه دیدگاه سوفسطایی که می‌گوید لذت و خیر یکی هستند، استدلال کرده است. اگر زندگی مشتمل بر لذت و هم حکمت، مطلوب‌تر از زندگی مشتمل بر لذت به تنهایی، باشد، پس لذت تنها خیر نیست.

ارسطو نیز، در باب دهم اخلاق نیکو ماخوسی^(۲)، به شیوه‌ای مشابه علیه ایودوکسوس^(۳) استدلال کرده است. او می‌نویسد که لذت مصاحبِ فعالیت‌های ماست، ولی «لذت خاص یک فعالیت شایسته،

1- *philebus*

2- *Nichomachean Ethics*

3- *Eudoxus*

خوب است و لذت خاص یک فعالیت ناشایسته، بد». در دوران باستان، اپیکور^(۱) و اتباع وی راه خود را با لذت‌گرایی ساده لوح^(۲) بودن، شروع کرده‌اند، بدین نحو که جسورانه اظهار داشته‌اند لذت و خیر یکی هستند، ولی همینکه در جهت تصویر و تشریح ویژگیهای یک حیات خوب پیش رفته‌اند، بزودی معلوم شده است که چیزهای دیگری هم مطلوب و حتی مطلوبتر از لذت است. آنها میان لذات عالی و دانی فرق نهاده‌اند، به اعتقاد ایشان لذات انسان خردمند مطلوب‌تر از لذات حواس است. ولی اپیکوریان، برای آنکه به چنین تمایزی معتقد باشند می‌باید معیاری سوای لذت فی‌ذاته و لذاته برای خیریت، داشته باشند.

در عالم جدید، لذت‌گرایی برجسته‌ای که خود اقرار به لذت‌گرایی داشته است، جان استیوارت میل^(۳) است که در فایده‌گرایی^(۴) اپیکور و مکتب اپیکوری را به عنوان پیشروان خویش پذیرفته است. ولی میل نیز، همانند اپیکور نتوانسته است دیر زمانی به دیدگاه ساده لوحانه که تنها خیر لذت است، معتقد باشد. او نیز میان لذات کمتر یا بیشتر مطلوب فرق نهاده است.

میل می‌نویسد «هیچ نظریه اپیکوری معروفی وجود ندارد که به لذات عقل، احساسات و متخیله و نیز لذات احساسات اخلاقی، به عنوان

1- Epicurus

2- simpleminded hedonist

3- John Stuart Mill

4- Utilitarianism

لذات، ارزشی بالاتر از لذات حسی صرف نبخشیده باشد». در فرازی بسیار معروف می‌افزاید:

انسان ناخرسند بودن بهتر است تا یک خوک خرسند. سقراط ناخرسند بودن بهتر است تا یک ابله خرسند. و اگر احمق یا خوک نظری متفاوت دارند، دلیلش آن است که آنها فقط به آن سویه بحث که به خودشان مربوط می‌شود، علم دارند. طرف دیگر در مقام مقایسه به هر دو سویه علم دارد.

آن فراز مشتمل بر دو واژه «خرسند» و «ناخرسند» است که کلید غیر قابل دفاع بودن لذت‌گرایی ساده لوحانه را، در دست دارند. مردم لذت‌گرا بطور عموم، و نیز فلاسفه‌ای چون اپیکور و میل که خود را لذت‌گرا می‌دانند، تمایزی را که این تصویر را از بنیاد تغییر می‌دهد، نادیده گرفته‌اند. این همانا تمایز میان لذات نفسانی به عنوان متعلقات تمایل و لذاتی است که ما آن را ترضیه^(۱) می‌خوانیم [و آن] هنگامی است که یکی از تمایلات ما ارضاء شده باشد.

لذات نفسانی را نمی‌توان با خیر یکی انگاشت، زیرا لذات نفسانی یقیناً نه تنها چیزهایی هستند که مطلوب ما قرار می‌گیرند، نه همیشه آنها را مطلوبتر از چیزهای دیگر می‌یابیم، زیرا از سوی دیگر لذتی که ما در حین ارضای هر یک از تمایلات خویش تجربه می‌کنیم - لذتی که عین ترضیه تمایل است - ملازم خیر است، ولی عین آن نیست.

اجازه دهید خیر، ثروت، سلامت، دوستان، معرفت یا حکمت باشد، یا

اجازه دهید خیر لذت نفسانی باشد. وقتی این یا آن خیر مطلوب ما قرار می‌گیرد و ما در تحصیل موضوع مطلوب خویش توفیق پیدا می‌کنیم، لذتی را تجربه می‌کنیم که آن لذت عبارت است از اینکه تمایل ما ارضاء شده است.

وقتی اپیکور یا میل درباره لذات عالی و دانی سخن می‌گویند، در واقع موضوع بحث آنها خیرهای عالی و دانی است - برای مثال، درباره حکمت به عنوان یک خیر والاتر از لذت نفسانی سخن می‌گویند. بنابر این لذت یا ترضیه‌ای که ما در تحصیل یک خیر عالی و نه دانی تحصیل می‌کنیم، خود لذت یا ترضیه‌ای عالی تر است.

تمایز میان این دو معنای واژه «لذت» - که از سویی ناظر به لذات نفسانی و از سوی دیگر ناظر به ترضیه هر تمایلی است - لذت‌گرایی ساده لوحانه را غیر قابل دفاع می‌سازد. ولی مسأله ارزشهای اخلاقی را حل نمی‌کند: آیا آنها عینی و کلی‌اند یا ذهنی و نسبی.

در مقام اول، نمی‌توانیم در اپیکور یا میل، مبنایی بیابیم برای درجه بندی خیرات به عنوان خیرات عالی و دانی، یا برای اثبات اینکه چیزی را که بعضی افراد خیرات عالی تلقی می‌کنند باید توسط هر کس دیگر در همه زمانها و مکانها و تحت همه شرایط اینگونه تلقی شود.

میل افرادی را که «تمتعات نفسانی را در آسیب زدن به سلامت دنبال می‌کنند، هر چند کاملاً وقوف دارند که سلامت خیر عظیم تر است» محکوم می‌کند. ولی آیا این محکومیت همه افراد را شامل می‌شود یا فقط بعضی از آنها را؟ چه باید گفت درباره آنهایی که لذات نفسانی را در فدا

کردن سلامت خویش جستجو می‌کنند، یعنی اولی و نه دومی را خیر عظیم‌تر می‌دانند؟ چگونه باید استدلال‌هایی عقلانی اقامه کنیم تا آنها را متقاعد سازد که خطا می‌کنند - یعنی متقاعد سازد که هر کس باید سلامت را بر لذت نفسانی ترجیح دهد، زیرا سلامت خیر عظیم‌تر است؟ و یا آیا این باید - این گزاره دستوری - به نحو عینی و کلی صادق است؟ اینها پرسشهایی است که نمی‌توان در اپیکور یا میل پاسخ رضایت بخشی برای آنها یافت. هر چند ممکن است، آنها به موجب فهم مشترک خویش مجبور به کنار نهادن لذت‌گرایی ساده‌لوحانه شوند، ولی باز هم قیصر در نمی‌روند. یکی انگاشتن خیر با امر مطلوب و نه با لذت به هر یک از دو معنی‌اش، هنوز آنها را در مقابل ذهن‌گرایی و نسبیت‌گرایی بی‌حفاظ رها می‌کند.

چرا؟ زیرا افراد تمایلات مختلف دارند و در نتیجه چیزی که مطلوب یک فرد است ممکن است مطلوب فرد دیگر نباشد، چیزی که در یک زمان و تحت شرایطی معین مطلوب است ممکن است در زمان دیگر و تحت شرایط دیگر مطلوب نباشد. بدین سان، چیزی که خیر یا شر است، از فردی تا فرد دیگر، از زمانی تا زمان دیگر، از یک مجموعه شرایط تا مجموعه شرایط دیگر، متغیر می‌شود.

این اسپینوزا بود که در سرآغاز دوران جدید، این دیدگاه را مطرح کرد که هر آن چیزی که مورد تمایل هر کس قرار می‌گیرد، در نتیجه تمایل آن فرد به آن برای وی خیر می‌نماید. هر آنچه که در واقع مورد تمایل ما قرار بگیرد، آن را خیر می‌نامیم. اسپینوزا معتقد بوده است که

خیر چیزی نیست مگر نامی که به هر موضوعی که اتفاقاً مورد تمایل ما قرار می‌گیرد، نسبت داده می‌شود. ما آنها را خیر می‌دانیم زیرا به آنها تمایل داریم، نه بالعکس - یعنی به آنها تمایل داشته باشیم زیرا در واقع خیراند.

جز در صورتی که بتوان اثبات کرد که اسپینوزا خطا می‌کرده است، راه گریزی از ذهن‌گرایی و نسبیت‌گرایی نیست؛ دیدگاههایی که بالضروره از یکی انگاشتن خیر با چیزی که آگاهانه توسط هر کسی مطلوب قرار می‌گیرد یا بالصراحه مطلوب دانسته می‌شود، لازم می‌آید. از آنجا که تمایلات بالفعل یا آراء درباره امر مطلوب از شخصی تا شخص دیگر و از زمانی تا زمان دیگر تغییر می‌کنند، حکم به خوب بودن یا نبودن چیزی همچنان یک رجحان شخصی ذهنی است و به حسب زمان و شرایط نسبی است.

هر چند درست است که اسپینوزا، همانند اپیکور پیش از وی و میل پس از وی، نظریاتی اخلاقی پیشنهاد کرده است که به حسب آنها، با کمال شهامت گفته شده است که برخی خیرات عالی‌تر یا برتر از خیرات دیگر، نه فقط برای این یا آن فرد بلکه برای هر انسانی و تحت هر شرایطی است، ولی آنها در اخلاق یا فلسفه اخلاق خویش مبانی کافی برای اثبات حقانیت این قبیل دیدگاهها، در مقابل ذهن‌گرایی و نسبیت‌گرایی ندارند. آنها به دلیل مبانی و دیدگاههایی که دارند و نیز مبانی و دیدگاههای دیگری که آنها را حاصل نکرده‌اند، نمی‌توانند بر ذهن‌گرایی و نسبیت‌گرایی غلبه کنند.

البته می‌توان مبانی کافی برای این مهم را تحصیل کرد. لیکن بیان این مطلب را به تعویق می‌اندازم تا زمانی که با یک حمله جدی‌تر علیه اعتبار فلسفه اخلاق و مشروعیت آن به عنوان معرفت حقیقی و نه ظن محض مقابله کنم.

(۳)

ریشه آن حمله جدی‌تر را می‌باید در کتاب هیوم، رساله درباره طبیعت بشر^(۱)، در قرن هیجدهم یافت. هیوم در فرازی مشهور خاطر نشان شده است که با مطالعه در آثاری که به پرسشهای مربوط به اخلاق می‌پردازند، اغلب دچار شگفتی می‌شود از اینکه می‌بیند مؤلفان این آثار از بیان اینکه چه چیزی در ظرف واقعیت وجود دارد یا ندارد به اظهاراتی درباره آنچه در گذران حیات بشری باید یا نباید انجام داد، منتقل می‌شوند. او سپس در ادامه می‌گوید:

از آنجا که این باید یا نباید یک نسبت اثباتی نوین را بیان می‌کند، لازم است که مورد ملاحظه و تبیین قرار بگیرد. و در عین حال دلیلی اقامه شود بر چیزی که یکسره ناممکن می‌نماید و آن اینکه چگونه این نسبت نوین از نسبت‌های دیگر که به تمامی متفاوت از آنند، قابل استنتاج است. به خود حق می‌دهم که این را به خوانندگان توصیه کنم. و من خود متقاعد شده‌ام که این توجه اندک، همه نظامهای

عامیانه اخلاق را متزلزل خواهد ساخت.

اجازه دهید نکته مهمی را که هیوم در اینجا اظهار داشته، و در خصوص آن کاملاً به خطا رفته است، توضیح دهم. هیوم با توجه به دادن تمایز میان گزاره‌های توصیفی (گزاره‌های متضمن اظهاراتی درباره آنچه هست یا نیست) و گزاره‌های دستوری (گزاره‌هایی متضمن اظهاراتی درباره آنچه باید یا نباید انجام داد)، به حق اعلام می‌دارد که گزاره نوع نخست نمی‌تواند مبانی کافی به دست دهد برای اینکه بتوان به نحو معتبر و مستدل به نتیجه‌ای که عبارت از گزاره‌ای از نوع دوم است، دست یافت.

حتی اگر مقدماتی که به کار می‌بندیم، مشتمل بر معرفت کامل به امور واقع و وجود واقعی باشند (مجموعه کاملی از گزاره‌های صادق مشتمل بر «هست» درباره واقعیت باشند) نمی‌توان به گونه‌ای معتبر از آن مقدمات بر یک نتیجه دستوری یا هنجاری واحد استدلال کرد. هیوم در خاطر نشان کردن این نکته، کاملاً به صواب رفته است. نمی‌توان یک نتیجه دستوری را به گونه‌ای معتبر، از مقدماتی که به تمامی توصیفی‌اند، بیرون کشید.

آیا راه خروجی وجود دارد؟ آیا می‌توان مبانی‌ای برای اثبات حقانیت نتایج دستوری یافت؟ پاسخ، آری است، اگر بتوانیم راهی برای ترکیب یک مقدمه دستوری با یک مقدمه توصیفی همچون مبنای استدلال خویش بر اثبات یک نتیجه بیابیم. هیوم چنین راه حلی برای آن مسأله نیافته، و نتوانسته است بیابد و به همین دلیل او مسبب و مسئول شکاکیت رایج در قرن بیستم، درباره حقیقت عینی، فلسفه اخلاق است.

شکاکیتی که در مدّ نظر من است، به نام «اخلاق ناشناختاری»^(۱) معروف است. این نام، در حقیقت روشی آراسته برای بیان این است که علم اخلاق یا فلسفه اخلاق شأن معرفت حقانی ندارد. فلسفه اخلاق، صرفاً عبارت از ظن و گمانهایی است که پسندها و ناپسندها، سلیق یا تمایلات، میل‌ها یا نفرت‌ها و یا حتی فرامینی را که برای دیگران صادر می‌کنیم، به بیان می‌آورند. همانطور که برتراند راسل یکبار از روی مطایبه گفته است، «علم اخلاق عبارت از هنر توصیه چیزهایی به دیگران است که باید آنها را انجام دهند تا خودمان پیشرفت کنیم».

محتوای اخلاق ناشناختاری، که مشتمل بر صرف ظن و گمان‌هایی از این دست است، نه صادق است و نه کاذب. هر مطلبی که درباره این نوع ظن و گمان محض، صدق کند، درخصوص ظن و گمان درباره ارزشهای اخلاقی و نیز درباره «بایدها» صدق می‌کند. آنها تماماً ذهنی و نسبی بوده و بسته به زمان و شرایط متغیر، ذهنی و نسبی‌اند.

یک استدلال به نفع اخلاق ناشناختاری از نکته انتقادی هیوم به دست می‌آید، مبنی بر اینکه معرفت ما به واقعیت، صرف نظر از اینکه تا چه حد از آن بهره داشته باشیم و نیز قطع نظر از اینکه تا چه حد معقول و موجه باشد، به خودی خود نمی‌تواند حقیقت یک حکم دستوری واحد را اثبات کند. و اما، این تنها استدلال نیست. نکته انتقادی دیگری هم هست که می‌تواند احکام دستوری را از صحنه حقیقت بیرون رانده و آنها را در قلمرو ظن و گمان‌های محض که نه صادق‌اند و نه کاذب، قرار دهد.

این نکته را فیلسوف انگلیسی قرن بیستم، آ. جی. آیر^(۱) و همچنین افراد دیگری در حلقه او اظهار داشته‌اند. این نکته به نظریه تطابقی حقیقت^(۲) متوسل می‌شود. وقتی چیزی که در اندیشه ما جریان دارد با نحوه وجود اشیاء مطابقت داشته باشد، حقیقت را در اذهان خویش داریم. روایت باستانی این نظریه اعلام می‌دارد که وقتی درباره چیزی که هست بگوئیم هست و درباره چیزی که نیست بگوئیم نیست، به حقیقت دست یافته‌ایم. و وقتی درباره چیزی که هست بگوئیم نیست یا درباره چیزی که نیست بگوئیم هست، به کذب مبتلا شده‌ایم.

بدیهی است که این نظریه تطابقی حقیقت، یعنی نظریه مربوط به مطابقت ذهن با واقعیت، که فقط درباره گزاره‌های توصیفی - گزاره‌هایی مشتمل بر اظهاراتی درباره آنچه هست یا نیست - صدق می‌کند. درست همین اندازه بدیهی است که این نظریه در مورد گزاره‌های دستوری صدق نمی‌کند. وقتی می‌گوئیم عملی را باید یا نباید انجام داد، در ظرف واقع چه چیزی می‌تواند به ازای آن وجود داشته باشد؟ پیداست که هیچ چیز. و بنابر این اگر تنها نوع حقیقت، همان نوعی است که بواسطه نظریه تطابقی حقیقت تعریف شده است، گزاره‌های دستوری نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند.

آیر همین مطلب را در ذهن دارد که می‌نویسد:

1- A. J. Ayer

2- the correspondence theory of truth

اگر یک جمله اصولاً گزاره‌ای اظهار نکند، بدیهی است که پرسش از صدق یا کذب مفاد آن بی معناست. و همانطور که دیدیم، جملاتی که صرفاً بیانگر احکام اخلاقی‌اند، چیزی بیان نمی‌کنند. آنها صرف بیان احساس‌اند و از این حیث تحت مقوله صدق و کذب داخل نمی‌شوند. آنها تحقیق ناپذیراند به همان دلایلی که یک فریاد به خاطر درد یا یک کلام امری، تحقیق ناپذیر است - چرا که بیانگر قضایای حقیقی نیستند.

آیر از آن چیزی که برای تأیید پیشنهادش مبنی بر ناشناختاری بودن اخلاق، نیاز دارد، فراتر رفته است. دلیلی ندارد که بگوئیم این جمله که «انسانها باید در پی معرفت باشند» هیچ مطلبی اظهار نمی‌کند. این واقعیت که این جمله، یک جمله دستوری (یک جمله مشتمل بر «باید») است به آیر حق نمی‌دهد که آن را به عنوان جمله‌ای که هیچگونه گزاره یا حکمی اظهار نمی‌کند، مطرود بداند.

و اما، آیر حق دارد گزاره دستوری یا مشتمل بر «باید» را به عنوان گزاره‌ای که نه صادق است و نه کاذب مردود بداند، مشروط به اینکه تنها نوع حقیقت، عبارت از مطابقت ذهن با واقعیت باشد، زیرا در آن صورت هیچ امر واقع یا وجود واقعی که یک حکم دستوری بتواند مطابق با آن باشد، وجود ندارد.

اینک سه تأیید اصلی برای این دیدگاه وسیعاً متداول را، در میان فلاسفه و همچنین مردم بطور عموم، مبنی بر اینکه ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری کاملاً ذهنی و نسبی‌اند، به دقت مشخص کرده‌ایم.

یکی دیدگاه اسپینوزا است که می‌گوید خیر همان چیزی است که برای فرد خیر می‌نماید یا فرد آن را خیر می‌داند یا خیر می‌نامد تنها و تنها به این دلیل که موضوعی که خیر تلقی شده است آگاهانه مورد تمایل آن فرد قرار گرفته است.

دومین تأیید، نقد هیوم از هر کسی است که می‌کوشد تا منحصرأ بر مبنای معرفت خود به امور واقع یا وجود واقعی، بر اثبات نتیجه‌ای دستوری استدلال کند. همانطور که هیوم به درستی خاطر نشان شده است، چنین کاری شدنی نیست.

سومین تأیید، نکته‌ای است که از سوی طرفداران اخلاق ناشناختاری در قرن بیستم مطرح شده است. اگر تنها نوع حقیقت را باید در گزاره‌های توصیفی‌ای یافت که با نحوه وجود واقعی اشیاء مطابقت دارند، پس آنها در طرد گزاره‌های دستوری یا مشتمل بر «باید» از قلمرو امور محتمل صدق و کذب، به صواب رفته‌اند.

در خصوص نکته نخست، خواهیم دید که اشتباهی را که در اینجا وجود دارد، می‌توان از طریق توجه دادن به ارتباطی میان خیر و تمایل، غیر از آن ارتباطی که مورد ملاحظه اسپینوزا قرار گرفته، دفع کرد. این مستلزم تمایز میان دو نوع تمایل است که ظاهراً فلاسفه جدید از اسپینوزا تا میل و دیگران با آن آشنا نبوده‌اند.

در خصوص نکته دوم، خواهیم دید که می‌توان یک مقدمه دستوری را با مقدمه‌ای توصیفی ترکیب کرد با این منظور که مستدلاً بر صدق نتیجه‌ای دستوری استدلال نمود. البته آن مقدمه دستوری می‌باید

حقیقتی بدیهی باشد، زیرا در غیر این صورت باید بر اثبات آن استدلال کنیم و این در حالی است که نمی‌توانیم چنین کنیم.

در مورد نکته سوم، خواهیم دید که نوعی حقیقت غیر از آن نوع حقیقتی که منحصراً در مورد گزاره‌های توصیفی اطلاق می‌شود - نوعی از حقیقت که مستلزم مطابقت ذهن با واقعیت نیست - وجود دارد. فقط در دوران باستان و در دوران قرون وسطی این تمایز میان دو گونه حقیقت - یکی حقیقت توصیفی و دیگری حقیقت دستوری - تشخیص داده شده و فهم گردیده است. تقریباً همه فلاسفه جدید کاملاً از آن بی‌خبر بوده‌اند.

در بند بعدی توضیح خواهیم داد که چگونه باید مسائل مطرح شده توسط سه نکته فوق‌الذکر را حل کرد و بنابراین اشتباهات فلسفی‌ای را که به نسبت‌گرایی و ذهن‌گرایی در خصوص ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری منتهی شده‌اند، تصحیح کرد. ولی پیش از آن، می‌خواهم لحظه‌ای را صرف تلاش کانت برای احتراز از این نوع ذهن‌گرایی و نسبت‌گرایی کنم؛ تلاشی که، به اعتقاد من، چون در جهت ضد به راه افراط رفته، نافرجام مانده است.

مسئله خطایی در خصوص رابطه میان خیر و امر مطلوب^(۱)، از جهتی، مسبب ذهن‌گرایی و نسبت‌گرایی است. می‌پذیریم که علاوه بر این، اشتباهی در خصوص رابطه میان احکام ارزشی و احکام راجع به امور واقع نیز، از جهتی مسبب این بوده است. یک چیز دیگر نیز که از

1- the desirable

جهتی مسبب این امر بوده است، ناکامی در پاسخ به این پرسش است که احکام دستوری چگونه می‌توانند صادق باشند.

راه حل کانت برای این مسائل در جهت ضد، به راه افراط رفته است، زیرا کانت کوشیده است تا تکلیف یا الزام اخلاقی بیان شده در قالب احکام مشتمل بر «باید» یا دستوری را از تمایلات ما کاملاً مستقل ساخته و نیز از هرگونه ارجاعی به امور واقع، مخصوصاً واقعیات مربوط به طبیعت بشر کاملاً تهی سازد. امر مطلق^(۱) او، گزاره‌ای دستوری است که او آن را همچون قانونی اخلاقی تلقی کرده است که عقل ما می‌باید متعهد به آن باشد، زیرا بطور بدیهی صادق است.

اولاً، امر مطلق بطور بدیهی صادق نیست. در ثانی این امر به قاعده طلایی^(۲) محدود شده است که هر چند مکرم و محترم است، یک توصیه تهی از محتوا است. وقتی به کسی گفته می‌شود تو باید در مورد دیگران کاری را انجام دهی که دوست داری دیگران در مورد خودت انجام دهند، این پرسش اساسی را کاملاً بی‌پاسخ رها می‌کند که: شخص باید به درستی را دوست داشته باشد که دیگران چه چیزی را در موردش انجام دهند؟ این پرسش را بدون مراجعه به تمایلات ما و واقعیات طبیعت بشر که کانت آنها را به تمامی از بحث طرد کرده است، پاسخ نمی‌توان گفت.

