

تاریخ فلسفه غرب

(جلد سوم)

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

اردیبهشت ۱۳۷۸

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه

نام کتاب: تاریخ فلسفه غرب ج ۳
تهیه و تدوین: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان)
ویراستار: سعید عدالت نژاد
حروفچینی و صفحه آرایی: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه - واحد رایانه
تکثیر: اردیبهشت ۱۳۷۸
قیمت: ۲۸/۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای دفتر همکاری حوزه و دانشگاه محفوظ است
(نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است)

فهرست مطالب

مقدمه ... ۱

مذهب تجربی ... ۳

جان لاک ... ۷

معرفت شناسی لاک ... ۸

نظر لاک در باب تصدیقات ... ۱۹

نتایج دیدگاه معرفت شناسی لاک ... ۲۸

فلسفه دین لاک ... ۳۱

خدا از دیدگاه جان لاک ... ۳۵

فلسفه سیاسی لاک ... ۳۷

بارکلی ... ۳۹

معرفت شناسی بارکلی ... ۴۲

دیدگاه بارکلی درباره خدا و رابطه او با سایر موجودات ... ۵۲

فلسفه علم از دیدگاه بارکلی ... ۵۶

تعلیم و تربیت از دیدگاه بارکلی ... ۵۹

دیوید هیوم ... ۶۳

معرفت شناسی هیوم ... ۶۶

جوهر نفسانی از دیدگاه هیوم ... ۷۳

تداعی معانی از دیدگاه هیوم ... ۷۶

اصل علیت از دیدگاه هیوم ... ۸۶

فلسفه دین از دیدگاه دیوید هیوم ... ۹۱

فلسفه اخلاق دیوید هیوم ... ۹۶

۱. نقش احساسات و عواطف در اخلاقی زیستن ما ... ۹۶
۲. مسأله «هست» و «باید» ... ۹۷
۳. تعریف پذیری یا تعریف ناپذیری مفاهیم اخلاقی ... ۹۹

کانت ... ۱۰۱

- گوشه ای از زندگی کانت ... ۱۰۶
- فلسفه کانت ... ۱۰۶
- قضایای ترکیبی پیشین و مسأله مطابقت ذهن و عین ... ۱۲۱
- مقولات دوازده گانه کانت ... ۱۲۷
- متدلوژی کانت ... ۱۳۷
- دو نکته در باب فلسفه کانت ... ۱۴۰
- فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت ... ۱۴۸
- فلسفه دین از دیدگاه کانت ... ۱۵۵
- استدلال کانت بر وجود خدا ... ۱۵۹
- نقد استدلال کانت بر اثبات وجود خدا ... ۱۶۰
- نقد کانت از استدلال آنسلم درباره اثبات وجود خدا ... ۱۶۳
- صدف و گوهر دین ... ۱۶۵
- شر از دیدگاه کانت ... ۱۶۶
- نکاتی در باب تعلیم و تربیت از دیدگاه کانت ... ۱۶۷

هگل ... ۱۷۵

- معرفی منابعی برای مطالعه در باب هگل ... ۱۷۶
- نقد دیدگاه دین بدون خدا ... ۱۸۳
- ویژگیهای فلسفه هگل ... ۱۸۵
- انسانی بودن دین ... ۱۸۸
- معرفت شناسی هگل ... ۱۹۲
- نقد معرفت شناسی هگل ... ۲۰۲
- خدا از دیدگاه هگل ... ۲۰۷
- خود بیگانگی ... ۲۱۱

عرفان زدگی در اندیشه هگل ... ۲۱۹

دو نکته در باب هگل ... ۲۲۰

شوپنهاور ... ۲۲۳

ورود اندیشه های شرقی به فلسفه غرب ... ۲۲۴

جهان نمودها سراب نجات است ... ۲۳۲

بدبینی شوپنهاور ... ۲۳۴

فلسفه از دید شوپنهاور ... ۲۳۷

تفرّ شوپنهاور از مسیحیت ... ۲۴۰

منابع و مأخذ ... ۲۴۳

کتاب تاریخ فلسفه غرب که جلد سوم آن به جامعه دانشگاهی و حوزوی تقدیم می شود، مجموعه درسهای استاد مصطفی ملکیان است که در جمع دانش پژوهان **دفتر همکاری حوزه و دانشگاه** در سالهای بین ۱۳۶۹، تا اواخر سال ۱۳۷۳ القاء شده است. در این سیر تاریخ فلسفه که از تالس شروع می شود و به فیلسوفان تحلیل زبانی خاتمه می یابد، از دو مکتب «پراگماتیسم امریکایی» و «ایده آلیسم خام آلمانی» سخنی به میان نیامده است. همچنین به دلیل ضیق وقت به دو مکتب «فلسفه قرون وسطای مسیحی» و «فلسفه معاصر» آنچنان که باید و شاید پرداخته نشده است. از سوی دیگر پاره ای از مباحث معرفت شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، مباحث جدید کلامی و فلسفه دین به مناسبت بحثها، مورد توجه قرار گرفته اند. بیان روشن، رسا و گویای نوشتار در کنار دقت، اتقان و عمق

تفہیم مفاهیم فلسفی غرب امتیاز دیگر این مجموعه است که زمینه را برای فهم بهتر فلسفه غرب برای آشنایان با فلسفه اسلامی فراهم می آورد. نکات یاد شده دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که به رغم اعتقاد به ضرورت تحقیق و تکمیل بیشتر مباحث و افزودن بخشهایی که به دلیل پیشگفته فاقد آن است اقدام به نشر آن نماید. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بر خود لازم میداند از آقای محمدعلی حاجی ده آبادی که پیاده کردن نوارها و تدوین اولیه را انجام دادند و آقای سعید عدالت نژاد که ویرایش و تدوین نهایی مجموعه را به عهده گرفته اند سپاسگزاری نماید. از فرزندگان حوزه و دانشگاه امید می رود که با انتقادات و پیشنهادهای خود زمینه غنای هر چه بیشتر این مجموعه را فراهم سازند.

مذهب تجربی

مذهب تجربی^۱

بزرگان اصلی این مکتب به ترتیب افراط در تجربه گرایی عبارتند از جان لاک، بارکلی و هیوم. پوزیتیویسم منطقی و به تبع آن مکتب تحلیل زبانی، شکلهای افراطی تر مذهب تجربی هستند. جان لاک پدر لیبرالیسم فرهنگی است که تفکر غالب و رائج دنیای امروز ما است. فرانسیس بیکن^۲ و هابز^۳ نیز تجربی گرا هستند اما نسبت به لاک اهمیت چندانی ندارند. لیبرالیسم سه شاخه دارد:^۴

۱. لیبرالیسم اقتصادی: یعنی مردم را از نظر کار اقتصادی آزاد بگذارید تا هر کسی بنا بر ساخت طبیعی اش به دنبال منافع خود برود، اما این سودطلبی شخصی در مجموع باعث تنظیم منافع جمعی خواهد شد. گویا طبیعت یا خداوند نوعی هماهنگی بین منافع فرد و جامعه بوجود آورده است.

۲. لیبرالیسم سیاسی: از مبانی اصلی دموکراسی است. این شاخه لیبرالیسم پیشفرضهای انسانشناختی، روانشناختی و فلسفی دارد که در جای خود باید به آنها پرداخته شود. شاخصترین اعتقاد این مکتب آن است که تنها وجه مشروع حکومت، حکومتی است که با رأی گیری مستقیم یا غیرمستقیم، مردم کسی یا گروهی را حاکم کنند. مردم همانطور که حق نصب برای آنهاست، حق عزل حاکم را نیز دارند و بر کار او با شیوه ها و ابزارهایی خاص نظارت می کنند.

۳. لیبرالیسم فرهنگی: یعنی قدرتی فوق قدرت عقل وجود ندارد. هر گونه نفی و اثباتی درباب پدیده های عالم باید در محکمه عقل باشد. مراد از عقل در اینجا همه راههای عادی کسب معرفت است نه عقل در برابر تجربه.

بنابراین، عقل و راههای عادی شامل عقل به معنای اخص آن، حس و تجربه و نقل تاریخی می شود. در لیبرالیسم فرهنگی نوعی بی مهری نسبت به وحی، شهود و کرامت دیده می شود. انسان از مرحله بندگی

۱. Empiricism توجه کنید که در زبان فارسی، گاهی به جای کلمه آمپیریسم، کلمه آمپیریسم (Empiricism) به کار می رود. مثلاً مرحوم مطهری در حواشی اصول فلسفه و روش رالیسم همیشه از این کلمه استفاده می کند. این دو لغت، به يك معنا هستند ولی امروزه، استعمال اول رائج تر است. در عین حال، نباید این دو را با sensualism که گاهی به غلط تجربه گرایی ترجمه می شود، اشتباه گرفت. به نظر می رسد اگر این کلمه را به «حس ظاهرگرایی» ترجمه کنیم، بهتر است و آنچه را که ما به امثال لاک و بارکلی نسبت می دهیم آمپیریسم است نه sensualism.

۲. F. Bacon (۱۵۶۱ – ۱۶۲۶).

۳. T. Habs (۱۵۸۸ – ۱۶۷۹).

خدا به نوعی خدائی ارتقا پیدا می کند و بر این باورند که انسان می تواند خودش مشکلات خود را حل کند. (خودبسندگی انسان) مؤسس این طرز تفکر در غرب جان لاک است.

باید توجه داشت که پذیرفتن یک شاخه از لیبرالیسم، مستلزم پذیرفتن شاخه های دیگر نیست، کما اینکه در روزگار ما بین جناحهای سیاسی طرفدار نظام، چنین امری مشهود است؛ یعنی جناح به اصطلاح چپ به نوعی لیبرالیسم سیاسی معتقد است ولی در مسائل اقتصادی لیبرال منشانه فکر نمی کند و معتقد به حاکمیت دولت بر روابط اقتصادی است. و بر عکس جناح به اصطلاح راست حکومت را از آن خدا می داند و معتقد است مشروعیت همه نهادهای نظام از ناحیه ولایت فقیه نشأت می گیرد و به دموکراسی سیاسی یا لیبرالیسم سیاسی معتقد نیست ولی در عین حال، به لیبرالیسم اقتصادی معتقدند و شعار مشارکت مردمی و حمایت از بازار آزاد سر می دهند.

جان لای

معرفت شناسی لای

نتایج دیدگاه معرفت شناسی لای

فلسفه دین لای

خدا از دیدگاه لای

فلسفه سیاسی

معرفت شناسی لاک^۵

از لحاظ معرفت شناسی باید گفت لاک راه حدوسطی میان ارسطو (و مدرسیان) و دکارت اتخاذ کرده است. به عبارت بهتر تلفیقی و ترکیبی از آراء و نظرات این دو گروه را در معرفت شناسی خود آورده است. ارسطو جمله معروفی دارد که بعدها همه فلاسفه اسکولاستیک اروپا هم پذیرفتند؛ «هیچ چیز در عقل نیست مگر اینکه قبلاً در حواس ما بوده باشد»، این ادعا یک نوع امپریسیسم است، چرا که می گوید منشأ جمیع معلومات عقلی ما معلومات حسی و تجربی ما است، یعنی جمیع معلومات ما بر معلومات حسی و تجربی مان مبتنا دارد و محال است معلوم تصویری یا تصدیقی عقلی داشته باشیم مگر آنکه آن معلوم ریشه در یک معلوم تصویری یا تصدیقی حسی دارد. معمولاً در کتابهای تاریخ فلسفه وقتی می گویند «امپریسیسم

۵. منابعی برای مطالعه آرای جان لاک: (۱۷۰۴ — ۱۶۳۲) John Locke

مفصل ترین بحث به زبان فارسی درباره جان لاک همان تاریخ فلسفه کاپلستون است. جلد چهارم تاریخ فلسفه کاپلستون، با عنوان فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم با ترجمه بسیار خوب و دقیق آقای امیر جلال الدین اعلم.

— تاریخ فلسفه برتراند راسل بحثی درباره لاک دارد.

— سیر حکمت در اروپا

— جان لاک، تحقیق در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق، ۱۳۴۹.

اگر بخواهید تصور نسبتاً خوبی از فیلسوفان تجربه گرا انگلیسی در يك تالیف داشته باشید به کتاب فلاسفه بحری نوشته آقای منوچهر بزرگمهر رجوع کنید. آقای منوچهر بزرگمهر چون خودش تجربه گرا بود و به این مکتب تعلق خاطر داشت، قصد داشت یکدوره از آرای ایشان را به فارسی بنویسد، منتها فقط جلد اول از چاپ درآمد و جلد های دیگر نیامده است. در این کتاب به لاک و بارکلی می پردازد ولی نوبت به دیوید هیوم و راسل و دیگران نمی رسد. به نظر بنده بسیار کتاب آموزنده و جالبی است چون ایشان علاقه داشته و در صدد دفاع هم بوده است، به همین سبب يك دیدگاه عالی و واقع نمایانه ای بدست داده است.

ارسطوئی» یا «آمپریسیسم اسکولاستیک» همین معنا مراد است. بر اساس چنین آمپریسیسمی، گزاره های دینی مسیحیت نیز تعبیر و تفسیر می شود.

در غرب هر وقت گفته می شود که فلان کس یک فیلسوف اسکولاستیک است به این معنا است که او اعتقادش بر اینست که تفسیر و تعبیر کل گزاره های دینی و مذهبی را باید با استفاده از مکتب فلسفی ارسطو انجام داد. به تعبیری که یکی از فیلسوفان اسکولاستیک غرب صریحاً گفته است: «خداوند دو هدیه را با هم به بشر داده است، مسیح را و ارسطو را، یا باید هر دو هدیه را پذیرفت و یا باید هر دو را رد کرد، نمی توان یکی از این دو هدیه را بپذیریم و دیگری را نپذیریم.»

اما دکارت در فرهنگ غرب، شاخصترین فردی است که با این رای مخالفت داشت، دکارت اعتقادش بر این بود که یک دسته از اندیشه های عمده ما، اندیشه های فطری اند که اگر ما چشم هم نداشتیم، گوش هم نداشتیم، بینی هم نداشتیم، زبان و کام هم نداشتیم و از همه این حواس ظاهری بی بهره بودیم، آن اندیشه ها را می داشتیم. برخلاف مجعولات و خارجیات، که باید حتماً پای این حواس در کار باشد تا بتوانیم چنین تصویری پیدا کنیم. از این نظر، می توان دکارت را معتقد به نوعی عقل گروهی^۶ دانست.

لاک در معرفت شناسی خویش از جهتی طرفدار اسکولاستیک و ارسطوئیان بود. ولی یک مطلب دومی هم وجود دارد و آن اینکه ارسطو و فیلسوفان اسکولاستیک مطلب دیگری را هم قبول داشتند و آن اینکه «ماهیت اشیاء در ذهن با ماهیتشان در خارج یکی است و وحدت دارند»؛ تفاوت آتش خارجی با آتش ذهنی فقط و فقط در وجود است، وجود خارجی یک سلسله آثار و خواص دارد که وجود ذهنی ندارد و بالعکس. اما ماهیت این دو فرقی نمی کند، ماهیت آتش خارجی، عین ماهیت آتش ذهنی است، عین هم که می گویم به معنای فلسفی اش می گویم نه اینکه مرادم معنای عرفی اش باشد که همان «مثل» است. این نظر همان مطابقت ذهن با عین است، هر چیزی که در ذهن انتقاش پیدا می کند، مغایر نیست با آنچه که در عالم خارج هست. امروزه، به چنین امری، روانشناسان رئالیسم نپخته یا رئالیسم نسخته^۷ می گویند، چون رئالیسم دیگری هم هست که آن را رئالیسم تعدیل شده و پخته^۸ می دانند. ارسطو و فیلسوفان اسکولاستیک، حکمای اسلامی و حکمای یهودی (کسانی مثل موسی بن میمون، ابن جبرود) قائل بودند که واقعاً ذهن با عین مطابقت دارد. در این رای هم دکارت با ارسطوئیان مخالف بود. دکارت به رئالیسم قائل است ولی یک رئالیسم تعدیل یافته. در نزاع قبلی لاک جانب ارسطوئیان را می گرفت ولی در این نزاع لاک جانب دکارت را می گیرد و با دکارت موافق است.

۶. Rationalism.

۷. Naive Realism.

۸. Realism Modified.

اما رئالیسم تعدیل یافته یعنی اینکه واقعیتی را که در مقام شناخت بر ذهن ما مکشوف می شود فقط عین خارجی نگیریم، بلکه واقعیتی بگیریم که از تفاعل عین با ذهن حاصل می آید، اسم آن را واقعیت بگذاریم و بعد بگوئیم ذهن ما آن را می شناسد. فرض کنید جهان خارج را A بنامیم و B را ذهن من، اگر بخواهیم رئالیسم نسخه را تصویر کنیم معنایش اینست که وقتی این جهان خارج با جهان ذهن مواجه می شود، یک چیزی نظیر آنچه در جهان خارج داریم نقش می بندد، تصویری از A (جهان خارج) در ذهن نقش می بندد، تفاوت A با à فقط در وجود است و گر نه از وجود که بگذریم، یعنی به لحاظ ماهیت (اوصاف و کیفیات) هیچ تفاوتی بین A و à وجود ندارد. ذهن

A
«نظر ارسطو»
à
P

اما اگر بخواهیم رئالیسم تعدیل شده را تصویر کنیم، همچنانکه در کتابهای تاریخ فلسفه غرب^۹ آن را تصویر کرده اند، اگر جهان خارجی به نام A داشته باشیم و یک جهان ذهن (B) ابتدا بین این دو جهان یک سلسله فعل و انفعالاتی حاصل می شود، یعنی وقتی که ذهن با جهان خارج مواجه می شود این موجود B با موجود A دو موجودند، حال هر دو مجرد باشند یا هر دو مادی مهم نیست، هر دو وجود دارند، حال یا هر دو را مثل ماتریالیست ها، مادی بدانیم یا هر دو را مثل روان گراها^{۱۰} مانند لایب نیتز مجرد بدانیم، یا یکی را مجرد بدانیم و یکی را مادی، هر فرضی بکنید، بالاخره هر دو وجود دارند، هر دو واقعیت، در یکدیگر فعل و انفعال دارند و نسبت به هم علیت متقابل دارند. این یکی تاثیر از آن می پذیرد و تاثیری در آن دارد، آن هم تاثیری از این می پذیرد و تأثیری در این ایجاد می کند، از این فعل و انفعال متقابلی که ما در اینجا داریم، چیزی حاصل می آید به نام "A"، مقداری شباهت به A دارد و یک مقدار شباهت به B. طرفداران رئالیسم تعدیل شده می گویند:

A
«نظر دکارت»
à
B

ذهن با چیزی مواجه می شود که وجود خارجی دارد ولی ارتباط این دو وجود بدون اینکه از هم متأثر شوند، امکان ندارد. اما آیا بیشترین شباهت این بیضی (A) به جهان ذهن است یا به جهان خارج؟ به نظر دکارت، بیشترین شباهت آن به جهان ذهن است و کمتر به عالم خارج شباهت دارد. به تعبیر دیگر، در عین اینکه هم جهان خارج و هم جهان ذهن هر دو فاعلیت دارند ولی فاعلیت جهان خارج بیشتر است و

۹. تصویر از کتاب تاریخ فلسفه تایلور گرفته شده است.

انفعال جهان ذهن بیشتر، درست عکس رای کانت، کانت به چنین رئالیسمی قائل بود ولی نقش ذهن را بیشتر می دانست و می گفت فاعلیت ذهن بیشتر از فاعلیت جهان خارج است.

پس باید توجه داشت که رئالیسم تعدیل شده منکر شناخت نیست و می گوید: اگر شناخت، شناسنده می خواهد و شناسنده هم موجودی از موجودات است، این موجود وقتی با عین خارجی ارتباط پیدا کند طبعاً از یکدیگر تأثیر می پذیرند. حاصل این تأثیر و تأثر چیزی می شود که در ذهن نقش می بندد، در این صورت، مثل وقتی است که دو تا آینه را مقابل روی هم می گذارند و شما در مقابل یکی از این دو می ایستید؛ اول، خودتان و آن آینه ای که در مقابل آن ایستاده اید در آینه بعدی نقش می بندد و بعد هر دو منتقش می شوند روی این آینه ای که در مقابلش ایستاده بودید و بنابراین، آن را می بینید.

نکته ای که دکارت می خواهد بگوید و لاک هم در این جهت از او تبعیت می کند، این است که چگونه انتظار دارید شناختن صورت بگیرد بدون شناسنده موجود، و چگونه انتظار دارید شناسنده موجود در شناخته شده موجود، هیچگونه تأثیر و تأثیری نداشته باشد؟ دو موجود وقتی با یکدیگر ملاقات می کنند کم یا بیش مثل یکدیگر می شوند، ولی درجات مثل هم شدنشان با هم مساوی نیست؛ به نظر دکارت، عالم واقع بیشترین شکل و شمایل خود را حفظ می کند و کمتر رنگ و بوی عالم ذهن را قبول می کند.^{۱۱}

۱۱. آیا سخن فوق با سخنی که دکارت درباره خدا داشت و می گفت خدا فریبکار نیست و باید این تصویرها مطابقت با عالم خارج داشته باشد سازگار است؟ در پاسخ این سوال دکارت می گفت بله، واقع یعنی همین، واقع یعنی حاصل جمع ذهن و عین. به تعبیر دیگر، يك شی ای مثل X و يك شی دیگر مثل Y، يك سری تأثیرات و تأثراتی با هم دارند و اگر شما بخواهید شناخت مطابق با واقع داشته باشید، باید شناخت شما از X با قطع نظر از تأثیر و تأثری که با Y دارد نباشد بلکه شناخت مطابق با واقع وقتی حاصل می آید که اگر X را می خواهید بشناسید آن را با همه خصوصیاتش بشناسید و از جمله ارتباطاتی که با Y دارد و اگر Y را می خواهید بشناسید آن را با همه خصوصیاتش بشناسید و از جمله ارتباطاتی که با X دارد.

پس معنای سخن فوق این نیست که شناخت مطابق با واقع حاصل نمی آید، بلکه «واقع» معنای وسیعتری پیدا کرد، تا حالا فکر می کردیم واقع يك چیز جدای از ذهن است و می خواستیم آن را بشناسیم ولی دکارت و دکارتیان و بعدها کانتیان و دیگران گفتند واقع مجموعه ای از ذهن و عین است، این مجموعه را ذهن البته می تواند بشناسد و تصویر مطابق با واقع از این مجموعه دارد، پس سخن از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع در کار نیست بلکه معنای واقع عوض شد.

هر موجودی فقط در داد و ستد با سایر موجودات است که ما می توانیم آن را «موجود» بنامیم. چیزی را بدون داد و ستد با سایر موجودات شناختن، شناخت مطابق با واقع نیست. مثلاً درباره آتش تا موجود دیگری وجود نداشته باشد و ارتباط آتش را با آن نسنجیم، سوزاندگی را نمی توان به آتش نسبت داد. صفت «روان» برای آب هم همینطور است، اگر گفتید آب روان است، معنایش آن نیست که شما صفتی را به خود آب نسبت داده اید بلکه تا نسبت آب را با مکان یا زمان نسنجید «میعان» را نمی توانید به آب نسبت دهید، میعان و یا جمودی که نسبت به آب و یا يك تکه سنگ نسبت می دهید، اینها ویژگی این دو تا نیست بلکه ویژگی آب در ارتباط مکان و زمان آب است و آن را متصف به صفت «روانی» می کند و ارتباط يك تکه سنگ با مکان و زمان او را متصف به «جمود» می کند. وقتی می گوید این شی سفت است یعنی اینکه من دست خودم را نمی توانم در آن فرو کنم، پس صفت «سفتی» در ارتباط با يك شیء ممانع معنا می شود. هر ویژگی ای را که به يك شیء نسبت می دهیم، در واقع ما گمان می کنیم که ویژگی خود آن موجود است، ولی این ویژگی حاصل تفاعل او با موجودات دیگری است. توضیح بیشتر این بحث را در فیلسوفان تحلیل زبانی خواهیم داد که فلسفه تحلیل زبانی می گوید همه صفات، صفات نسبی اند و ما صفت نفسی نداریم.

اینک با توضیحی که درباره راه جان لاک به عنوان یک شیوه تلفیقی از ارسطو و دکارت آمد به سراغ معرفت شناسی او می رویم.

بیشترین اهتمام لاک بر این بوده است که منشأ، حدود و ثغور معرفت انسانی را نشان دهد. او معتقد است با فهم منشأ معرفت، می توان به مرزهای معرفت نیز پی برد. او منشأ همه معرفت های ما را تجربه می داند. معارف بشری هیچ منشایی غیر از تجربه ندارند، اگر تعقیب کنیم که هر مطلبی را از کجا دانسته ایم ریشه اش به «حس» و «تجربه» برمی گردد، منتها با تفصیلی که خواهد آمد.

لاک می گوید: می توان گفت مجموعه معلوماتی که ما داریم از ذهن ما فراهم آمده است. ولی دستگاه ذهن یک بعد «انفعال» و یک بعد «فعل» دارد. ذهن مشتمل بر دو قوه است: قوه منفعله و قوه فعاله. هر دو تعبیر در نوشته های لاک وجود دارد. مجموعه معلومات ما از دست به دست دادن این دو قوه بدست می آیند ولی از لحاظ ترتب، قوه منفعله مقدم است بر قوه فعاله؛ یعنی کار قوه فعاله روی مواد خامی است که از قوه منفعله دریافت کرده است. وقتی ما با جهان طبیعت روبرو می شویم، اولین رویارویی ما با جهان طبیعت فقط و فقط رویارویی انفعالی است و ما هیچگونه مواجهه ای با عالم طبیعت در ابتدا به صورت فعال نداریم. برای توضیح این دو تعبیر از کلمات قدمای خودمان کمک می گیریم. قدما می گفتند ذهن، مانند آینه ایست که در آن منتقش می گردد صور اشیاء، این همان حالت «انفعال» ذهن است که ذهن مانند آینه عمل کند و وقتی در مقابل عالم خارج قرار می گیرد، تصویری از عالم خارج در آن نقش می بندد. از این حالت نقش پذیری، لاک به قوه منفعله تعبیر می کند. مدتها می گذرد و ما فقط منفعلیم و فعال نیستیم، به تدریج از سنین سه سالگی به بعد ذهن ما حالت فعالیتش هم آغاز می شود و روی مواد خامی که از عالم خارج دریافت کرده است تأملات و دخل و تصرفاتی می کند.

لاک از آنچه که ذهن در حالت انفعال به ما می دهد، به عنوان تصورات بسیطه^{۱۲} یاد می کند. البته در باب تصورات بسیطه هم، ایشان بحثهای مفصلی دارد و ما وارد آن بحثها نمی شویم علی الخصوص، همانطور که شارحان لاک هم گفته اند، گویا در این تصورات بسیطه مقداری بیان مشوش است ولی با این همه، آن چیزی که بیشتر شارحان به او نسبت می دهند، به اختصار خواهد آمد.

تا اینجا به نظر می آید که پذیرش این سخن مشکلی ندارد، مشکل آنگاه حاصل می شود که بگویند یکی از آن موجوداتی هم که باید به هنگام شناخت موجودی، ارتباط آن موجود را با او در نظر بگیریم خود همین «ذهن» ماست، با خود ذهن ما هم این موجود فعل و انفعالاتی دارد و اگر بخواهیم شناخت ما از آن موجود، شناخت درستی باشد باید شناختی ناظر به فعل و انفعالات آن با ذهن من باشد، نه شناختی ناظر به ذهن تنها، اگر شناخت ناظر به ذهن تنها باشد، شناخت مطابق با واقع نخواهد بود.

۱۲. Simple Ideas.

تصورات بسیطه را می توان به نظر او به دو قسم تقسیم کرد: ۱. تصوراتی که از طریق یک حس بدست می آید، وی از این قسم تصورات، تحت عنوان تصورات تک حسی یاد می کند. ۲. تصورات بسیطه که از راه بیش از یک حس به دست می آید. مثالهایی که خود ایشان می زند.^{۱۳} (چون در اینجا شارحان خیلی اختلاف نظر دارند، لذا خوب است به مثالهای خود لاک اکتفا کنیم). یکی شکل است که تنها از راه دیدن (چشم) بدست نمی آید بلکه از همکاری چشم و بساوائی است که می توانیم شکل اشیاء را تشخیص دهیم، دیگری امتداد اشیاء و همینطور سکون و حرکت آنها. البته از هر کدام اینها مثالهای فراوانی هست ولی مثالهایی که خود ایشان زده است همینهایی بود که گفته شد.

۳. اما تصورات دسته سومی هم وجود دارد که البته در اینکه آیا باید خود این دسته سوم را یک قسمت بدانیم و به دو قسمت تقسیم کنیم یا اینکه آن را یک قسمت بدانیم و یک قسم چهارمی هم درست کنیم، بیانات لاک در این باره بسیار مشوش است. به نظر می آید که می توان گفت قسمت سوم، خودش به دو قسم قابل تقسیم است و می توان هم گفت قسمت سوم خودش یک قسمت مستقلی است و یک قسمت چهارمی هم جداگانه و در عرض قسم سوم داریم.

قسمت سوم، عبارت است از تصوراتی که قرین و ملازم با تصورات دسته اول و دسته دوم وجود دارد. یعنی چه تصورات قسم اول و چه تصورات قسم دوم وقتی برای انسان حاصل می شوند، همراه آنها لذتی یا المی برای انسان حاصل می آید، این لذت و الم یا خوشی و ناخوشی اینها هم یک نوع تصور است، این تصورات را باید از قسم سوم بدانیم. البته نباید لذت و الم و خوشی و ناخوشی را به یک معنا بکار گرفت، خود او هم دو تعبیر به کار می برد و لذا ما هم دو تعبیر بکار می بریم.^{۱۴}

به همراه همه ادراکات از مقوله اول و دوم این تصورات هست، یعنی محال است شما سفیدی برف را درک کنید ولی لذت یا الم نبرید، البته می توان مناقشه روانشناختی کرد و گفت چنین نیست که هر گاه برای من تصوراتی از مقوله اول و یا دوم حاصل می آید قرین با لذت و الم باشد ولی به هر حال ادعای لاک این است. ایشان می گوید: اگر دیدید تصویری از آن تصورات برای شما حاصل می شود ولی هیچ لذت و المی برای شما حاصل نمی شود بخاطر آنست که این لذت و الم آنقدر مساوی همد که انسان احساس هیچکدام از آنها را نمی کند. بعد یک چیزی هم اینجا اضافه می کند که بعضی شارحان گفته اند نباید آن را فقط قسم سوم دانست بلکه باید قسم هر سه دانست یعنی باید آن را قسم چهارمی محسوب کرد. لاک می گوید: یک سلسله تصورات هم هست که این تصورات با هر گونه ادراکی از مقوله اول و دوم

^{۱۳} J. Locke; *Essay Concerning Human Understanding*

^{۱۴} یعنی در نظر او بین لذت (pleasure) و خوشی (light) تفاوت وجود دارد، همانطور که بین الم (pain) و ناخوشی (delight) نیز تفاوت می گذارد.

و این لذت و المی که آن را قسم سوم می دانستیم، همراه است، مثل «تصور» وحدت. اینجا است که بیان لاک قدری تشویش پیدا می کند، تشویش آن هم بخاطر چیزی است که بعداً خواهیم گفت چگونه می توان ادعا کرد که «وحدت» از راه حس به دست می آید.

حال اگر این قسم را دو قسم بدانیم، مقسم آن تصوراتی است که قرین تصورات دیگرند. و اگر هر کدام از آنها را قسم جداگانه دانستیم چهار قسم خواهیم داشت. تا اینجا این تصورات فقط تصورات بسیطه اند، یعنی در این ناحیه است که در ذهن ما تصوراتی از عالم خارج، منتقش می شود. اما ذهن ما به این اکتفا نمی کند بلکه دست به فعالیت می زند و این فعالیت سبب پیدایش سه قسم تصورات دیگر می شود. به نظر او ذهن ما سه فعالیت می تواند داشته باشد.

۱. ترکیب^{۱۵} تصورات بسیطه

۲. مقایسه^{۱۶} تصورات بسیطه

۳. انتزاع^{۱۷} یا تجرید

ترکیب مفهوم آشنایی است برای ما، همان چیزی است که ما آن را ترکیب المفصل می دانیم. در علوم بلاغی هم می گفتند کارهایی که ذهن ما می کند یکی ترکیب المفصل است و دیگری تفصیل المركب، این ترکیب، همان ترکیب المفصل است. یعنی تصورات بسیطه را با یکدیگر ترکیب کنیم، مثلاً تصور بسیطه سردی را با تصور بسیطه سفیدی ترکیب کنیم و تصور «سفید سرد» یا «سرد سفید» بسازیم.

گاهی تصورات بسیطه را با یکدیگر ترکیب نمی کنیم بلکه آنها را با یکدیگر مقایسه می کنیم. در نتیجه این مقایسه، اختلاف و تشابه پیدا می شود و می گوئیم این با آن شبیه است، یا این با آن اختلاف دارد. «بزرگتر و کوچکتر» پدید می آید، دراز و کوتاه پدید می آید و ...

در واقع، در مقایسه هاست که ما به مفاهیم نسبی هفتگانه مقولات ارسطویی می رسیم.

گاهی هم «انتزاع یا تجرید» می کنیم. انتزاع یا تجرید به نظر لاک عبارت است از اینکه انسان یک صفت را از سایر صفاتی که در مقام تحقق لازمه او و قرین او هستند جدا کند، مثلاً اشیاء سرخ رنگ، گاهی شل و گاهی سفت هستند. حال اگر شما توانستید شلی و سفتی را کنار بزنید، آنگاه به خود سرخی می رسید، اشیاء سرخ رنگ، گاهی هرمی شکل اند، گاهی مکعب شکل اند و گاهی هم مدورند؛ حال اگر شما توانستید کرویت را، مخروط بودن و ... را از سرخ رنگ بودن جدا کنید، اینجا انتزاع کرده اید. به

۱۵. composition.

۱۶. comparison.

۱۷. abstraction.

عبارت دیگر، محال است در جهان خارج فقط سرخی را بیابید، هر کجا سرخی را می یابید آن را قرین با شکلی، قرین با سفتی یا شلی، قرین با زبری و نرمی ای و سردی و گرمی ای می یابید. عمل انتزاع و تجرید این است که ذهن، سرخی و همه مقارناتی را که در مقام تحقق همراهش هستند، جدا کند و فقط سرخی را در نظر بگیرد، انتزاع و تجرید به انسان مفهوم کلی می دهد. متنها مرادش از مفهوم کلی، مفاهیم کلی عرضی محسوس است. یعنی مفاهیمی که عرضی باشند و نه جوهری و ثانیاً محسوس هم باشند خواه محسوس به حس ظاهر و خواه محسوس به حس باطن. در واقع، ذهن تا عمل انتزاع و یا تجرید را انجام ندهد به مفهوم سرخی دسترسی پیدا نمی کند، چون اگر ما بودیم و حالت انفعال ذهنمان، هر کجا که سرخی ای می دیدیم، آن را همراه با چیزهای دیگری می دیدیم، اما اینکه می توانیم سرخی را بدون آن مقارنات تصور کنیم بخاطر این است که ذهن ما فعال است.

اما ترکیب چه چیزی به انسان می دهد؟ اینجا است که بحث جوهر پیش کشیده می شود و بیان لاک در اینجا تشویش پیدا می کند. اگر تمام تصوراتمان از راه حس بدست می آید ما به «جوهر» چگونه دسترسی پیدا می کنیم؟ مثلاً مفهوم قند - به نظر لاک مفهوم قند یک مفهوم جوهری است - را چگونه به آن می رسیم؟ یعنی اگر معلومات ما فقط ابتناء بر حسیات دارد، وقتی به قند نگاه می کنیم، حس جوهرشناس که نداریم پس چگونه به مفهوم قند می رسیم؟ در نگاه به قند، زبری، سفیدی، سفتی، شیرینی، قابل تشخیص است، ولی قند غیر از اینهاست، قند یک جوهر است، به آن چگونه دسترسی پیدا می کنیم؟ لاک در اینجا دو بیان دارد: یک بیانش این است که جوهر از راه همین ترکیب به دست می آید، یعنی ترکیب به ما مفاهیم جوهری می دهد. معنای این حرف این است که قند مساوی است با چیز سفید رنگ، زبر، شیرین، سخت. ما سفیدرنگی را در اینجا با زبری و شیرینی و سختی ترکیب می کنیم و علامت اختصاری این چهار تا را قند می گذاریم. قند چیزی ورای این چهار تصور نیست. آب هم همینطور است یعنی از ترکیب مجموعه تصوراتی بسیط بدست می آید. اگر ترکیب، چنین چیزی به دست می دهد، در این صورت باید بگوییم که لاک جوهر را به معنایی که فیلسوفان قدیم می گفته اند، قبول ندارد، زیرا از مجموعه اعراض که جوهر نمی توان ساخت. از این نظر، او در بحث سوم کتابش^{۱۸} که درباره زبان است می گوید: تصور جوهر یکی از فریب های زبانی است. جوهری در عالم خارج وجود ندارد، این ما هستیم که چند تا عرض را در نظر می گیریم و خیال می کنیم که غیر از این چند عرض باید چیز دیگری به نام جوهر وجود داشته باشد. در واقع، ما فریب زبان خود را خورده ایم. مثلاً «خانه» علامت اختصاری مجموع شن، سیمان، آجر، درب و پنجره است نباید فریب خورد و گمان کرد غیر از این اشیاء چیزی به نام «خانه» وجود دارد.

^{۱۸}. Essay Concerning Human Understanding

این بیان گر چه ترکیب را به ما نشان می دهد ولی از لحاظ وجود شناختی، اثبات چیزی به نام جوهر را نمی کند.

بیان دومی که لاک دارد این است که ما در عالم واقع جوهر داریم (پس جوهر باید از راه حس بدست آمده باشد) ولی او می گوید این بدان معنا نیست که حتماً جوهر متعلق علم ما واقع می شود و حس ما بدان راهی دارد بلکه جوهر، متعلق علم بشر واقع نمی شود، پس سخن از کیفیت تعلّق، بی معنا خواهد بود.

در این بیان، لاک از نظر وجودشناختی جوهر را قبول دارد ولی از لحاظ معرفت شناختی معتقد است که مفهوم جوهر متعلق علم ما قرار نمی گیرد. البته در کلام وی این نظر دوم بیشتر از نظر اول مؤید دارد. حاصل نظر دوم این است که علم ما فقط به اعراض تعلق می گیرد و ما به جوهر علم نداریم.^{۱۹}

اشکالی که در اینجا به نظر می رسد این است که صرف نظر از اینکه ما علم به جوهر به حمل شایع نداریم، اما این ادعا را که در جهان جوهر وجود دارد، لاک چگونه اثبات می کند؟ پاسخ لاک و بیان وی در اینجا همان بیان قدماست. وی می گوید: مگر نه این است که جوهر یعنی شی مستقل و عرض یعنی شی ای که مستقل نیست و باید تکیه گاهی به نام جوهر داشته باشد. بنابراین اگر فقط اعراض وجود داشته باشند و جوهری وجود نداشته باشد، ما باید قائل شویم به اینکه عرض وجود مستقل داشته باشد و این قابل قبول نیست و منجر به پذیرش بیش از یک جوهر خواهد شد و در این صورت، اشیاء مستقل (جوهر) خواهیم داشت. به این بیان قدما نیز اشکالاتی وارد است که در بحث فیلسوفان تحلیل زبانی اشاره خواهیم کرد.

پس اصطلاح «قضیه مرکبه» در کلام لاک یک اشتراک لفظی است که گاه به معنای قضایائی است که از راه ترکیب بدست می آیند و گاهی به معنای مقسم قضایای سه گانه فوق است.

نظر لاک در باب تصدیقات

او بیانی دارد که از آن فهمیده می شود که گویا تصدیقات وجود ندارند. مثلاً وقتی گفته می شود سفیدی، شما به پرده نگاه می کنید و آن را مصداق مفهوم سفیدی می گیرید. همچنین تصور مستطیل را نیز در ذهن خود دارید حال اگر شما دیدید که این پرده هم مصداق سفیدی است و هم مصداق مستطیل، اینجا برای شما تصدیق حاصل شده است. پس تصدیق، یعنی احساس تصادق دو مفهوم در یک جا. پس در واقع، به نظر ایشان تصدیق خود نوعی تصور است؛ منتها در تصور، احساس مصداق داشتن یک مفهوم را می کنیم ولی در تصدیق احساس می کنیم دو مفهوم در یک شی واحد مصداق دارند و بعد در قالب تعبیر

۱۹. فوئر باخ فیلسوف آلمانی قرن بیستم نیز با تمسک به بیان دوم جان لاک، نظری مشابه او دارد.

زبانی اش به کار می بریم که: این سفید مستطیل است یا این مستطیل سفید است. به نظر لاک اگر فلاسفه می خواهند بگویند که بعد از تصور موضوع و تصور محمول، حکم، چیزی غیر از جمع تصورات است من قبول ندارم.

منطقیان قدیم می گفتند بعد از اینکه انسان چند تصور پیدا کرد، حکمی باید به آنها ملحق شود و تا این حکم به اینها ملحق نشود ما دارای تصدیق و قضیه نیستیم، حال چه این حکم را جزئی از این قضیه بدانیم مثلاً آخرین جزء قضیه بدانیم یا شرط قضیه. ولی لاک می گفت خود تصدیقی که منطقی ها می گویند، یک حس است؛ منتها ذهن گاهی به یک چیز نظر می کند و آن را دارای یک مفهوم می یابد و گاهی به چیزی نظر می کند و آن را مصداق دو مفهوم می یابد. ممکن است بگوئید من به یک چیز نگاه می کنم و آن را مصداق سفیدی می یابم و می گویم: این شی سفید است. اینجا هم تصدیق درست شده است، در حالی که، یک مفهوم در کار بود، ولی لاک می گوید اینجا هم دو مفهوم در کار است؛ یکی مفهوم سفید بودن و دیگری مفهوم موجود بودن.