بالاخره این سخن کانت که تنها چیزی که واقعاً خوب [= خیر] است،

1- categorical imperative

2- the bolden rube

یک اراده نیک^(۱) است، اراده‌ای است که از مطلق اطاعت می‌کند و وظایف اخلاقی‌اش را بر آن اساس انجام می‌دهد، به جنگ و واقعیات می‌رود. یکی انگاشتن خیر با اراده نیک، ناقض واقعیاتی است که آشنای همه ماست، همانطور که در مورد یکی انگاشتن خیر با لذت نفسانی چنین است.

(۴)

اینک به آن سه نکته انتقادی می‌پردازم که مسائلی را که باید حل کرد، برای ما مطرح می‌کنند. ولی با همان ترتیبی که نکات مورد نظر در بند قبلی مطرح شدند، پیش نخواهم رفت.

در عوض ابتداء به نوع مخصوصی از حقیقت که متناسب برای احکام دستوری است، خواهم پرداخت. سپس تمایز میان دو نوع تمایل را که به تمایز میان خیر واقعی و ظاهری ارتباط می‌یابند، در میان خواهم آورد. این روند مبنایی برای تنسیق حکم دستوری تنها و منحصری که صدق بدیهی دارد، تأسیس خواهد کرد. این حکم همچون اصل اولیه لازم برای فلسفه اخلاق عمل کرده و ما را بر استنتاج نتایج دستوری از مقدماتی مؤلف از حقایق دستوری و توصیفی توانا می‌سازد.

ارسطو، در باب ششم اخلاق نیکو ماخوسی، با وقوف کامل نسبت به آنچه خودش درباره حقیقت توصیفی گفته است، اعلام می‌دارد که

چیزی که احکام عملی (یعنی، احکام دستوری یا هنجاری در خصوص فعل) نامیده است، حقیقتی از نوع متفاوت دارند. فلاسفه بعدی، به استثنای شاگردان قرون وسطای ارسطو، هیچ نشانی از وقوف به این فراز موجز ولی دارای اهمیت اساسی در نوشته‌های وی، به دست نداده‌اند.

در مورد احکام عملی یا دستوری، انطباق لازمی که به موجب آن این احکام صادق می‌شوند، انطباق با تمایل صائب^(۱) است، نه انطباق با نحوه وجود اشیاء، آنگونه که در مورد حقیقت توصیفی دیدیم. ولی تمایل صائب چیست؟ بدیهی است که باید پاسخ داد، تمایل صائب عبارت از جستجوی چیزی است که ما باید به آن تمایل داشته یا در جستجوی آن باشیم. باید به چه چیزی تمایل داشته باشیم؟ نمی‌توان در پاسخ صرفاً گفت که باید به خیر تمایل داشته باشیم، زیرا هر چیزی که مورد تمایل ما قرار می‌گیرد دارای جنبه خیر نیز هست، چه تمایلات ما صائب باشد و چه غیر صائب.

این ما را به تمایز میان دو نوع تمایل - طبیعی از یک سو و اکتسابی از سوی دیگر - می‌رساند. تمایلات طبیعی^(۲) ما آنهایی است که ذاتی طبیعت ما بوده و در نتیجه در همه اعضای نوع بشر یکسان هستند، همه اعضای نوع بشر طبیعت واحدی دارند. در مقابل، تمایلات اکتسابی^(۳) از فردی تا فرد دیگر و به حسب موقعیت‌های متفاوت تربیت آنها و نیز

1- right desire

2- natural desires [تمایلات فطری]

3- acquired desires

شرایط متفاوتی که بر رشد آنها اثر می‌گذارد، متفاوت می‌شوند. دو واژه فارسی، به خوبی این تمایز میان تمایلات طبیعی و اکتسابی را بیان می‌کند. یکی واژه «نیازها»^(۱) و دیگری واژه «خواست‌ها»^(۲) است. معرفی این واژه‌ها، دلالت‌های ضمنی‌ای دارد که برای هر کس، همینکه در نحوه استفاده ما از آنها، درگیر شود، قابل تشخیص‌اند. هر چیزی که مورد نیاز ماست، واقعاً برای ما خیر است. هیچ نیاز ناصوابی وجود ندارد. ما هرگز به حد افراط چیزی که واقعاً برای ما بد است، نیاز نداریم. نیازهایی که ذاتی طبیعت ما هستند، همگی تمایلات صائب‌اند. بنابر این می‌توان گفت که یک حکم دستوری، اگر بیانگر تمایلی به یک خیر مورد نیاز ما باشد، دارای حقیقت عملی است. در مقابل نیازهای طبیعی، گاهی خواست‌های فردی ما، ما را به جستجوی چیزی سوق می‌دهند که ممکن است در آن زمان برای ما خیر بنماید، ولی در نهایت معلوم شود که در واقع برای ما بد بوده است. همه می‌دانیم که بعضی از خواست‌های اکتسابی ما ممکن است تمایلاتی ناصواب باشند و نیز غالباً ما چیزی را که واقعاً برای ما خیر است، تا حد افراط می‌خواهیم. خیری که به ازای خواست‌های ما، آنگونه که خواسته می‌شوند، قرار می‌گیرد، فقط یک خیر ظاهری^(۳) است که ممکن است معلوم شود برای ما واقعاً خیر بوده است و یا واقعاً بد بوده است و این

1- needs

2- wants

3- an apparent good

بستگی دارد به اینکه چیزی را خواسته باشیم که به آن نیاز داریم و یا چیزی را خواسته باشیم که در تحصیل آنچه مورد نیاز ماست مانع ایجاد می‌کند یا آن را ناکام می‌گذارد.

به خاطر داریم که اسپینوزا گفته است، «خیر» نامی است که ما به چیزهایی می‌دهیم که آگاهانه به آنها تمایل داریم. آن موضوعات برای ما خیر می‌نمایند، صرفاً به این دلیل که عملاً به آنها تمایل داریم. از آنجا که تمایلات اکتسابی یا خواست‌های یک فرد می‌تواند از تمایلات یا خواست‌های فرد دیگر متفاوت باشد، چیزی هم که برای افراد متفاوت خیر می‌نماید، متفاوت خواهد بود.

در مقابل این قبیل خیرهای ظاهری، خیرهای واقعی چیزهایی هستند که همه ما به حسب طبیعت نیاز داریم، چه آگاهانه به آنها به عنوان متعلق خواست‌های اکتسابی خود تمایل داشته باشیم و چه نداشته باشیم. گاهی، همانطور که در مورد نیازهای زیستی ما چون گرسنگی و تشنگی دیده می‌شود، محرومیت ما از خیرهای مورد نیاز آلامی را به همراه دارد که ما را به طلب کردن آگاهانه خوراکی یا آشامیدنی مورد نیاز سوق می‌دهند. ولی در مورد دیگر نیازهای طبیعی چون نیاز به معرفت، محرومیت از خیر مورد نیاز، المی را که موجب طلب آگاهانه موضوع مورد نیاز بشود، به همراه ندارد. این نیاز موجود است، چه از آن آگاه باشیم و عملاً آنچه را مورد نیاز ماست، طلب کنیم و چه از آن آگاه نباشیم و چنین نکنیم.

بعضی چیزها برای ما خیر می‌نمایند، زیرا آنها را می‌خواهیم، و فقط

در زمانی که آنها را می‌خواهیم و فقط تا حدی که آنها را می‌خواهیم، دارای جنبه خیر هستند. در تقابلِ حادّ با اینها، باید به بعضی چیزها تمایل داشته باشیم، زیرا به آنها نیاز داریم، چه آنها را بخواهیم و چه آنها را نخواهیم و چون به آنها نیاز داریم، واقعاً برای ما خیر هستند.

دو تمایزی که اینک فراروی خویش داریم، تمایزاتی که عموماً در تفکر جدید به دست فراموشی سپرده شده‌اند، - یعنی تمایز میان تمایلات طبیعی و اکتسابی یا نیازها و خواستها و تمایز میان خیرهای واقعی و خیرهای صرفاً ظاهری - ما را بر بیان حقیقی بدیهی که همچون اصل اولیه فلسفه اخلاق به کار می‌آید، توانا می‌سازد. [و آن اصل این است که] باید به هر آن چیزی که واقعاً برای ما خیر است و نه هیچ چیز دیگر تمایل بورزیم.

باید به خاطر داشت، که معیارِ بدهتِ [چیزی]، این است که تصور ضد آن محال باشد. نمی‌توان تصور کرد که ما باید به چیزی که واقعاً برای ما بد است، تمایل داشته باشیم یا نباید به چیزی که واقعاً برای ما خوب است، تمایل داشته باشیم. نفسِ فهمیدنِ امر «واقعاً خوب»^(۱) این فحوای دستوری را به همراه دارد که ما باید «به آن تمایل داشته باشیم». نمی‌توان ارتباطی جز این را میان «باید» و «واقعاً خوب» تصور کرد.

حال که این حقیقت بدیهی را همچون یک اصل اولیه در اختیار داریم، می‌توانیم مسأله مطرح شده توسط دیوید هیوم را حل کنیم. با استفاده از این اصل اولیه به عنوان مقدمه کبری و افزودن یک یا چند

1- resly good

حقیقت توصیفی درباره امور واقع (در این مورد حقایق توصیفی درباره طبیعت بشر)، می‌توان به صورتی معتبر به نتیجه‌ای رسید که یک حقیقت دستوری دیگر است.

یک مثال برای این نوع استدلال می‌باید کافی باشد. اگر با این حقیقت بدیهی آغاز کنیم که باید به هر چیزی که واقعاً برایمان خوب است، تمایل بورزیم، و این حقیقت را بیفزائیم که همه انسانها تمایل فطری به معرفت داشته یا به آن نیاز دارند (که در حکم این است که معرفت واقعاً برای ما خیر است) به این نتیجه می‌رسیم که باید در پی معرفت بود یا به آن تمایل داشت. این نتیجه دارای حقیقت دستوری است. حقیقتی مبتنی بر این معیار که موضوع مورد توصیه، با تمایل صائب یعنی تمایل به چیزی که مورد نیاز طبیعی ماست، منطبق است.

استدلالی را که در بالا مثال زدیم، می‌توان در مورد همه تمایلات فطری یا نیازهای ما، اجراء کرد و مجموعه کاملی از احکام دستوری صادق نتیجه گرفت. البته برای شرح و بسط نوعی فلسفه اخلاق که چنین استدلالی در قلب آن قرار گرفته است، باید شواهد یا دلایلی در تأیید فهرستی از همه نیازهای بشر اقامه کرد و نیز دشواری‌های گوناگونی را که با بررسی دقیقتر در نیازها و خواست‌های ما مطرح می‌شوند، مورد بحث قرار داد. ولی آنچه تا به اینجا گفته شد برای حل مسائلی که فلسفه جدید مطرح ساخته است، کفایت می‌کند. تفکر جدید که در حل آن مسائل توفیق نیافته، شأن معرفت حقیقی برای فلسفه اخلاق را انکار کرده است.

(۵)

همه خیرهای واقعی به یک اندازه خیر نیستند. در مقیاس امور مطلوب، برخی در مرتبه بالاتر از برخی دیگر قرار می‌گیرند. خیرهای نازلتر، خیرهای محدود چون لذت نفسانی و ثروت‌اند. چیزهایی که فقط در حد معقول خیر هستند، خیرهای نامحدود نیستند. خیرهای والاتر چون معرفت، که نمی‌توانند حد افراط داشته باشند، خیرهای نامحدود هستند.

ولی همه خیرهای واقعی، چه عالی و چه دانی، چیزهایی هستند که ما تمایل طبیعی به آنها داریم. نیازهای طبیعی ما مبنای حقوق طبیعی ما هستند - یعنی حقوق ما نسبت به چیزهایی که به منظور ادای وظیفه اخلاقی خویش مبنی بر جستجوی هر چیزی که برای ما، در جهت گذران زندگی بشری خوب، واقعاً خیر است نیاز داریم.

اگر نیازهای فطری برای همه انسانها، در هر جایی، در هر زمانی و تحت هر شرایطی، یکسان نباشد، مبنایی برای این آموزه کلی که مقتضی حفظ و حمایت حقوق بشر از سوی همه ملت‌های کره خاکی است، نخواهیم داشت. اگر همه خیرها، خیرهای صرفاً ظاهری باشند، یعنی فقط به این دلیل دارای جنبه خیر باشند که این یا آن فرد بر حسب اتفاق آنها را می‌خواهد، نمی‌توان از نسبیت گرایی و ذهن‌گرایی که احکام اخلاقی را به ظن محض فرو می‌کاهد، احتراز کرد. اگر هیچگونه دسترسی به هیچ حقیقت راجع به امور صواب و ناصواب نداشته باشیم، در مقابل این

آموزه خشن که قدرت حق را می‌سازد، بی‌پناه خواهیم ماند.
همین مقدار که گفتم می‌تواند اهمیت عملی تصحیح این اشتباه را که
احکام اخلاقی را به ظن محض فرو می‌کاهد مورد توجه و تأکید خاص
قرار دهد، و بدین وسیله عینیت و کلیت احکام اخلاقی را محرز ساخته و
به فلسفه اخلاق شأن معرفت ببخشد.

فصل ششم

سعادت و خرسندی

(۱)

مردم عموماً از اشتباهی که بیشتر فلاسفه جدید مرتکب شده‌اند، حمایت می‌کنند - آن اشتباه این است که سعادت یک حالت روانی^(۱) و نه یک حالت اخلاقی یعنی کیفیت یک زندگی اخلاقاً خوب است. هیچکس نمی‌تواند من باب موضعه بگوید که واژه «سعادت»^(۲) را چگونه باید استعمال کرد. سعادت جز در صورتی که به معنای اخلاقی و نه به معنای روانشناختی‌اش استعمال شده باشد، هیچ مضمون و محتوایی به عنوان غایتی نهایی که اخلاقاً موظفیم در جهت آن بکوشیم، ندارد. هر کس، چه اشتباه مذکور را مرتکب شده و چه مرتکب نشده باشد، در این تصدیق همراه است که سعادت همیشه غایت است و هرگز وسیله نیست. به علاوه سعادت غایت نهایی و یا واپسین است که به خاطر هیچ چیز دیگری دنبال نمی‌شود.

1- psychological

2- happiness

در مورد هر خیر یا متعلق میل به جز سعادت همیشه می توان گفت آن را برای خاطر چیزی دیگر دنبال می کنیم. ما ثروت، سلامت، آزادی و معرفت را می خواهیم، زیرا که آنها وسائلی برای خیری سوای خودشان هستند. ولی محال است جمله ای که با کلمات زیر آغاز شده است با هیچ کلمه دیگری کامل شود: «ما می خواهیم سعادت مند باشیم یا سعادت را می خواهیم، زیرا...»

هر خیر دیگر که بتوان نام برد، چیزی است که اگر تحصیل شود، خیرهای دیگری علاوه بر آن هست که باید دنبال شوند. هر خیر، خیری در عداد خیرهای دیگر است، ولی سعادت خیری در عداد خیرهای دیگر نیست. سعادت خیر کامل، سر جمع تمامی خیرات است، و پس از آن چیز دیگری نیست که مطلوب قرار بگیرد. بر طبق این تصور، سعادت خیر اعلا^(۱) نیست، بلکه خیر کامل [= اتم^(۲)] است.

آنچه هم اینک گفته شد، درباره سعادت به معنای یک حالت روانشناختی و نیز یک حالت اخلاقی، هر چند به انحاء مختلف، صدق می کند. ولی اگر «سعادت» را در معنای اخلاقی و نه معنای روانشناختی این کلمه را در نظر بگیریم، معنای آن بسیار بهتر فهمیده می شود. خوشبختانه واژه دیگری وجود دارد که نام مناسبی برای آن حالت روانی است. و لذا ضرورتی ندارد که واژه «سعادت» را در دو معنای متمایز استعمال کنیم.

1- the highest good

2- the total good

آن واژه دیگر «خرسندی» است. این واژه نمی‌تواند نام چیزی جز حالت روانشناختی‌ای باشد که در صورت ارضاء تمایلات آنی، موجود است. هر چه بیشتر آن تمایلات در یک لحظه مفروض ارضاء شده باشند، آن لحظه را به خرسندی اعلا^(۱) نزدیک‌تر می‌دانیم.

(۲)

با توجه به تمایزاتی که در فصل قبلی (میان تمایلات طبیعی و اکتسابی یا نیازها و خواستها و نیز میان خیرهای واقعی و خیرهای صرفاً ظاهری) قائل شدیم، در اینجا می‌توانیم به اختصار درباره اشتباه فلسفی یکی انگاشتن سعادت با حالت روانشناختی خرسندی، بحث کنیم.

اگر همه تمایلات ما، همان خواست‌های ما باشند که از فردی تا فرد دیگر متفاوت می‌شوند و اگر همه خیرهایی که مورد تمایل انسانها قرار می‌گیرند، برای فردی از افراد خیر بنمایند صرفاً به دلیل اینکه بر حسب اتفاق آنها را می‌خواهد، ناگزیر از این نتیجه خواهیم بود که سعادت، برای هر فرد، عبارت از تحصیل چیزی است که او می‌خواسته است و تحصیل آن، عبارت از خرسندی در آن لحظه است.

بنابر این، سعادت برای هر فرد امری گذرا و متغیر خواهد بود. ممکن است او یک روز خرسند باشد، زیرا در تحصیل آن خیرهای ظاهری که

1- supreme contentment

در آن موقع مطلوب اوست، کامیاب شده است، ولی ممکن است روز بعد ناکامی خواست‌هایش و به همراه آن ناخرسندی اندوهناک نصیب وی شود. سعادت فردی روز به روز تغییر کرده و به ندرت برای مدت زمانی طولانی دوام می‌آورد. همچنین ماهیت این سعادت از فردی تا فرد دیگر، بسته به تفاوتِ خواست‌های فردی آنها تغییر می‌کند. چیزی که برای یک فرد سعادت را به ارمغان می‌آورد، ممکن است برای دیگری سعادت به ارمغان نیاورد.

هنوز دلایل بیشتری برای استدلال علیه یکی انگاشتن سعادت با خرسندی وجود دارد. به اعتقاد من هیچکس در انحراف اخلاقی یک فرد خسیس بحثی ندارد، فرد بیماری که فقط می‌خواهد در حضور تلی از طلا که اندوخته است، سکنی‌گزیند و سلامت، دوستی‌ها و همه خیرهای واقعی خویش را به پای آن قربانی کند.

اگر سعادت چیزی جز خرسندی حاصل از خواست‌های ارضاء شده نباشد، پس باید انسان خسیسی را که به مطلوب خویش رسیده است، سعادت‌مند نامید، گو اینکه به موجب معیارهای اخلاقی می‌باید موجود بینوایی تلقی شود که بیشترین خیرهای واقعی مورد نیاز وجودهای بشری را فاقد است. سعادت به عنوان خرسندی برای افراد اخلاقاً خوب و نیز افراد اخلاقاً بد به یکسان قابل حصول است.

افراد در تلاش‌هایشان برای دستیابی به چیزی که می‌خواهند با یکدیگر تنازع پیدا می‌کنند. خواست یک فرد برای داشتن ثروت بیش از حد، ممکن است ناکامی فرد دیگر در تحصیل ثروتی را که نیاز دارد و

همچنین خواهان است، به دنبال داشته باشد. فردی که خواهان قدرت بر دیگران است با این منظور که آنها را تحت سلطه و سیطره خویش درآورد، ممکن است در آزادی مورد خواست و همچنین مورد نیاز دیگران مداخله کند.

اگر باید یک حکومت عادل همه آنچه را که در توان دارد برای یاری و مساعدت رعایایش در جهت تعقیب سعادت انجام دهد، این فرمان در موقعی که سعادت با خرسندی حاصل از دستیابی افراد به خواست خود، یکی انگاشته می‌شود، قابل اجراء نیست. حکومتی که با خواست‌های متعارض [افراد] مواجه است و یا با خواست‌های برخی از افراد مردم مواجه است که در صورت برآورده شدن، خواست‌های دیگران را ناکام می‌سازند، نمی‌تواند شرایط لازم و ضروری تعقیب موفقیت آمیز سعادت را برای همه شهروندانش تأمین کند.

اگر سعادت را به عنوان خرسندی تصور کنیم، ماهیت گذرا و متغیر آن که روز به روز با تغییر خواست‌های افراد دگرگون شده و از خواست‌های ارضاء شده به خواست‌های ناکام مانده منتقل می‌شود، سعادت را به هدفی چنان متغیر و بی ثبات تبدیل می‌سازد که هیچ حکومتی توانایی مساعدت و معاونت همه رعایایش در تعقیب سعادت را نخواهد داشت. حکومت نمی‌تواند برای ترغیب [و افزایش] تعقیب سعادت عهدی بر ذمه داشته باشد، زیرا به موجب خواست‌های متعارض افراد مختلف، محال است که بتوان همه آنها را بر ایفای خواست‌هایشان توانا ساخت. همه آنچه که گفته شد، مستلزم تفکیک سعادت از خرسندی است.

همینکه تمایز میان نیازها و خواست‌ها و تمایز میان خیرهای واقعی و ظاهری را مورد استفاده قرار دهیم، چنین تفکیکی کاملاً ممکن بوده و به سهولت قابل تبیین و توجیه است.

بنابر این می‌توان سعادت را یک زندگی تمام و کمال تعریف کرد که برخورداری روز افزون از همه خیرات واقعی مورد نیاز هر انسان و نیز ارضاء خواست‌های فردی منتهی به تحصیل خیرهای ظاهری بی‌زیان، آن را غنابخشیده‌اند.

تعقیب سعادت، به این معنا، عبارت است از تلاش برای عمل به وظیفه اخلاقی خویش مبنی بر جستجوی هر چیزی که واقعاً برای ما خیر است و نه هیچ چیز دیگر، مگر چیزی چون یک خیر ظاهری بی‌زیان که برای تحصیل هیچیک از خیرهای واقعی مورد نیاز ما، مانع و مزاحمتی ایجاد نمی‌کند.

بنابر این حکومت عادل می‌تواند رعایایش را در تعقیب سعادت کمک کرده و یاری رساند به این صورت که حقوق طبیعی ایشان را نسبت به خیرهای واقعی‌شان تأمین کند - خیرهایی چون حیات، آزادی و هر چیز دیگری که مورد نیاز یک فرد است از قبیل صیانت از سلامتی، داشتن ثروت کافی، و خیرهای واقعی دیگری که افراد نمی‌توانند منحصراً از طریق تلاشهای خویش تحصیل کنند.

(۳)

به رغم همه آنچه که تا اینجا گفتیم، خطای تلقی سعادت همچون یک حالت روانی و آنی خرسندی، که خطایی شایع و رایج است، ممکن است همچنان ادامه پیدا کند، مگر اینکه بر مشکلات دیگری که در اینجا وجود دارد، فائق آمده باشیم.

اولاً، نه فقط فلاسفه، بلکه عموم مردم نمی‌توانند مفهومی از سعادت را که به موجب آن سعادت ذاتاً امری غیر لذتبخش است، بپذیرند. چنانچه سعادت را کیفیت اخلاقی یک زندگی بشری تمام و کمال تلقی کنیم، سعادت اکیداً غیر لذتبخش است. التذاذ لحظه به لحظه رخ می‌دهد. خرسندی، وقتی که اتفاق می‌افتد، در آنجا و در آن موقع لذتبخش است. ولی انسان در هیچ لحظه از زندگی‌اش نمی‌تواند از کیفیتی که متعلق به زندگی وی در تمامیت آن است، لذت ببرد. فقط زمانی که زندگی به کمال و اتمام برسد، می‌توان گفت که آن یک زندگی اخلاقاً خوب یا اخلاقاً بد بوده است - می‌توان گفت که سعادت حاصل شده یا نشده است.

مشکل دیگر در فهم سعادت به عنوان غایت نهایی^(۱) یا هدف غایی^(۲) خفته است. این فهم، هم برای فلاسفه و هم برای مردم به طور عموم، این تصور را به همراه دارد که غایت نهایی یا هدف غایی چیزی است که در صورت مجاهدت در راهش، می‌توانیم به آن دست یافته و [از

1- final end

2- ultimate goal

تلاش برای آن] بیاسائیم. وقتی سعادت همچون خرسندی تلقی شود نه فقط چیزی است که می‌توان از آن محظوظ شد بلکه علاوه بر این چیزی است که می‌توان - حداقل برای مدت زمانی - از تلاش در جهت آن دست کشید و از مشقت آسود. ولی اگر سعادت را همچون یک زندگی تمام و کمال که به نیکی سپری شده است، تصور کنیم، چنین چیزی ممکن نیست.