پس طبق نظر لاک، فرق فارق میان تصور و تصدیق در «حکم» نیست بلکه در این است که در یکی مواجهه با شی ای پیدا کرده ام که یک تصور به ذهنم القا می کند و در دیگری مواجهه با شی ای پیدا کرده ام که در آن واحد دو تصور به ذهن من القا می کند.

به نظر می رسد سخن لاک نهایت چیزی که اثبات می کند سنخیت تصور و تصدیق است؛ اما نشان نمی دهد که آیا همه علوم از مقوله تصوراتند یا از مقوله تصدیقات، بیان لاک این است که همه اینها از مقوله تصوراتند ولی ممکن است کسی قائل شود که همه اینها از مقوله تصدیقاتند، مثل بحثی که درباره کانت خواهیم داشت. درباره اینکه تصدیق چیست؟ بحثی بسیار جالب هم در غرب وجود دارد و هم در میان قدمای ما. آیا تصدیق از مقوله فعل است یا از مقوله انفعال. آیا اذعان و اعتراف خود، چیزی جداگانه از ادراک است یا لازمه ادراک است؟ بحث مفصل آن در رساله تصور و تصدیق مرحوم صدرالمتألهین آمده است، به نظر من بهترین بحث درباره اینکه فرق فارق میان تصور و تصدیق چیست در این رساله آمده است، مخصوصاً اگر آن را همراه با تعلیقات آقای حائری یزدی ببینید، البته این توصیه به این معنا نیست که همه آن تعلیقات درست اند.

لاک معتقد است هر معلومی از معلوماتی که ما یا واقعاً داریم یا گمان می کنیم که داریم اگر معرفتی است که از طریق حس و تجربه به دست آمده است ما واقعاً بر آن معلوم دست یافته ایم و اگر آن معلوم را تجزیه و تحلیل کردیم و دیدیم بالمآل به تجربه برنمی گردد و از طریق حس و تجربه به دست نیامده است در این صورت، آن معلوم، معلومی است که ما گمان می کنیم داریم و در واقع، دچار جهل مرکب هستیم.

مجموعه معلومات ما انسانها باید به گونه ای و بعد از یک سلسله تجزیه و تحلیل ها بالاخره به معلوماتی برگردد که ما از طریق حس و تجربه مان به دست آورده ایم.

ارسطو اعتقادش بر این بود که هیچ علم واقعی نیست مگر اینکه بالمآل به علم بدیهی راجع می شود. یعنی هر معلومی با تجزیه و تحلیل بالاخره بر معلوم بدیهی ابتناء پیدا می کند. اگر نتوانستید نشان دهید که این معلوم مبتنی است بر یکی دو تا یا چند مفهوم بدیهی، در این صورت این معرفت نیست، بلکه این خیال شماسست، جهل مرکبی است که اسم علم پیدا کرده است. این نظر، از زمانی که ارسطو آن را ابراز کرد تا امروز موافقان فراوانی دارد و البته خیلی هم مخالف دارد ولی جالب این است که لاک با اینکه تجربه گراست در جهت موافقت با این ادعا مانند دکارت عقل گرا موضع گیری می کند. دکارت عقل گرا کاملاً با این تصویر موافقت داشت و همه دکارتيان یعنی اسپینوزا، لایب نیتز مالبرانش و... هم با آن کاملاً موافق بودند. این وجه شباهت ارسطو و دکارت با لاک است ولی راه لاک از آنجا از تصویر ارسطو و دکارت جدا می شود که ارسطو و دکارت معتقد بودند «در هر علمی، همه متعلقات آن علم و به عبارت دیگر همه متعلقات علوم چنان هستند که می توان از ابتناء آنها بر بدیهی صحبت کرد» یعنی درباره طبیعت (چه جواهر و چه اعراض) و ماوراء طبیعت می توان معلوم نظری مبتنی بر بدیهی داشت، هر چند در مقام عمل به خطا بیفتیم. اما لاک سخن ارسطو و دکارت را در این باره قبول نداشت.

در این جا بهتر است برای فهم بهتر نظر لاک کاربردهای کلمه «نظری» را بررسی کنیم تا گرفتار خلطی نشویم. گاهی می گویند فلان چیز نظراً محال نیست و عملاً محال است، نظراً مشکلی ندارد بلکه امکان دارد در مقام تحقق مشکلی پیدا کند (در مقام عمل in principle # in practice علی المبدأ، علی الاصول) و این همان مطلب مورد بحث ماست و گاهی «نظری» را در مقابل «عملی» بکار می برند. مثلاً می گویند حکمت نظری در مقابل حکمت عملی، آنچه هست در مقابل آنچه باید باشد و گاهی هم مراد از نظری، نظری در مقابل بدیهی است.

ارسطو معتقد بود که نظراً امکان دارد که درباره تمام حوزه های معرفت بشری، معرفت مبتنی بر بدیهی پیدا کنیم، هر چند در مقام عمل ممکن است ما به خطا بیفتیم ولی این کار علی المبدأ و علی الاصول محال نیست که انسان درباره هر واقعیتی از واقعیت های جهان هستی، چه مادی و چه مجرد، خدا باشد یا غیرخدا معلومات نظری مبتنی بر بدیهی پیدا کنیم. پس ارسطو و دکارت و لاک همه قبول داشتند که معلوم باید یا بدیهی باشد یا نظری مبتنی بر بدیهی و اگر بدیهی یا مبتنی بر بدیهی نبود خیال می کنیم معلوم ماست و چنین مبنایی در باب همه موجودات درست است. البته مدعی نبودند که در زمان خودشان تمام واقعیت های هستی را اینگونه شناخته اند (بدیهی) ولی می گفتند اصولاً و علی المبدأ محال نیست. ولی

لاک در همینجا با آنها مخالف بود، یعنی می گفت بعضی از واقعیتها چنان اند که خودشان استنکاف دارند این گونه معلوم انسان واقع شوند، بعضی از واقعیتها، واقعیهایی هستند که ما در باب آنها معلوم نظری مبتنی بر بدیهی نمی توانیم پیدا کنیم و به طریق اولی در باب آن امور، معلومات بدیهی هم نمی توانیم داشته باشیم، معنای این سخن این است که «واقعیهایی هستند که اصولا متعلق علم بشر قرار نمی گیرند و نمی توانیم به آنها علم پیدا کنیم.» به تعبیر خود لاک، واقعیهائی که ما نمی شناسیم بسیار بیشتر از آن چیزهایی هستند که عقل گراها تصور می کنند. عقل گراها، تصور می کنند که اگر یک زمان بی نهایی در اختیار بشر قرار گیرد، روزی بشر به جایی می رسد که همه واقعیتها را می شناسد و بنابراین، واقعیت هایی که بشر تاکنون نشناخته است فقط بالفعل آنها را نمی داند ولی بالقوه امکان شناخت آنها وجود دارد، ولی لاک می گوید بعضی از واقعیتها هستند که بالقوه هم قابل شناسایی نیستند، نه اینکه امروز آنها را نشناخته اند و روزی امکان دارد مردم آنها را بشناسند، هیچوقت مردم آنها را نمی توانند بشناسند، بعضی از واقعیتها چنان هستند که اصولا فراتر از شناسایی بشرند.

اما این واقعیتها کدامند؟ لاک می گوید: طبیعت از این دسته واقعیتها است. یعنی درباره عالم طبیعت معلومات نظری مبتنی بر بدیهی نمی توانیم پیدا کنیم و عالم طبیعت متعلق شناسایی بشر قرار نمی گیرد. اما معنای این سخن چیست. مگر لاک نمی گفت ما می توانیم به اعراض حسی توجه کنیم و علم پیدا کنیم؟ او می گوید بله به اعراض عالم طبیعت می توانیم علم پیدا کنیم ولی به ذوات عالم طبیعت^{۲۰} نمی توانیم علم پیدا کنیم، آنها متعلق علم ما قرار نمی گیرند و هیچگونه علم نظری مبتنی بر بدیهی نمی توانیم داشته باشیم و چون لاک علم حقیقی را علم بدیهی یا علم نظری مبتنی بر بدیهی می داند پس در باب ذوات طبیعی هیچگونه علمی نمی تواند تصویر کند. پس، از ضمیمه کردن دو مقدمه چنین نتیجه ای بدست می آید:

۱. علم باید یا بدیهی باشد یا مبتنی بر بدیهی

۲. در باب ذوات طبیعی ما نه علم داریم و نه علم مبتنی بر بدیهی

پس در باب ذوات طبیعی ما اصولا علم نداریم. ولی اگر یکی از این دو مقدمه را قبول نداشته باشید چنین نتیجه ای به دست نمی آید. بنابراین، ما درباره عالم طبیعت «حقایق کلی و ضروری» نمی توانیم داشته باشیم چون لاک معتقد بود حقیقت کلی و ضروری آنگاه حاصل می آید که انسان به ذات یک شی راه پیدا کند. تمام حقائق کلی و ضروری که از طرف عقل گراها بیان می شود به این دلیل از نظر آنها کلی

۲۰. natural essences.

و ضروری به حساب می آید که مربوط به ذات و کنه اشیاء هستند، اما وقتی ما به ذات اشیاء راهی نداریم، بنابراین، هیچ حقیقت کلی و ضروری نمی توانیم بیان کنیم.

با توجه به مطلب فوق، رمز اینکه درباره عالم خارج نمی توانیم سخنی بگوییم این است که بیرون از ماست و ما نیز در مواجهه با این شی، بیرونی هستیم و فقط حس ما به اوصاف طبیعت تعلق می گیرد و اگر چنین باشد پس به نظر لاک تمام علوم تجربی، غیر یقینی اند و درباره عالم مجردات نیز چنین سخنی صادق است. البته لاک معتقد است در دو زمینه: یکی اخلاق و یکی ریاضیات بخاطر اینکه ساخته های ذهن خود ما هستند، می توان علم یقینی داشت. آنها درونی ما هستند و از بیرون ما حرفی نمی زنند. ریاضیات که خیلی روشن است؛ یعنی در عالم واقع، عدد، نقطه، خط، سطح، مثلث و دایره وجود ندارد و ما برای خود اسباب بازی درست کرده ایم، چیزی درست کرده ایم که اسمش را زاویه گذاشته ایم، یک چیز دیگر درست کرده ایم و اسمش را مثلث گذاشته ایم و همینطور بقیه مفاهیم ریاضی. بعد روابط این اسباب بازی ها را نسبت به یکدیگر بیان می کنیم، می گوئیم مثلث وضعش نسبت به هرم اینچنین است، هرم وضعش نسبت به دایره آن گونه است، محیط دایره وضعش نسبت به مساحت دایره چنان است و ریاضیات مجموعه اسباب بازی های ذهن ماست و روابط بین این اسباب بازی ها، درست مثل این می ماند که من سگی را که دو شاخ دارد در ذهن خود تصور بکنم بعد با گربه تصویری که هفده گوش دارد در ذهن خودم به جان هم بیندازم و یکی از آن گوشهای آن گربه را سگ تصویری من بکند و دو شاخ سگ هم توسط گربه متصور من کنده شود و حاصل آن را بیان کنم. این یک واقعیتی است، منتها واقعیتی ذهنی، یعنی هر کس دیگری هم که چنین چیزی را تصور کرده بود، چنین نتیجه ای را می گرفت. لاک می گوید در ریاضیات ما چنین می کنیم، سلسله مفاهیمی را خودمان درست کرده ایم و چون خودمان درست کرده ایم، از این نظر در ریاضیات واقعاً معلومات داریم.

اخلاق هم همینطور است؛ یعنی، در عالم خارج هیچ چیزی وظیفه نیست بلکه ما اعتبار می کنیم، بعضی از کارها را به عنوان «وظیفه» بعضی از کارها را به عنوان «حسن»، بعضی را به عنوان «قبیح»؛ هیچ چیزی نیست که در عالم خارج بر او مهر «حسن» خورده باشد، مهر «قبح» خورده باشد؛ این ما هستیم که بعضی از اموری که در عالم خارج معصومند و هیچ انگي ندارند، آنها را انگ می زنیم و می گوئیم حسن اند، قبیح اند، وظیفه اند، مسئولیت آورند. مفاهیم اخلاقی نیز از مصنوعات ذهن بشر هستند و انسان با آن مصنوعات ساخته ذهن خود بازی می کند و البته هر کسی آن پیشفرضها را قبول کرد، تمام آن بازیها معتبر است. در هر بازی چنین است، هیچ بازی ای بی قانون نیست، منتها بازی بودنش به این است که می توان بناهای اولیه را قبول نکرد. شما اگر قواعد و قوانینی را که برای بازی فوتبال جعل کرده اند قبول

کنید، در این صورت، شما وارد یک کار بسیار جدی می شوید و طبق آن قواعدی که قبول کرده اید می توان گفت کار شما درست بود، درست نبود، امتیاز آورد و... در اخلاق و ریاضیات نیز چنین است. به نظر لاک، تنها حوزه هایی که می توان درباره آنها علم داشت، همین دو حوزه هستند؛ اخلاق و ریاضیات و در باب بقیه علوم علم نداریم بلکه «ظن» داریم. فلسفه تمام شاخه هایش، علوم ظنی است، علوم تجربی هم تمام شاخه های مختلفش علوم ظنی اند.

لاک می گوید: اینکه عقل گراها می خواستند دنبال حقائق کلی و ضروری باشند، امری است هم زائد و اضافی^{۲۱} و هم غرورآمیز. اما غرورآمیز است، چون عقل گراها توجه به محدودیت ذهن بشر ندارند و لذا همچو لاف و گزاف هایی می زنند. این غرورآمیز است که ادعا شود ما درباره عالم هستی یکسری حقایق کلی و ضروری داریم، قوای ذهن ما آنچنان قوی نیست که واقعاً کلّ جهان در آن بازتاب پیدا کند. از نظر عقل گراها، عقل بشر مانند خورشید است که کلّ جهان را روشن می کند و انسان در پرتو آن می تواند کل جهان را ببیند، ولی از نظر من عقل بشر مانند شمعی است که جای کوچکی را روشن می کند، ولی در عین حال، شمعی که در درون ماست آنقدر تابناک هست که برای اهداف ما کفایت کند. اما ادعای عقل گراها زائد است به این خاطر که، مگر نمی توان بدون حقایق کلی و ضروری زندگی کرد؟! ما در زندگی چه نیازی به داشتن حقایق کلی و ضروری از عالم داریم. این مطلبی است که بعدها نیچه^{۲۲} آن را تعقیب کرد.

لاک می گوید: من هیچ غرض و غایتی در زندگیمان سراغ ندارم که با همین ظنیات رفع نشود، دیگر چه احتیاجی به حقایق کلی و ضروری داریم. کدام مشکل ماست که فقط با دستیابی به یک سلسله حقایق کلی و ضروری باید حلّ شود. چرا باید جهان را روشن کرد تا من یک کتاب بخوانم. شمعی که در درون ماست، آنقدر تابناک هست که برای اهداف ما کفایت کند، پس دنبال حقائق کلی و ضروری رفتن زائد است.

نیچه هم می گفت: اینکه این قدر می گویند حقیقت، حقیقت، چه کسی این را در نظر ما این قدر مقدّس کرده است؟ هیچ توجه پیدا کرده اید که اولاً حقیقت را پیدا کردن هیچ ضرورت ندارد و ثانیاً اگر حقیقت را پیدا کردید، دیگر نمی توانید زندگی کنید! مثالی که او می زد این بود: اگر دختر خیلی زیبایی که به خواستگاری او رفته اید، خداوند چشمی به شما بدهد که هفتاد سال دیگرش را ببینید، فوری

۲۱. تعبیر خود لاک زائد است ر.ک به: P.47.Essay concerning Human understanding

۲۲. Nietzsche.

برمی گردید، خیلی خوب است که نمی بینید، اگر سرنوشت او را می دیدید اصلاً به خواستگاری او نمی رفتید. حقیقت به گونه ای است که نمی توان با آن زندگی کرد.

از حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) هم نقل است که ایشان فرمودند: هر صبح ملکی فریاد می زند که یا ایها الناس لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ «بزائید تا بمیرند و بسازید تا خراب شود». حال اگر آدمی، یک دید عارفانه نافذ داشته باشد که بداند تمام این خانه ای که با جدّ و جهد می سازد، سرنوشت آن خرابی است، دلش نسبت به عالم و هر گونه بنایی سرد می شود، اما چون از آن حقیقت والا غفلت دارد می سازد. لذا عرفا می گفتند:

اُستن این عالم ای جان غفلت است *** هوشیاری این جهان را آفت است

اگر آدمی بخواهد هوشیار باشد دنیا از دستش می رود، دنیا آباد می شود اما به قیمت غفلت ما، نیچه می گفت: همانطور که لاک گفته است حقیقت نه ضرورت دارد برای زندگی ما، بلکه بالاتر برای زندگی ما مضر است.

لاک می گفت: مگر انسانهایی که طی این قرن ها آمدند و رفتند و ما می دانیم که به حقیقت راه پیدا نکرده بودند، مشکلی در زندگیشان پیدا کردند. اگر ما هم همینطور باشیم، یعنی با همین ظنّیات خودمان زندگی کنیم. هیچ مشکلی پیدا نمی کنیم. بیایید از این به بعد انسانِ فرزانه^{۲۳} را چنین تعریف نکنیم که تا کنون می کرده ایم، تا کنون می گفتیم: جهانی است بنشسته در گوشه ای، بعد هم می گفتیم صیروره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی، انسان بزرگ، انسانی است که همان اشیائی که در خارج وجود عینی دارند، در او وجود علمی پیدا کنند و از این نظر هم می گفتند که ماهیتهای اشیاء در خارج و ذهن با هم فرقی ندارند، اگر می بینید آتش در ذهن نمی سوزاند ولی در خارج می سوزاند بخاطر وجودشان است. اما لاک گفت انسان فرزانه را چنین تعریف کنیم:

انسان فرزانه کسی است که اولاً معترف باشد به اینکه بشر خدا نیست. کسی که می گوید بشر حقائق کلی و ضروری را می شناسد، چنین فردی در حقیقت بشر را خدا می داند. ولی به نظر من تنها خداست که حقائق کلی و ضروری را می شناسد و انسان فرزانه کسی است که بشر را خدا یا خداگونه نداند. بداند که خدایی برازنده خداست، ما انسانها خدانیسیم و خدا گونه هم نمی توانیم باشیم. کبریایی و عظمت ویژه خداست و بقیه مخلوقند.

ثانیاً: به این وضع کاملاً راضی باشد، بداند که اگر حقائق به او عرضه می شد انسان تحمل آن را نداشت، به سود اوست که حقایق به او عرضه نشده است و تلاش در تحرّی حقیقت کوششی بی حاصل

است. حال، این پرسش از لاک سزاوار است که اگر ما هستیم و همین ظنیات، پس هر کس هر چیزی گفت بپذیریم؟ وی می گفت البته در میان این ظنیات محتمل^{۲۴} و محتمل تر^{۲۵} وجود دارد، در دنیا ما باید بدنبال محتمل ترها بگردیم و آنها را انتخاب کنیم. این نظریه لاک در حقیقت همان نظریه انسداد باب علم است که بیشتر اخباری های ما به آن معتقدند و جان لاک به آن جان تازه ای می دهد.

مرحوم مطهری در یکی از آثار^{۲۶} خود می فرماید: «مرحوم بروجردی رحمه... علیه در یکی از درسهایشان گفتند که اخباریگری در عالم تشیع، متأثر از تجربه گرایی انگلیس است، بعد ایشان (مرحوم مطهری) می فرماید که من غفلت کردم از ایشان بپرسم آیا این یک حدسی است که شما می زنید یا اینکه سند و مدرک دقیقی هم دارید، بعدها هم ایشان منتقل شدند و دست ما از ایشان کوتاه شد و هنوز که هنوز است من تأسف می خورم که چرا آن روز از ایشان نپرسیدم که این مطلب را از کجا می گوئید.»

البته نمی دانم که اسناد و مدارک تاریخی می تواند این ارتباط را نشان دهد یا نه، ولی این تیزهوشی مرحوم بروجردی را می رساند که هر کسی که به لحاظ معرفتی تجربه گرا شد، در این صورت، باید در علم فقه و اصول طرفدار ملا امین استرآبادی و دیگر اخباریون باشد، حال چه اخباریون معتدل مثل مجلسی و پدر مجلسی و شیخ حرّ عاملی و چه اخباریون غیر معتدل و افراطی مانند مرحوم امین استرآبادی. انسداد باب علم، در بحث تعارض عقل و دین بسیار تأثیر گذار است. اینک پس از بررسی دو ادعای لاک، اگر آنها را به یکدیگر ضمیمه کنیم، سه نتیجه متوالی، به نظر او، می توان گرفت.

این دو ادعا به طور خلاصه، عبارت بود از اینکه «منشأ معلومات عقلی، حس است» و «شناخت هر شیئی ای فقط با لحاظ تأثیر و تأثر آن با ذهن، ممکن است». ادعای اول موافق با نظر ارسطو بود و ادعای دوم موافق با نظر دکارت است.

نتایج دیدگاه معرفت شناسی لاک

■ نتیجه اول: همیشه نوعی رابطه علّی و معلولی بین اشیاء محسوس و حواس ما وجود دارد. این ارتباط علّی و معلولی رنگ و برچسب خودش را هم بر شی محسوس می زند و هم بر عضو حاسّه. پس در واقع، ما با حاصل فعل و انفعال عضو حاسّه و شی محسوس، آشنایی پیدا می کنیم.

■ نتیجه دوم: تصوراتی که ما در ذهن خود از این محسوسات داریم، بیشترین شباهت را به آن شی خارجی دارد. مثال لاک این است: اگر شما چوبی را در کف استخری بگذارید، تموج آبی که روی این

^{۲۴}. Probable.

^{۲۵}. More Probable.

^{۲۶}. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، گفتار نهم، ص ۱۰۵، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۶۸.

چوب هست قطعاً در شکل دیدن شما تأثیر می‌گذارد، یعنی اگر چوب در آب نبود و جلوی چشم شما بود، شما آن را به یک صورت می‌دیدید، حالا هم که در آب گذاشته اید تموج آب باعث می‌شود شما آن را به صورتی دیگر ببینید، ولی با این همه، این چوب بیشتر شبیه آب است یا بیشتر شبیه خودش است؟ لاک می‌گوید: بیشتر شبیه خودش است و وضع ما هم با اشیاء خارجی همچون وضعی است؛ بلکه اگر امکان داشت ما اشیاء را بدون وساطت ذهن ببینیم، البته آن را به صورتی دیگر می‌دیدیم، ولی با وضع فعلی امکان ندارد، و حتماً موج ذهن ما روی آن می‌غلطد ولی باز هم وقتی ذهن ما به این حاصل نگاه می‌کند، آن را شبیه به خود شی می‌بیند. در اینجا استدلال او بر مدعایش فقط همین مثال است و دلیلی دیگر اقامه نمی‌کند.

■ نتیجه سوم: لاک معتقد است بحثهایی که الآن داشتیم درباره تمام کیفیات است ولی در درون خود این کیفیات هم باید تقسیماتی صورت بگیرد، کیفیات اولی و کیفیات ثانویه هم از یک دخل و تصرف دومی هم رنج می‌برند. اگر شما شیئی مثل برف را در نظر بگیرید، از این برف سفید یک تصویر ذهنی دارید که متناظر با آن در خارج برف و سفیدی وجود دارد. جان لاک به سفیدی خارج از ذهن «کیفیت»^{۲۷} می‌گوید و به سفیدی ذهنی نام «تصور»^{۲۸} می‌دهد. «تصور» در نظر لاک بسیار شبیه «کیفیت» است ولی عین یکدیگر نیستند. او کیفیت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند.

یک دسته از کیفیات به گونه ای هستند که اگر ذهن ما آدمیان هم نبود، آنها وجود خارجی داشتند و فقط ارتباط ذهن ما با آنها باعث کشف آنها می‌شود؛ البته مکشوف با مقداری دخل و تصرف. از این دسته کیفیات می‌توان «اندازه»، «بعد» و «حجم» را مثال زد. در این موارد، چه ذهن آدمی باشد و چه نباشد اندازه مثلاً یک میز تفاوتی نمی‌کند. به این دسته، «کیفیات اولیه» می‌گوید.

دسته دیگری از کیفیات چنان اند که اگر ذهن آدمی وجود نداشت آنها هم وجود پیدا نمی‌کردند، مانند مزه، بو، شنوایی و سایر قوای پنجگانه. ترشی، حاصل ترکیب بعضی از موادی است که بر زبان و کام است با موادی که در غذا وجود دارد. وقتی چنین ترکیبی، صورت بگیرد ما می‌توانیم بگوییم: فلان غذا ترش است. در همه مدرکات قوای پنجگانه، وسیله ادراکی آدمی مثل بینی، گوش، کام و چشم مؤثرند و اگر کسی از یکی از اینها محروم باشد در حق او چنان مدرکی معنا ندارد. فرض کنید انسانی که مادرزاد کر است در یک صحنه انفجار قرار بگیرد، او صدایی را نمی‌شنود ولی بقیه معتقدند در آنجا صدایی وجود داشته است. پس وجود و عدم صدا به وجود و عدم دستگاه ادراکی آدمی وابسته است. همینطور اگر

^{۲۷}. quality.

^{۲۸}. Idea.

ساختمان چشم انسان عوض شود، جهان از نظر رنگ عوض می شود و اوضاع و احوال دیگری پیدا می کند. رنگ آسمان یک چیز فی نفسه موجود در آسمان نیست. به این دسته از کیفیات، کیفیات ثانویه می گویند.

نکته دیگر آن است که شباهت کیفیات ثانویه به عالم خارج از شباهت کیفیات اولیه به عالم خارج کمتر است ولی در عین حال، شباهت خود را به خارج حفظ می کنند. در باب اخبار از کیفیات اولیه یک گفته از میان گفته ها صادق است و بقیه کاذب اند، اما در کیفیات ثانویه هر قائلی نسبت به ساختار ادراکی خودش می تواند صادق باشد.

مثلاً فرض کنید اگر گوش ما مثل گوش اسبها بود، در محیطی که الان با این گوش، ما سکوت مطلق احساس می کنیم در آن محیط خیلی سر و صدا می شنیدیم. اسبی که فرضاً صدای قدم زدن اسب دیگری را از هفت کیلومتری می شنود یا صدای برخورد های درونی زمین را که بیانگر قریب الوقوع بودن زلزله است می شنود، اگر ما همچو گوشی داشتیم در محیط ساکت و آرام کتابخانه هم که می نشستیم می گفتیم عجب محیط پر سر و صدایی است، گوش تان اگر از این هم تیزتر باشد آنوقت کنار یک گلدان هم که نشسته اید می گویند: صدای شر شر آبی که در آوندهای این گیاه بالا می رود، نمی گذارد ما مطالعه کنیم. امروزه، روشن است که یکی از جاذبه های موادی مثل «مسکالین» و ماری جوآنا این است که گوش ها را تیز می کند و انسان در حالات دیگری فرو می رود. حال آیا می توان گفت کدامیک از صداها صدای واقعی است؟ آدمی که مادرزاد هیچ صدایی نمی شنود، کسی که در محیط کتابخانه صدایی نمی شنود، و آدمی با ساختمان گوش اسبان در کتابخانه حتی صدای انبساط فلزها را هم می شنود، آیا می توان گفت وضع واقعی عالم برای کدامیک از اینها مکشوف است؟ باید گفت که نمی توان هیچکدام از این صداها را واقعی دانست، با این گوش ما، واقعیت اینهاست، با آن گوش اسبها واقعیت آن است و با آن ساختمان گوش فرد سوم واقعیت همان است، چون اصولاً واقعیت لخت و عریانی بنام «صدا» وجود ندارد، تا بتوان گفت که یکی از این سه نفر در کشف واقعیت به خطا رفته اند یا نرفته اند. ولی اگر صدا از کیفیات اولیه بود در این صورت می توان گفت که چه کسی بر خطاست یا بر صواب، ولی از نظر لاک چون صدا از کیفیات ثانویه است باید گفت هر قائلی نسبت به ساختار ادراکی خودش می تواند صادق باشد.

اگر در سخن فوق دقت کنیم می بینیم نمی توان اصل تقسیم را نادرست دانست و می توان احتمال داد که کیفیات بر دو دسته اند ولی در مصادیق آن اختلاف وجود دارد، مثلاً گالیله با نیوتن در بعضی از مصادیق اختلاف داشت. بحث تقسیم کیفیات در فیزیک آثار و فواید فراوانی داشته است.^{۲۹}

۲۹. ر. ک به: جیمز، فیزیک و فلسفه، ترجمه علی قلی بیانی

اشکال مهمی که بر معرفت شناسی لاک گفته اند این است که کسی که راه مواجهه اش با عالم خارج جز از راه حواس نیست چگونه می تواند درباره عالم خارج حکمی فارق از حواس بدهد؟ اشکال را بسیاری از متفکران بر لاک گرفته اند. توضیح مطلب اینکه اگر ما می توانستیم به طریقی با واقعیت لخت و عریان مواجه شویم آن وقت می توانستیم بگوییم حواس به ما واقعیت را نشان می دهد و قدری در آن دخل و تصرف می کند؛ اما وقتی کسی مثل لاک راه دیگری برای عقل قائل نیست و می گوید تمام شناخته های ما از عالم خارج در نهایت باید از طریق حس صورت بگیرد، چنین شخصی چگونه می تواند بگوید از عالم واقع به صورت لخت و عریان خبر دارد؟

این اشکال به کانت و به طور کلی، هر کس که فقط یک طریق برای شناسایی عالم خارج قائل باشد، وارد است. ولی هر کس غیر از حس، طریق دیگری هم برای شناسایی عالم خارج قائل باشد مثل عقل و بگوید واقعیت عالم خارج را من از طریق عقل دیده ام و اینک با حس حالت محسوسش را می بینم و درک می کنم که حالت محسوس آن با حالت معقولش متفاوت است، این اشکال بر او وارد نیست.

فلسفه دین لاک

در فلسفه دین، یکی از آرائی که در غرب مورد توجه است، رأی لاک است، او اولین کسی است که فطری بودن شناخت خداوند را منکر است و می گفت شناخت خدا فطری نیست، و ما آدمیان شناخت فطری از وجود خداوند نداریم. برای اینکه کسی قائل باشد به اینکه قضیه «الف ب است» فطری است، باید به دو قول قائل باشد:

۱. همه انسانها در همه زمانها و همه مکانها به قضیه فوق یعنی «خدا موجود است» قائلند (ولو به صورت باطنی).

لاک به این قسمت اول دو اشکال می کرد:

اشکال اول: بسیاری از مورخان و بسیاری از مردم شناسان^{۳۰} از اقوام و مللی خبر می دهند که اینها حتی «تصور خدا» را نداشته اند، چه رسد به تصدیق او؛ البته رأی مردم شناسان قوی تر از رأی مورخان است، چون مردم شناس از یک قومی که الان در منطقه ای وجود دارد و هنوز هم به لحاظ جغرافیایی در مکانهایی هستند که به کلی از آثار مدنیت جدید^{۳۱} دورند، خبر می دهد. مثلاً در محل دور افتاده ای در یک منطقه از قاره افریقا زندگی می کنند. حسن کار اینجاست که وقتی انسان با اینها آشنایی پیدا می کند بهتر می تواند آرای فطری را از آرای غیر فطری تشخیص دهد؛ چون اینها تأثیری از فرهنگ و تمدن جدید

۳۰. Anthropologists.

۳۱. مراد از فرهنگ و تمدن جدید، چهار هزار سال اخیر است.

ندارند تا بتوان ادعا کرد که آن را از آثار دینی و مذهبی مسیحیت یا اسلام یا یهودیت یا هر مذهب دیگری یاد گرفته اند. لذا برای کشف آثار و عقاید اولیه این بهترین راه است. درست است که به لحاظ زمانی، چنین مردمانی در قرن بیستم زندگی می کنند ولی در واقع، مثل آدمهایی هستند که پنجاه هزار سال پیش زندگی می کرده اند و انسان از این طریق می تواند حدس قریب به یقین بزند که آراء و نظرات انسانها مثلاً در پنجاه هزار سال پیش هم، چنین چیزهایی بوده است.

لاک اعتقادش بر اینست که مردم شناسان و مورخان کتابهای فراوانی نوشته اند که در آنها گفته اند ما به اقوام و مللی برخورد پیدا کرده ایم که اصلاً تصویری از وجود خدا نداشته اند تا چه رسد به تصدیق او. اشکال دوم: اینک، دریانوردانی حاضرند افراد بسیاری را سوار کشتی کنند و چهار پنج هزار کیلومتری از سرزمین ما (انگلستان) دورش کنند و به جایی ببرند و با اقوام و مللی او را آشنا کنند که این اقوام و ملل از خدا چیزی نمی دانند. ملوانان زیادی برای من نقل کرده اند که همین الان ما می توانیم شما را به جزایر دور افتاده ای ببریم که چنین اقوامی وجود دارند و اگر کسی به آن آثار و مکتوبات مردم شناسان هم اعتماد ندارد، این شاهد عینی است.^{۳۲}

۲. اگر همه انسانها در همه مکانها و همه زمانها بالقوه به این قضیه قائل باشند کفایت می کند. این سخن اگر به همین مقدار گفته شود، حرف ناپذیرفتنی است، چون اگر بنابراین باشد جمیع معلومات بشر فطری می شوند. زیرا هر معلومی که بشر پیدا می کند بالقوه قدرت پیدا کردن آن را داشته است. پس حتماً باید آن را مقید به قیدی کرد، لذا قائل به فطری بودن خداوند چنین می گوید: معلومی را فطری می گوئیم که در همه انسانها بالقوه وجود داشته باشد، مشروط به اینکه به فعلیت رسیدن آن امر بالقوه به آموزش و پرورش و تلقین نیاز نداشته باشد.

طبق این تعبیر، همه علوم فطری نمی شوند، مثلاً علم به اینکه آب ترکیبی است از ئیدروژن و اکسیژن فطری نیست چون یادگیری آن به آموزش نیاز دارد. حال کسی ممکن است بگوید «خدا موجود است» فطری است، یعنی بالقوه در همه انسانها وجود دارد ولی اگر بخواهد به فعلیت برسد به «آموزش»، «پرورش» و «تلقین» احتیاج ندارد.

در این جا لاک پاسخ می دهد که اگر چنین معنایی را بگویید در این صورت، به فعلیت رسیدن آن امر بالقوه به این معنا نیست که به هیچ چیز نیاز ندارد؛ چون اگر به هیچ چیز نیاز نداشت یا باید در همه به فعلیت می رسید یا در همه به فعلیت نمی رسید. پس حتماً به چیز دیگری نیاز دارد. اما آن چیز دیگر چیست؟ لاک می گوید قائلان به این معنای فطرت، نتوانسته اند آن چیز دیگر را نشان دهند. البته قائلان به

۳۲. اشکال اول او نقلی و اشکال دوم او تجربی است.

فطرت، در این جا جوابهایی داده اند و مواردی را مشخص کرده اند که تا کنون چهار قول مطرح شده است و ما در اینجا به آنها نمی پردازیم.

مطلب دیگر اینکه اگر قبول کردیم به معنایی، همه انسانها به قضیه «خدا وجود دارد» فائلد ولی از کجا می توان فهمید که این اعتقاد از فطرتشان است، چه بسا بتوان گفت همه آنها عقل خود را به کار گرفته اند و نتیجه تفکر و حاصل استدلالشان چنین چیزی بوده است. شاید اگر هر انسانی عقل خود را به کار اندازد و چند مقدمه را با هم ضمیمه کند، فرآیند استدلال او را به اینجا می رساند که «خدا وجود دارد». پس این قضیه فطری نیست بلکه اکتسابی است. مگر نمی توان به یک امر اجماعی اعتقاد داشت ولی دلیل آن عقلی باشد. در این صورت، حتی اگر اجماع همه انسانها را قبول کنیم نمی توان به فطری بودن آن قائل شد. لاک معتقد است امور بسیاری داریم که مجمع علیه اند ولی عقلی هستند.

بعدها جان استوارت میل^{۳۳} غیر از این سه اشکال، اشکال دیگری اضافه کرد و آن اینکه: فرض می کنیم که اشکالات لاک وارد نباشد ولی چه دلیلی وجود دارد که اگر یک امری فطری است، مطابق با واقع هم هست، شاید همه انسانها فائلد به اینکه «خدا وجود دارد» ولی در واقع، خدا وجود نداشته باشد. چگونه می توان از فطری بودن یک اعتقاد نتیجه گرفت که آن اعتقاد مطابق با واقع نیز هست؟

نکته دومی که در باب فلسفه دین لاک باید مطرح کنیم این است که جان لاک اگر نه اولین شخص ولی از بارزترین اشخاصی است که قائل است به اینکه دین فقط برای دو ارتباط از ارتباطات انسان آمده است:

۱. ارتباط انسان با خدا.

۲. ارتباط انسان با خودش.

ولی از آن دو قسم ارتباط دیگر، یعنی «ارتباط انسان با انسانهای دیگر» و «ارتباط انسان با طبیعت» حرفی نمی زند. دین فقط درباره قسم اول و دوم سخن گفته است و امر و نهی کرده است. معنای بسیار مضیق سخن فوق این است که دین در سیاست دخالت نمی کند، چون مداخله دین در سیاست، یعنی مداخله دین در ارتباط انسان با انسانهای دیگر. جدایی دین از سیاست یکی از نتایج ضعیف و کمرنگ این نظر است. اعتقاد وی بر این است که مسیحیان باید از نو به کتاب مقدس نگاه کنند تا ببینند که تمام دستورات دین جنبه فردی دارد نه جنبه اجتماعی.

خدا از دیدگاه جان لاک

^{۳۳}. John Stuart Mill.

لاک از طرفداران جدی دین مسیح و معتقد به وجود خداست. اختلاف لاک با دکارت در باب خدا در دو مطلب است و گر نه در مطلب سومی با هم توافق دارند:

مطلب اول: دکارت اعتقاد داشت بعضی از تصوراتی که از عالم خارج گرفته نشده اند، مجعول ذهن هم نیستند، بلکه جزو فطریات هستند. فطریات، تصوراتی هستند که مادرزادی با ما بوده اند و تصور خدا یکی از این فطریات در نظر او بود. اما طبق مبنایی که لاک دارد، او اصولاً به تصورات فطری قائل نیست و بنابراین، نوبت نمی رسد که تصور خدا را از تصورات فطری بداند، بلکه لاک معتقد است خدا از تصورات مرکب است و می گوید: ما چند اندیشه را با همدیگر جمع کرده ایم و اسم این اندیشه را خدا گذاشته ایم. ما علم را در عالم خارج دیده ایم، قدرت را در عالم خارج دیده ایم، کمال را، نهایت را، بی نهایتی را، در عالم خارج ادراک کرده ایم، بعد از مجموعه این تصورات بسیط، این تصور را ساخته ایم: موجودی که دارای علم، قدرت و خیرخواهی لایتناهی است و اسم این موجود را هم خدا گذاشته ایم. البته باید توجه داشت که بسائط این تصور مرکب، همه از تصورات تک حسی نیستند، بعضی از آنها از تصورات تک حسی اند و برخی از تصورات بیش از تک حسی؛ بعد اثبات می کنیم که چنین تصویری در عالم خارج دارای مصداق نیز هست. پس اختلاف اول لاک و دکارت در این است که دکارت تصور خدا را از فطریات می دانست ولی لاک آن را یک تصور حسی مرکب می دانست.

مطلب دوم: معرفت شناسی دکارت به یک معنا ابتدا بر وجود خدا داشت، چون وقتی غرق در دریای شکایات بود، سرانجام این مطلب او را نجات داد که خدا موجود فریبکاری نیست و دستگاهی در روح ما تعبیه نمی کند که حقایق را وارونه و مات ببینیم و لذا دستگاههای ادراکی ما به گونه ای هستند که حقایق را آن گونه که هست، نشان می دهند. پس در واقع، دکارت برای معرفت شناسی خود از وجود خدا و از یکی از اوصاف خدا (خیر خواهی) استفاده می کرد. ولی لاک می گوید: اصولاً وجود خدا را باید بعد از تفصی از شک اثبات کرد. بعد از اینکه امکان معرفت برای ما حاصل آمد و فهمیدیم که حقیقتی را می توان کشف کرد، آن وقت باید وجود خدا را اثبات کنیم، نه اینکه قبل از اینکه وجود معرفت یقینی، مفروض و ثابت باشد وجود خدا را ثابت بگیریم.