ممکن است سعادت غایت نهایی یا هدف غایی همه مجاهدت‌های ما باشد، ولی چیزی نیست که بتوان مادام که در قید حیات هستیم از مجاهدت در راه آن دست کشید و یا چیزی نیست که وقتی حاصل شد بتوان از تلاش برای آن آسود، زیرا در آن صورت دیگر در قید حیات نیستیم.

تصور می‌کنم که این مشکلات نیز با کمک تمایز دیگری که عموماً از نظر دور مانده، قابل دفع است. این تمایز، تمایز میان هدف انتهایی^(۱) و هدف هنجاری^(۲) است. عدم آگاهی از این تمایز جان دیویی^(۳) را در طبیعت و رفتار بشر^(۴) به انکار وجود هرگونه هدف غایی در زندگی [اینجهانی] سوق داده است. به اعتقاد دیویی، هر چیزی که ما دنبال می‌کنیم وسیله‌ای برای خیری سوای خود آن است. بنابر این هیچ چیز هدف غایی یا مقصود نهایی نیست، حتی سعادت که همچون خرسندی

1- terminal

2- normative

3- John Dewey

4- *Human Nature and Conduct*

تصور می‌شود. برخورداری از آن برای یک روز یا برای یک فاصله زمانی کوتاه چیز بیشتری را باقی می‌گذارد که باید در مدت زمان باقیمانده از زندگی خود برای آن کوشید.

برای روشن شدن تفاوت میان هدف انتهایی و هدف هنجاری، ذکر چند مثال کافی است.

شما نقشه مسافرت به وین را در سر می‌پرورانید. دربارهٔ وسایل رسیدن به آنجا تصمیماتی اتخاذ می‌کنید و برای عملی کردن آن تصمیمات قدمهایی برمی‌دارید. بالاخره به وین - پایان مسافرتان - می‌رسید و برای مدت زمانی، تا آنجا که به مسافرتان مربوط است، خیالتان آسوده است. در این نمونه ساده از رسیدن به یک غایت و اتخاذ وسائلی برای رسیدن به آن، وین یک هدف انتهایی است. رسیدن به آن و آسودن در آن یک تجربه لذت بخش است.

رهبر یک ارکستر سمفونی آماده است تصنیفی موسیقایی در یک کنسرت را پیشاپیش در زمانی معین اجراء کند. او آن قطعه موسیقی را مطالعه می‌کند. آن ارکستر را چندین بار تمرین می‌کند. بالاخره روز کنسرت فرا می‌رسد و رهبر ارکستر، با استفاده از تمام توان خود برای رهبری ارکستر با اجرای تصنیفی که به بالاترین مرتبه کمال موسیقایی می‌رسد، این کار قبلی را به موقع اجراء می‌گذارد.

اجازه دهید فرض کنیم رهبر ارکستر موفق می‌شود. آن کمال^(۱) موسیقایی که مقصود وی بوده و به آن نائل می‌شود، یک هدف هنجاری و

نه هدف انتهایی است. این کمال [= علو] در هیچ لحظه‌ای در خلال اجرای آن تصنیف موجود نیست. رهبر ارکستر و خود ارکستر هرگز به آن دست نمی‌یابند، به این معنا که در آن بیاسایند، زیرا کمال مورد نظر [=مطلوب] بصورت موقتی^(۱) به وجود می‌آید. آن کمال فقط در کل فاصله زمانی‌ای که اجرای آن نمایش اشغال می‌کند، موجود است.

اهداف هنجاری، اهدافی هستند که فقط در کل‌های موقتی وجود دارند، نه در لحظه‌ای تا لحظه دیگر یا در یک لحظه‌ای معین. هر نکته‌ای که در خصوص هدف هنجاری مورد نظر در اجرای یک قطعه موسیقی صادق باشد، در مورد کمال مورد نظر در تولید یک اثر نمایشی در صحنه تئاتر، در اجرای یک هنر باله، در هر یک از هنرهای نمایشی و همچنین در اجرای بازیهای ورزشی که در مدتی از زمان به طول می‌انجامد، نیز صدق می‌کند.

می‌بینیم که کمال مطلوب معماران و بناها که، وقتی کارشان به اتمام می‌رسد، می‌توانند به یک عمارت زیبای موجود به عنوان نتیجه آن اشاره کنند، متفاوت با کمال مطلوب در موارد فوق است. بنایی که به اتمام رسیده است یک هدف انتهایی است که می‌توان به آن رسید، در آن آسود و در یک لحظه معین از آن محظوظ شد.

نمی‌توان گفت ساختمانی که یک معمار بر روی آن کار می‌کند، ساختمانی خوب است مگر اینکه آن ساختمان به اتمام برسد و در موقعیتی باشد که مورد تحسین قرار بگیرد. همینطور درباره بازی فوتبال

1- temporally

یا بیسبال نیز نمی‌توان گفت بازی خوبی است تا اینکه آخرین بازی انجام شود و در سوت پایان دمیده شود. وقتی که در یک بازی بیسبال بازیکنان آماده شروع نوبت هفتم بازی هستند ممکن است یکی از آنها به دیگری بگوید «بازی خوبی است، اینطور نیست؟» دیگری باید در پاسخ بگوید «نه، هنوز به پایان نرسیده است، دارد یک بازی خوب می‌شود. اگر در نوبت‌های باقیمانده نیز به همین صورت که تا به حال انجام شده، ادامه پیدا کند، وقتی که به اتمام برسد، بازی خوبی خواهد بود».

هر چند ممکن است این سخنی مبتذل باشد، ولی می‌توان گفت گذراندن یک زندگی اخلاقاً خوب یا خوب زیستن شبیه به اجرای یکی از هنرهای نمایشی یا انجام بازیهای ورزشی است. سعادت که عین یک زندگی اخلاقاً خوب است، هدفی هنجاری است.

اگر از یک فرد در یک مرحله میانی زندگی‌اش پرسیده شود که آیا به سعادت رسیده است یا نه، می‌باید پاسخ وی شبیه پاسخ بازیکن بیسبال باشد که «نه، هنوز زندگی من به پایان نرسیده است، ولی اگر سالهای پایانی‌اش همان کیفیت سالهای سپری شده‌اش را داشته باشد، می‌توانم بگویم، وقتی این زندگی به پایان برسد، من زندگی سعادت‌مندانه‌ای را سپری خواهم کرد».

هر مطلبی که درباره اهداف انتهایی صادق باشد به همان اندازه درباره اهداف هنجاری نیز صادق است. هدف مورد نظر، تصمیم ما را درباره وسائط مورد نیاز برای دستیابی به آن، هدایت و کنترل می‌کند. این واقعیت که می‌توان به یک هدف انتهایی رسید و در آن آسود، در حالی که

در مورد هدف هنجاری چنین چیزی ممکن نیست، تفاوتی در این نکته ایجاد نمی‌کند. یک هدف هنجاری مورد نظر، درست مانند یک هدف انتهایی، تعیین می‌کند که چه کارهایی را برای نیل به آن باید انجام داد.

بنابر این، به خوبی می‌توان دریافت که، سعادت همچون کمال زندگی تام و تمام که به خوبی سپری می‌شود، یعنی یک زندگی اخلاقاً خوب، چگونه عملکردی به عنوان یک غایت نهایی که هدفی هنجاری و نه هدفی انتهایی است، دارا می‌باشد. هر قدمی که در آن جهت برمی‌داریم ما را به تحقق کامل آن نزدیکتر می‌سازد، حتی اگر چه ما هرگز از آن تحقق کامل در لحظه‌ای معین برخوردار نمی‌شویم. هر وسیله‌ای که انتخاب می‌کنیم، بسته به اینکه در جهت صواب یا ناصواب میل کند - یعنی به طرف غایت نهایی مطلوب پیش برود یا از آن دور بشود - وسیله‌ای خوب و یا بد است. این بیان که وسائلی که به سمت و سوی صحیح جهت گیری شده باشند همان غایتی هستند که در فرآیند حاصل شدن یا متحقق شدن قرار گرفته است، حاوی بصیرتی بسیار عظیم است.

یک نکته دیگر را هم باید مورد توجه قرار داد. اگر، بر طبق نظر جان دیویی، غایت نهایی وجود نداشته و هر غایتی وسیله‌ای برای چیزی سواي خود است، ما هیچ وظیفه اخلاقی محتومی برای هدف قرار دادن یکی از این غایات نداریم. ممکن است یک امر مشروط^(۱) به شرح زیر را مورد تصدیق قرار دهیم: اگر بخواهیم به این غایت خاص نایل شویم، آنگاه باید فلان و بهمان وسیله را برای نیل به آن اختیار کنیم.

فهم «اگر» و «آنگاه» حاکی از ماهیت شرطی این امر - این حکم دستوری - است. و فقط در صورتی که غایت مطلوب به حق یک غایت نهایی باشد (و چنین غایتی، فقط اگر علاوه بر این، غایتی هنجاری و نه انتهایی باشد، می تواند در این زندگی وجود داشته باشد) باید یک دستور مطلق و نه مشروط را مورد تصدیق قرار دهیم.

این اصل بدیهی که باید هر چیزی را که واقعاً برای ما خیر است، دنبال کنیم ما را تحت وظیفه‌ای اخلاقی که مطلق [و بدون قید و شرط] است، قرار می‌دهد. در خصوص آن، هیچ «اگر» و «آنگاه» وجود ندارد. نمی توان گفت «اگر» ما بخواهیم یک زندگی اخلاقاً خوب را سر کنیم، آنگاه...؛ ما تکلیفی مطلق [و بدون قید و شرط] برای کوشش در این جهت داریم.

لحظه‌ای پیش گفتم سعادت، فقط در صورتی که هدفی هنجاری و نه انتهایی باشد، می تواند یک غایت نهایی در این زندگی باشد. این نکته را در اینجا تکرار می‌کنم تا به این واقعیت توجه دهم که، در الهیات اخلاقی مسیحی، آنچه که در مورد سعادت موقتی زمینی صدق می‌کند در مورد سعادت ابدی آسمانی - سعادت آنها که در محضر خداوند، از رؤیت بهجت آمیز [خداوند] محظوظ می‌شوند - صادق نیست. دومی غایتی انتهایی است. بر خلاف اولی که اینگونه نیست.

(۴)

اشتباه دیگر در خصوص سعادت را در فایده‌گرایی جان استیوارت میل می‌توان یافت.

او مردد است میان اینکه سعادت را با خرسندی آنی یکی بگیرد، که در برخی فرازها چنین می‌کند، و یا اینکه آن را به درستی یک غایت نهایی، کمالی که باید در یک زندگی بشری تمام و کمال مطلوب قرار بگیرد، تلقی کند، که در فرازهای دیگر چنین کرده است. ناکامی وی در تمیزدادن میان خیرهای واقعی و ظاهری همچون موضوعات تمایلات فطری و اکتسابی (نیازها و خواست‌ها) به این خبط و اشتباه افزوده شده است. ولی این اشتباهی نیست که اینک می‌خواهم به آن توجه دهم.

در عوض، این اشتباه عبارت از آن است که میل دو غایت در مقابل ما قرار داده است که هر یک از آنها، بنا به فرض، یک هدف نهایی یا غایی است، و این در حالی است که یکی از آنها می‌باید تابع دیگری باشد. از یک سو میل به عنوان یک حقیقت بدیهی پیشنهاد می‌کند که سعادت خود فرد هدفی غایی است که او باید آن را مقصد و مقصود خود بداند. از سوی دیگر، همچنین پیشنهاد می‌کند که هر یک از ما باید در جهت چیزی که او «سعادت همگانی»^(۱) می‌نامد، و گاهی نیز با عنوان بیشترین خیر بیشترین عده از آن یاد شده است، تلاش نماید.

1- the general happiness

وقتی که تعارضی میان این دو هدف وجود داشته باشد، دومی می‌باید بر اولی مرجح باشد. ما باید سعادت همگانی را هدف قرار دهیم، حتی اگر این تأثیری هم به حال هدف تأمین سعادت فردی خود ما نداشته باشد. محال است که دو هدف نهایی داشته باشیم که نظم و ترتیبی نسبت به یکدیگر نداشته باشند. و اگر آنها به صورتی منظم و مرتب شده باشند که یکی تابع دیگری بوده [و نسبت به آن ثانوی] باشد، در آن صورت هر دو نمی‌توانند هدف غایی باشند.

اگر میل به تمایز میان *bonum commune hominis* (سعادت یا خیر غایی که برای همه انسانها یکی بوده و میان آنها مشترک است) و *bonum commune communitatis* (خیر مشترک اجتماع سازمان یافته‌ای که اعضایش در آن سهیم هستند) علم داشته و آن را فهمیده بود، اشتباه‌وی قابل اجتناب می‌بود.

چون هر انسان به عنوان یک شخص، غایتی است که باید به آن خدمت کرد، نه وسیله‌ای که باید مورد استفاده‌اش قرار داد، اجتماع سازمان یافته نسبت به اعضای خود، وسیله است نه هدف. سعادت شخص منفرد هدف غایی یا غایت نهایی یگانه و منحصر در این عالم است. این سعادت یک خیر مشترک است، به این معنا که برای همه انسانها یکی است.

خیری که مشترک میان همه انسانها به عنوان اعضای جامعه است (یعنی *bonum commune communitatis*) غایتی است که اجتماع سازمان یافته در تمامیت خود، باید به آن خدمت کند. گاهی از این خیر

مشترک به عنوان بهروزی همگانی یاد می‌کنیم. سهیم شدن در آن خیر مشترک یا بهروزی همگانی وسیله‌ای در اختیار اعضای جامعه قرار می‌دهد که به تعقیب سعادت فردی آنها خدمت می‌کند. یک جامعه خوب و یک حکومت عادل، وقتی که مستقیماً خیر مشترک یا بهروزی همگانی را هدف خود قرار می‌دهند، در واقع بطور غیر مستقیم نیز سعادت همه اشخاصی که تشکیل جامعه داده و تحت حکومت آن زندگی می‌کنند، هدف آنها قرار می‌گیرد.

آن خیر مشترک یا بهروزی همگانی فقط هدفی مقرب^(۱) است که یک جامعه خوب یا یک حکومت عادل باید در جهت آن بکوشند. هدف به دست آمده، همچون وسیله‌ای برای هدف غایی جامعه - یعنی سعادت فردی هر یک از اعضای جامعه یا سعادت همگانی همه - به کار می‌آید. نکته اساسی در اینجا این است که افراد به خودی خود نمی‌توانند مستقیماً برای سعادت همگانی - سعادت همه دیگر اشخاص جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند - تلاش نمایند. آنها فقط می‌توانند به طور غیر مستقیم چنین کنند، به این صورت که در معیت با یکدیگر برای خیر مشترک یا بهروزی همگانی اجتماع سیاسی، که خود وسیله‌ای برای سعادت هر فرد و همه افراد است، بکوشند.

1- the proximate goal

(۵)

بالاخره می‌رسیم به اشتباهی درباره سعادت که در فلسفه اخلاق کانت دیده می‌شود. چیزی که در اینجا مدّ نظر من مؤلف است، اشتباهی نیست که تقریباً در سراسر تفکر جدید شایع و رایج بوده است - یعنی اشتباه یکی انگاشتن سعادت با خرسندی‌ای که در حین ارضای تمایلات ما، هر تمایلی که باشد، تجربه می‌شود.

کانت این اشتباه را نکرده است و در نتیجه این، هر فلسفه اخلاقی را هم که سعادت را غایت نهایی‌ای تلقی می‌کند که باید برای نیل به آن وسائلی اختیار کرد، به عنوان دیدگاهی فایده‌گرایانه^(۱) و عمل‌گرایانه^(۲) مردود دانسته است. او در همین ارتباط از روی طعن و تحقیر درباره «پیچ و خم‌های افعی وار فایده‌گرایی» قلم می‌زند. او هرگونه اخلاق فایده‌گرایانه یا عمل‌گرایانه را که به غایت و وسائط اهتمام داشته باشد، همچون اخلاقی تهی از امور اساسی برای یک فلسفه اخلاق صائب [= صحیح]^(۳)، یعنی تهی از تکالیف اخلاقی، وظایفی که مطلق و نه مشروط هستند، مردود دانسته است.

همانطور که پیش از این دیدیم، انتقاد وی علیه یک فلسفه اخلاق که سعادت را، به معنا و مفهوم حقیقی آن، هدف قرار می‌دهد، بی پایه و

1- utilitarian

2- pragmatic

3- a sound moral philosophy

اساس است. ممکن است این انتقاد در مورد سعادت، وقتی با خرسندی یکی انگاشته می‌شود، صادق باشد، ولی در مورد سعادت وقتی به عنوان یک زندگی اخلاقاً خوب - یعنی یک هدف هنجاری نه هدفی انتهایی - فهمیده می‌شود، صدق نمی‌کند. وقتی ما این حقیقت بدیهی را تصدیق می‌کنیم که باید هر چیزی را که واقعاً برای ما خیر است دنبال کنیم، در حقیقت تحت یک امر مطلق قرار می‌گیریم مبنی بر اینکه باید کمال یک زندگی اخلاقاً خوب را هدف قرار دهیم.

اگر ما واژه «سعادت» را رها کرده و در عوض از یک زندگی اخلاقاً خوب بحث کنیم، می‌توانیم خطایی را که در فلسفه اخلاق کانت اینگونه مسلط است، به دقت مشخص کنیم. این، اشتباهی است که در دوران باستان (در تفکر افلاطونی و در تعالیم رواقیان)، همچنین در نوشته‌های دیگر فلاسفه جدید، نیز دیده می‌شود.

این اشتباه عبارت از قول به این است که، همانطور که کانت به این صراحت گفته است، اراده نیک یا درستکار، از طریق انجام وظایف اخلاقی‌اش برای هدف گذراندن یک زندگی خوب، کافی است. نحوه بیان همین مطلب توسط افلاطون را در دفاعیه می‌توان یافت، آنجا که در پایان از زبان سقراط اعلام می‌کند «در این دنیا یا در جهان آخرت انسان خوب را هیچ زیانی نمی‌تواند برسد». اپیکتیوس^(۱) و دیگر رواقیان رومی بارها و بارها تکرار کرده‌اند که اراده نیک برای تحصیل سعادت کافی است.

1- Epictetus

خطایی که در اینجا وجود دارد، در واژه «کافی است»، جا خوش کرده است. قدر مسلم این است که داشتن فضیلت اخلاقی (که عیناً عبارت است از داشتن اراده‌ای که به درستی معطوف به سعادت به عنوان هدف غایی و عادتاً متمایل به انتخاب وسائط صحیح برای نیل به آن است) برای گذراندن یک زندگی اخلاقاً خوب به طور حتم ضروری است. آری ضروری است ولی به خودی خود کافی نیست، عنصر دیگر که این نیز ضروری است ولی کافی نیست، برخورداری از موهبت اقبال نیک است.

بسیاری خیرهای واقعی وجود دارد، و بیشتر آنها هم عبارتند از خیرهای ظاهری چون ثروت، محیط سالم، آزادی سیاسی و مانند آن، که با فضیلت‌ترین فرد، قدرت کامل بر تحصیل آنها برای خود ندارد. تحصیل این خیرها در تعقیب سعادت، بستگی به شرایط مساعدی دارد که زمام آنها از حیثه اقتدار [و اختیار] فرد خارج است.

در صورت محرومیت از این خیرهای وابسته به بخت و اقبال، یک زندگی بشری، حتی برای با فضیلت‌ترین فرد از نظر اخلاقی، می‌تواند به خاک سیاه نشانده شود. چنین فردی ممکن است یک شخص اخلاقاً خوب باشد و در عین حال به دلیل بد اقبالی‌هایی چون بردگی، فقر خرد کننده، بیماری فلج کننده، فقدان دوستان و اشخاص محبوب، از سعادت زندگی‌ای که به خوبی سر می‌شود، محروم باشد. یک انسان اخلاقاً خوب بودن به خودی خود به دستیابی به یک زندگی اخلاقاً خوب منتهی نمی‌شود.

ارسطو این نکته اساسی را در تعریف یک جمله‌ای‌اش از سعادت اینگونه خلاصه کرده است «زندگی تمام و کمال، بر طبق فضیلت اخلاقی سر می‌شود و با برخورداری معقول از ثروت [و همه دیگر خیرهای خارجی که به موجب موهبت‌های اقبال نیک از آن ما می‌شوند] همراه است». عبارتی را که تصور می‌کنم، می‌تواند توضیحی باشد برای نکته‌ای که به صورتی بسیار موجز بیان شده است، در داخل کروشه ذکر کردم.

اگر غیر از این می‌بود، دلیل چندانی وجود نداشت یا اصلاً دلیلی وجود نداشت برای همه تلاشهای تاریخی‌ای که در جهت اصلاح نهادهای سیاسی و اقتصادی، از طریق رفع بیعدالتی‌ها و بهبود شرایط زندگی انسانها صورت گرفته است. اگر سعادت از طریق فضیلت اخلاقی به تنهایی قابل حصول باشد، چرا باید بردگی را ملغی ساخت، چرا باید برای تخفیف فقر یا بینوایی خردکننده تلاش کرد، چرا باید حق رأی را به همه انسانها تسری داد، بطوری که همه آنها بتوانند از طریق داشتن حق اظهار نظر در حکومت، آزادی سیاسی خویش را عملی کنند؟

برای این پرسشها فقط یک پاسخ می‌تواند وجود داشته باشد. اگر فضیلت به خودی خود برای دستیابی به سعادت و گذراندن یک زندگی خوب کافی بود، همه اصلاحات سیاسی و اقتصادی‌ای که در طول تاریخ، روی داده است، عبث و بیهوده می‌بودند. به اعتقاد من، همین قدر که گفتم کافی است که هر خواننده‌ای را متقاعد سازد که اشتباه افلاطون، رواقیان، ایمانوئل کانت و دیگر فلاسفه جدید، اشتباهی وخیم بوده است.

فصل هفتم

آزادی انتخاب

(۱)

وقتی انسانها به آزادی می‌اندیشند، چیزی که در ذهن دارند، نوعی آزادی است که وجود آن را هرگز نمی‌توان انکار کرد و هرگز انکار نشده است. به علاوه آزادی‌ای است که هر کس دارا است و نمی‌توان هیچکس را کاملاً از آن محروم کرد.

وقتی که می‌توانیم چیزی را انجام دهیم که مایلیم یا می‌خواهیم، از این آزادی برخوردار هستیم. ما این آزادی را در بالاترین حد، تحت مطلوبترین شرایط، واجد هستیم؛ این شرایط عبارت است از: غیاب اجبار، فشار، زور و حضور وسائط قدرت بخش. موانعی چون اجبار و زور، عرصه‌ای را که در محدوده آن می‌توانیم چیزی را انجام دهیم که بدان میل داریم، محدود می‌کنند. و همچنین است در مورد فقدان وسائط قدرت بخش. همانطور که آر. اچ. تاوونی^(۱) گفته است، انسان فقیر آزاد نیست که در بهترین رستوران شام بخورد.

1- R.h.Tawney

و اما هیچکس، حتی بردهٔ زنجیر شده یا زندانیی که در محبس انفرادی به سر می‌برد، به کلی از آزادی برای انجام چیزی که می‌خواهد، بی نصیب نیست. هنوز جهات دیگری، ولو ناچیز، وجود دارد که از آن جهت می‌تواند آنگونه که می‌خواهد عمل کند

دیگر آزادی موقوف به شرایط^(۱) آزادی سیاسی است. این آزادی، از آن کسانی است که آنقدر خوش اقبال هستند که تحت یک حکومت جمهوری یا تحت یک حکومت مشروطه زندگی می‌کنند و به عنوان شهروند از حق رأی برخوردارند - حق مشارکت در حکومت خود را دارند. انکار نمی‌توان کرد که این آزادی حداقل برای برخی از انسانها، اگر هم نه همه آنها، موجود است. ولی ندهایی علیه اینکه آیا این آزادی مطلوب همگان یا سزاوار همه است، بلند شده است.

دو نوع دیگر آزادی باقیمانده، وابسته به شرایط خارجی نیستند و هر دو نوع آزادی موضوع بحث و جدالهایی بوده‌اند که در آنها وجودشان مورد انکار قرار گرفته است.