مطلب سوم: لاک و دکارت هر دو در آن اتفاق نظر دارند و آن این است که دکارت از آن کسانی بود که اعتقاد داشت اثبات وجود خدا برای عقل بشر امکانپذیر است، لاک نیز این مطلب را قبول دارد، یعنی هر دو معتقدند اثبات یقینی وجود خدا امکانپذیر است. ولی اگر لاک به چنین چیزی معتقد است، خدا را از چه راهی اثبات می کند؟ او به دو قلمرو اعتقاد داشت که در آن یقین وجود دارد؛ ریاضیات و اخلاق، و لذا می گوید من از راه اخلاق (امور درونی) وجود خدا را اثبات می کنم. اجمال بیان او این است که من سلسله اموری در درون خود احساس می کنم که این امور به نظر می آید لایتناهی هستند، و چون

نامتناهی اند نمی توانند ساخته ذهن خود من باشند. [نظیر این سخن در نظریه دکارت بود، منتها دکارت از روانشناسی استفاده می کرد] یکی از آن امور این است: سعی در راه استکمال، سعی در راه استکمال پایانی ندارد، مثل این است که نیرویی در درون ماست که می گوید جلوتر برو، کاملتر شو، کمال، چیزی است که گر چه باید به آن توجه داشت و در رسیدن به آن تلاش کرد ولی به آن نمی توان رسید. این تلاش در راه استکمال را که امری لایتناهی است چه کسی در درون ما نهاده است؟ خود ما انسانها که محدود هستیم و اگر این میل ساخته ذهن ما بود می بایست غرضی محدود و قابل وصول باشد، پس باید از ناحیه موجودی باشد که آن موجود لایتناهی است.

این الزام درونی لایتناهی من را به یک ملزم لایتناهی می رساند، اگر ما بودیم و خودمان، هیچگاه به این امر لایتناهی دسترسی پیدا نمی کردیم. این استدلال جای مناقشه فراوان دارد و قابل دفاع نیست و ما در بحث کانت به این استدلال به صورت تفصیلی باز می گردیم.

فلسفه سیاسی لاک

لاک از بنیانگذاران لیبرالیسم غربی است. معتقد است ما باید به دو چیز بیش از هر چیز دیگر در تنظیم زندگی بها بدهیم، یکی آزادی و دیگری تعقل. به نظر او به دلیل سواستفاده از دین، آزادی و تعقل فراوان ضرر دیده اند و به همین دلیل در طول تاریخ مردم مجبور شده اند به دو دسته انسانهای دیندار ولی بی اعتنا به آزادی و تعقل، و انسانهای طرفدار آزادی و تعقل اما بی دین^{۳۴} تقسیم شوند. واقعیت عقلی، انسانها را به این سو کشانده است که یا آزادی و تعقل را پاس بدارند و حریم دین را بشکنند یا حریم دین را حفظ کنند و آزادی و تعقل را زیر پا بگذارند.

به نظر او جامعه سالم جامعه ای است که آزادی و تعقل در آن به نهایت درجه پاس داشته شود. معتقد بود آخرین درجه آزادی و تعقل جایی است که آزادی و تعقل بخواهند خود را بشکنند. بنابراین، تا وقتی اینها به خودشکنی نیانجامیده اند باید محترم شمرده شوند و هر کس در هر شأنی از شئون هم باید آزادی او حفظ شود و هم تعقل او. به اعتقاد لاک برای دستیابی به چنین امری باید دین را برای همان دو ارتباطی که گفته شد یعنی ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان با خودش، محدود کرد. دین باید در ارتباط انسان با انسانهای دیگر و ارتباط با طبیعت مداخله نکند. آنچه در فلسفه سیاسی لاک بیش از هر چیز دیگری خودنمایی می کند، دعوت به تساهل دینی است.^{۳۵}

۳۴. نظیر سخن ابوعلا که می گوید اثنان علی الارض ذو عقل بلا دین و آخر دیان لاعقل له. دو دسته مردم در زمین به سر می برند بی دینهای عقل دار و بی عقلهای دین دار.

۳۵. درباره فلسفه سیاسی او ر.ک به دو اثر او:

- A letter concerning Toleration, 1689

- Two Treatises of Government, 1690

بارکلی

معرفت شناسی بارکلی

دیدگاه بارکلی درباره خدا

فلسفه علم از دیدگاه بارکلی

تعلیم و تربیت از دیدگاه بارکلی

بارکلی^{۳۶}

بارکلی فیلسوف تجربه گرای معروف انگلیسی دو کتاب عمده در فلسفه دارد و هر دو کتابش نیز به زبان فارسی ترجمه شده است، لذا برای مطالعه بیشتر، علاوه بر همه منابع و مآخذ عامی که برای لاک گفتیم، می توانید به دو کتاب خود بارکلی هم مراجعه کنید. این دو کتاب عبارتند از:

۱. رساله در اصول علم انسانی^{۳۷} از انتشارات دانشگاه تهران. این کتاب صد و پنجاه و شش فقره مطلب دارد و همه به ترتیب ریاضی عدد گذاری شده است. ترجمه^{۳۸} این کتاب از آقای منوچهر بزرگمهر است ولی ایشان بعد از اینکه این کتاب را ترجمه کرده اند آن را به آقای یحیی مهدوی داده اند و ایشان سرتاسر کتاب را کلمه به کلمه تصحیح کرده است، لذا به یک معنا می توان گفت این ترجمه از آقای یحیی مهدوی است و انصافاً هم ترجمه عالی و بسیار خوب و دقیق است. من تقریباً همه آن را با متن اصلی مقابله کرده ام. این کتاب به صورت متون عادی فلسفی نوشته شده است.

۲. سه گفت و شنود^{۳۹} این کتاب به صورت گفتگو تنظیم شده است، مثل گفت و گوهای افلاطون که در حقیقت از آن سقراط است. در این سه گفتگو، بارکلی حرفهایش را از دهان فیلونوس^{۴۰} می زند و هیلاس^{۴۱} سخنگوی فلاسفه عقل گرا و مخالف بارکلی است. تا آخر گفت و شنودها هم بالاخره همیشه فیلونوس بر هیلاس پیروز می شود و مدعیات خود را به هیلاس می باوراند.

البته هیلاس اعتقاداتی را که در تفکر عقل گرایان غرب وجود دارد، ارائه می دهد ولی واضح است که بعضی از آن مدعیات با مدعیات عقل گرایان ما فرق می کند. ممکن است کسی که ناظر است ببیند ما این قدر سبک سخن نمی گفته ایم که هیلاس به نمایندگی از عقل گرایان غربی صحبت می کند ولی حرفهای عقل گرایان غربی همینهاست که هیلاس بیان کرده است. فیلونوس، در این کتاب یک آدم از لحاظ اخلاقی خیلی خوب تصویر می شود، همیشه می گوید اگر عیبی در استدلال من می بینی بگو، مرا از خطا در بیاور، من دوست می دارم اصلاح شوم و ...

این کتاب را نیز آقای منوچهر بزرگمهر به فارسی ترجمه کرده اند و باز آقای یحیی مهدوی اصلاح کرده اند ولی نه تصحیحی مثل آن تصحیح، و لذا روی جلد کتاب نام آقای مهدوی هست برخلاف ترجمه

۳۶. George Berkeley (۱۶۸۵ — ۱۷۵۳).

۳۷. *The Principles of Human knowledge*, 1710.

۳۹. *Three Dialogues*, 1713.

۴۰. philonos.

۴۱. Hylas.

کتاب اول که معلوم می شود آنقدر دخالت آقای یحیی مهدوی زیاد بوده است (همانطور که خود ایشان در مقدمه گفته است) که دیگر نمی توانست به اسم آقای بزرگمهر منشر شود. این ترجمه، گر چه مثل ترجمه کتاب اول نیست ولی ترجمه خوب و مقبولی است. اگر کسی هر سه گفت و شنود را بخواند، به زبان ساده تری همان مطالب رساله را می بیند.^{۴۲}

بارکلی در زمان حیاتش به عنوان یک فیلسوف گرانقدر و طراز اول هیچوقت به حساب نیامده است و وقتی هم که درگذشت، بیشتر او را به خاطر فعالیتهای روحانی و معنوی اش می شناختند. چون ایشان در مدارج روحانیت مسیحی اسقف بود و فعالیتهای فراوان تبلیغاتی به نفع دین مسیح داشت و تا آخر عمرش و حتی برهه ای بعد از مماتش به عنوان یک اسقف عالی مقام، شناخته می شد. تقریباً می توان گفت بعد از بارکلی تا زمان هیوم وضع به همین منوال بود تا اینکه بعد از زمان هیوم مردم فهمیدند بارکلی مردی بزرگ در فلسفه بوده است و چون بسیاری از آرای هیوم انصافاً آرای بارکلی است، لذا نظرات او مورد اعتنا واقع شد. حتی در فلسفه علم که دانش جدیدی است، آرای بارکلی امروزه، آراء قابل قبولی است.

معرفت شناسی بارکلی

نکته ای که بارکلی بر آن پافشاری کرده است و بیشتر فیلسوفان، آرای فلسفی بارکلی را به این عنوان می شناسند این است که او می گفت معرفت شناسی فیلسوفان سابق بر من، با مابعدالطبیعه شان سازگار نبود. معرفت شناسی،^{۴۳} در واقع ابزار و آلتی است برای وجودشناسی،^{۴۴} این مطلب را در قالب تمثیلی بیان کنیم. معرفت شناسی مثل عینکی است که آن را به چشم می زنند، اگر بخواهند با آن طبیعت را آن چنان که هست ببینند باید اول مدافقه ای در خود این عینک بکنند که مثلاً خوب تمیز شده است یا خوب تراش خورده است، عدسی آن عدسی سالمی است و... در واقع معرفت شناسی نسبتش با وجود شناسی همینطور است یعنی، واقعاً ابزار است برای وجودشناسی و از این جهت هم به نظر می آید (اینکه می گوئیم به نظر می آید بخاطر یک دوری است که در اینجا وجود دارد) که معرفت شناسی مقدمه است برای وجودشناسی (از این وجودشناسی گاهی تعبیر می شود به متافیزیک^{۴۵} و گاهی هم از آن به فلسفه^{۴۶} تعبیر می شود و در بیانات بارکلی هر سه تعبیر به کار می رود، منتها بیشتر متافیزیک، بعد فلسفه و کمتر از همه انتولوژی به کار می رود). پس معرفت شناسی به لحاظ رتبی باید مقدم بر وجود شناسی باشد و علاوه بر اینکه مقدم است،

۴۲. هر دو کتاب بارکلی، در يك مجلد از سوی انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۵ منتشر شده است.

۴۳. Epistemology.

۴۴. ontology.

۴۵. Metaphysic.

۴۶. Philosophy.

نباید آرای متخذ در معرفت شناسی بعداً در مقام وجود شناسی فراموش شود. مثل آن که یک اصولی آرای در علم اصول تنقیح و اتخاذ کند ولی بعداً در فقه آن آراء را فراموش کند، چنین کاری از او پذیرفته نیست. زیرا شأن اصول نسبت به فقه، شأن معرفت شناسی و منطق است نسبت به همه علوم. لذا نمی توان در معرفت شناسی رأی داشت و بعد در مقام وجودشناسی آن را فراموش کرد.

اینک این سؤال پیش می آید که چگونه این ناسازگاری به نظر بارکلی در بینش پیشینیان او وجود دارد؟ به ویژه در آراء فیلسوفان تجربی قبل از خودش مثل هابز، لاک، فرانسیس بیکن و دیگران. او می گوید کسی که در معرفت شناسی قائل به تجربه گروهی شد، چنین شخصی نمی تواند در وجودشناسی قائل به رئالیسم باشد ولی فیلسوفان قبل از من چنین بوده اند؛ یعنی در معرفت شناسی به تجربه گروهی قائل بوده اند و در وجودشناسی به واقع گروهی. البته باید توجه داشته باشید که لغت واقع گروهی^{۴۷} معانی بسیار متفاوتی در فلسفه، هنر و ادبیات و معرفت شناسی دارد. در اینجا واقع گروهی یعنی «جواهر مادی واقعیت عینی خارجی دارند»، و از این نظر هم هست که بارکلی وقتی می خواهد از واقع گروهی نام ببرد از لغت مادی گرای^{۴۸} استفاده می کند، اگرچه این لغت نیز اشتراک لفظی و معانی عدیده ای دارد ولی در عین حال به مقصود بارکلی نزدیک تر است. یعنی اینکه انسان بگوید آب، آتش، چوب و ... وجود عینی خارجی دارند، چه مُدرک واقع بشوند و چه مدرک واقع نشوند. ایشان می گوید: تجربه گروهی در معرفت شناسی که مراد از آن این است که همه معلومات بشری باید ابتدا داشته باشند بر آنچه که از طریق ادراکات حسی دریافت می کنیم، با واقع گروهی یا ماتریالیسم یعنی اینکه جواهر یک نوع وجود خارجی دارند، ناسازگاری دارد. سازگاری عبارت از این است که هرکسی که در معرفت شناسی تجربه گراست باید در ناحیه وجودشناسی، ایده آلیست^{۴۹} باشد. منتها چون این لغت معانی دیگری نیز دارد، بارکلی به جای این لغت از لغت Immaterialism (واقعیت عینی و خارجی نداشتن جواهر مادی) استفاده می کند. اعراض وجود خارجی دارند، ولی ورای اعراض چیزی به نام خود آب، خود آتش، خود سنگ وجود خارجی ندارند و از این نظر است که مکتب بارکلی را مکتب تجربه گروهی ایده آلیستی^{۵۰} می دانند که در ناحیه معرفت شناسی تجربه گراست و در ناحیه وجود شناسی ایده الیست است یعنی معتقد است که اینها وجود خارجی ندارند. ممکن است بگویید فراوان قائل می شویم که چیزی در یک گوشه ای از جهان هستی وجود دارد، چه مادی و چه مجرد، ولی در عین حال، قائلیم به اینکه کسی تاکنون آن را ادراک نکرده است؛ وی در

۴۷. Realism.

۴۸. Materialism.

۴۹. Idealist.

۵۰. Idealistic Empiricism.

جواب می گوید اگر در همان وقت هم به سرّ و باطن خود رجوع کنید می بینید که تاکنون از میان ما انسانها کسی او را ادراک نکرده است ولی در عین حال، توسط موجودی ادراک شده است. مثلاً اگر گفتیم حیوانی است به اندازه موش ولی در عین حال، روی زمین می خزد و به آب هم که برسد از روی آب پرواز می کند، اگر دم از موجودیت چنین موجودی زدیم، در آن صورت، در باطن ما هست که یک موجودی آن را ادراک کرده است، تا یافتنی سراغ نداشته باشیم، دم از موجودیت نمی زنیم. در زبان ما موجودیت یعنی مُدرکیت.

ممکن است بپرسید که بارکلی درباره رئالیست ها چه می گوید؟ او تعبیرش دقیقاً این است که بسیاری از فیلسوفان کارشان این است که بر یک پارچه پر از گرد و غبار دائماً می کوبند و بعد شکایت می کنند که چرا ما جلوی چشممان را نمی بینیم. ما به ایشان می گوییم تنها کاری که باید بکنید این است که دستتان را روی این لباس پر از گرد و غبار نکوبید. فیلسوفان، اول از معنای رائج لغت عدول می کنند و مشکلاتی را می سازند و بعد می گویند این مشکلات چگونه حل می شود! اگر همین فیلسوفان به زبان عادی برمی گشتند، مشکلی پدید نمی آمد. الان می گویند چگونه ما اثبات موجودیت یک شیء را بکنیم، ولی توجه ندارند که اگر مراد از «موجودیت» مدرکیت است، اثبات موجودیت یعنی اثبات شیء ای که کسی آن را ادراک کرده است، اگر فقط همین را اثبات کنید که موجودی هست که آن را ادراک کرده باشد، این یعنی اثبات «موجودیت» آن شیء.^{۵۱}

اما بارکلی چگونه این ادعا را ثابت می کند؟ در اینجا دو تقریر وجود دارد که یک تقریر را که به نظر خودم و بسیاری دیگر اصحّ است نقل می کنم.

در این بیان وجود داشتن یا به تعبیری موجود بودن، اساساً یعنی مدرک بودن، موجودیت و مدرکیت اتحاد مفهومی دارند، به خلاف تقریر دیگر که در آن موجودیت با مدرکیت وحدت مفهومی ندارد ولی اتحاد همیشگی موردی و به تعبیری مصداقی دارند.^{۵۲} ایشان می گوید اگر می خواهید معنای این سخن را بفهمید به معنای رایج لغت «موجودیت» مراجعه کنید. چه انسانی تا الان گفته x موجود است و مرادش این نبوده که x توسط مدرکی ادراک شده است؟!

۵۱. باید توجه داشت مراد بارکلی از ادراک، تخیل و تصورات واهی نیست بلکه به این معناست که در هر موطنی ادراک شد در آن موطن موجود است و لذا لغت Perception را همیشه به کار می برد نه لغت Imagination را.

۵۲. در تقریر دیگر وجود داشتن به لحاظ مفهومی، غیر از مدرک بودن است، یعنی مفهوم موجودیت مساوی با مفهوم مُدرکیت نیست، اما هرچه موجود است، در واقع به لحاظ مصداقی مدرک هم هست و هرچه مدرک است موجود هم هست. درست مثل بعضی از امور عامه فلسفی، مثلاً مفهوم تشخص غیر از مفهوم وجود است ولی در عین حال، هر موجودی متشخص است و هر متشخصی هم موجود است.

از این نظر هم هست که در بسیاری از زبانها، لغتی که برای موجود به کار می برند لغتی است که اسم مفعول ادراک است مثل زبان عربی که موجود یعنی ماوُجِد، یعنی، ما ادرك، یعنی اینکه عرب هم از اول می فهمیده است که موجود مغایر با معدوم است و چیزی غیر معدوم نیست مگر اینکه ادراک شود.^{۵۳}

البته مراد ایشان فرهنگ لغت نیست چون در زبان انگلیسی در برابر هست می گویند is و در برابر «بودن» می گویند to be بلکه می خواهد بگوید شما از is و to be چه می فهمید؟ او نمی خواهد بگوید در همه زبانهای جهان، لغتی که دلالت بر شیء مقابل معدوم می کند، معنای آن لغت ما ادرك است. او فقط از لغت می خواهد تأییدی بگیرد و گر نه اصل سخنش درباره مفهوم است. و از این نظر ایشان می گوید اگر در زبانی شما بگویید «فلان چیز هست» ولی هیچ موجودی آن را ادراک نکرده است و نمی کند و نخواهد کرد، همه اهل زبان این گفته را تناقض می دانند. از همین تناقض است که می توان فهمید «موجودیت» مساوی «مدرکیت» است. وی در بند چهارم رساله اصول علم انسانی می گوید: البته این عقیده به نحو غربی بین مردم شایع است که اشیایی از قبیل کوهها و خانه ها و رودها و بالجمله کلیه اعیان محسوسه، وجودی طبیعی یا واقعی دارند که از مدرک شدن آنها به وسیله فهم و ذهن انسان، جدا و متمایز است. ولی هر قدر این امر مورد یقین و موافقت اهل جهان باشد کسانی که درباره آن تأمل روا می دارند آن را مستلزم تناقض خواهند یافت. زیرا که اینگونه اشیاء چه می توانند بود جز آنچه ما به حس ادراک می کنیم و ما چه می توانیم ادراک کنیم جز تصورات و محسوسات خود را، پس آیا خلاف عقل نیست که بگوییم یکی از این اشیاء یا ترکیبی از آنها بدون اینکه مدرک واقع گردد موجود است.

استدلال فوق اگر بخواهد در قالب منطقی درآید به این صورت است:

مقدمه (۱) خانه ها، درختان و ... اعیان محسوسه اند و اعیان محسوسه به وساطت حس ادراک

می شوند.

مقدمه (۲) هرچه به وساطت حس ادراک شود، تصویری بسیط یا مرکب است.

مقدمه (۳) هیچ تصور بسیط یا مرکبی وجود ندارد که ادراک نشده باشد.

نتیجه: پس هیچ خانه، درخت و ... ادراک نشده وجود ندارد.

مثلا در بند هشتم این کتاب^{۵۴} معتقد است که فکر نکنید یک مداد واقعی، یک قلم واقعی در خارج از

ذهن وجود دارد و این صورتی که در ذهن وجود دارد شبیه اوست. معمولاً به این بند هشتم استدلال

۵۳. به تعبیر راسل هرگاه بتوان گفت x ، a است ولی x ، b نیست و این دو قضیه متناقض نباشند a و b وحدت مفهومی ندارند ولی اگر دو

قضیه متناقض بودند a و b وحدت مفهومی دارند.

۵۴. رساله اصول علم انسان، ترجمه فارسی، ص ۵.

بارکلی «قیاس تمثیلی بارکلی» می گویند. استدلال وی یک استدلال همه کس فهم و گویا است، وی می گوید:

«اگر بگویند سلّمنا که تصورات، خود در خارج از ذهن وجود ندارد [شکی ندارد که تصور همیشه متکی به ذهن است و مستقل از ذهن وجود ندارد] اما ممکن است اشیایی مانند آن تصورات که عکس و نقش آن اشیاء هستند وجود داشته باشند. و این امور در خارج از ذهن و در جوهره غیر متفکر وجود داشته باشند. [جوهر غیر متفکر یعنی جوهر جسمانی] جواب می دهیم که تصور جز با تصور دیگر مماثل نمی تواند بود. رنگ و شکلی معین فقط با رنگ و شکل دیگری همانند است. [همه وقت شکل شبیه شکل است و رنگ شبیه رنگ است، این دو از تصورات هستند] اگر درست در فکر خویش جستجو کنیم می بینیم که جز میان دو تصور نمی توانیم شباهتی بیابیم. گذشته از این، باید پرسید آن اشیایی که به قول شما خارجی و اصلی اند و تصورات ما نقش و مثالی از آنهایند. خود قابل ادراک هستند یا نه اگر هست پس تصور است چون هر مدرکی به مدرکی قائم است. و اگر قابل ادراک نیست لازم می آید که بگوییم مثلاً رنگ شبیه چیزی نامرئی است و نرم و سخت شبیه چیزی قابل لمس و الی آخر، و این هم البته باطل است.