یکی از آنها این آزادی اکتسابی است که شخص قادر باشد آن گونه که باید اراده کند. فقط از طریق فضیلت اخلاقی اکتسابی و حکمت عملی است که شخص از چنین آزادی‌ای برخوردار می‌شود. این آزادی، آزادی از امیال شهوانی و عواطفی است که ما را به انجام دادن آنچه نباید انجام داد یا انجام ندادن آنچه باید انجام داد، سوق می‌دهند. وقتی در نزاع میان عقل و عواطف، عقل چیره می‌شود، قادریم در موافقت با قانون اخلاقی یا

قواعد هنجاری سلوک، آنگونه که باید اراده کنیم.

بدیهی است آنها که وجود هرگونه ارزش اخلاق عینی، هرگونه باید یا دستور هنجاری معتبر را انکار می‌کنند، چاره از انکار وجود آزادی اخلاقی^(۱)، به معنایی که توصیف شد ندارند. حتی آنها که به وجود آن قائل‌اند، آن را دارای کلیت نمی‌دانند. در حالیکه، هر کسی، حتی آنهایی که تحت نام‌مطلوب‌ترین شرایط به سر می‌برند، از آزادی موقوف به شرایط بدین معنا که شخص بتواند آنگونه که می‌خواهد عمل کند، بهره‌دارند [ولی به لحاظ آزادی اخلاقی] افراد یا آزادی اخلاقی دارند یا آن را به تمامی فاقد هستند، آنها یا فضیلت اخلاقی و حکمت عملی را که این آزادی منوط به آن است، اکتساب کرده‌اند یا نکرده‌اند.

بالاخره می‌ماند چهارمین گونه آزادی که موضوع گسترده‌ترین و پیچیده‌ترین منازعات طی اعصار و قرون بوده است. بسیاری از فیلسوفان به وجودش قائل بوده‌اند و بسیاری فلاسفه دیگر که بیشتر آنها فلاسفه جدید هستند و گروهی از دانشمندان جدید، وجودش را منکر شده‌اند.

به اعتقاد آنهایی که به وجودش قائل‌اند، همگان از آن بهره‌دارند، زیرا به اعتقاد ایشان این آزادی ذاتی طبع بشر است: این یک آزادی فطری است، نه تحت تأثیر شرایط قرار دارد و نه وابسته به رشد و تکامل اکتسابی [فرد] است.

این آزادی فطری عبارت از آزادی اراده در فعل انتخاب خود است.

آزادی انتخاب^(۱) عبارت است از اینکه شخص همیشه بتواند، صرف نظر از چیزی که در یک مورد جزئی اختیار کرده است، جز آن را هم اختیار کند. در قیاس با آزادی‌ای که عبارت از این است که شخص آنگونه که می‌خواهد عمل کند، می‌توان آن را به این معنا توصیف کرد که شخص قادر باشد آن گونه که می‌خواهد اراده کند.

وقتی اعلام می‌کنیم که آزادی یک حق فطری بشر است می‌باید دو آزادی موقوف به شرایط را - آزادی برای عمل کردن آنگونه که می‌خواهیم (در محدوده قوانین عادلانه) و آزادی سیاسی که با شهروندی و حق رأی همراه است - در ذهن داشته باشیم. این گفته که شخص حق آزادی اخلاقی دارد، آزادی‌ای که فقط می‌تواند با وجود فضیلت و حکمت اکتسابی حاصل آید یا اینکه حق آزادی انتخاب دارد، آزادی‌ای که اگر موجود باشد یک موهبت فطری و در مالکیت همگان است، هیچ معنایی در بر ندارد.

و اما اگر آزادی انتخاب موجود نباشد، بنیاد و اساس حق ما برای این آزادی‌های دیگر، به سهولت قابل فهم نیست. اگر ما آزادی انتخاب نداشته باشیم، به چه دلیلی می‌توان گفت، ما حق داریم آنگونه که می‌خواهیم عمل کنیم یا در حکومت خود مشارکت داشته باشیم؟ این ملاحظات و ملاحظات دیگری هم که من بعد به آنها می‌پردازیم، سبب می‌شوند که بحث درباره آزادی انتخاب، بحثی دارای دامنه‌دارترین پیامدها باشد.

1- freedom of choice

(۲)

این فصل با همه فصول قبلی متفاوت است. در آن فصول به دیدگاه‌های فلسفی مغلوطی می‌پرداختیم که خطاها یا نارسائیهای آنها را می‌شد نشان داد و تصحیح کرد. در این جا نمی‌توان چنین کرد.

با علم به همه پیچ و خم‌های بحث نمی‌توانم نشان دهم که طرفداران آزادی انتخاب بر حق‌اند و جبرگرایان که با انتخاب آزاد مخالف‌اند، اشتباه می‌کنند. ضعف فلسفی‌ای که در اینجا وجود دارد بیشتر نوعی سوء فهم آشکار خود بحث است تا یک خطای فلسفی قابل اثبات.

این سوء فهم عمدتاً در سویه فلاسفه و دانشمندان دوران جدید که جبرگرا هستند، قرار دارد. حرف من در اینجا این نیست که انکار آزادی انتخاب به توسط ایشان یک اشتباه آشکار است، بلکه این است که آنها چیزی را که مورد انکار قرار گرفته یعنی مقدماتی را که قول به آزادی انتخاب بر آنها مبتنی است - به درستی فهم نکرده‌اند.

پیش از پایان قرن نوزدهم جبرگرایان^(۱) معتقد بودند که همه پدیده‌های طبیعت محکوم قوانینی علی هستند که به موجب عملکرد آنها معلولات به واسطه علل خود ایجاب می‌شوند. هیچ چیز به موجب اتفاق^(۲)، به این معنای اصطلاح اتفاق که حادثه اتفاقی همچون چیزی بی علت تلقی می‌شود، رخ نمی‌دهد. بر طبق دیدگاه ایشان یک انتخاب

1- determinists

2- chance

آزادانه که ذاتاً غیر قابل پیشگویی است، دقیقاً شبیه حادثه‌ای اتفاقی است و بنابراین نمی‌تواند در گستره طبیعت رخ بدهد. درحالی‌که قبول است که یک انتخاب آزادانه و یک حادثه اتفاقی هر دو با دقت و قطعیت غیر قابل پیشگویی اند، ولی درست نیست که بگوئیم هر دو نامعلّل اند^(۱). علم در اواخر قرن نوزدهم، قوانین آماری و صورتبندیهای احتمالاتی را بر قوانین علیّ علاوه کرد و این امور در زمان ما اهمیت بیشتر یافت؛ و به موجب آن جوانبی از عدم موجبیت^(۲) را در قلمرو عالم طبیعت وارد کرد.

و اما این عدم موجبیت، به بی‌علت بودن اتفاق تحویل نشد. تنی چند از فیلسوفان و نیز دانشمندان برنده جایزه نوبل این فرض را پروردند که این نوع عدم موجبیت جایی برای آزادی انتخاب در محدودهٔ مرزهای طبیعت باز می‌کند. ولی اذهان موقرتر به حق این فرض را طرد کرده‌اند. عدم موجبیت علیّ مندرج در برخی صورتبندیهای علمی، مخصوصاً صور تبندیهای مکانیک کوانتوم، حقیقتاً هیچ شباهتی به عدم موجبیت علیّ مندرج در آزادی انتخاب ندارند.

چیزی که جبر گرایان - که آزادی انتخاب را، براساس مبانی بیان شده در فوق انکار می‌کنند - از فهمش عاجز بوده‌اند، این است که طرفداران انتخاب آزاد فعل اراده را خارج از قلمرو پدیده‌های فیزیکی مورد مطالعه علم قرار داده‌اند. اگر نظریه ایشان درباره آزادی انتخاب، فعل انتخاب را

1- uncaused

2- indeterminacy [= عدم جبریت]

همچون حادثه‌ای فیزیکی، به همان سان که فعل حواس و حرکات عواطف ما حوادثی فیزیکی‌اند، تصور می‌کرد، در آن صورت باید استدلال‌های جبرگرایان را به عنوان دلایلی کافی برای انکار انتخاب آزاد می‌پذیرفتند.

ولی اینگونه نیست. اراده، بنا به تصور ایشان، از آن یک میل یا قوه، عقلانی و نه شهوانی، تمایل و تصمیم است. به اعتقاد ایشان، نفس بشر که عقل و هم اراده است، باید اکیداً از حواس، حافظه، مخیله و انفعالات فرق گذاشته شود. جوانب اخیر ممکن است مطابق با همان اصول و قوانینی که حاکم بر همه پدیده‌های دیگر عالم فیزیک است، عمل نمایند ولی عقل و اراده که غیر مادی‌اند مطابق با این اصول و قوانین عمل نمی‌کنند. آنها محکوم قوانین خاص خویش هستند.

أفعال عقل یا ضروری‌اند یا تحکمی. آنها ضروری‌اند وقتی که اعمال معرفت حقیقی باشند، زیرا عقل نمی‌تواند به یک حقیقت بدیهی «نه» بگوید، و نیز یارای «نه» گفتن به هیچ قضیه مؤید به قرائن و دلایل را که فوق شک معقول قرارش می‌دهند یا بر همه ظن‌های مخالف تفوق‌اش می‌بخشند، ندارد.

در موارد فوق، همه احکام عقل ضروری‌اند. فقط وقتی عقل باظن محض تأیید نا شده بواسطه قرائن و دلایل، مواجه باشد، احکامش تحکمی است - یعنی محرک فعل عقل یک انتخاب آزادانه از سوی اراده است، به جای اینکه محرک فعل عقل، حقیقتی باشد که در مقابل آن قرار گرفته است. در هیچ یک از این موارد، فعل عقل نامعلّل یا یک حادثه

اتفاقی نیست.

افعال اراده نیز، همانند افعال عقل، برخی ضروری‌اند و برخی مستلزم آزادی انتخاب‌اند. تنها موضوعی که اراده را ضروری می‌سازد، خیر کامل یا اتمّ است. در صورت حضور خیر کامل یا اتمّ، اراده نمی‌تواند از آن روی بتابد یا جز آن را اراده کند. مثلاً، وقتی سعادت Totum bonum - یعنی سر جمع همه خیرهای واقعی - دانسته شود، به ضرورت اراده را جذب می‌کند. ما نمی‌توانیم اراده کنیم که در پی سعادت نباشیم. اینکه ما سعادت را به عنوان غایت نهایی خویش، اراده می‌کنیم یک فعل نامعلل نیست.

همه خیرات دیگر، خیرهای ناتمام هستند. هر یک خیری در عداد خیرهای دیگر است. با وجود چنین خیراتی به عنوان متعلقات تمایل، اراده موجب و ضروری نیست، که بیان دیگری است از اینکه انتخاب یک خیر ناتمام به جای یک خیر نا تمام دیگر توسط اراده، یک انتخاب آزاد از ناحیه آن است. این نوع عدم موجبیت از ناحیه اراده، کاملاً متفاوت از عدم موجبیت علیّ است که در مکانیک کوانتوم دیده می‌شود. ولی در هر دو مورد عدم موجبیت علیّ به اتفاق [محض] - فقدان کامل علیت - فرو کاسته نمی‌شود.

نظریات آزادی اراده و آزادی انتخاب متعدد و پیچیده‌اند. من دعوی آن ندارم که نکات فوق الذکر که به اختصار بیان شد، حق مطلب را در خصوص تنوع و پیچیدگی آنها بیان می‌کنند. و اما، می‌خواهم بگویم که در همه آنها، قول به آزادی انتخاب بر نکات مطرح شده، مبتنی است -

یعنی غیر مادی بودن اراده، تفاوت میان نحوه معلّل بودن افعال اراده و عملکرد علل در قلمرو پدیده‌های فیزیکی؛ و بالاتر از همه تأکید بر اینکه عدم موجبیت علیّ اراده، انتخاب آزاد را به یک حادثه اتفاقی فرو نمی‌کاهد^(۱).

به اعتقاد جبرگرایان، چیزی که به صورت اتفاقی رخ می‌دهد، کاملاً غیر قابل پیشگویی است. و چون به اعتقاد ایشان هیچ چیز کاملاً غیر قابل پیشگویی نیست، هیچ چیز به صورت اتفاقی رخ نمی‌دهد. هر چند حوادث واقع شده در حوزه مکانیک کوانتوم و نیز افعال انتخاب آزاد که هر دو به لحاظ علیّ نا متعین [= ناموجب] اند، ذاتاً قابل پیشگویی نیستند (به این معنا که با همان قطعیتی که برای ایجاب معالیل بواسطه علل آنها لازم است، قابل پیشگویی نیستند) ولی اینگونه نیست که کاملاً غیر قابل پیشگویی باشند. در هر دو مورد پیشگویی با درجات متغیر احتمال ممکن است. همین امکان پیشگویی محتمل، مانع از آن است که این نوع عدم موجبیت علیّ با اتفاق یکی انگاشته شود.

سوء فهم جبرگرایان نسبت به آنچه در آزادی انتخاب مندرج است، سبب شده است که نزاع تاریخی درباره این موضوع، نزاعی توهمی باشد. این مباحث ارتباطی با هم ندارند. جبرگرایان علیه حقانیت

۱- «مؤسسه پژوهش‌های فلسفی» پس از هشت سال تحقیق کتابی در دو جلد با عنوان *The Idea of Freedom*، در سال ۱۹۵۸ و ۱۹۶۱ منتشر ساخته است. بیش از سیصد صفحه (۲۲۳-۵۲۵) این اثر به تعیین و روشن ساختن نزاع میان جبرگرایان و طرفداران اراده آزاد و آزادی انتخاب اختصاص یافته است. علاقمندان به مطالبی بیش از مطالب غیر مکفی و مختصری که در اینجا ارائه شده می‌توانند به آن صفحات مراجعه کنند.

مقدماتی که قول به آزادی انتخاب بر آنها مبتنی است، استدلال نمی‌کنند، بلکه آزادی انتخاب را به عنوان چیزی طرد می‌کنند که آزادی انتخاب نیست (یعنی به عنوان یک رخداد اتفاقی) و نیز به عنوان چیزی که، اگر اتفاقی نباشد نمی‌تواند در قلمرو پدیده‌های فیزیکی، که همه عالم واقعی را عبارت از آنها می‌دانند، واقع شود.

طرفداران انتخاب آزاد بر اثبات مقدماتی که قول ایشان به انتخاب آزاد بر آنها مبتنی است، استدلال نمی‌کنند. آنها نمی‌کوشند تا با موفقیت نشان دهند که قلمرو پدیده‌های فیزیکی کل واقعیت نیست یا اینکه نشان دهند علیتی که در قلمرو پدیده‌های غیر مادی عمل می‌کند متفاوت از علیتی است که در عالم فیزیکی کار آمد است. تنها چیزی که تصور واضحی از آن دارند و به حق بر آن تأکید می‌ورزند، این است که آزادی انتخاب، بنا به تصور ایشان، را نباید با اتفاق یکی انگاشت. و این چیزی است که جبرگرایان سرسختانه نادیده گرفته‌اند.

هر چند هر دو طرف در گلاویز شدن با هم ناکام هستند، ناکامی اصلی در فهم موضوع، از ناحیه جبرگرایان است.

(۳)

نزاع میان جبرگرایان و طرفداران آزادی انتخاب، از انکار و اثبات آن آزادی فراتر می‌رود. این نزاع به پرسشهایی می‌پردازد نظیر اینکه آیا مسئولیت، مدح و ذم اخلاقی، عادلانه بودن پادشاه و مجازاتها، منوط به آن است که انسان دارای آزادی انتخاب باشد.

دیوید هیوم، به لحاظ اینکه ابتدا انتخاب آزاد را با اتفاق محض یکی گرفته، یقیناً به صواب رفته است وقتی که نتیجه می‌گیرد، مسئولیت اخلاقی با انتخاب آزاد ناسازگار است. نمی‌توان کسی را در قبال فعلی که آن را به صورت اتفاقی انجام داده است، مسئول دانست، مدح یا ملامت کرد، پاداش داد یا مجازات کرد. البته، اشتباه هیوم این بوده است که انتخاب آزاد را با اتفاق یکی گرفته است.

جبرگرایان در دوران اخیر به دو گروه - جبرگرایان معتدل^(۱) و جبرگرایان متصلب^(۲) - تقسیم شده‌اند. جبرگرایان معتدل به این دیدگاه معتقدند که آزادی موقوف به شرایط، یعنی اینکه شخص قادر باشد آنگونه که می‌خواهد عمل نماید، دلایلی کافی برای مسئول دانستن کسانی که با این نوع آزادی عمل کرده‌اند، به دست می‌دهد. آنها را می‌توان به خاطر کاری که انجام می‌دهند، مدح و ملامت کرد، پاداش داد و مجازات نمود، حتی اگر چه کاری را که انجام داده‌اند، آزادانه از سوی ایشان اختیار نشده باشد، چرا که نمی‌توانسته‌اند جز آن را اختیار کنند.

آنها به واسطه کل گذشته خویش، به واسطه هر آن چیزی که در ساخت و سرشت‌شان وارد شده است، مجبور و ناگزیر از این هستند که به همان گونه که عمل کرده‌اند، عمل نمایند. و اما اعمال ایشان، چون از خودشان با همین ساخت و سرشتی که دارند سرزده است، لذا فعل خود آنها بوده و بنابراین می‌توان آنها را مسئول آن دانست.

1- soft - determinists

2- hard-determinists

جبرگرایان متصلب مخالفت می‌کنند. آنها در عین انکار آزادی انتخاب می‌پذیرند که بدون این آزادی، نباید هیچکس را اخلاقاً مسئول عملی که انجام داده است، دانست؛ هیچکس را نباید مدح یا ملامت کرد، پاداش داد یا مجازات نمود.

طرفداران آزادی انتخاب در مقابل جبرگرایان معتدل، معتقدند که این نوع آزادی برای هر جنبه‌ای از حیات اخلاقی اجتناب‌ناپذیر است. چگونه می‌توان کسی را در قبال فعلی که نمی‌توانسته است از اختیار انجام آن اجتناب کند - یعنی فعلی که محصول عوامل ساخت و سرشت کنونی وی بوده است، که خود مأخوذ از همه گذشته وی است - مسئول دانست؟ چرا باید فرد را به خاطر افعالی که آزادانه اختیار نشده‌اند، افعالی که اگر او انتخاب دیگری داشت چه بسا متفاوت می‌بودند، مدح یا ملامت کرد، پاداش داد یا مجازات نمود؟

ممکن است مجازات اعمال جنایی توجیهی عملی^(۱) یا فایده‌گرایانه^(۲) داشته باشد. ممکن است این مجازات به کار اصطلاح جانی، بیاید و نیز دیگران را از ارتکاب همان جنایت باز دارد و لذا جامعه را در آینده از چنین خساراتی مصون سازد. ولی اگر جانی اخلاقاً در قبال کاری که انجام داده است مسئول نباشد، چرا که آن عمل یک انتخاب آزادانه از سوی او نبوده است، چگونه ممکن است بتوان کسی را بر سبیل انتقام جویی مجازات کرد؟

1- pragmatic

2- utilitarian

با توجه این نکات، به اعتقاد من، موضعی که طرفداران انتخاب آزاد، اتخاذ کرده‌اند معقول‌تر از موضع جبرگرایان معتدل است. هنوز ملاحظات دیگری هم به نفع آن وجود دارد.

کسانی بحث را میان آنها که ارزشهای اخلاقی و احکام دستوری را امور ظنی محض می‌دانند و آنهایی که فلسفه اخلاق را معرفت حقیقی تلقی می‌کنند، تقسیم می‌کنند. اگر دیدگاه اخیر مسلط باشد، فضیلت اخلاقی - یعنی جهت‌گیری معتاد اراده به سوی غایت صحیح و گرایش معتاد اراده به اختیار وسائط صحیح برای تحصیل آن غایت - یک عامل حیاتی (لازم ولی نه کافی) در تعقیب سعادت است.

اگر افعالی که چنین تمایلات و گرایشهای معتاد را تشکیل می‌دهند، افعال انتخاب آزاد آن فردی نباشند که در فرایند تحصیل فضیلت اخلاقی قرار گرفته است، فضیلت اخلاقی چه شایستگی‌ای می‌تواند داشت؟ شخصیت افراد دارای شخصیت اخلاقی شریر به گونه‌ای شکل می‌گیرد که هیچ تفاوتی با نحوه شکل‌گیری شخصیت افراد اخلاقاً با فضیلت، ندارد - یعنی (شخصیت هر دو) به واسطه افعالی کاملاً موجب [=جبری]، که نمی‌توانند به واسطه آزادی انتخاب چیزی جز این باشند، شکل می‌گیرد.

ملاحظه دیگر که به منازعاتی در حوزه علم و فلسفه - یعنی منازعاتی بر سر مباحث جدی در باب امور حق و باطل و یا امور حق و حوق تر - مربوط می‌شود. اگر نتوان این منازعات را با تمسک به قرائن و دلایل بهتر فیصله داد یا حل و فصل کرد، مؤدای آنها چه خواهد بود؟

یقیناً اگر قرائن و دلایل قوی تر عقول طرف‌های بحث را [نسبت به یک طرف نزاع] موجب نسازد، آن منازعات به این طریق قابل فیصله نیست. این نوع موجب‌سازی، متفاوت از موجب‌سازی علمی یک حکم علمی یا فلسفی بواسطه عوامل ناشی از گذشته دانشمند یا فیلسوف است.

فصل هشتم

طبیعت بشری

(۱)

اینک عموماً پذیرفته شده است که نوع بشر^(۱) کهنسال تر از آنی است که ما روزی تصور می‌کرده‌ایم، شاید چیزی حدود ۳۵۰۰۰ تا ۵۰۰۰۰ سال پیش در خانواده بشری ظاهر شده است. همچنین عموماً پذیرفته شده است که همه انسانهایی که امروز در قید حیات هستند و همه آنهایی که از زمان اولین ظهور نوع بشر بر روی زمین، زندگانی به سر می‌برده‌اند، اعضای یک نوع واحد هستند.

مع الوصف، در قرن بیستم، وحدت ذاتی^(۲) همه انسانها، به فضل بهره‌مندی از طبیعت مخصوص واحد، در حد وسیع مورد معارضه و تحدی قرار گرفته است. این تحدی از سوی مردم شناسان فرهنگی، از سوی جامعه شناسان، از سوی دیگر دانشمندان رفتار، و حتی از سوی مورخان صورت گرفته است.

1- Homo sapiens

2- essential sameness

این تحدی، که به منزله نفی طبیعت بشری است، ریشه در اشتباهی عمیق دارد، ولی اشتباهی که حداقل در اصل یک اشتباه فلسفی نیست. لیکن باید افزود که فلاسفه زحمت تصحیح این خطا را بر خود هموار نکرده‌اند و برای برخی فلاسفه - فلاسفه اگزیستانسیالیست - به خطایی ریشه‌ای در اندیشه ایشان تبدیل شده است. برای مثال مرلو پونتی اعلام داشته است «طبیعت بشری این است که طبیعتی نداشته باشد».

یک لحظه پیش گفتم که نفی طبیعت بشری یک خطای بنیادی است - خطایی است که پیامدهایی وخیم برای فلسفه، مخصوصاً فلسفه اخلاق داشته است. برای اینکه فهمی از این معنا پیدا کنیم، فقط کافی است به فصل پنجم این کتاب، یعنی بحث درباره ارزشهای اخلاقی، بازگردیم. در آنجا دیدیم که تمایز میان تمایلات اکتسابی و طبیعی - یعنی نیازهای ذاتی طبیعت بشر - به تمایز میان خیرهای ظاهری و واقعی منتهی می‌شود، و نیز به تأسیس حقیقت احکام دستوری کمک می‌کند و بنیادی برای فهم ما از حقوق طبیعی، حقوق بشر، وضع می‌نماید. اگر فلسفه اخلاق بخواهد یک بنیاد واقعگویی موجه داشته باشد، این بنیاد را باید در واقعیات طبیعت بشر و نه در هیچ جای دیگر یافت. اگر آن بنیاد بواسطه انکار طبیعت بشری مورد انکار قرار بگیرد، تنها جایگزین دیگر در عقل‌گرایی افراطی^(۱) ایمانوئل کانت خفته است، که بدون هیچگونه ملاحظه واقعیات حیات بشری و بی هیچ توجه و اهمتامی به تنوع مواردی که باید دستورات اخلاقی، را به شیوه‌ای انعطاف پذیر و نه سختگیر بر آنها اطلاق کرد، پیش می‌رود.

1- the extreme rationalism

در این نقطه ممکن است خوانندگان از ما بخواهند که لحظه‌ای درنگ کرده و توضیحی بدهیم. مراد از نفی طبیعت بشری چه می‌تواند باشد؟ همه ما انسان هستیم، آیا نیستیم؟ می‌باید این امری به غایت نادر باشد، اگر اصولاً چنین چیزی اتفاق افتاده باشد، که کسی تردید کند در اینکه نمونه مورد بررسی انسان هست یا نیست.

با این وصف، آیا معیارهای مورد استفاده برای تشخیص اینکه درباره یک انسان بحث می‌کنیم مستلزم آن نیستند که ما فهمی از خصلت‌های مشترکی که متعلق به همه اعضای نوع بشرند، داریم؟ این خصلت‌های مشترک طبیعی را که در همه اعضای آن نوع یکی است، تشکیل می‌دهند. این چیزی است که ما از طبیعت بشری اراده می‌کنیم، آیا اینطور نیست؟

(۲)

اینک اجازه دهید تبیین کنیم چه چیزی به نفی طبیعت بشری می‌انجامد.

ابتدا دیگر انواع حیوانی را ملاحظه کنید. اگر بخواهید در مورد یکی از انواع حیوانی به دقیقترین وجه ممکن به بررسی بپردازید، خواهید دید که اعضای همان نوع در عادات طبیعی خویش زندگی می‌کنند، شباهت قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارند. ممکن است تفاوت‌هایی در اندازه، وزن، شکل یا رنگ آمیزی افراد مورد بررسی بیابید. ممکن است حتی در اینجا و آنجا انحرافات از آنچه به عنوان رفتار عادی آن نوع آشکار

می‌شود، بیاید. ولی رویهمرفته تحت تأثیر شباهت‌های حاکم بر جمعیت مورد بررسی قرار خواهید گرفت.

شباهت مسلط همهٔ اعضاء شما را بر آن می‌دارد که تفاوت‌ها را به عنوان اموری نسبتاً بی‌اهمیت، که همه آنها را می‌توان در نتیجه شرایط محیطی اندکی متفاوت توجیه کرد، نادیده بگیرید. آن شباهت مسلط طبیعت نوع مورد بحث را تشکیل می‌دهد.

اینک نوع انسانی را ملاحظه کنید. این نوع در کرهٔ ارض ساکن است. اعضایش در همه نیمکره‌ها و اقالیم، تحت متنوع‌ترین شرایط محیطی زندگی می‌کنند. اجازه دهید فرض کنیم شما وقت آن را داشته باشید که جمعیت‌های بشری را در هر جایی که وجود داشته باشند - همه آنها - را ملاقات کنید. فرض کنید آن ملاقات، یک ملاقات غیر جدی نباشد، بلکه ملاقاتی باشد که در آن برای مدت زمانی با هر یک از این جمعیت‌ها زندگی کرده و آنها را دقیقاً مورد مطالعه قرار دهید.

برداشت و فهم شما از این بازدید کاملاً ضد برداشتی است که از بررسی جمعیت‌های متعلق به نوعی از انواع حیوانی برای شما حاصل می‌شود. در آنجا تحت تأثیر شباهت فراگیری هستید که در میان اعضای آن حاکم است. و اما در اینجا می‌بینید که تفاوت‌ها و نه شباهت‌ها حاکم‌اند.

البته انسانها نیز همانند حیوانات دیگر باید بخورند، بیاشامند و بخوابند. همه آنها خصوصیات زیستی مشترکی دارند. تردید نمی‌توان داشت که آنها از طبیعت حیوانات بهره‌منداند. ولی وقتی به خصوصیات

انسانی آنها می‌رسید، تفاوت یک جمعیت بشری از جمعیت دیگر بسیار خواهد بود.

آنها به زبانهای مختلفی سخن می‌گویند و شما در ارائه گزارشی دقیق از شمار و وسیع زبانهای مختلفی که خواهید یافت، دچار مشکل می‌شوید. آنها در لباس پوشیدن‌ها، آرایش‌ها، پخت و پزها، راه و رسم‌ها، سازماندهی خانواده‌هایشان، نهادهای جوامعشان، معیارهایشان برای رفتار، گرایش‌های فکری‌شان و تقریباً هر چیزی که به شیوه‌گذران زندگی‌شان مربوط می‌شود، با هم تفاوت خواهند داشت. این تفاوتها چنان متنوع و متلون‌اند که، اگر جانب احتیاط را از دست بدهیم، ممکن است متقاعد شویم که همه آنها اعضای نوع واحد نیستند.

به هر تقدیر، چاره از قبول این ندارید که در مورد انسان، عضویت در نوع واحد، متضمن شباهت مسلط که در مورد دیگر انواع حیوانی دیده می‌شود، نیست. به عکس تفاوت‌های میان یک نژاد انسانی با نژاد انسانی دیگر، میان یک گونه نژادی و گونه نژادی دیگر، میان گروه قومی و گروه قومی دیگر، میان یک ملت و ملت دیگر مسلط به نظر می‌رسد.

همین است که ممکن است شما را به این نتیجه سوق دهد که هیچ طبیعت بشری به این معنا که طبیعت ثابتی را به دیگر انواع حیوانات نسبت می‌دهیم، وجود ندارد. حتی اگر خود شما هم چنین نتیجه‌ای نگیرید، می‌توانید تشخیص دهید که چنین نتیجه‌ای تا چه حد موجه است.

بر خلاف بیشتر انواع دیگر حیوانات، اعضای نوع بشر ظاهراً

گروههایی فرعی تشکیل می‌دهند که خود را از یکدیگر متمایز می‌سازند. هر گروه فرعی ماهیت متمایز خود را دارد. تفاوتهایی که یک گروه فرعی را از گروه فرعی دیگر جدا می‌سازند، به حدی متعدد و به حدی اساسی‌اند که شما را مانع از این می‌شوند که بگوئید چیزی که باقی می‌ماند، اگر باقی بماند، می‌تواند به عنوان یک طبیعت بشری مشترک برای همه تلقی شود.

اجازه دهید مطمئن شوم که مطلب اینگونه فهمیده شده است که نفی طبیعت بشری مآلاً بر تقابل چشمگیر فیما بین شباهت مسلط که در میان دیگر انواع حیوانی حاکم است و تمایز ظاهراً مسلط که در میان گروههای فرعی نوع بشر حاکم است، مبتنی است. اگر یک طبیعت مخصوص، طبیعت مشترک برای اعضای نوع است، در آن صورت دیگر انواع حیوانی به وضوح طبایع مخصوصی، هر یک از آن خود، خواهند داشت. ولی ظاهراً انواع بشری یک طبیعت مخصوص شبیه به آن ندارند. حتی اگر بپذیریم، کما اینکه باید بپذیریم، که همه اعضای نوع بشر در خصلت‌های معینی، عمدتاً در صفات یا خصوصیات زیست‌شناختی مشترک میان آنها و دیگر حیوانات پیشرفته‌تر، شریک هستند، ظاهراً اینها نسبت به همه آن تفاوت‌های رفتاری که یک گروه فرعی انسانی را از گروه دیگر متمایز می‌سازند، در مقام دوم قرار دارند. این قبیل گروهها، صرف نظر از مشترک بودن در صفات یا خصوصیات رفتاری یکسان، از این لحاظها متفاوت از یکدیگرند.

(۳)

از یک منظر، انکار طبیعت بشری صحیح است. اعضای نوع بشر از یک طبیعت مشترک یا مخصوص به همان معنا که در مورد اعضای دیگر انواع حیوانی دیده می‌شود، برخوردار نیستند. ضمناً، این یکی از برجسته‌ترین تفاوت‌های میان انسان و دیگر حیوانات است. تفاوتی که می‌تواند مؤید این نتیجه باشد که انسان به لحاظ نوع و نه به لحاظ درجه، متفاوت از دیگر حیوانات است.

ولی قبول اینکه اعضای نوع بشر از یک طبیعت مشترک یا مخصوص به همان معنا که در مورد دیگر انواع حیوانی دیده می‌شود، برخوردار نیستند، به منزله قبول این نیست که آنها هیچگونه طبیعت مخصوص^(۱) ندارند. یک امکان دیگر باقی است و آن اینکه اعضای نوع انسان همگی دارای طبیعت واحد به معنایی کاملاً متفاوت باشند.

بنابر این به چه معنا یک طبیعت بشری مخصوص که مشترک میان همه اعضای آن نوع است، وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش در یک کلمه قابل بیان است: قوه و استعدادها^(۲). طبیعت بشری تشکیل شده از همه قوه‌ها و استعدادهایی است که خصوصیات خاص نوعی^(۳) مشترک میان همه اعضای نوع بشراند.

1- specific nature

2- potentialities

3- the species-specific prererties

ماهیت یک امر بالقوه این است که قابلیت تنوع وسیعی از فعلیت‌های مختلف را داشته باشد. بدین سان، برای مثال، قوه و قابلیت انسانی برای گفتار نحوی^(۱) در قالب هزاران زبان بشری متفاوت فعلیت یافته است. یک نوزاد انسان که، با برخورداری از آن قابلیت، در لحظه تولد در یکی از گروه‌های فردی بشری، هر یک با زبان مخصوص به خودشان، قرار می‌گیرد، سخن گفتن به زبان آن گروه را فرا می‌گیرد. در قیاس با قوه و قابلیت برای آموختن هر زبان بشری و تکلم به آن، یعنی قوه‌ای که در حین تولد در همه نوزادان حضور دارد، تفاوت‌های میان همه زبانهای بشری، صوری و سطحی‌اند.

آنچه هم اینک درباره یک قوه بشری گفته شد، درباره همه قوای دیگر نیز که خصلت‌های خاص مشترک موجود بشری هستند، صدق می‌کند. هر قوه در زیر همه تفاوت‌هایی قرار گرفته است که در میان گروه‌های فرعی بشری در نتیجه شیوه‌های متفاوت و متعددی که برای فعلیت یابی آن قوه وجود دارد، پدید می‌آیند. تشخیص این معنا به منزله تصدیق به این است که تفاوت‌هایی که یک گروه فرعی بشری را از گروه دیگر جدا می‌سازد، در قیاس با آن همانندی که همه موجودات بشری را به عنوان اعضای نوع واحد و نیز دارای طبیعت مخصوص واحد متحد می‌سازد، صوری و سطحی است.

در دیگر اعضای حیوانات، همسانی‌هایی که اعضای [نوع] را متحد ساخته و طبیعت مشترک آنها را تشکیل می‌دهد، اموری بالقوه نیستند،

بلکه در عوض خصوصیات رفتاری و همچنین قد و قواره‌ای و فیزیولوژیکی، کاملاً متعین‌اند. این امر، برداشتی را که از مطالعه درباره این انواع دیگر مأخوذ است - یعنی برداشت یک شباهت مسلط در اجزای آنها - را توجیه می‌کند.

اگر به نوع بشر بازگردیم، برداشت ضد از تفاوت‌های مسلط در میان گروه‌های فرعی را نیز می‌توان توجیه کرد. تبیین این امر در این واقعیت خفته است که، تا آنجا که به خصوصیات رفتاری مربوط می‌شود، طبیعت مشترکی که همه گروه‌های فرعی از آن بهره دارند، به تمامی عبارت از قوه‌های خاص نوعی است. این قوه‌ها و قابلیت‌ها را این گروه‌های فرعی به همه طرق متفاوتی که در مقام انجام یک تحقیق جامع درباره بشریت مشاهده می‌کنیم، فعلیت می‌بخشد.

یک علم تازه وارد به جرگه علوم رفتاری^(۱) یعنی زیست‌شناسی جامعه^(۲) تلاش داشته است که نشان دهد رفتار حیوانی و انسانی تا حد زیادی تکویناً متعین^(۳) است. تا آنجا که به نوع انسان مربوط است، آن اندک حقیقتی که در زیست‌شناسی جامعه وجود دارد، فقط در مورد موجیبت [= تعین] تکوینی^(۴) قوه‌های بشری، نه در مورد رشد رفتاری آنها صدق می‌کند.

اشتباهی که مردم شناسان فرهنگی، جامعه‌شناسان و دیگر علماء

1- behavioral sciences

2- sociobiology

3- genetically determined

4- the benetic determination

رفتار، در مقام نفی وجود طبیعت بشری مرتکب شده‌اند ریشه در آن دارد که متوجه نشده‌اند طبیعت مخصوص در مورد نوع بشر از بنیاد متفاوت با طبیعت مخصوص در مورد دیگر انواع حیوانی است.

اجازه دهید، یکبار دیگر بگویم آن تفاوت چیست. در مورد دیگر انواع حیوانی، طبیعت مخصوص مشترک میان همه اعضای آن نوع عمدتاً از خصوصیات یا صفاتی کاملاً متعین [= موجب] ^(۱) شکل گرفته است. در مورد نوع بشر آن طبیعت از خصوصیات یا صفاتی تعین پذیر ^(۲) ولی نه کاملاً متعین شکل گرفته است. یک قوه فطری ^(۳) دقیقاً چنین چیزی است - یعنی چیزی است تعین پذیر، ولی نه کاملاً متعین، که به انحاء بسیار متنوع تعین پذیر است.

انسان تا حد زیادی یک مخلوق خود ساخته ^(۴) است. او با داشتن مجموعه‌ای از قوه‌ها در حین تولد، بواسطه انتخاب آزادانه نحوه رشد [و تعالی] خود از طریق عاداتی که شکل می‌دهد، خودش را همانی که هست، می‌کند.

به همین صورت است که گروه‌های فرعی متمایز از انسانها به وجود می‌آیند. آنها همینکه وجود یافتند، از آن پس نحوه و شیوه پرورش، خصوصیات اکتسابی متمایز کننده یک گروه فرعی از گروه فرعی دیگر، توسط انسانهای متولد شده در این گروه‌های فرعی، را تحت تأثیر قرار

1- determinate

2- determinable

3- an innate potentiality

4- self-made

می‌دهند. این خصوصیات اکتسابی، مخصوصاً خصوصیات رفتاری در حقیقت نتایج فرهنگ پذیری^(۱) هستند. یا حتی به بیان کلی‌تر، نتایج پرورش‌ها و تربیت‌های متفاوتی هستند که افراد متولد شده در گروهی از گروه‌های فرعی تحت آنها قرار می‌گیرند.

هیچ حیوان دیگر به معنای بیان شده در فوق، خود ساخته نیست. به عکس حیوانات دیگر طبایعی متعین دارند، طبایعی تکویناً متعین به نحوی که آنها در طی مراحل بلوغ، مجموعه متنوع و وسیعی از رشدهای مختلف را پذیرا نیستند.

طبیعت بشری نیز تکویناً متعین است. ولی چون آن تعین تکوینی، به لحاظ رفتاری، عبارت از نوعی برخورداری فطری از قوه‌هایی است که به انحاء مختلف تعین پذیراند، انسانها طی مراحل بلوغ، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با هم پیدا می‌کنند.

بیشتر این تفاوتها، صرف نظر از اینکه در مقام اول چگونه پدید آمده‌اند، معلول تفاوت در فرهنگ پذیری، معلول تفاوت‌های تربیتی است. مشتبه ساختن طبیعت^(۲) با تربیت^(۳) یک اشتباه فلسفی درجه یک است. آن اشتباه فلسفی در زیر انکار طبیعت بشری قرار گرفته است. فلاسفه معاصر باید آن اشتباه را به همکاران دانشگاهی خود در حوزه علم رفتار خاطر نشان می‌کردند. ادامه یافتن این اشتباه ظاهراً دلیل بر آن است که آنها در این مهم توفیق نیافته‌اند.

1- acculturation

2- nature

3- nurture

(۴)

تصحیح اشتباه فلسفی‌ای که هم اینک ذکر شد، به دلیل پیامدهایی که این تصحیح به دنبال دارد، حائز اهمیت بسیار است.

مهمتر از همه مغلوب [و منکوب] ساختن این تعصب پیگیر - تعصب نژادی، جنسی، نخبه‌گرایانه یا حتی قومی - است مبنی بر اینکه یک بخش یا گروه فرعی از بشریت، به حسب طبیعت، فروتر از بخش یا گروه دیگر است. ممکن است فروتر بودن^(۱) وجود داشته باشد ولی این فروتری نه معلول طبیعت، بلکه معلول تربیت است.

وقتی، در طی بیشتر قرون تاریخ مضبوط، نیمه مؤنث از جمعیت بشر، به عنوان موجوداتی فروتر نسبت به نیمه مذکر آن جمعیت تربیت شده - بار آمده و با آن رفتار شده - است، همین تربیت آنها را در وقتی که به رشد و بلوغ رسیده‌اند، به ظاهر فروتر ساخته است. اگر آن فروتری ظاهری به درستی به تربیت و پرورش ایشان نسبت داده می‌شد، بیدرنگ نحوه حذف و الغای آن نیز معلوم می‌گردید. ولی وقتی به غلط به طبیعت مادرزادی آنها نسبت داده شده، به عنوان امری چاره‌ناپذیر نیز پذیرفته شده است.

آنچه درباره تعصب جنسی مربوط به نابرابری^(۲) مردان و زنان گفتم، در خصوص همه تعصبات نژادی و قومی نسبت به نابرابری بشری که

1- inferiority

2- inequality

هنوز در میان بشریت موجود است، نیز صدق می‌کند. همه این نابرابری‌های ظاهری، نابرابری تربیتی هستند. هیچکدام یک نابرابری طبیعی میان یک گروه فرعی بشری و گروه فرعی دیگر نیست.

در قرون پیش از قرن ما، دیدگاه نخبه‌گرایانه^(۱) نیز که از سوی طبقه پردرآمد دربارهٔ فروتری طبقه کارگر پذیرفته شده بود، بر کمبودهای جدی در تربیت کارگردان مبتنی بود، کارگرانی که در سنین اولیه مشغول به کار می‌شدند، بدون آنکه به مدرسه رفته باشند و اغلب چهارده ساعت در روز و هفت روز در هفته کار می‌کردند.

حق با توماس جفرسون^(۲) بود که اعلام داشت انسانها برابر آفریده شده‌اند (یا به تعبیر بهتر، به حسب طبیعت برابر آفریده شده‌اند). آنها همچنین به حسب تفاوت‌های فردی خویش، از لحاظ میزان بهره‌مندی‌شان از قوه‌های خاص نوعی مشترک میان همه، نابرابر هستند. این نابرابری‌های فردی، وقتی همچون اموری ثانوی نسبت به برابری همه انسانها به لحاظ انسانیت مشترک یا طبیعت خاص [انسانی] تشخیص داده شوند، مشکلاتی که باید برای هدف توسعه عدالت اجتماعی مغلوب و ریشه‌کن شوند، ایجاد نمی‌کنند. ولی وقتی که نابرابری‌های میان گروه‌های فرعی بشری که به تمامی معلول تربیت است، نابرابری‌های طبیعی تلقی می‌شوند، می‌باید به خاطر عدالت اجتماعی این اشتباه را ریشه‌کن ساخت و بر آن فائق آمد.

1- the elitist view

2- thomas Jefferson

تصحیح آن اشتباه که طبیعت را با تربیت مشتبه می‌سازد، ممکن است به نتایج بینجامد که بسیاری از خوانندگان آنها را نگران‌کننده می‌یابند. همه تفاوت‌های فرهنگی و تربیتی که یک گروه فرعی بشری را از گروه دیگر جدا می‌سازند، در قیاس با طبیعت بشری بنیادین که اعضای بشریت را متحد می‌سازد، تفاوت‌هایی سطحی و ظاهری‌اند.

هر چند که همانندی‌های ما مهمتر از تفاوت‌های ماست، گرایش دیرینه داریم که تفاوت‌هایی که ما را تقسیم می‌کنند، نه همانندی‌هایی را که موجب وحدت‌مان هستند، مورد تأکید قرار دهیم. برای ما دشوار است که معتقد باشیم ذهن بشری در هر جایی یکی است، زیرا نمی‌توانیم تشخیص دهیم که همه تفاوت‌های میان ذهن انسان غربی و ذهن انسان‌های تربیت شده در فرهنگ‌های شرقی، تفاوت‌هایی این همه برجسته، در تحلیل‌هایی سطحی و صوری‌اند - یعنی به تمامی نتیجه تربیت‌های مختلف هستند.

اگر روزی یک اجتماع فرهنگی جهانی به وجود بیاید، چنین اجتماعی کثرت‌گرایی^(۱) یا تنوع فرهنگی نسبت به همه موضوعاتی را که در زندگی بشری عارضی‌اند - اموری چون پخت و پز، لباس پوشیدن، منش‌ها، آداب و مانند آن - حفظ خواهد کرد. اینها اموری هستند که از یک گروه فرعی بشری تا گروه دیگر، بسته به روش‌های مختلفی که این گروه‌ها در تربیت اعضای خود دارند، تغییر می‌کنند.

در مقابل، عوامل مشترکی که همه انسانها را در یک اجتماع فرهنگی

1- pluralism

واحد متحد خواهند ساخت، به ذاتیاتی^(۱) چون حقیقت در علم و فلسفه، ارزشهای اخلاقی و حقوق بشر، فهم انسان از خویشتن، و حکمت که خیر اعلای ذهن بشر است، مربوط می‌شوند. وقتی چنین چیزی اتفاق بیفتد، آخر الامر بر این توهم تربیتی که ذهن غربی و ذهن شرقی، ذهن اروپایی و ذهن آفریقایی، یا ذهن متمدن و ذهن ابتدائی داریم، فائق خواهیم آمد. فقط یک ذهن بشری وجود دارد و این ذهن در تمامی انسانها یکی است.

فصل نهم

جامعه بشری

(۱)

یکی از قوه‌های ذاتی^(۱) انسان و بنابراین یکی از گرایش‌های فطری او، حَشْر و نَشْر داشتن با هموعان خود است. انسان به حسب ذات یک حیوان اجتماعی^(۲) است و نیاز به زندگی در جامعه دارد. دیگر قوه ذاتی انسان قابلیت او برای وارد شدن در امر حکومت است و این نیز یک گرایش فطری و یک نیاز طبیعی را موجب می‌شود. حیوانات دیگر نیز گروه‌زی [= اجتماعی]^(۳) اند، جوامعی پر شاخ و برگ تشکیل می‌دهند، همانطور که در مورد حشرات اجتماعی (زنبور عسل، زنبور معمولی، مورچه‌ها، موریانه‌ها) دیده می‌شود یا به نحوی از انحاء با هم اجتماع می‌کنند، همانطور که در مورد گرگ‌ها در دسته‌ها و ماهیان در گله‌های بزرگ دیده می‌شود. انسان از دو لحاظ با آنها متفاوت

1- inherent

2- a social animal

3- gregarious

است. یکی این است که نحوه تشکیل جوامع از ناحیه اعضای نوع بشر [با نحوه تشکیل آنها توسط حیوانات دیگر] متفاوت است. و دیگری این واقعیت است که انسان در میان همه حیوانات اجتماعی، تنها حیوان سیاسی است، یعنی حیوانی قانونگذار است، حیوانی است که جامعه مدنی، دولت یا اجتماع سیاسی تشکیل می‌دهد و نهادهای سیاسی تأسیس می‌کند.

هنوز یک تفاوت برجسته دیگر میان حیات اجتماعی نوع بشر و حیات اجتماعی دیگر حیوانات گروه‌زی وجود دارد. انسانها به گونه‌های متعدد با هم زندگی کرده و با یکدیگر حشر و نشر دارند: آنها در خانواده‌ها زندگی می‌کنند. در دولت‌ها یا جوامع مدنی به سر می‌برند. و علاوه بر اینها، در گروه‌های سازمان یافته بشماری که هدفی از اهداف را دنبال می‌کنند، معاشرت دارند. چیزی شبیه این تنوع شیوه‌های معاشرت در میان دیگر انواع حیوانات گروه‌زی موجود نیست.