اگر بخواهیم استدلال فوق را به صورت قیاس درآوریم چنین می شود که:

مقدمه (۱) هیچ تصویری بدون ذهن، یعنی ادراک ناشده، وجود ندارد.

مقدمه (۲) هرآنچه شبیه تصور است، خود تصویری دیگر است.

نتیجه: بنابراین هیچ چیز شبیه تصور، بدون ذهن وجود ندارد، یعنی وجود منحاز و مستقل از ذهن ندارد.

منتها مقدمه دوم دلیل می خواهد، وی برای اثبات مقدمه دوم قیاس دیگری آورده است:

مقدمه (۱) اگر کیفیاتی که گمان می کنیم که تصورات ما نقش و مثال آنهایند، خود قابل ادراکند آنگاه

در واقع خود تصورند.

مقدمه (۲) اگر کیفیات مذکور، قابل ادراک نیستند آنگاه نمی توانند شبیه تصورات باشند، چون

تصورات قابل ادراکند.

مقدمه (۳) کیفیات مذکور یا قابل ادراک هستند و یا قابل ادراک نیستند.

نتیجه: بنابراین، کیفیات مذکور یا تصورند یا شبیه تصور نیستند [اگر تصورند که مدّعی بارکلی ثابت

شد و اگر تصور نیستند، فرضی شما که می گفتید اینها شبیه تصوراتند باطل است.]

در بند نهم کتاب تا آخر بند پانزدهم این کتاب، حمله صریحی است به تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه ای که لاک می گفت. چرا که کیفیات اولیه، در نظر لاک، یک نحوه استقلالی داشتند ولی بارکلی می خواهد بگوید که کیفیات اولیه هم مثل کیفیات ثانویه اند.

همچنین از اول بند شانزدهم تا آخر بند هفدهم استدلال دیگری بر نفی جوهر مادی دارد، یعنی در واقع، نظر لاک درباره جوهر مادی را رد می کند.

این استدلال بارکلی است و می گوید به همین سبب است که ما موجودیت غیرمدرکیّت را قبول نداریم. اینجاست که شعر آن شاعر خطاب به بارکلی زنده می شود. وقتی بارکلی کتابش را نوشت، کسی از او شکوه کرد و او را به درختی در میان دهی متروک تشبیه کرد که احدی به آن التفات نمی کند. در زبان شعر، این درخت از بارکلی شکوه می کند و می گوید جناب پروفیسور بارکلی من خیلی غصه مندم از اینکه با توجه به فلسفه شما، دیگر از این به بعد وجود ندارم، چون دیگر کسی من را ادراک نمی کند. بارکلی نیز در دو قطعه شعر به این درخت پاسخ داده است که ای درخت عزیز! غصّه مند مباش، خدا همچنان تو را ادراک می کند؛ یعنی، بالاخره موجودی باید ادراک کند، هر چند این موجود خدا باشد.

بارکلی می گوید بیایید ببینیم ما چه چیزهایی را ادراک می کنیم. ما چیزهایی را ادراک می کنیم که قدما به آن «اعراض» می گفته اند (البته او لغت عرض را کم به کار می برد) اگر چنین است، پس باید بگوییم که اعراض وجود دارند، یعنی اعراض مُدرکند. حال اگر کسی بخواهد از اعراض نقبی به جوهر مادی بزند و بگوید حال که رطوبت، زلالی، سردی و حلالیتِ آب، هست، پس آب هم هست. بارکلی در جواب وی می گوید: اگر می گوئید آب هست و مرادتان این است که توسط مدرکی ادراک شده است، در این صورت، قبول می کنم وجود آب را ولی قبول وجود آب، معلول قبول وجود اعراض آب نبود بلکه از راه ادراک موجودی در زمان خاص اثبات شد. و اگر می گوئید مدرکی آب را ادراک کرده است پس موجود است، در این صورت، دیگر «آب» جوهر به تعبیر قدما نیست، چون جوهر به تعبیر آنها هیچوقت مدرک واقع نمی شود.

اگر می خواهید مانند بسیاری از عقل گراها بگوئید ما می خواهیم از راه وجود اعراض، وجود جواهر را اثبات کنیم، به این صورت که وقتی با عالم خارج مواجه می شویم و یک سفیدی ادراک می کنیم، این سفیدی علّتی دارد، یعنی چیزی بوده است که منشأ تأثیر در من بوده است؛ آن چیز، همان جوهر مادی است. یعنی انسان از راه حس اعراض را درک می کند و جواهر را از این راه که اعراض بی دلیل وارد ذهن من نشده اند، یک علّتی در عالم بیرون است که معلولش همین تأثیری است که در ذهن من پیدا شده است؛ مثل احساس سفیدی، احساس سردی و مانند آن. بارکلی در جواب می گوید: اصولاً اصل علیّت را قبول

ندارم؛ و به همین دلیل نمی توانم استدلال شما را بپذیرم، اما چرا او اصل علیت را قبول ندارد؛ چون قرار شد او بر آن دید تجربه گرایی خود در معرفت شناسی ملتزم بماند و هرکس دیدش در معرفت شناسی دیدی تجربه گروی باشد، نمی تواند اصل علیت را بپذیرد. فرض کنید من می خواهم تجربه گرا باقی بمانم و ملتزم باشم به اینکه ادراک باید از راه حس بدست آید؛ در این صورت، هر وقت چیزی به نام «A» پدید می آید یا همزمان با آن یا در تعاقب آن چیزی به نام «B» پدید می آید، من این پیدایش را می بینم، ولی صرف اینکه پیدایش A همزمان با پیدایش B است (A همان است که یک عقل گرا آن را نامزد علیت می داند و B همان است که یک عقل گرا آن را نامزد معلولیت می داند) نمی رساند که «B» را «A» ایجاد کرده است. حتی اگر میلیاردها بار تجربه کنید و ببینید که هر وقت A پدید آمد یا همزمان با او یا در تعاقب او B پدید آمد، نهایت چیزی که شما اگر تجربه گرا باشید باید بگویید این است که در همه مواردی که تاکنون من دیده ام پیدایش A با پیدایش B یا متوالی بوده است یا معاصر، ولی از کجا می توان فهمید آنکه مقدم می آید پدیدآورنده چیزی است که موخر می آید. چگونه می توان از مُعاصرت یا تقدم ایجاد را نتیجه گرفت؟ چه استلزامی بین این دو است؟

این مطلب بارکلی، آنقدر مهم تلقی شده است که امروزه، یکی از مغالطه هایی که در منطق تحت عنوان تفکر نقدی از آن نام می برند، همین نکته است. یعنی می گویند اگر انسان از اینکه می بیند یک چیزی بر چیز دیگری تقدم دارد یا با آن معاصرت و هم زمانی دارد بخواهیم علیتش را برای آن چیز نتیجه بگیریم این یک مغالطه است. به تعبیر دیگر، در اینجا دو معنای «تا» را فیلسوفان عقل گرا اشتباه گرفته اند: مثلاً در این گفته که «تا A پدید نیاید B پدید نخواهد آمد» معنای «تا» یک معنای زمانی است. یعنی تا زمانی که A پدید نیاید B پدید نخواهد آمد ولی فیلسوف عقل گرا از این تا «علیت» را می فهمد و می گوید از این جمله معلوم می شود که A علت پیدایش B است. از «تا»یی که دلالت بر زمان و مکان می کند انتظار داریم که دلالت بر علیت کند ولی واقعاً در این موارد فقط زمان را می توان فهمید و هرگز علیت فهمیده نمی شود.

بنابراین، بارکلی می گوید اگر علیت A برای B به معنای تقدم یا معاصرت A برای B است، من هم قبول دارم و می گویم علیت به این معنا از راه حس اثبات می شود. ولی اگر علیت را به این معنا نمی دانید بلکه می گویند علیت A برای B به معنای ایجاد است. در این صورت، من قبول ندارم، چون حس گرا هستم و حس گرا نمی تواند همچون چیزی را قبول نماید. پس اگر می گویند مادامی که در عالم خارج، چیزی مستقل از من وجود نداشته باشد، تأثری به نام سفیدی حاصل نمی آید و بعد هم می خواهید آن شیء خارجی را سبب این تأثر بگیرید بارکلی می گوید: در نهایت، این سخن شما اثبات می کند که تا

زمانی که شیء ای خارج از شما نباشد آن تأثیر حسّی پدید نمی آید ولی معنایش این نیست که این تأثیر حسّی را شیء خارجی ایجاد کرده است.

ممکن است بگویید شما شیء خارجی را قبول کردید ولی علّیتش را قبول نکردید و این سخن به معنای نفی آن وجود خارجی نیست؛ بارکلی می گوید: پدید آمدن یعنی ادراک شدن و ما از آن وجود خارجی چیزی جز اعراض آن درک نمی کنیم پس چیزی هم جز اعراض محسوس وجود ندارد. پس بارکلی به وجود آن شیء خارجی هم اعتراف نمی کند تا چه رسد به وصف علّیت برای آن. البته این ادعا، بعداً توسط دیوید هیوم تقویت شد و نکات دقیقتری هم به آن اضافه شد که ما در بحث هیوم به آنها اشاره خواهیم کرد.

حاصل سخن بارکلی آن است که اگر علّیت به معنای «صرف تقدّم یا معاصرت» باشد، او هم قبول دارد و این معنای علّیت را از طریق حس می فهمد ولی اگر علّیت به معنای توقف وجود B بر وجود A باشد، او آن را قبول نمی کند چون با مبنای تجربه گروی او سازگار نیست و توقف وجودی امری نیست که از راه تجربه به دست آید. علاوه بر اینکه، در فرض اوّل هم، معاصرت از نسب متقارن است، یعنی همان رابطه ای که A نسبت به B دارد، B نیز نسبت به A داراست مانند مشابهت؛ پس هم A علّت B است و هم B علّت A و این مقتضای معنای معاصرت است. (البته روشن است که عقل گراها این معنای علّیت را قبول ندارند و بارکلی نیز به این مطلب معترف است).

با این مبنای بارکلی وجود جوهر جسمانی را منکر می شود و معتقد است علّت ایجاد اعراض محسوس در ذهن ما، خدای متعال است. خداست که این صور را در ذهن ما ایجاد می کند. اگر در استدلال و سخن او دقت کنید، می بینید که گویا جوهر مادی رقیب خدا هستند و کسانی که پای جوهر جسمانی را به میان کشیده اند، می خواهند به صورتگری خدای متعال رضایت ندهند. وی در بند ۳۵ رساله می گوید: «من وجود هیچیک از اشیایی را که به حس یا به تفکر می توانیم دریافت، رد نمی کنم و در این شک ندارم که چیزهایی که به چشم می بینیم یا با دست لمس می کنیم واقعاً موجودند. آنچه ما از آن، نفی هستی می کنیم چیزی است که حکما آن را ماده یا جوهر جسمانی می گویند. از نفی این جوهر، سایر مردم عالم زیانی نخواهند دید، چرا که چیزی از دست نخواهند داد؛ البته منکران خدا این اسم بی مسمی [جوهر جسمانی] را که مؤید کفرشان است از دست می دهند و فلاسفه هم دستاویز کمتری برای مباحثه و مجادله خواهند داشت.»

سخن دیگری که در اینجا وجود دارد این است که امثال هیوم می گویند معنا ندارد پیدایش شب و روز را علّت یکدیگر ندانیم؛ به همان دلیلی که رسیدن دمای آب به صد درجه سانتیگراد را علّت غلیان و

جوشیدن آب می دانید، به همان علت باید رفتن شب را علت آمدن روز بدانید. هر دو مثال، ملاک علیّت را به یک سان دارند.^{۵۵} عقل گراها، این مثال را مسلّم فرض کرده اند که تعاقب شب و روز، علت برای یکدیگر نیستند. برخی از معاصران ما، رابطه علت و معلول را چنین ترسیم کرده اند:

«به نظر می رسد که انسان، نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می یابد و مثلاً ملاحظه می کند که فعالیتهای روانی و تصمیم گیریها و تصرّفاتى که در مفاهیم و صورتهای ذهنی می کند کارهایی است که از خودش سر می زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه مفهوم علت و معلول را انتراع می کند و سپس آنها را به سایر موجودات، تعمیم می دهد».^{۵۶}

اما این ترسیم حداقل دو اشکال اساسی دارد: یکی اینکه براساس مبنای خود ایشان توقف و نیازمندی از معقولات ثانیه فلسفی است ولی انسان همواره در درون خود اعراض و جواهری را می یابد که مفاهیم ماهوی اند. به تعبیر دیگر، متعلّق علم حضوری همیشه از معقولات اولی است و اگر علیّت را متعلّق علم درونی و حضوری بدانید لازمه اش این است که علیّت از معقولات اولی باشد. اشکال دوم آنکه فرض کنیم آدمی در درون خود، اثبات علیّت و توقف کرد، اما از کجا این علیّت درونی را به سایر موجودات و جهان خارج نسبت می دهید؟

به نظر می رسد، اگر بگوییم همه عالم معلول خداوند است و به معنای حقیقی به «لامؤثر فی الوجود الاّ الله» قائل باشیم نه آنکه آنقدر تفسیر کنیم که از آن چیزی جز لفظ باقی نماند، کفری لازم نمی آید، اگر نگوییم ایمان اثبات و تقویت می شود.

دیدگاه بارکلی درباره خدا و رابطه او با سایر موجودات

در پاسخ این سؤال که آیا «خدا» مستقل از ذهن آدمی وجود دارد؟ بارکلی ابتدا می گوید: خدا باید مستقل از ذهن ما وجود داشته باشد، به این دلیل که اگر همه عالم مساوی من به علاوه ذهنیات من بود، در این صورت، تالی فاسد این فرض این است که من باید بتوانم ذهنیات خود را به هر شکلی که بخواهم عوض کنم؛ مانند تخیلاتی که صرفاً ساخته ذهن آدمی است. جنگلی خیالی را می تواند در آن واحد به بیابانی کویری تبدیل کند، اما اشیای خارجی اینگونه نیستند. مثلاً ماژیک آبی رنگی را که اینک در دست شماست نمی توان زرد احساس کرد، اشیای خارجی و صورتهایی که از آنها در ذهن انسان صورتگری

۵۵. در میان مسلمانها، اشاعره نیز معاصرت و تأخر را دلیل بر علیّت نمی دانند بلکه هر دو شیئی را معلول علت سوّمی به نام خدا می دانند.

۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۸.

می شود مانند مخیلات انسان نیستند که کنترل آنها بدست آدمی باشد. پس باید موجود دیگری غیر از ذهن انسان در کار باشد که او آبی بودن ماژیک را بر ذهن عرضه می کند و ما بدون اختیار باید آن را بپذیریم. موجود دیگری که دستخوش فعل و انفعالات ذهنی انسان نیست و مستقل از اوست وی می گوید:

«من می بینم که قادرم به اختیار، در ذهن خویش تصوراتی برانگیزم و آنها را به میل خود تبدیل کنم و تغییر دهم. چیزی جز اراده من در این کار دخیل نیست و به محض اینکه بخواهم، تصویری در مخیله من پدیدار می شود و یا محو و ناپدید می گردد و یا برای تصویری دیگر جای باز می کند. همین ایجاد و امحاء تصورات دال بر این است که ذهن فعال است، این امر کاملاً متیقن است و مبتنی بر تجربه، اما وقتی از عوامل غیرممتفکر سخن می گوئیم و به آنها قدرت ایجاد مفاهیم را بدون مداخله اراده ای نسبت می دهیم در حقیقت با الفاظ بازی می کنیم.

اما هر قدر بر افکار خود تسلط داشته باشم، ملاحظه می کنم که تصوراتی که بالفعل به حواس ادراک می کنم بدان شکل تابع اراده من نیست. وقتی در روز روشن چشمان خود را باز می کنم دیدن و یا ندیدن فلان شیء به میل و اختیار من نیست و قادر نیستم که تعیین کنم چه چیزی در برابر باصره من قرار گیرد، به همین نحو است در مورد قوه شنوایی و سایر حواس که صورتهای مرتسم و منطبع شده در آنها، مخلوق اراده من نیست، پس اراده و به تعبیر دیگر، روح دیگری [خدا] هست که آنها را ایجاد می کند».^{۵۷}

حال با توجه به معرفت شناسی بارکلی مشکل دیگری پیش می آید و آن اینکه ما می گفتیم موجودیّت غیر از مدرکیّت متصور نیست. حال آیا این خدایی که بارکلی اثبات کرد مدرک هم هست؟ یعنی با بیان او اثبات موجودی شد که به نظر می آید مُدرک نیست؛ با اینکه قبلاً می گفت موجودیت مساوق و بلکه مساوی با مدرکیّت است، اگر چنین است در این صورت وجود چیزی را اثبات کرده اید که مُدرک نیست.

وی می گوید: مدرکیّت به معنای مدرک انسان نیست بلکه مدرکیّت به معنای وجود مُدرکی است و خدا موجودی است که مُدرک خودش است. این حرف لازمه دیگری دارد و آن اینکه هرچه مدرک انسان نیست. احتمال دارد که موجود باشد و احتمال دارد که موجود نباشد و یا اینکه باید گفت نمی دانیم موجود است یا نه. پس طبق این مبنا، درباره جواهر مادی که بارکلی می گفت مدرک ما نیستند، باید می گفت نمی دانم موجودند یا نه و حال آنکه بارکلی مصرّ بود که جوهر مادی قطعاً موجود نیست. این قوی ترین اشکال بر بارکلی است و گفته اند او می خواست خدا را از این اشکال نجات دهد ولی در آخر ماده هم به جای خدا نشست. پس یا نباید پذیرفت که خدا وجودی مستقل از ما دارد و یا اینکه باید بپذیریم که خدا

۵۷. رساله در اصول علم انسانی، بند ۲۸ و ۲۹.

وجودی مستقل از ما دارد و دلیل وجود را توسعه دهیم اعم از مدرکیت و عدم مدرکیت و بگوییم جوهر مادی هم احتمالا وجود دارد.

تا اینجا می توان گفت همه موجودات بلا استثناء مدرکند ولی در درون خود به دو دسته قابل تقسیم اند «مدرک» و «غیرمدرک». یعنی از لحاظ مدرکیت هر موجودی از آن رو که موجود است مُدرک است ولی به لحاظ مُدرکیت همه موجودات چنین نیستند، بلکه به دو دسته قابل تقسیم اند: الف: موجوداتی که در عین اینکه مُدرکند، مُدرک هم هستند و موجوداتی که در عین اینکه مُدرکند، غیرمُدرکند. یعنی:

۱. مُدرک: انسان و خدا

موجود = مُدرک

۲. غیرمدرک: صور ذهنی

پس مدرک ها فقط انسان و خدا هستند؛ یعنی وقتی به خودم رجوع می کنم خدا را می بینم و خودم را و صور انسانها و اشیای دیگر را؛ چرا اینها صورتهایی هستند که نمی توانم آنها را تغییر دهم؟ چون اینها صورتهای ذهنی ای هستند که صورت گر آنها خداست، من اینگونه جهان را می بینم، شما هم وقتی به جهان نگاه می کنید، خودتان را می بینید و خدا را و صور ذهنی تان را، من هم پیش شما یکی از صور ذهنی شما هستم، متنها نمی توانم بگویم که وقتی من چنین می بینم، حق دهم به زید که وقتی او هم نگاه می کند چنین ببیند. یعنی علاوه بر خدا و انسان، به موجود دیگری هم به نام زید قائل باشم، بلکه او یک صورت ذهنی ای است که بر من عرضه می شود و من هم نمی توانم تغییرش دهم، چون از ساخته های خداست. پس جهان مساوی است با من و خدا و این صور ذهنی و هیچکس نمی تواند از دید فرد دیگری به جهان نگاه کند، فقط از منظر خودش می تواند به عالم نگاه کند، و وقتی نگاه کند چیزی که می بیند خداست و خودش و صور ذهنی ای که دارد. ممکن است پرسید لازمه این سخن این نیست که خدا هم ذهن دارد؟ در پاسخ می گویم مسیحیان هیچ تحاشی ای ندارند که به خدا ذهن نسبت دهند، ولی ما مسلمانها معتقدیم خدا علم حصولی نمی تواند داشته باشد و به همین سبب نه ذهن دارد نه تفکر، فقط علم حضوری دارد.