قول به اینکه رفتار اجتماعی انسان دقیقاً شبیه رفتار دیگر حیوانات اجتماعی است، تحت مهار همان عوامل قرار داشته و دقیقاً به همان نحو عمل می‌کند، ظاهراً با بدیهی‌ترین واقعیات در تعارض است. مع الوصف چاره از مقابله با این مسأله نداریم که ناشی از تصدیق به این واقعیت است که فقط بعضی از حیوانات بالطبع [= بالفطره] گروه‌زی یا اجتماعی‌اند.

چیزی که مشترک میان انسانها و دیگر حیوانات اجتماعی است، این

است که آنها بالفطره^(۱) گروه زی اند [= مدنی بالطبع اند] - یعنی میل به معاشرت و حشر و نشر با دیگران به صورت مادرزادی در ایشان ریشه کرده است. ولی آیا آنها به یک معنای واحد واژه «بالفطره» گروه زی اند؟ اگر کسی برای لحظه‌ای در کندوها، جمعیت‌ها یا کپه‌های حشرات اجتماعی که دارای سازماندهی پر طول و تفصیل هستند، دقت و تأمل کند، می‌یابد که شیوه یا نقشه سازماندهی برای حشرات یک نوع واحد، نسل آندر نسل، مادام که آن نوع باقی است، شیوه یا نقشه واحدی است. شیوه حشر و نشر اعضای آن نوع خاص از حشرات با یکدیگر، ساختار سازماندهی اجتماعی آنها، الگوی رفتار اجتماعی‌شان، بواسطه غرایزی که در آن نوع خاص به ودیعت نهاده شده است، تکویناً متعین است.

چیزی که به صورتی چنین واضح در خصوص حشرات اجتماعی صادق است، در خصوص گروه‌بندی‌ها و رفتار حیوانات گروه زی پیشرفته‌تر نیز، هر چند نه به صورتی چنین واضح، صدق می‌کند. گروه زی بودن آنها طبیعی است. به این معنا که برای هر نسل یک نوع مشخص، مادام که آن نوع باقی است، تکویناً متعین است.

پیش از این، در فصل قبلی توجه کردیم که اعضای نوع بشر، در تقابل چشمگیر با همه دیگر انواع حیوانات، به کثیری از گروه‌های فرعی تقسیم می‌شوند که هر گروه بواسطه وسیعترین مجموعه متنوع از خصایص یا صفات ممیزه، مشخص گردیده است. همین واقعیت است که به شک و انکارهایی درباره وجود یک طبیعت بشری مشترک میان همه

1- naturally

انسانها، انجامیده است.

همین واقعیت پرسشی را درباره فطری بودن جوامع بشری پیش می‌آورد. هر وقت که بر روی کرهٔ ارض می‌بینیم انسانها در خانواده‌ها، در تشکیلات قبیله‌ای و در جوامع مدنی یا کشورها زندگی می‌کنند، آن جوامع خانوادگی، آن قبایل یا روستاها و آن جوامع مدنی یا کشورها به روشهایی بسیار متنوع تشکیل شده، سازمان یافته و عمل می‌کنند.

بنابر این نمی‌توان گفت که آنها بواسطه موهبت‌های غریزی تکویناً متعین شده‌اند. اگر چنین بود همه آنها یکسان می‌بودند، زیرا هر چیزی که یک موهبت غریزی است دقیقاً به یک نحو در هر عضو یک نوع مفروض وجود دارد.

اگر جوامع بشری مبدأ و منشأیی فطری ندارند، پس چگونه به وجود می‌آیند؟ پاسخی که معمولاً داده شده، این است که: از طریق قرارداد^(۱). یا به عبارت دیگر، از طریق توافق ارادی [= دلخواه] افراد برای تشکیل اجتماعی با هدف و مقصودی مشخص. یقیناً بسیاری از اجتماعات - کانون‌ها، بیمارستانها، دانشگاهها، بنگاهها یا انجمن‌های صنفی، شرکت‌ها، تعاونی‌ها و مانند آن - به همین طریق تشکیل شده‌اند. همه آنها را طرف‌های اجتماع‌کننده، به صورت ارادی و از طریق قراردادهایی دایر کرده، سازمان داده و در آنها سهم شده‌اند.

مع الوصف، در دوره باستان و در قرون وسطی، سه شکل اصلی اجتماع بشری - خانواده، قبیله یا دهکده و جامعه مدنی یا کشور - همه

فطری تلقی می‌شده‌اند. فقط در دوران جدید، که بالویاتان^(۱) توماس هابز^(۲) آغاز شده و به قرارداد اجتماعی^(۳) ژان ژاک روسو^(۴) منتهی شده است، جامعه مدنی یا کشور پدیده‌هایی قراردادی اعلام شده‌اند، که به هیچ معنا فطری نیستند، آنگونه که ممکن است خانواده بشری فطری باشد و یا آنگونه که اجتماعات تشکیل شده توسط دیگر حیوانات گروه‌زی فطری است.

(۲)

مهمترین اشتباهات فلسفی دوران جدید درباره جامعه را در نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان منشأ و مبدأ قراردادی کشور یا جامعه مدنی می‌توان یافت. این اشتباه برد و اسطور مبتنی است. یکی، اسطوره‌ای است که به نام «وضع طبیعی»^(۵)، معروف است. این تعبیر وقتی در تبیین‌های ندرتاً متفاوت هابز، لاک یا روسو درباره منشأ و مبدأ جامعه مدنی مورد استفاده قرار گرفته است، حاکی از یک نوع شرایط زندگی بشری بر روی زمین است که در آن شرایط افراد در انزوای از یکدیگر به سر برده و زندگی خویش در هرج و مرج و با خود مختاری کامل سپری می‌کنند.

-
- 1- The Leviathan
 - 2- Thomas Hobbes
 - 3- The Social Contract
 - 4- Jean-Jacques Rousseau
 - 5- the state of nature

چیزی که «وضع طبیعی» نامیده شده، کاملاً اسطوره‌ای است و هرگز بر روی زمین موجود نبوده است. این امر می‌باید برای هر کس، در پرتو این واقعیت مسلم روشن شده باشد که نوع بشر بدون وجود خانواده‌هایی برای نگهداری کودکان ناتوان از مراقبت و نگهداری خویش، نمی‌توانسته است باقی بماند.

اسطوره دوم که لاینفک از اسطوره نخست است، این داستان خیالی است که انسانهایی که از ناپایداری و سببیت زندگی در وضع طبیعی به جان آمده‌اند، تصمیم می‌گیرند که دیگر آن وضعیت را تحمل نکنند و در مورد قراردادها و قواعدی معین برای زیستن با همدیگر تحت شکلی از حکومت که به جای هرج و مرج نشسته و به انزوا و خود مختاری‌شان خاتمه می‌دهد، توافق کنند.

از میان سه نماینده دوران جدید این نظریه قرارداد اجتماعی، روسو حداقل می‌پذیرد که قرارداد اجتماعی و وضع طبیعی واقعیت تاریخی ندارند، بلکه فقط فرضیه‌ای هستند برای تبیین اینکه جامعه مدنی چگونه به وجود آمده است. اگر این فرضیه برای مقاصد تبیینی ضروری باشد، چنین نظریه‌ای می‌تواند قابل تحمل باشد. ولی این فرضیه برای چنین منظوری ضرورت ندارد. منشأ و مبدأ کشور را می‌توان بدون هیچگونه توسلی به مجعولاتی چون قرارداد اجتماعی و وضع طبیعی بطور مرضی تبیین کرد. اشتباه فلسفی‌ای که نیازمند تصحیح است، در همین جا قرار گرفته است.

(۳)

تصحیح این اشتباه، منوط به تصدیق به این است که تمایز میان منشأ طبیعی و قراردادی برای کشور یا جامعه مدنی یک انفصال حقیقی^(۱) - «یا این یا آن ولی نه هر دو» - نیست.

اگر شکلی از اجتماع طبیعی [= فطری] است، فقط به این معنا که جوامع حشرات بواسطه مواهب غریزی مختص به یک نوع مشخص تکویناً متعین شده‌اند، و اگر یک شکل از اجتماع قراردادی است فقط به این معنا که تعاونی‌ها یا بنگاههای خصوصی واجتماعات صنفی در نتیجه توافق ارادی اشخاص اجتماع کننده ایجاد می‌شوند، پس لاجرم لازم می‌آید که هیچ شکلی از اجتماع نمی‌تواند هم طبیعی و هم قراردادی باشد. یا باید این باشد یا آن.

نمایندگان دوران جدید نظریه قرارداد اجتماعی می‌دانند که، به لحاظ تاریخی، انسانها همیشه در جوامع مدنی و کشورها زندگی نمی‌کرده‌اند. آنها همچنین می‌دانند که وقتی جوامع مدنی یا کشورها پا به عرصه وجود نهادند، همه آنها ساختار و الگوی واحدی نداشتند. لذاست که نتوانسته‌اند این وضعیت را به همان معنای کلمه «طبیعی» که حاکی از امری است که نتیجه یک موهبت غریزی است، طبیعی بدانند. به تصور آنها، تنها راه چاره این بوده است که این وضعیت را قراردادی محض نه

1- a flat disjunction

طبیعی به هر معنای این کلمه، تلقی کنند.

ریشه خطا در این است که دو معنای متفاوت کلمه «طبیعی»^(۱) را تشخیص نداده‌اند. به یک معنای این کلمه، یک اجتماع نمی‌تواند طبیعی و هم قراردادی باشد، و به معنای دیگر آن می‌تواند هر دو [یعنی هم طبیعی و هم قراردادی] باشد.

این معنای دیگر کلمه «طبیعی» در دوران باستان تشخیص داده شده است. یک فیلسوف سیاسی، چون ارسطو، هیچ مشکلی در توصیف کشور یا اجتماع سیاسی به عنوان امری هم طبیعی و هم قراردادی نمی‌دیده است.

در میان این سه نماینده اصلی نظریه قرارداد اجتماعی در دوران جدید، فقط روسو نشان داده که او نیز آن معنای کلمه طبیعی را که به آن معنا کشور می‌تواند طبیعی و همچنین قراردادی باشد، تشخیص داده است. متأسفانه، این تشخیص نامحسوس و پنهانی بوده و هرگز به صراحت آفتابی نشده است. روسو هرگز از مجعولات وضع طبیعی و قراردادی اجتماعی برای تبیین منشأ جامعه مدنی صرف نظر نکرده است. تشخیص نامحسوس و پنهانی فوق‌الذکر به صورت زیر در روسو آمده است. روسو در باب اول، فصل دوم، قرارداد اجتماعی، می‌نویسد:

قدیمی‌ترین همه جوامع و تنها جامعه‌ای که طبیعی است [ایتالیک کردن کلمات از من مؤلف است] خانواده است؛ و حتی با این وصف کودکان به پدر دلبستگی دارند فقط تا زمانی که برای

حفظ خویش به او نیاز داشته باشند [ایتالیک کردن کلمات از من مؤلف است]. همینکه این نیاز بر طرف شد، آن پیوند طبیعی از هم می‌گسلد.

بدین سان خانواده طبیعی تلقی شده است به دلیل اینکه نیازی طبیعی برای آن وجود دارد، نه به این دلیل که انسانها به حسب غریزه تکویناً مجبور به دایر کردن گروههای خانوادگی بالنسبه ثابت‌اند.

اینکه این جوامع خانوادگی، طبیعی به حسب نیاز هستند و نه طبیعی به حسب غریزه، همچنین از طریق این واقعیت آشکار می‌شود که خانواده‌های بشری به بسیاری از انحاء متفاوت سازماندهی می‌شوند. اگر آنها به حکم غریزه موجب می‌بودند، به جای آنکه بطور ارادی و از طریق انتخابهای اختیاری شکل گرفته باشند، چنین واقعیتی در مورد آنها مشهود نبود. بنابر این خانواده بشری هم طبیعی و هم قراردادی است. در باب اول، فصل ششم با عنوان «معاهده اجتماعی»، روسو پاراگراف آغازین را اینگونه می‌نگارد:

من فرض می‌کنم انسانها به مرحله‌ای رسیده باشند که معلوم شود موانع موجود بر سر راه حفظ انسانها در وضع طبیعی قدرتی دارند بیش از منابعی که هر فرد برای صیانت خویش در آن وضعیت در اختیار دارد. در این صورت، آن شرایط ابتدایی دیگر نمی‌توانند دوام بیاورند. و نژاد بشر نابود خواهد شد مگر اینکه شیوه زندگی خویش را تغییر دهد.

پس چرا انسانها از وضع طبیعی اسطوره‌ای یا فرضی (که هرگز در آن

به سر نمی‌برده‌اند، زیرا همیشه حداقل در خانواده‌ها زندگی می‌کرده‌اند) عزیمت کرده‌اند؟ آنها بواسطه‌ی غریزه فطری به این جهت سوق داده نشده‌اند. آنها را یک نیاز طبیعی به این جهت سوق داده است، درست همانطور که بواسطه‌ی یک نیاز طبیعی به زندگی در خانواده‌ها سوق داده شده‌اند. جامعه مدنی همانقدر و به همان معنا طبیعی است که خانواده.

ولی آیا نیاز طبیعی همین است؟ نه، زیرا جامعه خانوادگی کوچک یا خانواده جدا افتاده و جامعه بسط یافته که مرکب از خانواده‌های همخون گرد آمده در قبایل و دهکده‌ها است، فقط برای صرف صیانت از حیات بشری کافی است. کار اعضای خانواده یا جمعیت قبيله، و سائط یومیه امرار معاش یا اندکی بیشتر از آن را که می‌تواند برای ایام فقر اندوخته شود، فراهم می‌سازد. کشور^(۱) یا جامعه مدنی^(۲) برای چنین مقاصدی و یا برای ارضای نیاز به بقاء نوع به وجود نمی‌آید.

روسو بطور ضمنی این را می‌پذیرد، وقتی که در گفتار پایانی باب اول، به تفاوت میان زندگی ابتدایی^(۳) و متمدن^(۴) («متمدن» به معنای زندگی در جامعه مدنی یا یک اجتماع سیاسی) توجه می‌دهد. کشور یا جامعه مدنی برای ارضای نیاز طبیعی بشر به شرایط لازم برای تحصیل یک زندگی بشری اخلاقاً خوب - نه فقط برای صرف زندگی کردن بلکه برای خوب زندگی کردن - به وجود می‌آید.

1- The state

2- civil society

3- primitive

4- civilized

حال که «وضع طبیعی» کذایی موجود نبوده و طبیعی بودن جامعه مدنی بر یک نیاز طبیعی، نه بر غرایز فطری [= مادرزادی] بنیاد شده است، چرا هنوز برخی کسان بر این اسطوره اصرار می‌ورزند که انسانها از یک وضع طبیعی وارد قرارداد اجتماعی با یکدیگر شده، جامعه مدنی یا کشور تشکیل داده‌اند؟ آیا هیچ تبیین دیگری از منشأ کشور قابل دسترس نیست؟

چرا هست، یک تبیین وجود دارد که می‌تواند به واقعیات تاریخ مضبوط متوسل شود. اولین اجتماعات سیاسی از تشکیلات قبیله‌ای وسیع، به وجود آمده‌اند که به دلیلی با یکدیگر مجتمع شده و یک جامعه بزرگتر - یعنی جامعه‌ای متشکل از قبایل یا دهکده‌های اجتماع کرده - را تشکیل داده‌اند. نوع حاکمیت یا حکومت حاکم بر قبایل، یعنی حاکمیت مطلق شیوخ، به جوامع بزرگتری که با اجتماع قبایل تشکیل شده‌اند، منتقل شده است. آنها اینک به جای رؤسای قبایل، پادشاهانی برخوردار از حاکمیت مطلق یا مستبدانه داشته‌اند، همانطور که در مورد پادشاهان بزرگ ایران یا فراعنه مصر دیده می‌شود.

اندکی بعد از این، حاکمیت مطلق یا مستبدانه پادشاهان، جایش را به تصویب قوانین اساسی^(۱) در دولت - شهرهای^(۲) یونان داده است. آن قانون اساسی که سولون^(۳) به آتنی‌ها داده و آزادانه توسط آنها پذیرفته

1- constitutions

2- city-states

3- Solon

شده، جمهوری آتنی را تأسیس کرده است. همینطور لیکورگوس^(۱)، قانون اساسی برگرفته از قانون اساسی آتن، را به اسپارت‌ها^(۲) داده است که این نیز آزادانه مورد قبول آنها قرار گرفته و جمهوری اسپارتی به وجود آمده است.

ارسطو با وقوف به این تاریخ، پس از تأکید بر طبیعی بودن کشور به دلیل نیاز طبیعی‌ای که ارضاء می‌کند، می‌نویسد «او که برای اولین بار کشور تأسیس کرده است، از بزرگترین بانیان خیر بوده است». او سولون و لیکورگوس را به عنوان بانیان کشور در ذهن داشته است، زیرا به اعتقاد او، حاکمیت مطلق یا مستبدانه، که تداوم حاکمیت شیوخ قبیله است، با کشور - جامعه مدنی یا اجتماع سیاسی - همخوانی ندارد.

اگر انسانها بالفطره نه فقط اجتماعی بلکه سیاسی نیز هستند، پس تمایل و نیازی طبیعی به مشارکت در حکومت دارند. این مشارکت فقط در صورتی ممکن است که آنها شهروند یک جمهوری شده و تحت حکومتی مبتنی بر قانون اساسی^(۳) زندگی کنند. در این صورت آنها آزادی سیاسی دارند، که به این معناست که با رضایت خود تن به حکومت داده و از حق رأی و اظهار نظر در حکومت خود برخوردارند.

تصویب آزادانه یک قانون اساسی، یک جمهوری را ایجاد می‌کند متشکل است از شهروندان به عنوان طبقه حاکم و گردانندگان حکومتی

1- Lycurgus

2- Spartans

3- constitutionsl

که همیشه شهروندان منصب دولتی را همراه با اقتدار و قدرت محدود شده بواسطه قانون اساسی در دست دارند. این تبیین، تبیینی بسیار بهتر، و به لحاظ تاریخی تبیینی صحیح تر درباره منشأ کشور است، تا تبیینی که از نظریه قرارداد اجتماعی روسو به دست می آید.

روسو نیز همانند ارسطو، جمهوری یا جامعه مدنی تحت حکومت مبتنی بر قانون اساسی را تنها شکل مشروع حکومت مدنی دانسته است. بدون آن، اجتماع سیاسی حقیقی وجود نمی تواند داشت. دیگر صور جامعه که تحت حاکمیت مطلقه یا مستبدانه قرار دارند، صوری غیر متعارف اند یعنی نه تشکیلات قبیله ای هستند و نه اجتماعات حقیقتاً سیاسی.

(۴)

دو خطای دیگر را نیز باید به اختصار ذکر کنیم. یک خطا را روسو مرتکب شده است، وقتی که می گوید، افراد پس از آنی که برای تشکیل جامعه مدنی تحت مواد^(۱) قرارداد اجتماعی توافق کردند، هر شخصی «در عین حال که خود را با همه متحد می سازد، ممکن است هنوز از خودش به تنهایی اطاعت کرده و همانند قبل آزاد باشد».

زندگی تحت حاکمیت حکومت، حتی حکومتی که کاملاً بر اساس قانون اساسی طراحی شده است، برای فرد اطاعت از خودش به تنهایی را

ناممکن می‌سازد. او «همانند قبل آزاد» نیست، که منظور روسو از آزاد بودن این است که او در این مرحله نیز همانند آزادی‌اش در وضع طبیعی پیش از آنکه در قرارداد اجتماعی وارد شود، آزاد است. آزادی وی در وضع طبیعی اسطوره‌ای عبارت از خود مختاری کامل^(۱) است. در این وضع او برای خود قانون بوده است.

او وقتی که، به اعتقاد رسو، از طریق قرارداد اجتماعی یا هر وسیله دیگر عضو جامعه مدنی می‌شود، باید از آن خود مختاری کامل چشم‌پوشد. در این موقع چیزی که به جای آزادی بی‌حد و حصر خودمختاری کامل می‌نشیند آزادی محدود جامعه مدنی - آزادی تحت حکومت، نه آزادی از حکومت - است.

اشاره به خود مختاری کامل همچون چیزی ناسازگار با زیستن در جامعه مدنی و تحت حاکمیت حکومت، ما را به خطایی دیگر، خطایی مشخصاً مربوط به دوران جدید، درباره جامعه بشری می‌رساند. این خطایی است که نمی‌توان آن را در دوران باستان یا قرون وسطی یافت. این خطا در قرن نوزدهم با آنارشیست‌های فلسفی‌ای چون کروپوتکین^(۲)، باکونین^(۳)، مارکس و لنین سر برآورده است.

این خطا عبارت از اعتقاد به این است که انسانها می‌توانند در جامعه، بدون حکومت و بدون قوانین عادلانه‌ای که بواسطه نیروی اجبار، عملی

1- complet autonomy

2- Kropotkin

3- Bakunin

شده‌اند، در صلح و صفا و یکدستی و یکدلی با یکدیگر زندگی کنند. چنین چیزی نه فقط ممکن است، بلکه آرمانی است که مورد حمایت کرویوتکین و باکونین قرار گرفته است - یعنی آرمان حذف کشور و حکومت همچون شری درمان ناپذیر.

بر خلاف باکونین که از براندازی دولت از طریق عمل مستقیم حمایت می‌کرده است، مارکس و لنین را می‌توان آنارشیست‌های فابینی^(۱) توصیف کرد. به اعتقاد ایشان، آرمان غایی کمونیسم^(۲)، پس از دیکتاتوری پرولتاریا^(۳)، که مدخل ماقبل آخر به آرمان کمونیسم است، یعنی خودش را نابود می‌سازد، تحقق خواهد یافت. در آن موقع کشور [= دولت] ملال‌انگیز، به همراه نیروی اجبارگر حکومت و قوانینش، به تدریج از میان خواهد رفت.

به هر تقدیر، مدینه آرمانی^(۴) متصور، بی‌قانونی صلح‌آمیز^(۵) است، که با فرض اینکه طبیعت بشری همین باشد که هست، ناممکن‌تر از آن تصور نمی‌توان کرد. دیدگاه مارکسیستی این است که وقتی شرایط خارجی، مخصوصاً شرایط تولید و توزیع ثروت از بنیاد تغییر کند، طبیعت بشر نیز تغییر خواهد کرد. انسان نوینی ظهور خواهد کرد، انسانی که می‌تواند با هموعان خویش در صلح و صفا و یکدلی و بدون نظارت

1- Fabian anarchists

2- communism

3- dictatorship of the proletariat

4- utopia

5- peaceful anarchy

و هدایت حکومت یا محدودیت قوانین بالاجبار تحمیل شده، زندگی کند.

مفهوم «انسان نوین»^(۱) همانقدر اسطوره است که مفاهیم «وضع طبیعی» و «قرارداد اجتماعی». رؤیای آرمانی بی قانونی صلح آمیز همانقدر غیر عملی و تحقق ناپذیر است که هر مدینه فاضله‌ای که تاکنون سر هم شده است.^(۲)

1- the new man

۲- در کتاب دیگرم با عنوان فرشتگان و ما (۱۹۸۲)، فصل دوم، با عنوان «سیاست فرشته خویانه» به اختصار همه دلایل این را که چرا بی‌نظمی صلح آمیز رؤیایی آرمانی و همچنین مغالطه‌ای فرشته باورانه است، ارائه کرده‌ام.

فصل دهم

وجود بشری

(۱)

مردم وقتی درباره وجود چیزی تحقیق می‌کنند، چه چیزی را در ذهن دارند؟

اول از همه در اینباره می‌پرسند که آیا شیء مورد بحث واقعیت دارد. آیا در عالم واقعی کاملاً مستقل از اذهان ما و تصورات و دانسته‌های ما درباره آن موجود است یا اینکه موضوعی است که فقط وقتی نیروی ادراک و فکر خویش را به کار می‌بندیم، برای ما موجود است؟

دومین پرسشی که ممکن است در ذهن داشته باشند به نحوه وجود آن مربوط می‌شود. آیا آن موجود فی ذاته و بالذاته و نه به عنوان جزء یا جنبه‌ای از چیزی دیگر موجود است یا اینکه صرفاً به عنوان بخش یا جنبه‌ای از چیزی دیگر وجود دارد؟ اگر در کنار چیزهایی دیگر موجود باشد، که وقتی با هم همچون انبوهی سازمان یافته ملاحظه شوند، کل واقعیت را تشکیل می‌دهند، البته، در آن صورت به عنوان یک جزء و نه کاملاً به صورت فی ذاته و بالذاته موجود است. ولی اگر وقتی یکی از این

اشیاء دیگر معدوم شود، هنوز به وجودش ادامه دهد، در آن صورت جزء آن شیء نیست به آن معنا که اگر میز معدوم شود، پایه میز نیز معدوم می‌شود.

آنچه را که هم اینک درباره پایه میز گفتم درباره رنگ، شکل، وزن، و ... میز نیز می‌توان گفت. اینها صفات یا خصوصیات میز هستند. اینها از آن حیث که به میز تعلق دارند فی ذاته و بالذاته موجود نیستند. آنها در میز موجود هستند و فقط تا زمانی که میز موجود باشد به وجود خویش ادامه می‌دهند.

در فلسفه قدیم، کلمات «جوهر»^(۱) و «عرض»^(۲)، برای بیان این تمایز میان چیزی که در خودش موجود است و چیزی که در غیر خودش موجود است، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این اصطلاحات دیگر رایج نیستند و ممکن است غلط انداز باشند. بنابراین می‌خواهم، کلمات مأنوس‌تر «شیء»^(۳) و «صفت»^(۴) را در مورد چیزهایی که روزی از آنها با عنوان واجد وجود جوهری و عرضی سخن می‌رفته است، جایگزین کنم.

هنوز پرسش دیگری در خصوص دوام یا دوام‌پذیری وجود مطرح می‌شود. حوادث^(۵) در قیاس با شیء یا حتی صفات آن، موجوداتی

1- substance

2- accident

3- thing

4- attribute

5- events

دارای دوام کوتاه مدت هستند. برای مثال، یک درخشش صاعقه را حادثه‌ای آنی تلقی می‌کنیم. یک غرش طولانی مدت تندر، را حادثه‌ای دارای دوام کوتاه مدت، دارای سرآغاز، میانه و پایانی در یک فاصله زمانی کوتاه محسوب می‌کنیم. بنابر این آن را شیء قلمداد نمی‌کنیم. در مقابل، خانه‌ای که به مدت یک قرن یا بیشتر پابرجا بوده و طی این مدت دستخوش تغییراتی شده است، یک حادثه نیست، بلکه یک شیء است. در عالم پدیده‌های فیزیکی مادی، اشیاء تنها موجوداتی هستند که موضوع تغییرات واقع می‌شوند. حوادث تغییر نمی‌کنند. صفات یک شیء تغییر نمی‌کنند. سبزی سیبی که هنوز نرسیده است، وقتی که سیب می‌رسد، سرخ نمی‌شود. به عکس، این سیب است که در کیف خود تغییر کرده و از سبزی به سرخی گرائیده است. در حین حرکت از اینجا به آنجا، این سیب است که در مکان تغییر می‌کند. و این نوزاد انسان است که در حین رشد در اندازه، وزن و بسیاری جوانب خود تغییر می‌کند نه صفات یا خصوصیات که در حین اتفاق افتادن این تغییرات به همراه رشد کودک، جای خود را به صفات و خصوصیات دیگر می‌دهند.

وجود متغیر اشیاء مستلزم نکته دیگری است که حائز اهمیت بسیار است. یک شیء برای آنکه در هر جنبه‌ای از جوانب خود تغییر کند می‌باید خودش در سراسر آن فرایند همانی که هست باقی بماند. اگر آن شیء همانی که هست، باقی نماند چگونه می‌توان از آن همچون یک شیء متغیر سخن گفت؟

خلاصه کلام، چیزی که موضوع تغییر است می‌باید دارای یک هویت

قابل تعریف مستمر^(۱) باشد. اگر آن شیء یک کل مرکب از اجزاء باشد، البته تقسیم پذیر نیز هست. ولی در حینی که موضوع یگانه تغییر است، می باید غیر منقسم باقی بماند. وقتی که تقسیم می شود، دیگر یک شیء جزئی واحد نیست.

بنابر این، وجود انسان چگونه وجودی است؟ فهم مشترک ما از ماده، بر پایه تجربه مشترک ما، این است که انسانها همچون اشیاء جزئی موجود هستند. صفات متعدد دارند که به لحاظ صفات تغییر می کنند و در عین حال همچون یک شیء مستمر واحد و یگانه که موضوع همه این تغییرات است، باقی می مانند.

مطالبی که هم اینک گفته شد، ممکن است ساده و بدیهی به نظر برسند که شاید به زحمت ارزش گفتن را داشته باشند، ولی این موضوع، موضوع کم اهمیتی نیست. بدون این نوع هویت قابل تعریف که به شیء جزئی همچون موضوع تغییر تعلق دارد، نمی توان انسانها را که بطور بدیهی وجودشان متغیر است، اخلاقاً در قبال اعمالشان مسئول دانست. درک و فهم ما از هویت شخصی خود این است که ما از لحظه ای تا لحظه دیگر، در خواب یا بیداری یک فرد واحد و یگانه، یک کل مرکب از اجزاء، یک حامل صفات متعدد، هستیم. حتی اگر در اثر قطع عضو از طریق جراحی، جزئی از بدن خویش را از دست بدهیم، یا طی سالیان عمر، دچار تغییراتی بنیادین در خصوصیات جسمانی، صفات شخصی یا خصلت های منشی خود، شویم، همچنان همان شیء جزئی خواهیم

1- an enduring identifiable identity

بود.

انسانهای دیگر را نیز همانند خودمان می دانیم. آنها نیز، در عین حال که دستخوش تغییر می شوند، هویتی تعریف پذیر، یگانگی و وحدتی مستمر دارند. ما هویت آنها را، آنگونه که هویت خاص خود را تجربه می کنیم، به تجربه نمی یابیم، ولی شک نداریم که آنها نیز هویتی عین هویت ما دارند و به موجب آن در قبال اعمال خویش، همانند ما در قبال اعمالمان، مسئول اند.

فهم مشترک ما از ماده بسی فراتر از این است. همه اشیاء فیزیکی در عالم تجربه ادراکی یومیه ما - صندلی ها و میزها، خانه ها و خودروها، حیوانات اهلی، درختان و گیاهان روئیده در باغ، سنگ ها و مجسمه ها - همه اینها اشیاء جزئی اند، هویتی مستمر هستند که موضوع تغییراند. و ما آنها را دارای کیفیات محسوس گوناگون - رنگ، ترکیب، بو و غیره - که به تجربه آنها را واجد آن کیفیت می یابیم، تلقی می کنیم.

(۲)

این تصویر عقل مشترک از عالمی که در آن زندگی می کنیم، ظاهراً در اثر گفته های دانشمندان فیزیکدان^(۱) روزگار ما از توش و توان افتاده است.

من هرگز شوکه شدن خویش را فراموش نخواهم کرد، وقتی که بیش

1- physical scientists

از پنجاه سال پیش، سخنرانی‌های گیفورد^(۱)، سرآرتور ادینگتون^(۲)، طبیعت عالم فیزیکی^(۳)، را مطالعه کردم. سرآرتور، در اشارات آغازین خود، به مخاطبان می‌گوید میزری که من در پشت آن ایستاده‌ام، میزی که برای شما چنان پیوسته [و صلب]^(۴) می‌نماید که اگر بخواهید به آن مشت بزنید، مشت‌تان فرو کوبیده خواهد شد، در واقع فضایی عمدتاً تهی است که اجسام نامرئی ریز با سرعت زیاد در ظرف آن در حال حرکت هستند. به انحاء مختلف با یکدیگر کنش متقابل دارند و سبب می‌شوند که میز در نظر ما به صورت پیوسته، دارای اندازه، شکل و وزن معین ظاهر شود و دارای برخی کیفیات محسوس دیگر چون رنگ، نرمی و مانند آن باشد.

نمود و بود! آنگونه که سرآرتور سخن می‌گوید، ظاهراً تردیدی در ذهنش ندارد که کدامیک بود و کدامیک نمود است. میزی که سخنران و مخاطب او از طریق چشمان خویش ادراک می‌کنند و می‌توانند با دستان خود لمس کنند، ممکن است برای ایشان یک شیء جزئی دارای هویت قابل تعریف مستمر به نظر برسد که می‌تواند دستخوش تغییر شود، و در عین حال همان شیء واحد باقی بماند. آن شیء نمود است، نمودی که حتی ممکن است موهوم نامیده شود در قیاس با واقعیت غیر مرئی و غیر ملموس ذرات متحرک اتمی که فضای اشغال شده بواسطه میز مرئی، را پر

1- Gifford Lectures

2- Arthur Edinbton

3- Nature of the physrcal

4- solid

می‌کنند؛ فضایی که حتی ولو برای ما غیر قابل نفوذ است، عمدتاً تهی است.

شوک اولیه من هنگامی فزونی گرفت که از اندیشیدن درباره میز به اندیشیدن درباره خودم و دیگر انسانها منتقل شدم. ما تفاوتی با آن میز نداریم. ما نیز اشیاء فیزیکی جزئی هستیم. ممکن است ما نیز برای خودمان و برای یکدیگر همانند میز پیوسته [و صلب]، شاید تا حدی نرمتر برای لامسه، به نظر برسیم، ولی دقیقاً همانند میز برای انگشت معاینه کننده نفوذ ناپذیر هستیم. لیکن در واقع فضایی که ابدان ظاهراً پیوسته ما اشغال می‌کنند همانند فضای میز تهی است. هر صفت یا خصوصیتی که ابدان ما، به صورتی که توسط حواس ما دریافته می‌شوند، واجد هستند، آنها را در نتیجه حرکات و کنش‌های متقابل ذراتی که خود هیچیک از این خصوصیات محسوس را ندارند، واجد شده‌اند.

(بر طبق این دیدگاه ذرات غیر قابل ادراک که همه موضوعات تجربه ادراکی یومیه ما را تشکیل می‌دهند، فقط خصوصیات کمی دارند و هیچگونه کیفیت محسوس ندارند. اعتقاد بر این است که کیفیت محسوس فقط در آگاهی ما از اشیائی که ادراک می‌کنیم، نه در خود آن اشیاء موجود است. آنها هیچ جایگاهی در واقعیت ندارند. بدین سان معمای مربوط به چیزی که «کیفیات ثانویه»^(۱) نامیده شده، حیرتی که همیشه ملازم مغالطه تحویل گرایانه‌ای است که اتمیست‌ها^(۲) در معرض

1- secondary qualities

2- atomists

آند، مطرح شده است).

اگر هر یک از ما یک شیء جزئی نباشد، بلکه در عوض به همایشی از ذرات فیزیکی تبدیل شود که طی فاصله زمانی زندگی ما همان ذرات باقی نمی ماند، هویت شخصی من یا شما چه می شود یا بر سر مسئولیت اخلاقی ما در قبال اعمال خود چه می آید؟

برای مقابله با این مسأله که در اینجا مطرح می شود، اجازه دهید بیدرنگ راه خروجی آسان برای مشکل را کنار بگذاریم. آن راه خروجی آسان این است که هر دو تصویر را - تصویری که ما به عنوان موضوع فهم مشترک و تجربه مشترک داریم و تصویری که بواسطه دانشمندان فیزیک اتمی به ما داده می شود - تصاویر غیر واقعی مفید و مناسب تلقی کنیم. تصویر نخست برای همه ضرورت های عملی زندگی یومیه به کار می آید. تصویر دوم که از طریق ابداعات فن آورانه به کار گرفته می شود، تسلط و سیطره ای خارق العاده بر عالم فیزیکی که در آن زندگی می کنیم، به ما می بخشد.

اگر اینگونه پیش برویم تعارضی میان دو دیدگاه درباره عالمی که در آن زندگی می کنیم و نیز درباره خودمان به عنوان اندامه های زنده موجود در آن عالم، وجود ندارد. نیازی نداریم که پیرسیم کدامیک واقعیت است، و کدامیک نمود یا توهم محض.

پیش از اواسط قرن اخیر، نظریه اتمیست ها اینگونه تلقی می شد که یک تصویر غیر واقعی را مبنای بحث خود قرار می دهد و بنابر این هیچ تعارضی را با واقعیت دیدگاه فهم مشترک که یک فلسفه معقول مؤید آن

است، پدید نمی‌آورد. تا آن موقع، که با دموکریتوس^(۱) در عالم باستان آغاز می‌شد و به نیوتون^(۲) و دالتون^(۳) در عالم جدید می‌رسید، اتم همچون واحد کاملاً تقسیم‌ناپذیر ماده تصور می‌شد. به تعبیر لوکریتوس^(۴)، اتم یک واحد «یگانگی پیوسته» بود که هیچ خلأیی در آن نیست، بر خلاف هر امر مرکب که می‌باید خلأیی در آن وجود داشته باشد و بنابر این اتمها اجزاء مقوم جسم تقسیم پذیراند.

می‌دانیم که در اواخر قرن نوزدهم و در روزگار خود ما، همه اینها از بنیاد تغییر کرده است. دیگر درباره وجود واقعی اتمها تردیدی نیست، اتمها که اینک می‌دانیم تقسیم پذیر بوده و در تصویر درشت بینانه^(۵) همانقدر مملو از خلأ یا فضای خالی است که منظومه شخصی.

اجازه دهید مطمئن شویم که نکته اخیر کاملاً واضح است. ذرات بنیادی که مقومات متحرک اتم تقسیم پذیر هستند، ذاتاً برای حواس ما غیر قابل ادراک‌اند. همانطور که یک نویسنده معاصر گفته است، آنها اساساً تصویرناپذیر - «علی‌الاصول تصویرناپذیر» - اند. آنها و اتمهای تشکیل شده از آنها هیچیک از کیفیات محسوس اشیاء فیزیکی قابل ادراک برای تجربه مشترک را ندارند. این ذرات بنیادی، بر خلاف اتمها و مولکولها، حتی خصوصیات کمی‌ای چون اندازه، وزن، شکل یا صورت

1- Democritus (۴۶۰-۳۷۰ قبل از میلاد)

2- Dalton

3- [Isaac] Newton (۱۶۴۳-۱۷۲۷)

4- Lucretius

5- macroscopically

ظاهر، نیز ندارند.

بیان ورنر هایز بزرگ درباره ماده، مؤید این است که این تصویر ناپذیری ذرات بنیادی در حقیقت، امری اساسی است. او می‌نویسد.

ذره بنیادی قسمت ناپذیر فیزیک جدید صفت اشغال فضا را واجد نیست، همانطور که دیگر خصوصیات، مثلاً رنگ و مقاومت امر مادی را ندارد. [آنها] هرگز اجسام مادی به معنای دقیق کلمه نیستند^(۱).

هایز بزرگ در ادامه می‌گوید آنها واحدهای ماده هستند فقط به این معنا که جرم جسم و انرژی قابل تبدیل به هم است. به اعتقاد او، این خمیر مایه بنیادین «قابلیت داشتن انحاء مختلف وجود را دارا است» ولی «همیشه در کمیت [= کوانتای] معین» ظاهر می‌شود.^(۲) این کمیت‌های جرم جسم / انرژی را حتی نمی‌توان منحصرأً به عنوان ذرات توصیف کرد، زیرا آنها به همان میزان موج یا توده‌های موجی هستند.

آیا وقتی از آنها و مولکولها سخن می‌گوئیم، نباید درباره آنها نیز همان چیزی را بگوئیم که ظاهراً باید درباره خودمان و دیگر اشیاء قابل ادراک تجربه مشترک بیان کنیم؟ آنها نیز کل‌های قسمت پذیراند که از مقومات متحرک و متغیر ساخته شده‌اند. درباره واقعیت آنها در قیاس با واقعیت ذرات بنیادین تشکیل دهنده آنها چه باید گفت؟ اگر می‌توانستیم با چشمان غیر مسلح خود اتم یا مولکول را ادراک کنیم، آیا نباید می‌گفتیم که فقط به نظر می‌رسد که اینگونه که ادراک شده‌اند - یعنی

۱- مسائل فلسفی فیزیک هسته‌ای (صفحات ۵۶-۵۵).

۲- همان منبع. (صفحه ۱۰۳).

همچون یک جسم پیوسته قسمت ناپذیر - باشند، ولی در واقع چیزی که ما ادراک کرده‌ایم فقط یک امر موهوم است؟ چیزی که در اینجا فراروی ما قرار دارد مغالطه تحویل‌گرایی است؛ خطایی که در روزگار ما نه فقط در میان دانشمندان تجربی، بلکه در میان فلاسفه معاصر نیز، بسیار شایع بوده است. این خطا عبارت است از تلقی سازه‌های غایی عالم فیزیکی همچون اموری واقعی‌تر از اجسام مرکبی که متشکل از این مقومات بنیادی است. تحویل‌گرایی ممکن است حتی فراتر از این رفته و اعلام بدارد که این سازه‌های غایی تنها واقعیت هستند و هر چیز دیگر را به مرتبه نمود محض یا توهم تنزل دهد.

(۳)

چگونه باید این مغالطه تحویل‌گرایی، این خطای فلسفی را تصحیح کرد، کما اینکه باید چنین کرد اگر بناست دیدگاه فهم مشترک درباره اشیاء و نیز یک فلسفه طبیعت که منطبق با آن است، معتبر باشد؟ اجازه دهید پیش از آنکه بخواهم راه‌حلی پیشنهاد کنم، مطمئن شویم نزاع میان دیدگاه علمی و فهم مشترک نزاعی روشن است. صندلی‌ای که من اینک بر رویش نشسته‌ام، یک فضای مکانی معین را پر کرده است. اینکه از سویی بگوئیم فضای احاطه شده، را آن جسم پیوسته یگانه که به عنوان صندلی ادراک می‌کنیم، پر کرده است، متعارض با این است که از سوی دیگر بگوئیم آن فضای احاطه شده عمدتاً خلأیی است که بواسطه

ذرات غیر قابل ادراک متحرک و دارای کنش متقابل پر شده است. تعارض یا تناقض موجود در اینجا صرفاً تعارض یا تناقض میان فضای خالی و پر نیست. این تناقض، مستلزم تناقض میان واحد و کثیر است. صندلی تجربه مشترک ما، واقعیتی که یک فلسفه مبتنی بر فهم مشترک مدافع آن است، فقط یک جسم پیوسته نیست، بلکه حتی به نحوی بنیادی تر یک موجود یگانه است. صندلی نظریه فیزیکی مرکب از کثرتی تحویل ناپذیر از وحدات گسسته است که هر یک وجود فردی خاص خود را داراست.

اگر موجود وحدانی‌ای که صندلی پیوسته با همه کیفیات محسوس آن است، به عنوان توهمی که بواسطه تجربه حسی بر ما تحمیل شده، مردود دانسته شود، تعارضی باقی نمی‌ماند. و یا اگر اتمهای فیزیکی‌دان، ذرات بنیادی، یا کمیت جرم جسم و کمیت انرژی صرفاً ذواتی نظری باشند که هیچ وجود واقعی به آنها نسبت داده نشده است (یعنی اگر آنها صرفاً صور ریاضی باشند که واقعیت فیزیکی ندارند) در آن صورت اینکه آنها برای مقاصد نظری همچون مجعولات مفید مسلم فرض شده‌اند، تعارضی با این دیدگاه ندارد که چیزی که واقعاً در خارج موجود است، صندلی پیوسته تجربه ماست.

و اما اگر وجودی واقعی از نوع واحد به ذوات توصیف شده توسط دیدگاه فهم مشترک و نیز به ذوات توصیف شده توسط دیدگاه علمی نسبت داده شود، در آن صورت نمی‌توان از تعارضی که باید برای حل آن کوشید، احتراز کرد.

یک سررسته یا اشارت که ما را به این راه حل، هدایت می‌کند، در کلمات ایتالیک در بیان فوق یعنی از «نوع واحد» مندرج است. هم صندلی پیوسته و هم ذرات غیر قابل ادراک هر دو دارای وجود واقعی‌اند، ولی واقعیت آنها نه از نوع واحد است و نه از درجه یا مرتبه واحد. به موجب این واقعیت، تعارض قابل حل است. بنابراین می‌بینیم که این تناقض، فقط ظاهری است.

این مسأله غیر قابل حل خواهد بود اگر نسبت میان دو قولی که باید آشتی داده شوند، نسبت میان این گزاره باشد که احمد بر روی یک صندلی جزئی در یک وقت معین نشسته است با این گزاره که علی بر روی همان صندلی در همان زمان نشسته است و نه بر روی سر احمد یا بر روی دسته صندلی، بلکه دقیقاً در همان جای احمد نشسته است. این گزاره‌ها درباره احمد و علی هر دو نمی‌توانند صادق باشند. آنها را نمی‌توان آشتی داد.

قول به ذرات هسته‌ای به عنوان سازه‌های غیر قابل ادراک صندلی و قول دیگر درباره صندلی پیوسته قابل ادراک به عنوان یک شیء جزئی، که هر دو فضایی واحد را اشغال می‌کنند، می‌توانند با هم آشتی داده شوند، مشروط به اینکه مراتب یا درجات متفاوت واقعیت را بپذیریم.

ورنر هایزنبرگ از اصطلاح *potentia* - قوه‌هایی برای وجود - برای توصیف نفس مرتبه نازل، شاید حتی کمترین مرتبه واقعیت، که می‌تواند از آن ذرات بنیادی باشد، استفاده کرده است. او می‌نویسد:

در آزمایشات راجع به حوادث اتمی، به اشیاء و واقعیات، به پدیده‌هایی که همانقدر واقعی‌اند که هر پدیده‌ای در حیات یومیه، می‌پردازیم. ولی اتمها یا ذرات بنیادی خود همانقدر واقعی نیستند. آنها عالمی از حالات بالقوه یا امکان‌ها و نه عالمی از اشیاء یا واقعیات را تشکیل می‌دهند^(۱).

هایزبرگ ضمن بیان اینکه ذرات بنیادی همانقدر واقعی نیستند که اشیاء جزئی قابل ادراک حیات یومیه واقعی‌اند، انکار نمی‌کند که آنها هنوز بهره‌ای از واقعیت دارند.

ممکن صرف، چیزی که هیچگونه وجود بالفعل ندارد، دارای واقعیت نیست. چیزی که دارای یک حالت بالقوه برای وجود بوده و میل و گرایش به طرف وجود داشته باشد، مرتبه‌ای از واقعیت، شاید کمترین مرتبه واقعیت را داراست. چنین چیزی ممکن صرف نیست.

اینک اجازه دهید، راه حل مسأله را که خطای فلسفی ناشی از مغالطه تحویل‌گرایی را تصحیح می‌کند، خلاصه کنم. این راه حل، دو مرحله دارد:

(۱) اگر گفته شود ذرات بنیادی فیزیک هسته‌ای و صندلی هر دو دارای یک نحوه وجود یا یک مرتبه از هستی‌اند، واقعیت آن ذرات را نمی‌توان با واقعیت صندلی به عنوان یک جوهر محسوس جزئی آشتی داد. همین مطلب را درباره ذرات هسته‌ای و اتمهایی که متشکل از

۱- فیزیک و فلسفه (ص ۱۸۶). (ایتالیک کردن کلمات از من مؤلف است)، [کتاب فوق به قلم آقای محمود خاتمی به فارسی ترجمه شده است].

آنهاست، می توان گفت. ذرات واقعیتری کمتر از اتمها دارند، یعنی آنها فعلیت کمتری دارند. من سخن هائیز نبرگ را به این معنا می گیرم که ذرات در حالت *potentia* - «حالات بالقوه برای وجود و گرایش هایی برای وجود» - قرار دارند.

(۲) نحوه وجود سازه های مادی یک جسم فیزیکی نمی تواند، در هنگامی که آن سازه ها به صورت جداگانه موجود هستند و هنگامی که آنها در ساختار یک جسم بالفعل وارد می شوند، در دو حالت یکی باشد. بدین سان، وقتی صندلی به صورت بالفعل به عنوان یک جسم موجود است، کثرت اتمها و ذرات بنیادی تشکیل دهنده آن فقط به صورت بالقوه موجود است. از آنجا که وجود آنها فقط بالقوه است، کثرت آنها نیز بالقوه است. و کثرت بالقوه آنها با وحدت بالفعل صندلی ناسازگار نیست. باز، همین مطلب را درباره یک اتم واحد و ذرات هسته ای تشکیل دهنده آن، یا درباره یک مولکول واحد و اتمهای گوناگون تشکیل دهنده آن، می توان گفت. وقتی یک اتم یا یک مولکول به عنوان یک واحد ماده به صورت بالفعل موجود است، سازه های مادی اش فقط وجود بالقوه دارند و در نتیجه کثرت آنها نیز فقط بالقوه است.