متنها نکته ای که باید در باب تصور خدا بگوییم این است که بارکلی آن چیزی که تا آخر این دو کتابش می گوید این است که خدا هست ولی چگونگی خدا را، ما به آن راه نداریم، اگر تصور به معنای جمع آوری چند کیفیت خدای متعال است، ما به آن راهی نداریم، ما فقط می دانیم خدا هست و اگر خدا نبود ما باید هر چیزی را به هر شکل خواستیم، بتوانیم تصور کنیم ولی این عدم توانایی ما نشانگر وجودی

است که من نام آن را خدا می گذارم. البته در این کتابها بحثی از وحدت خدا نکرده است، و اشکالی هم که بعدها هیوم می کرد، ناظر به همین مطلب بود.

در باب اینکه خدا خودش را هم ادراک می کند یا خیر، در کتاب او چیزی وجود ندارد، ولی لزومی ندارد که یک نظریه بتواند به همه پرسشهای موجود پاسخ دهد. مقبولیت نظریه به این است که گاهی وقتها بتواند جواب سؤالات را بدهد. پس بارکلی در واقع یک «تجربه گرای ایده آلیست» است و این موضع برای ما که طنین تجربه گرایی همیشه یک طنین مادیت داشته است مقداری عجیب و غریب می نماید، یعنی اینکه یک آدمی تجربه گرا باشد و در عین حال نفی جوهر مادی هم بکند. بارکلی تجربه گراست به لحاظ معرفت شناختی، و به لحاظ وجود شناختی هم جوهر مادی را نفی می کند و خدا را هم قبول دارد.

فرق بارکلی با سوفسطائیان در دو چیز است: ۱. غیر از وجود خودش یک وجود دیگری به نام خدا را قبول دارد. این فرق از لحاظ وجود شناختی است. ۲. سوفسطائیان یونان قدیم در باب تصدیقات هم، به هرج و مرج قائل بودند، ولی بارکلی می گوید در تصدیقات هیچ آنارشیستی و هرج و مرجی وجود ندارد. یعنی، بر همین صورتگری های خدا هم قانون حاکم است و بنابراین، اگر یک جا صورت گری اش به این معنا بود که شعله آتش هم نور آورد و هم حرارت، معنا ندارد که در جای دیگر فقط نور بیاورد. خدای متعال بی قاعده صورت گری نمی کند. پس می توان دم از «قانون طبیعت» زد و به نظر بارکلی قانون طبیعت یعنی «قانونمندی صورت گری های الهی»^{۵۸}.

در جواب وجود استقلالی خدا از ذهن ما استدلال دیگری هم دارد که به تعبیر شارحان از روانشناسی دینی استفاده کرده است. وی می گوید: اگر واقعاً خداوند اتکا به وجود ما داشت دیگر عبادت و تقدیس معنا نداشت. هیچگاه انسان مخلوق خود را عبادت و تقدیس نمی کند. اگر انسانها برای خدا موجودیتی سواي مدرک ذهن ما شدن قائل نبودند - یعنی فقط موجود ذهنی است - شکی نبود که تصورات خود را نماز نمی گذاردند، و نمی پرستیدند، بلکه پرستش مختص به عقل ازلی و نامرئی است که آفریدگار و نگهدار همه چیزهاست.^{۵۹}

فلسفه علم از دیدگاه بارکلی

بارکلی قبل از پیدایش رشته ای به نام فلسفه علم رأی را در باب مفاهیم نظری اظهار کرده است که الان برای آن در فلسفه علم اهمیت زیادی قائل اند. قبلاً گفته ایم که مفاهیم را می توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. مفاهیمی که مصادیقشان محسوس انسان است. ۲. مفاهیمی که مصادیقشان محسوس انسان نیست.

۵۸. ر. ک به فقره ۶۰ تا ۶۶، اصول علم انسان.

۵۹. ر. ک به فقره نود و چهارم.

مفاهیم سرخی، زردی، حرارت، نرمی مفاهیمی هستند که مصادیقشان محسوس انسان هستند، اینها را مفاهیم تجربی^{۶۰} می نامند. و دسته دیگر را مفاهیم نظری یا ترمهای تثوریک^{۶۱} می نامند. براساس این تقسیم مفاهیم تجربی فقط منحصر به «مفاهیم ماهوی عرضی محسوس» می شوند، و مفاهیم نظری عبارت اند از: ۱. کل مفاهیم فلسفی؛ ۲. کل مفاهیم منطقی؛ ۳. مفاهیم ماهوی جوهری؛ ۴. مفاهیم ماهوی عرضی غیرمحسوس. البته این چهار قسم در صورتی است که ما مفاهیم را منحصر به این سه دسته مفاهیم (فلسفی، منطقی، ماهوی) کرده باشیم وگرنه چیزهای دیگری هم ذیل مفاهیم نظری خواهند آمد. مفاهیمی که مصادیق آنها محسوس انسان نیست به حصر عقلی دو قسم می تواند داشته باشد:

۱. مفاهیمی که اصلاً مصداق ندارند، یعنی منتفی به انتفاء موضوعند.

۲. مفاهیمی که مصداق دارند ولی محسوس نیست.

اگر از این تقسیمات جزئی که با زبان قدما بیان کردیم، بگذریم سؤال مهمی که در اینجا مطرح می شود این است که قبول مفاهیم تجربی به خاطر مصادیق محسوس آنها آسان است، اما در باب مفاهیم نظری که مصداق محسوس ندارند یا اصولاً مصداقی ندارند چه ضرورتی وجود دارد که ما را به پذیرش ترمهای تثوریک مجبور می کند؟ از پاسخ این سؤال وجه نامگذاری این مفاهیم به نظری نیز مشخص می شود. اگر کسی به مفاهیم نظری قائل نباشد درباره هیچ پدیده ای نمی تواند «نظریه» ای بسازد؛ زیرا نظریه پردازی متوقف است بر اینکه دانشمند به یک یا چند مفهوم نظری قائل شود.

در علوم تجربی، اعم از علوم تجربی طبیعی مانند فیزیک، شیمی و مکانیک و علوم تجربی انسانی مانند اقتصاد، جامعه شناسی و روانشناسی مفاهیم نظری فراوانی وجود دارد و روز به روز بر تعداد این مفاهیم افزوده می شود. الکترون، پروتون، نوترون، پوزیترون، مزون، هسته اتم، میدان الکترومغناطیس، انرژی و موج از مثالهای مفاهیم نظری در علوم تجربی طبیعی اند و ژن و کروموزم در زیست شناسی، هوش، ذهن و سرعت انتقال در روانشناسی از ترمهای تثوریک به حساب می آیند و با این مفاهیم علوم ساخته می شوند. اگر درباره این ترمهای تثوریک قائل به وجود مصداق بشوید در فلسفه علم شما شیوه اصالت واقع انگاری^{۶۲} را پذیرفته اید و اگر به وجود مصادیقی برای این مفاهیم قائل نباشید به نظریه ابزار انگاری^{۶۳} معتقد شده اید. یعنی این نظریه، مفاهیم نظری را صرفاً ابزاری برای توجیه روابط بین پدیده ها می پندارد.

نکته مهم در بحث ما این است که مبدع نظریه ابزار انگاری، بارکلی است. او معتقد است اگر فرضاً قد

همه انسانها را اندازه گیری کنیم و بعد برای اینکه نشان دهیم نوسان اندازه قد انسانها پیرامون چه عددی

۶۰. empirical terms.

۶۱. theoretical terms.

۶۲. Realism.

۶۳. Instrumentalism.

است، معدل گیری کنیم و بگوییم: قد انسان متوسط ۱۵۶ سانتیمتر است، کسی نباید گمان کند که انسانی هم به نام انسان متوسط در خارج از ذهن ما وجود دارد. انسان متوسط، یک مفهوم تئوریک است. در اینجا ما با مفهومی سروکار داریم که بسیار سودمند و گره‌گشاست و در عین حال، در خارج مصداقی ندارد.

مثال دیگر بارکلی، «مایعات گازدار» است. او می‌گوید بعضی مایعات چنان اند که در اثر به هم زدن، حالت جوشش پیدا می‌کنند ولی این حالت به این معنا نیست که واقعاً در آن مایع، گاز وجود داشته باشد. بعد برای اینکه در انتقال این حالت مایع، به دیگران در لفظ اختصار بورزیم، روی بعضی از شیشه‌ها می‌نویسند، مایع گازدار و افراد گمان می‌برند واقعاً در این مایع، گازی وجود دارد، در حالی که گازی در کار نیست بلکه برای فهم آن حالت مایع از این کلمه استفاده می‌شود.

در اینجا بارکلی وارد مسأله‌ی سروصدای زمان خود، یعنی مسأله‌ی جاذبه زمین می‌شود^{۶۴} و معتقد است که خود نیوتن، طراح این مسأله هم، دچار اشتباه شده است. گمان می‌برد که در جهان چیزی به نام «قوه جاذبه» وجود دارد و نمی‌دانست که این مفهوم یک ترم تئوریک است که برای توجیه نزدیک شدن بعضی امور به یکدیگر بکار می‌رود. افتادن سیب از درخت، جزر و مد دریا و مثالهایی از این دست، همه حاصل نزدیک شدن دو چیزند که در نهایت یکی از آن دو، دیگری را به سوی خود نزدیک می‌کند و ما برای توصیف این نزدیکی از «قوه جاذبه» کمک می‌گیریم. و گرنه، نه جذبی وجود دارد و نه دفعی و به همین ترتیب چیزی هم به نام «میل ترکیبی» وجود ندارد. اینکه شیمیدانها می‌گویند: مس میل ترکیبی با اکسیژن دارد ولی طلا میل ترکیبی ندارد به این معناست که طلا زنگ نمی‌زند ولی مس زنگ می‌زند. آنها برای اختصار در توصیف حالت مس و طلا مفهوم نظری «میل ترکیبی» را بکار می‌برند. مثالهای دیگر ترمهای تئوریک از نظر او «حرکت مطلق» و «فضای مطلق» است که مانند «محبت مطلق» مصداق خارجی ندارد. برخلاف نیوتن که معتقد بود در یک جایی از عالم فضای مطلق و حرکت مطلق وجود دارد هر چند ما حس نکنیم.

ارنست ماخ^{۶۵} و انیشتین^{۶۶} هر دو با اینکه مباحث ما بعدالطبیعه بارکلی را قبول ندارند ولی نظریه ابزارانگاری او را پذیرفته‌اند. و بنابراین، موضع او در فلسفه علم ربطی به مبانی مابعدالطبیعی او ندارد. لازمه پذیرفتن نظریه ابزارانگاری در مفاهیم این است که در علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی قائل به قطعیت نباشیم؛ زیرا ما تا وقتی به این مفاهیم پای بندیم که فقط از این راه بتوان پدیده‌ها را توجیه کرد. اگر در آینده راههای دیگری برای توجیه این پدیده‌ها بدست آوریم، دست از اعتقاد به چنین مفاهیمی

۶۴. ر. ک به بند: ۱۱۰ تا ۱۱۷ رساله اصول علم انسان، ص ۸۴ — ۹۰ ترجمه.

۶۵. Ernest Mach (۱۸۲۸ — ۱۹۱۶) فیزیکدان و فیلسوف اتریشی

۶۶. Einstein.

برخواهیم داشت و به ترمهای تئوریک دیگری معتقد خواهیم شد و به همین دلیل فیزیک انیشتین را «فیزیک نسبی» می خوانند.

تعلیم و تربیت از دیدگاه بارکلی

بارکلی مانند جان لاک به تعلیم و تربیت توجه داشت. دو نکته در تعلیم و تربیت بارکلی دارای اهمیت و قابل ذکر است.

نکته اول: او معتقد بود در تعلیم و تربیت کودکان، باید از علوم تجربی شروع کرد و بعد از شانزده سالگی مفاهیم و علوم انسانی را به آنها آموزش داد؛ به این دلیل که کودکان ریاضیات و علوم را با مصادیق حسّی آنها می توانند درک کنند و بفهمند ولی از تاریخ، جغرافی، تعلیمات مدنی و سیاسی و اقتصاد هیچ چیزی نمی توانند بفهمند. علوم طبیعی به گونه ای است که برای ذهن معهودتر و مأنوس تر است از علوم انسانی؛ کودکان فراوانی را شاید دیده باشید که ریاضیات را خوب می فهمند ولی معنای تصویب مجلس را نمی فهمند، هیچ تصویری از تصویب ندارند. واقعاً معنای شمال و جنوب را متوجه نمی شوند و گمان می کنند شمال هر منطقه ای، بالای آن منطقه است.^{۶۷} اگر هم چیزی از این مطالب می دانند و در امتحان می نویسند و نمره خوب هم می آورند، همه آنها را طوطی وار حفظ کرده اند.

بارکلی می گفت عمر بچه ها را با علوم تجربی انسانی ضایع نکنید، فهم علوم تجربی انسانی نیاز به رشد فکری دارد. به توصیه بارکلی، امروزه، در کشورهای انگلیسی زبان بسیار بها می دهند ولی در کشورهای آلمانی زبان بها داده نشده است. به نظر بارکلی برخی از مفاهیم دینی نیز جزو مفاهیمی هستند که باید در سنین رشد فکری آموزش داد. مسائل کلامی، مفهوم خدا و مفاهیمی از این دست برای بچه ها قابل فهم نیست برخلاف بخش های اخلاقی دین، اگر به بچه ها بگویند؛ دینداری یعنی انسان هیچگاه نباید از راست گفتن دست بردارد و بیشتر از حق خودش مطالبه نکند، تا آنجا که می تواند به دیگران کمک کند و ... اینها مفاهیمی است که آنها می فهمند ولی مفاهیم کلامی را نمی فهمند.

نکته دوم: در تعلیم و تربیت بارکلی، محبّت از جایگاه خاصی برخوردار است. او در مقابل این نظریه که انسان اگر به حال خود رها درنده ای خواهد بود، به این نظر معتقد است که اگر انسان به حال خود رها شود بسیار لطیف عمل می کند و نیروهای بازدارنده است که انسان را مانند فنر تحت فشار قرار می دهند و لذا گاهی بد عمل می کند. می گوید در تعلیم و تربیت تا آنجا که ممکن است باید از امر و نهی کردن

۶۷. کودکی از من پرسید فلان پادشاه که حکومت می کرد، هم سلسله داشت و هم حکومت می کرد یا فقط حکومت می کرد. یعنی واقعاً تصویری از سلسله ندارد. برای بنده تا پانزده سالگی و دوران دبیرستان مفاهیم تعلیمات مدنی مفهوم نبود و همه را فقط حفظ می کردم و هنوز هم که هنوز است مثلاً مفهوم تفکیک قوا را به خوبی نمی فهمم.

اجتناب کرد و از راه محبت وارد شد. تنها چیزی که می تواند دیگری را به گفته شما معتقد یا متقاعد کند، محبتی است که شما نسبت به آن روا می دارید. معلمان باید در آموزش ریاضی هم با افراد تحت تربیت خود محبت به خرج دهند. انسان از کسی که به او خشونت کرده است، چیزی نمی آموزد. رابطه عاطفی بین معلم و شاگرد، چیزی اضافه بر تعلیم و تعلم نیست بلکه شرط لازم تعلیم و تربیت است.^{۶۸} گفته اند در همه نواحی که به کار تبلیغی پرداخته است، چه در آفریقا و چه در انگلیس، به این روش عمل می کرده است.

۶۸. برای اطلاع بیشتر ر.ک به: بارکلی، در باب منش آدمی.

دیوید هیوم

معرفت شناسی هیوم

جوهر نفسانی از دیدگاه هیوم

تداعی معانی از دیدگاه هیوم

اصل علّیت از دیدگاه هیوم

فلسفه دین از دیدگاه هیوم

فلسفه اخلاق از دیدگاه هیوم

دیوید هیوم^{۶۹}

دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی انگلیسی است که در میان فلاسفه اروپا از فیلسوفان تراز اول به حساب می آید و لذا از جورج بارکلی، فرانسیس بیکن و ... به مراتب والاتر است. سه خصلت در آثار او، او را از دیگران جدا می کند:

۱. واضح سخن گفتن: وی مطالب خود را خیلی ساده و واضح بیان می کند. این خصیصه، سبب انتشار افکارش در میان مردم شده است، همه او را می شناسند و می فهمند که چه می خواهد بگوید.
۲. هر مطلبی را به نهایت منطقی اش می رساند: چنین نیست که مطلبی را بیان کند و اتخاذ موضع نکرده آن را رها نماید، بلکه به لوازم منطقی آن تا حد اقصای ممکن می پردازد.^{۷۰}
۳. شکاکیت عجیبی بر سخنانش حکم فرماست و این حالت را به خواننده آثارش به سرعت انتقال می دهد. از این نظر، موجد شکاکیت دوره سوم اروپاست [شکاکیت دوره اول از جانب سوفسطائیان بود و شکاکیت دوره دوم از آن قرون وسطی] یعنی قرون پانزدهم و شانزدهم به رهبری مونتنی^{۷۱} متفکر معروف فرانسوی و دوره سوم از قرن هیجدهم به رهبری هیوم.
- شکاکیت بر دو قسم است: یکی، شکاکیت همگانی^{۷۲} یا شکاکیت فراگیر؛ یعنی در همه چیز شک کردن و دوم شکاکیت مقطعی^{۷۳} یا شکاکیت موضعی. هیوم شکاک موضعی است نه همگانی، یعنی در زمینه های ریاضی و منطق به یقین قائل است، عمده شکاکیت او در دو قلمرو اخلاق و دین است. خانواده او پیروان Calvinist ها بوده اند که یکی از آیین های شاخه کاتولیک مسیحیت است. وی از حدود دهه دوم زندگی اش از مسیحیت برگشته است و تا آخر عمر یک فیلسوف بی اعتقاد و بی اعتنا به مذهب^{۷۴} باقی مانده است. گرچه گاهی به صورت تقیه می گوید که به فلان چیز معتقدم.

۶۹. David Hume (۱۷۱۱ – ۱۷۷۴).

۷۱. Montaigne.

۷۲. Global.

۷۳. Local.

۷۴. Secular.

وی می گوید: فیلسوفان قبل از من - دکارت، بارکلی، لاک، لایب نیتز، بین دوچیز جمع کرده بودند: یکی محدودیت قوای ادراکی بشر و دیگری ایمان مذهبی و دینی مبتنی بر کتاب مقدس، یعنی در محدوده هایی که عقل ما نمی رسد، نوبت ایمان است. اما من قبول دارم که قوای ادراکی بشر محدود است ولی این محدودیت مجوز آن نمی شود که در زمینه های مذهبی به کتاب مقدس اتکا کنیم و آن را محک قرار دهیم. زیرا ایمان مذهبی و دینی، همان مقدار معرفت کمی را که می توانیم پیدا کنیم، نقض می کند. ایمان مکمل قوای ادراکی بشر نمی تواند باشد. کار وحی برطرف کردن نارسایی های عقل بشر نیست، ایمان ترمیم کننده نارساییهای عقل بشر نیست؛ و از این جهت باید یکی را برگزید یا عقل را یا وحی را، و من «عقل» و معرفت را بر می گزینم و به کتاب مقدس ایمان ندارم.

دیوید هیوم آثار فراوانی دارد و در سه زمینه شاخص است و سخنان مهمی مطرح نموده است: فلسفه اخلاق، فلسفه دین، معرفت شناسی. او نیز از مورخان بزرگ اروپاست. وی کتابی تحت عنوان تاریخ انگلستان دارد که همین وسیله ارتزاق او بوده است.

کتابهای وی به ترتیب تاریخ انتشار عبارتند از:

۱. رساله در باب طبیعت آدمی،^{۷۵} ۱۷۴۰.
 ۲. تحقیق در باب فهم آدمی،^{۷۶} ۱۷۴۸ خلاصه ای از کتاب اول است.
 ۳. تحقیق در باب اصول اخلاق،^{۷۷} ۱۷۵۱.
 ۴. چهار گفتار در زمینه های تاریخ طبیعی دین، انفعالات نفسانی، تراژدی و در باب معیار استحسانی و ذوقی، ۱۷۵۷.
 ۵. گفتگوهای در باب دین طبیعی،^{۷۸} ۱۷۷۹.
- از این کتابها، از کتاب چهار گفتار بخش «تاریخ طبیعی دین» و هشت گفتار اول از دوازده گفتار کتاب دوم وی تحقیق در باب فهم آدمی به فارسی ترجمه شده است. تاریخ طبیعی دین توسط آقای حمید عنایت ترجمه شده و ترجمه خوبی است (انتشارات خوارزمی). کتاب تحقیق درباره فهم آدمی، - هشت گفتار از ۱۲ گفتار آن را - آقای منوچهر بزرگمهر ترجمه کرده است ولی چهار گفتار آخرش که در باب دین، اخلاق، معجزه و خداست ترجمه نشده است و همان مقداری که ترجمه شده تحت عنوان فلسفه نظری چاپ شده است.^{۷۹}

^{۷۵}. A Treatise of Human Nature.