چیزی که به صورت بالقوه موجود است واقعیتری بیش از قوه محض داشته و از حالت بالفعل کامل کمتر است. مؤلفه های هر کل مرکب که به صورت بالقوه موجود هستند، فقط زمانی بالفعل می شوند که آن کل به اجزای سازنده اش متلاشی یا تجزیه شود.

وجود و کثرت بالقوه سازه های مادی، قابلیت آنها برای وجود و

کثرت بالفعل را از میان نمی‌برد. اگر صندلی وحدانی - یا یک اتم واحد - به سازه‌های مادی غایی‌اش، متلاشی شود، ذرات بنیادی وجودی بالفعل از نوع وجود بالفعل ذرات متفرق در یک سیکلکترون^(۱) را واجد خواهند شد. کثرت بالقوه آنها به نوعی تعدد بالفعل مبدل خواهد شد.

نکته مهم در اینجا این است که نحوه وجود ذرات در حالتی که وحدات گسسته و دارای کثرت بالفعل هستند، نمی‌تواند با نحوه وجود آنها در حالتی که سازه‌های مادی صندلی جزئی دارای وجود بالفعل هستند، یکی باشد.

اگر یک نحوه وجود واحد را به ذرات در یک سیکلکترون و به ذراتی که در ساختار یک صندلی بالفعل وارد می‌شوند، نسبت بدهیم تعارض میان فیزیک هسته‌ای و آموزه فلسفی قائل به واقعیت متعلقات تجربه مشترک، دیگر یک تعارض ظاهری صرف نخواهد بود. این یک تعارض واقعی و یک تعارض لاینحل است، زیرا نظریات متعارض سازش ناپذیراند. ولی اگر انحاء متفاوتی از وجود را به آنها نسبت دهیم، آن نظریات به ظاهر متعارض را می‌توان آشتی داد.

فقط این نیست که میان دیدگاه راجع به عالم فیزیکی، که به واسطه علم فیزیک مطرح شده است، و دیدگاه مورد اعتقاد فهم مشترک، آشتی برقرار می‌شود. به علاوه به این نتیجه می‌رسیم که موضوعات جزئی قابل ادراک تجربه مشترک مرتبه بالاتری از واقعیت بالفعل دارند. این سخن

۱- cyclotron. دستگاهی که برای خردکردن هسته اتم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در مورد کیفیات محسوس - به اصطلاح «کیفیات ثانویه» - نیز که این اشیاء را واجد آنها می‌یابیم، صدق می‌کند. آنها صرفاً ساخته و پرداخته آگاهی ما نیستند که هیچگونه جایگاهی در عالم واقعی، مستقل از حواس و اذهان ما نداشته باشند.

با نیل به این نتیجه، تحدی با واقعیت وجود بشری و نیز با هویت تعریف پذیر شخص جزئی از میان برمی‌خیزد. دیگر نمی‌توان درباره مسئولیت اخلاقی که هر یک از ما در قبال اعمال خویش دارد، مسأله‌ای مطرح کرد.

خاتمه

علم جديد و حكمت قديم

(۱)

دستاورد برجسته و شکوه فکری دوران جدید، علم تجربی و ریاضیات بوده است که به این خوبی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. پیشرفت حاصله در این سه قرن اخیر، همراه با پیشرفت‌های فن آوران‌های که از این رهگذر حاصل آمده، حیرت‌آور است.

دستاورد عظیم و شکوه فکری دوران عتیق یونان و قرون وسطی فلسفه بود. ما از آن دوره‌های تاریخی، سرمایه‌هایی از حکمت اندوخته شده را به ارث برده‌ایم. این نیز حیرت‌آور است، مخصوصاً وقتی که ملاحظه می‌کنیم چه پیشرفت فلسفی اندکی در دوران جدید صورت گرفته است.

معنای سخن ما این نیست که هیچ پیشرفتی طی سیصد سال اخیر در تفکر فلسفی به دست نیامده است. پیشرفت‌های این دوران عمدتاً در منطق، در فلسفه علم و در نظریه سیاسی بوده است، نه در مابعد الطبیعه، فلسفه طبیعت یا در فلسفه نفس و کمتر از همه در فلسفه اخلاق. به علاوه

نمی‌توان گفت که در عهد عتیق یونان و اواخر قرن وسطی، از قرون چهاردهم به بعد، علم تجربی هیچگونه توفیقی نداشته است. به عکس، بنیادهایی در ریاضیات، در فیزیک ریاضی و در پزشکی تأسیس شده است.

در حوزه مابعد الطبیعه، فلسفه طبیعت، فلسفه نفس و فلسفه اخلاق، حکمای باستان و اخلاف ایشان در قرون وسطی در جهت چیزی بیش از تأسیس بنیادهایی برای فهم صحیح و اندکی از حکمت که ما در اختیار داریم، تلاش کرده‌اند. آنها خطاهایی را که مایه تباهی فکر جدید بوده، مرتکب نشده‌اند. به عکس، ایشان را بصیرت‌هایی بوده و تمایزاتی حیاتی را قائل شده‌اند که وسائلی برای تصحیح این خطاها به دست می‌دهند.

علم پژوهشی، در بهترین حالت، معرفتی به واقعیت در اختیار ما می‌نهد. همانطور که پیشتر در این کتاب استدلال کردم، فلسفه در کمترین مرتبه خویش، ظن محض نبوده و معرفت به واقعیت نیز هست. در مرتبه‌ای بس بالاتر از این، معرفتی است نورانیت یافته بواسطه فهم. و در بهترین حالت به حکمت نظری و هم عملی راه می‌یابد.

دقیقاً به همین دلیل که علم پژوهشی است و فلسفه پژوهشی نیست، نباید پیشرفت خارق‌العاده در علم، و عدم پیشرفت در فلسفه که به همان میزان خارق‌العاده است، اسباب حیرت ما شود. فلسفه بر تجربه عام نوع بشر مبتنی است و نوعی تهذیب و تفصیل معرفت و فهم عقل مشترک است که از تأمل درباره تجربه عام مأخوذ است، لذا دقیقاً به همین دلیل

فلسفه در اولین مجال به بلوغ و شکوفایی رسیده و فقط به ندرت و به آهستگی از آن حد فراتر رفته است.

معرفت علمی در نتیجه تهذیب تجربه مخصوص - داده‌های مشاهده‌ای - ورشد پیوسته آن که علم به عنوان یک شیوه تحقیق پژوهشگرانه می‌باید بر آن مبتنی باشد، تغییر می‌کند، رشد می‌کند، اصلاح می‌پذیرد، توسعه می‌یابد. معرفت فلسفی دستخوش همان شرایط تغییر یا رشد نیست. تجربه عام، یا به تعبیر دقیقتر، خصوصیت بارز یا هسته مشترک آن تجربه، که برای فیلسوف کفایت می‌کند، طی اعصار بالنسبه ثابت می‌ماند.

دکارت و هابز در قرن هفدهم، لاک، هیوم و کانت در قرن هیجدهم و آلفرد نورث وایتهد و برتراند راسل در قرن بیستم از این لحاظ، از امتیازاتی بیشتر از افلاطون و ارسطو در دوران باستان یا توماس آکوئیناس، دونس اسکوتوس و راجر بیکن در قرون وسطی بهره ندارند.

(۲)

متفکران جدید چگونه می‌توانسته‌اند از این اشتباهات که عواقبی چنین فاجعه‌بار داشته‌اند، احتراز کنند؟ در فصول قبل پاسخ این پرسش داده شد. وقتی نتایج یک فیلسوف متقدم بر خود را غیر قابل دفاع می‌یابیم، کاری که باید کرد این است که به عقب بازگشته و در نقطه عزیمت او نظر کنیم و ببینیم که آیا در سرآغاز اشتباه کوچکی مرتکب شده است.

یک نمونه جالب توجه از ناکامی در تبعیت از این قاعده را باید در واکنش کانت به هیوم ملاحظه کرد. نتایج شکا‌کانه هیوم و پدیدار‌گرایی^(۱) او برای کانت غیر قابل قبول بود، حتی اگر چه همانها وی را از خواب جزمی‌اش بیدار کرده بودند. ولی کانت به جای جستجوی خطاهای خردی که هیوم در آغاز مرتکب شده بود و سپس طرد آنها به عنوان علتِ نتایج هیومی که آنها را غیر قابل قبول یافته بود، تأسیس یک دستگاه فلسفی گسترده را با هدف ایجاد نتایجی با فحوایی ضد نتایج هیوم، لازم می‌دانست.

پیچیدگی آن دستگاه و اصالت آن طرح یقیناً تحسین برانگیز است، حتی برای آنها که نسبت به سلامت کل این اقدام ظنن هستند و ردّ نتایج کانت و همچنین هیوم را ضروری می‌دانند. هر چند فحوای آن نتایج ضد نتایج هیوم است، برای دستیابی به حقیقت که فقط از راه تصحیح خطاهای خرد هیوم در سرآغاز و خطاهای خرد لاک و دکارت پیش از آن، قابل حصول است، کمکی نمی‌کنند. برای این کار، باید بصیرت‌ها و تمایزاتی را در اختیار داشت که آشنای متفکران جدید نبوده‌اند، اینکه چرا آشنای آنها نبوده‌اند، مسأله‌ای است که بزودی به تبیین آن می‌پردازم. آنچه هم اینک درباره کانت در ارتباط با هیوم گفتیم، در مورد کل سنت فلسفه تجربی بریتانیایی از هابز، لاک و هیوم به بعد، نیز صدق می‌کند. اگر این اشتباهات کوچکی که در آغاز توسط لاک و هیوم صورت گرفته، به جای آنکه مغفول بمانند، مردود دانسته می‌شدند،

1- phenomenalism

هیچیک از حیرت‌های فلسفی، پارادوکس‌ها و مسائل مجعولی که فلسفه زبانی و تحلیلی و پوزیتیویسم علاج‌بخش در قرن خود ما برای حذف آنها جهد کرده‌اند، در مقام اول مجال طرح نمی‌یافت.

چگونه این اشتباهات کوچک آغازین، در مقام نخست مطرح شده است؟ یک پاسخ این است که چیزی که باید شناخته یا فهمیده می‌شد، تا آن موقع مکشوف نشده یا آموخته نشده بود. این قبیل اشتباهات، هر قدر هم که تأسف آور باشند، قابل گذشت هستند.

پاسخ دوم این است که این خطاها در نتیجه جهل مقصرانه - جهل نسبت به یک نکته اساسی، یک بصیرت یا تمایز اجتناب‌ناپذیر که از قبل مکشوف و تشریح شده است - صورت گرفته‌اند.

فلاسفه جدید، عمدتاً اشتباهات کوچک خود در سرآغاز را به روش دوم مرتکب شده‌اند. آن خطاها آثار ماندگار وزشت شکست‌های تعلیم و تربیت‌اند - شکست‌هایی که از یک سو معلول انحطاط در سنت آموزشی و از سوی دیگر معلول موقف خصمانه و حتی تحقیرآمیز نسبت به گذشته و نیز دستاوردهای پیشینیان هستند.

(۳)

ده سال پیش، در ۱۹۷۵-۱۹۷۴، زندگینامه خود نوشت، زندگینامه فکری خویش را با عنوان فیلسوف بطور کلی^(۱)، قلمی کردم. اینک که

فصل پایانی‌اش را بازخوانی می‌کنم، می‌توانم ببینم که جوهرهٔ این کتاب از آنچه که در آنجا نوشته‌ام، شکل می‌گیرد.

من به صراحت به التزام خویش به حکمت فلسفی ارسطو، هم حکمت عملی و هم حکمت نظری وی، و به حکمت مرید و شاگرد وی توماس آکوئیناس اقرار کرده‌ام. بصیرت‌های اساسی و تمایزات اجتناب‌ناپذیر، مورد نیاز برای تصحیح خطاهای فلسفی دوران جدید، را در اندیشه و فکر ایشان می‌توان یافت.

برخی از مطالبی که در فصل پایانی آن کتاب گفته‌ام، ارزش آن را دارند که در فصل پایانی این کتاب نیز تکرار شوند. از آنجا که نمی‌توانم مطالبی را که ده سال پیش نوشته‌ام ترقی داده و بهتر کنم، همان مطالب را تلخیص کرده و نقل به مضمون خواهم کرد.

در نظر معاصران ما، آنگ «ارسطویی»^(۱) فحوایی ناخوشایند و نامطلوب دارد. این واژه از ابتدای دوران جدید چنین فحوایی داشته است. ارسطویی نامیدن یک فرد لوازمی موهن به همراه دارد. این لفظ موهن آن است که او ذهن بسته‌ای دارد، یعنی چنان برده صفتانه مقهور اندیشه یک فیلسوف است که به بصیرت‌ها یا استدلال‌های دیگران بی‌اعتنا است.

و اما یقیناً ممکن است که ارسطویی - یا مرید وفادار فیلسوفی دیگر - بود، بدون آنکه طریق هواداری کورکورانه و برده صفتانه از دیدگاه‌های او را در پیش گرفت و با تقوای بیجا اعلان داشت همه

1- aristotelian

گفته‌های او صائب است، هرگز اشتباه نمی‌کند، خزانه‌دار حقیقت است و از هیچ لحاظ معیوب یا ناقص نیست.

چنین اعلانی به حدی نابگردانه است که فقط یک احمق قائل به آن می‌شود. ارسطوئیان احمق، قطعاً از زمرهٔ مدرسیان منحنی بوده‌اند که در دانشگاه‌های قرون شانزدهم و هفدهم به تعلیم فلسفه اشتغال داشته‌اند. وجود اینان یحتمل شدت و حدت واکنش علیه ارسطو، و نیز برداشت نادرست و قیحانه یا جهل نسبت به تفکر او را، که در توماس هابز و فرانسیس بیکن، در دکارت، اسپینوزا و لایب نیتز دیده می‌شود، توجیه کند.

حماقت، گرفتاری مختص ارسطوئیان نیست. یقیناً، مواردی از آن را، در قرن اخیر، در میان آنها نیز که از سر مسرت، خویش را کانتی یا هگلی نامیده‌اند، می‌توان یافت. و در روزگار ما، در میان آنها که از شاگردی جان دیویی یا لودویگ ویتگنشتاین احساسِ غرور می‌کنند، نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود. ولی اگر بتوان پیرو یکی از متفکران جدید بود، بدون آنکه تا حد افراط که عملی احمقانه است، پیش رفت، همینطور می‌توان یک ارسطویی بود که خطاها و نقصانهای ارسطو را مردود می‌داند و در عین حال حقایقی را که او قادر به تعلیم آنها بوده است، می‌پذیرد.

حتی اگر بپذیریم که می‌توان ارسطویی بود بدون آنکه نسبت به این مرام تعصب ورزید، هنوز واقعیت این است که ارسطویی بودن، در قرون اخیر و زمانه ما، کمتر از کانتی یا هگلی بودن یا پیروی از اگزیستانسیالیسم، عمل‌گرایی و یا هر مکتب و مرام دیگر قابل احترام

است. برای مثال، می‌دانم که این سخن من که اخلاق [نیکو ماخوسی] ارسطو، کتابی بی نظیر در سنت فلسفه اخلاق غرب است، تنها اخلاقی است که معقول، عملی و غیر جزمی است، بسیاری از معاصرانم را برآشفته است.

اگر بیانی مشابه از سوی یک مرید کانت یا جان استیوارت میل، درباره کتابی حاوی شرح و بسط موضع کانتی یا فایده‌گرایانه در فلسفه اخلاق، اظهار شود آن بیان تلقی به قبول می‌شود بدون آنکه کسی به نشانه نفی ابرو در هم کشد یا سرش را تکان دهد. برای مثال، در این قرن بارها و بارها گفته شده است، و مخالفتی هم با آن صورت نگرفته است، که نظریه توصیفات راسل^(۱) در فلسفه زبان، نقشی حیاتی و محوری دارد. ولی حقیقتاً این برخورد با من نخواهد شد اگر همان بیان را در خصوص نظریه ارسطویی و تومیستی درباره نمادها اظهار بدارم (و بیفزایم که این نظریه، نظریه توصیفات راسل را در منظری قرار می‌دهد بهتر از آن منظری که توسط دیدگاه رایج در آن قرار می‌گیرد).

چرا چنین است؟ تنها پاسخ من این است که می‌باید معتقد بود که چون ارسطو و آکوئیناس تفکر خویش را مدتها پیش انجام داده‌اند، نمی‌توان به نحوی معقول فرض کرد که تفکر ایشان درباره موضوعاتی که بعدی‌ها در مورد آنها دچار خطا شده‌اند، صائب بوده است. می‌باید چیزهای زیادی طی سیصد یا چهارصد سال اخیر در قلمرو فلسفه روی داده باشد که یک شخص دارای وسعت نظر را وادار به چشم پوشیدن از

1- theory of descriptions

تعالیم ایشان به نفع چیزی جدید تر و لذا فرضاً بهتر کند.

واکنش من به این دیدگاه منفی است. من خطاهایی در نوشته‌های ارسطو و آکوئیناس یافته‌ام، ولی این قرائت تحقیقات فلسفی جدید نبوده است که توجه مرا به این اشتباهات جلب کرده یا در تصحیح آنها یاری‌ام کرده است. به عکس، این فهم من از اصول بنیادین و بصیرت‌های سازنده حاکم بر تفکر ارسطو و آکوئیناس بوده است که مبنایی بر حکم و اصلاح یا تقویت دیدگاههای ایشان در مواردی که مغالطه آمیز یا معیوب هستند، فراهم کرده است.

یکبار دیگر باید بگویم، پیشرفت‌های معدودی هم در فلسفه نظری و هم عملی، در دوران جدید صورت گرفته است، اگر اصولاً صورت گرفته باشد. به عکس، چیزهای زیادی در نتیجه خطاهایی از دست رفته است، که می‌شد از آنها احتراز کرد، اگر حقایق دوره باستان در دوران جدید حفظ می‌شدند به جای آنکه مغفول بمانند.

فلسفه جدید، آنگونه که من آن را می‌شناسم شروع بسیار بدی - با هابز و لاک در انگلستان، و با دکارت، اسپینوزا و لایب نیتز در قاره اروپا - داشته است. هر یک از این متفکران چنان عمل کرده است که گویی هیچ سلفی که شایسته مراجعه و مشورت باشد، ندارد. تو گویی با یک لوح سفید برای آنکه برای اولین بار کل معرفت فلسفی را تأسیس کند، شروع کرده است.

در نوشته‌های این متفکران کمترین شهادی از مشارکت ایشان در این بصیرت ارسطو نمی‌توان یافت که هیچ انسانی بشخصه قادر نیست

بطور مستوفا به حقیقت دست بیابد، هر چند انسانها بطور جمعی در تحصیل مقدار قابل توجهی از آن ناکام نمی‌مانند. به علاوه کمترین نشانی از تمایل به مشورت و مراجعه به نظریات اسلاف خویش به منظور بهره بردن از آراء صحیح در اندیشه آنها و اجتناب از خطاهای آنها، نمی‌یابیم. به عکس، این نویسندگان، دروان جدید، بدون هرگونه چیزی چون بررسی انتقادی دقیق درباره دیدگاههای اسلاف خود، ردیه‌های فراگیر خویش نسبت به گذشته را به عنوان انباری از خطاها، بیرون می‌فرستند. کشف حقیقت فلسفی با خود ایشان آغاز می‌شود.

بنابراین، این فلاسفه جدید که با جهل یا فهم غلط نسبت به حقایقی که در سنت اندوخته، دو هزار سال تفکر غربی یافت می‌شود، راه خود را ادامه داده‌اند، در نقاط عزیمت و در مفروضات اولیه خویش خطاهای مهمی را مرتکب شده‌اند. ارتکاب این خطاها را تا حدی می‌توان بواسطه خصومت نسبت به گذشته و حتی تحقیر آن، تبیین کرد.

تبیین [= علت] این خصومت در شخصیت معلمانی خفته است که این فلاسفه جدید زیر نظر آنها تحصیل کرده‌اند. این معلمان، سنت فلسفی را همچون سنتی زنده از طریق توسل به نوشته‌های فلاسفه بزرگ گذشته، دست به دست منتقل نکرده‌اند. برای مثال، آنها، برخلاف معلمان بزرگ قرن سیزدهم، آثار ارسطو را نخوانده و شرح نکرده‌اند.

در عوض مدرسیان منحطی که به مناصب تعلیمی در دانشگاههای قرون شانزدهم و هفدهم اشتغال داشته‌اند، این سنت را با ارائه آن در قالب سبکی جزمی و کسل‌کننده، و با استفاده از زبانی مغلق که به جای

انتقال بصیرت‌های مندرج در آنها، آن بصیرت‌ها را مخفی داشته است، قشری کرده‌اند. می‌باید درس خطابه‌های آنها همانند بسیاری از متون درسی و جزوات [آن دوره] خشک و بیروح و عاری از الهام بخشی بود باشد. تحقیقات ایشان نیز می‌باید مقتضی تکرار لفظی طوطی‌وار، نوشته‌های دوره باستان و نه تلاش برای درک و فهم روح آن نوشته‌ها، بوده باشد.

تعجبی نیست که اولین متفکران جدید، اینگونه دچار سوء تفاهم شده و واپس نشسته‌اند. تنفر آنها [نسبت به گذشته] هر چند قابل توجیه است، ممکن است کاملاً قابل گذشت نباشد، زیرا می‌توانسته‌اند این خسارت را با بازگشتن به متون ارسطو یا آکوئیناس در سالهای بلوغ خویش و با قرائت دقیق و منتقدانه آنها، جبران کنند.

اینکه آنها چنین نکرده‌اند، از طریق بررسی آثار عمده و نیز از طریق زندگی‌نامه‌های فکری آنها قابل تشخیص است. وقتی آنها برخی نکات آموزه‌ای مشخص را که از گذشته به ارث رسیده، انکار می‌کنند، پیداست که آنها را کما هو حقّه نفهمیده‌اند. به علاوه آنها خطاهایی مرتکب شده‌اند که ارتکاب آنها ناشی از جهل نسبت به تمایزات و بصیرت‌هایی است کاملاً مرتبط با مسائلی که برای حل آنها کوشیده‌اند.

این سوء تفاهم و جهل نسبت به دستاوردهای فلسفی حاصل آمده پیش از قرن شانزدهم، با استثنائاتی بسیار اندک، گناه آزار دهنده تفکر جدید بوده است. اثرات آن را نباید به فلاسفه قرون هفدهم و هیجدهم محدود کرد. اثرات آن در تحقیقات فلاسفه قرن نوزدهم و در نوشته‌های

روزگار ما مشهود است. برای مثال می‌توانیم آثار آن را در نوشته‌های لودویگ ویتگنشتاین بیابیم، که با همه درخشندگی ذاتی و شور و اشتیاق فلسفی‌اش، در بحث از مسائلی که اسلاف پیش از دوران جدید وی روشنگری‌های بسیار در خصوص آنها کرده‌اند، در ظلمت سردرگم مانده است.

فلسفه جدید، هرگز از شروع‌های باطلی که داشته، کمر راست نکرده است. کانت و اخلاقی‌ها مانند انسانهای گرفتار آمده در موقعیتی که با تقلا برای رها ساختن خود از مشکلات، آن را وخیم‌تر می‌کنند، مشکلات و معضلات فلسفه جدید را با همان شور و شوق - و حتی اصالت - تلاش‌هایشان برای رهایی از آشفتگی‌ها و تیرگی‌هایی که دکارت، لاک و هیوم بر سر راهشان قرار داده‌اند، تشدید کرده‌اند.

برای داشتن یک شروع نو، فقط لازم است کتب فلسفی بزرگ گذشته را (مخصوصاً نوشته‌های ارسطو و سنت او را) گشوده و با تلاش برای فهمی که شایسته آنهاست، قرائت کنیم. بازیابی حقایق مبنایی، که مدتها از نظر پنهان مانده‌اند، به اشتباهاتی که پیامدهایی چنین فاجعه بار در دوران جدید داشته‌اند، خاتمه خواهد داد.