^{۷۶}. An Enquiry Concerning Human Understanding.

^{۷۷}. An Enquiry Concerning the principles of Morals.

^{۷۸}. Dialogues Concerning Natural Religion.

^{۷۹}. بخش معجزه آن نیز توسط آقای امین احمدی از فضیله حوزه علمیه قم ترجمه و به همراه نقدی در قالب پایان نامه کارشناسی ارشد منتشر شده است.

معرفت شناسی هیوم

تأثیر وی در معرفت شناسی در دو ناحیه بوده است: یکی در کانت و دیگری در مکتب پوزیتیویسم، کانت می گوید من عمری در خوابِ جزمیت بودم و هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد. هیوم مجموعه آنچه را در ذهن ما وجود دارد، ادراکات^{۸۰} می نامد. مراد وی از ادراکات تصدیقات و تصورات است ولی سخنانی که می گوید بیشتر درباره تصورات است. وی ادراکات را به دو دسته تقسیم می کند:

۱. انطباعات^{۸۱} و تأثرات.

۲. تصورات، افکار.^{۸۲}

وقتی از طریق حواس ظاهری یا باطنی به عالم خارج متصل می شویم، این اتصال را انطباع می گوید، یعنی ادراکی که عندالمواجهه حاصل می آید، انطباع نام دارد. این انطباع در نزد قدمای ما عبارت است از «صور جزئیة حسیه». اما همینکه رابطه حسی قطع شد ولی تصورات قبلی در ذهن باقی ماند، این تصورات همان ایده ها یا افکار هستند. احضار انطباعات به دو صورت ممکن است: یکی از راه حافظه و دیگری از راه قوه متخیله، مثلاً اگر ساعتی پیش پرتقالی خورده باشید و الان آن مزه را به یاد آورید، این همان احضار از راه حافظه است، ولی اگر قبلاً پرتقالی نخورده باشید ولی مزه خیالی پرتقال را تصور کنید، این احضار از راه قوه متخیله است.

هیوم گاهی می گوید تصورات نسخه بدل^{۸۳} انطباعات است و گاهی می گوید که تصورات نمود^{۸۴} تأثرات است، و گاهی می گوید تصورات شبیه^{۸۵} انطباعات هستند. به هر حال آنچه که وی می خواهد بگوید این است که تصور همیشه شباهتی به انطباع دارد، ولی پیداست که این دو با هم اختلافی هم دارند و الاً دو تا نمی شدند. هیوم درباره وجه اختلاف تصورات از انطباعات می گوید: نیرو و قوت^{۸۶} انطباعات از تصورات بیشتر است، گاهی هم می گوید نشاط و سرزندگی تصورات از انطباعات کمتر است. اما اینکه قوت انطباعات از تصورات بیشتر است، به این دلیل است که همه زوایا و مرزهای موجود در محسوس مشخص است ولی در تصورات مبهم اینگونه نیست، مثلاً وقتی به صندلی نگاه می کنیم زوایا و ابعاد مختلف آن را به دقت می بینیم، اما همینکه چشمان خود را ببندیم یک حالت ابهامی وجود دارد.

^{۸۰}. Perception.

^{۸۱}. Impressions.

^{۸۲}. Ideas, thoughts.

^{۸۳}. Copy.

^{۸۴}. Representation.

^{۸۵}. Resemble.

^{۸۶}. Force.

درباره نشاط و سر زندگی انطباعات منظور او این است که آن حالتی که درحالت انطباعی در ما ایجاد می شود با حالت تصویری فرق دارد. کسی که جنازه دوستش را ببیند انطباعی قوی تر و سرزنده تری دارد از آن وقتی که بعدها آن را به یاد می آورد. به تعبیر دیگر، یادآوردن چیزی تأثیر کمتری دارد تا دیدن آن چیز. هیوم می گوید: در بعضی موارد تصورات با انطباعات مشتبه می شوند، یعنی انسان امر خیالی را واقع می پندارد مثل تصوراتی که در حالت خواب، مستی و تب شدید به انسان دست می دهد. گاهی هم امر به عکس می شود یعنی در بعضی موارد انطباعات آن قدر نیرو و نشاطشان کم است که «خیال» تصور می شود، خود هیوم مثالی برای این مورد نرده است ولی شارحان او مثال این مورد را به حالات «تظاهر» آورده اند. البته «انکار» هم که از اقسام سیستمهای دفاعی در دورانشناسی است، می تواند مثالی برای این مورد باشد.

انطباعات و تصورات قابل تقسیم به بسیط و مرکبند. مثلاً اگر از دیدن دیوار فقط به رنگ یکنواخت آن توجه کنیم یک انطباع بسیط از رنگ دیوار در ذهن وجود دارد: حال اگر چشم خود را ببندیم و آن را به یاد آوریم واجد تصویری بسیط هستیم. اما انطباع حاصل از دیدن یک شیءای که دارای رنگهای مختلف است یا دیدن یک دیوار با توجه به رنگ و اندازه و شکلش یک انطباع مرکب است و تصورش هم تصور مرکب خواهد بود. برای بسیط بودن دو شرط لازم است:

۱. انطباع از یک سنخ باشد، مثلاً انطباع رنگ فقط.

۲. انطباع از یک نوع هم باشد مثلاً رنگ قرمز فقط نه دو یا چند رنگ.

وی می گوید تصورات بسیط حتماً باید انطباع بسیط داشته باشند، یعنی اگر انطباع بسیطی در کار نباشد محال است تصور بسیطی در کار باشد. به عبارت دیگر، تصورات بسیط چه حاصل قوه متخیله باشند و چه حاصل قوه حافظه، حتماً به انطباعی بسیط محتاجند. اما در ناحیه تصورات مرکب، اگر این تصورات حاصل قوه حافظه باشند حتماً به انطباع مرکب نیازمندند، ولی اگر حاصل قوه متخیله باشند چنین انطباعی را لازم ندارند، مثلاً تصویری که از سگ شاخدار داریم یک تصور مرکب است که حاصل قوه متخیله است با آنکه هیچگونه انطباع مرکبی در اینجا در کار نیست. حاصل گفته هیوم آن است که «تصورات بسیط، حتماً انطباعی بسیط را لازم دارند چه این تصورات حاصل کار قوه حافظه باشند و چه حاصل کار قوه متخیله. ولی تصورات مرکب، نیاز به انطباع مرکب ندارند و ممکن است انطباع مرکبی وجود نداشته باشد ولی در عین حال تصور مرکب داشته باشیم.

گاهی هیوم این مطلب را به عبارتی دیگر بیان کرده است. اگر تصور بسیط حاصل کار قوه متخیله باشد لزومی ندارد که انطباعش هم، انطباعی بسیط باشد؛ زیرا قوه تخیل دو کار می تواند بکند، یکی تفصیل المركب و دیگری ترکیب المفصل؛ لذا ممکن است آنگاه که ما تفصیل المركب کرده باشیم یک تصور بسیط

از یک تصوّر مرکب اخذ شده باشد. و ممکن است یک تصوّر مرکب، حاصل ترکیب تصوّرات ساده باشد نه انطباع مرکبی.

شارحان، این دو قول را از هیوم نقل کرده اند و گفته اند حق هم با همین قول اخیر است؛ یعنی هر تصوّر بسیطی می تواند از دو راه حاصل شود، یکی آنگاه که قوه حافظه، آن انطباع بسیط قبلی را به یاد می آورد و یکی هم وقتی که ما تفصیل المركب کرده باشیم و همینطور هر تصوّر مرکبی اگر از ناحیه قوه حافظه باشد، مسبوق به انطباع مرکبی است ولی اگر از ناحیه قوه متخیله باشد، این تصوّر مرکب لزومی ندارد که از انطباع مرکبی حاصل شده باشد بلکه می تواند حاصل ترکیب المفصل باشد.

پس در ناحیه قوه متخیله، هر تصوّر بسیطی لزومی ندارد که از انطباع بسیط خودش حاصل شده باشد، بلکه ممکن است از راه دیگری حاصل شود و آن وقتی است که ما تفصیل المركب کرده باشیم، و باز به همین ترتیب در ناحیه قوه متخیله، هر تصوّر مرکب لزومی ندارد که از انطباع مرکب خودش باشد، بلکه می تواند ناشی از انطباع مرکب خودش باشد و می تواند ناشی از تصوّرات بسیطه دیگری باشند. یعنی اگر بخواهیم یک سگ شاخدار تصور کنیم این تصور حتماً مستلزم انطباع تصوّر مرکب نیست، ولی اگر بخواهیم سگ شاخدار را به یاد بیاوریم، باید حتماً یک سگ شاخدار در عالم واقع بوده باشد که از آن انطباع یا تأثر داشته باشیم. پس در قوه حافظه چه در ناحیه تصوّرات بسیطه و چه در ناحیه تصوّرات مرکبه حتماً می بایست یک انطباع و تأثر ساده یا مرکب داشته باشیم ولی در قوه متخیله چنین نیست، یعنی می تواند تصوّر بسیطی وجود داشته باشد که انطباع بسیط هم از آن داشته است و می تواند تصوّر بسیطی داشته باشد که انطباع بسیطی از خودش نداشته است بلکه از یک تصوّر مرکبی که از حافظه گرفته بوده بدست آورده است. مثلاً فرض کنید در عمرتان فقط یک بار گاو دیده اید، آن هم گاو شاخدار، در آن هنگام انطباع یک انطباع مرکب بود، ولی الان فقط آن شاخ را به یاد می آورید و تخیل می کنید، یا فقط رنگ آن شاخ را به یاد می آورید.

پس فرق فارق حافظه و تخیل گرچه در این است که حافظه قدرت دخل و تصرف ندارد و متخیله قدرت دخل و تصرف دارد ولی این بدان معنا نیست که متخیله همیشه لزوماً باید این قدرتش را اعمال کند. این حرف دیوید هیوم است و به نظر می رسد درست هم هست.

البته فیلسوفان تجربی انگلیسی معتقدند که کار قوه حافظه وقتی است که انطباع به یاد بیاید و بدانیم که انطباعی حاصل آمده است. ولی تخیل در جایی است که انطباع را به یاد نیاوریم و فقط همان صورت ذهنی را به یاد آوریم و ندانیم که قبلاً انطباعی حاصل آمده است یا نیامده است.

حاصل آنکه به نظر هیوم ادراکی غیرمسبوق به انطباع یا نفس انطباع نداریم یعنی هر ادراکی یا نفس الانطباع است یا مسبوق به انطباعی است و مجموعه ادراکات آدمی مساوی است با منطبعات به اضافه

مسابقات منطبعات. در مواردی مثل تخیل طیف رنگ، این سؤال مطرح است که آیا این تخیل مسبوق به منطبعی است؟ ایشان می گوید این تخیل مسبوق به منطبعی هست ولی نه مسبوق به منطبع خودش، بلکه مسبوق به منطبعات دیگری است. مثل اینکه شما یک مربع مایل، با درجه میل ۶۰ درجه ای تخیل می کنید. این تخیل خودش انطباعی ندارد ولی سرچشمه در انطباع حاصل از مربع مستقیم القامه دارد.

هیوم با این بحث معرفت شناسی می خواهد بگوید بسیاری از مدعیات فیلسوفان بی معناست. اگر گزاره ای بخواهد معنادار باشد باید مفرداتش معنادار باشند، پس برای معنا داری گزاره، معنا داری یکایک کلمات لازم است اگرچه کافی نیست، و معناداری هر کلمه جز این نیست که مشار الیه یا مدلول آن کلمه «انطباع» یا «تصور» باشد، و اگر شما جمله ای گفتید یا کلمه ای بیان کردید که مدلول آن کلمه منطبع نیست و متصور هم نیست؛ در آن صورت، آن کلمه بی معناست و طبعاً آن جمله ای هم که آن کلمه در آن به کار رفته است بی معنا خواهد بود. هیوم می گوید: حال بیابید و کلمات جوهر، علت و ... را در نظر بگیرید، اینها کلماتی اند که مدلول آنها نه مطیع اند و نه متصور. وقتی گفته می شود «جوهر آب» یا «جوهر آتش» چه چیزی در ذهن انسان حاصل می آید؟ از جوهر آب هیچ انطباعی ندارید، چون اگر بخواهید از آن انطباعی داشته باشید معنایش این است که جوهر باید محسوس باشند و در حالی که ما جوهر محسوسی نداریم. پس ما از آب انطباعی نداریم. ممکن است بگویید درست است که ما از آب و از جوهر آب انطباعی نداریم ولی از مجموعه اعراض آب انطباع داریم، هیوم در جواب می گوید مجموعه اعراض را فیلسوف به عنوان جوهر قبول ندارد؛ مراد فیلسوف از جوهر آب مجموعه اعراض آب نیست. پس لغت جوهر لغتی است که نه مدلولش منطبع است و نه متصور (مسبوق به انطباع)؛ لذا لغت جوهر یک لغت بی معنایی است.

هیوم می گوید: من هر وقت از فیلسوفان مدرسی کلمه جوهر را می شنوم، متحیر می مانم که چه چیزی را در ذهن خودم باید حاضر کنم که مدلول همان جوهر باشد. چون جوهر منطبعی که ندارد چون هر چه منطبع است عرض است و مسبوق به انطباعی هم نیست. همینطور کلمه «مکان» و کلمه «علت» اگر مراد فیلسوفان از علت «به وجود آورنده» است من تاکنون هیچ انطباعی از آن ندارم. همین طور در باب مکان؛ اگر بخواهید بگویید از مکان انطباع داریم باید بگویید که مکان یا امر مذوق است یا مضموم یا ملموس یا مبصر یا مسموع، با اینکه مکان هیچکدام از اینها نیست. در باب علت هم می گوید: «اگر علت همان چیزی باشد که مدرسیون می گویند این همان حکم جوهر و مکان را دارد. ولی اگر مراد از علت «آنچه انطباعش قبل از یا همراه با انطباع چیز دیگری حاصل می شود» باشد، این معنا را من هم قبول دارم». یعنی مثلاً هر وقت انطباع دمای آب صد درجه برایم حاصل می شود، انطباع غلیان آب هم برایم حاصل

می شود. این معنای علیّت را هیوم قبول دارد ولی علّت به معنای «پدید آورنده» را قبول نمی کند، چون انطباعی از آن در ذهنش نمی آید. اگر بگویید در تعریف جوهر مثلاً شش مفهوم را کنار هم می گذاریم و از آن تصور جوهر حاصل می کنیم. دیوید هیوم می گوید: امکان دارد از چیزی انطباع نداشته باشیم ولی از یک تعداد مفهوم هایی که ضمیمه هم کرده ایم، تصور آن چیز را برای خود حاصل می کنیم، ولی این بدان معنا نیست که از هر یک از این مفاهیم هم تصویری نداشته باشیم. پس سرانجام هر تعریفی به انطباع برمی گردد. یعنی از راه تعریف بالاشاره و ارائه مصداق، آن شیئی را بشناسیم. ولی این کار در باره جوهر و عرض امکان ندارد. کسی نتوانسته است جوهر و علّت را به گونه ای تعریف کند که اجزای آن قابل تصور باشند و انطباعی داشته باشند.

توجه کنید در اینجا دو ادعا وجود دارد که ادعای اوّل برای هیوم مهمتر است. ادعای اول این است که معنای هر کلمه ای باید به انطباع بیانجامد چه بی واسطه مثل ترشی، شیرینی، زردی، و چه با واسطه. پس اگر معنای یک کلمه به هر صورت به انطباع ختم نشد، آن کلمه بی معناست. ادعای دوم این است که به نظر هیوم عمده امور عامه فلسفه از این قبیل اند، یعنی نمی توان از آنها تعریفی ارائه داد که به انطباعات بیانجامد. جوهر، مکان، علت و ... از این قبیل اند. حال اگر جوهر را تعریف کنید که ماهیه ادا و وجدت فی الخارج و جدت لافی موضوع مستقل عنها، به نظر هیوم اجزای این تعریف نهایت کارشان به انطباع نمی انجامد، از این نظر است که همانطور که شارحان هم گفته اند اساساً معرفت شناسی هیوم برای برانداختن فلسفه است. امور عامه فلسفی مثل وجوب، وجود، جوهر، امتناع، عرض، امکان، عرضی، علّت، معلول، واحد، کثیر، همه اینها مفاهیمی هستند که ما از آنها انطباعی نداریم. قدمای ما معتقد بودند که اینها اموری بدیهی اند و مفاهیم نظری نیستند.

حاصل سخن هیوم تا اینجا این شد که او دو دسته مفاهیم را قبول ندارد. ۱. مفاهیم فطری (فطری به اصطلاح دکارت). یعنی مفاهیمی که ما آنها را از راه مواجهه با عالم خارج بدست نیاورده ایم، یعنی مبتنی بر انطباع نیستند. چون هر مفهومی که از راه عالم خارج بدست آمده باشد، نهایت کارش این است که به یک انطباعی بیانجامد ولی مفاهیم فطری دکارت این گونه نبودند. ۲. مفاهیم بدیهی که قبل از دکارت به آن قائل بودند.

جوهر نفسانی از دیدگاه هیوم

بر اساس مبنای هیوم، برای اعتقاد به هر مفهومی باید انطباعی از آن داشته باشیم. بر این اساس، جوهر نفسانی که همه ما آدمیان از آن انطباعی هر چند به حسّ باطن داریم باید مورد اعتراف هیوم باشد. اما وی می گوید: وقتی جوهر نفسانی را می پذیریم که بتوانم در لحظه ای از لحظات زندگی به خودم فقط

رجوع کنم و خودم را حسّ کنم. اما ما هر وقت به خودمان رجوع می کنیم یا غمی احساس می کنیم یا شادی یا نفرت یا گرسنگی یا ترس و ... یا دو تا از این مفاهیم را با یکدیگر در درون خود احساس می کنیم. هیچگاه لحظه ای رخ نداده است که ما فقط به خودمان رجوع کنیم و جوهر نفسانی خویش را درک کنیم بلکه همیشه اعراض نفسانی، مورد ادراک حسّی ما هستند. اگر از هیوم بپرسید پس چرا تو همیشه احساس می کنی که یک چیزی و یک فردی هستی و به تعبیر دیگر از همه عمر خویش یک «من واحد» انتزاع می کنی؟ او در پاسخ تمثیل معروف «کشتی شکسته» را می آورد. در این تمثیل سودی هم نیست لیکن بعد از او مشهور شده است.

یک کشتی را در نظر بگیرید که مثلاً از بندر A حرکت می کند و یک مسافت بسیار طولانی ای را طی می کند تا در بندر B پهلو بگیرد. فرض کنید نام این کشتی ملکه مری باشد. اگر این کشتی در مسیر حرکتش به سوی بندر B خرابی پیدا کند، و دریانوردان همان قسمتی را که خراب شده است بر دارند و یک قطعه نو را به جای آن بگذارند، آیا هنوز هم می گویند این کشتی، کشتی ملکه مری است؟ مسافت بیشتری را می پیماید و باز هم قسمت دیگری از کشتی خراب می شود و آن را تعویض می کنند آیا باز هم این کشتی همان کشتی سابق است؟ اگر این روند تغییر اجزاء ادامه پیدا کند آن قدر که وقتی کشتی به بندر B رسید به لحاظ دقّی یک ذره از این کشتی، همان کشتی ای که از بندر A حرکت کرده بود نباشد، ولی با این همه، ناظران می گویند کشتی ملکه مری وارد بندر شد با اینکه این اجزاء، آن اجزاء نیست و واقعاً این کشتی، همان کشتی ای سابق نیست.

رمز این مطلب این است که این تغییر بسیار متدرّجانه صورت گرفته است، وگرنه اگر این کشتی خرابی ای پیدا می کرد که تمام ساکنان و خدمه و سرنشینان این کشتی را به کشتی جدیدی منتقل می کردند، در این صورت، می گفتند کشتی سابق از بین رفت و کشتی جدیدی وارد بندر شد.

حرف هیوم بسیار ساده و قابل فهم است. هیوم می گوید: روح ما هم درست مثل همان کشتی است، روح ما همان چیزی است که شما از آن به جوهر نفسانی تعبیر می کنید، ما دائماً حالمان چنین است که یک ذره از وجودمان برداشته می شود و یک ذره جدید به جای آن می آید. اینکه شما هنوز می گویند «من منم» به این خاطر است که در لحظه A، کلّ بدن یک حالتی دارد به نام AS؛ حال در لحظه بعد یعنی لحظه B، تفاوت BS با A S خیلی ناچیز است. اما این مجوز نمی شود که بگوییم من موجود دیگری شده ام. اگر در لحظه C هم یک تفاوت بسیار ناچیزی با لحظه B پیدا کند باز هم می گویند «من» و حال آنکه اگر این وضع را ادامه دهید تا به لحظه Z برسید که در آن S شما با حالتی کاملاً متفاوت از A S باشد باز هم می گویند «من»؛ چون تفاوت به صورت تدریجی اتفاق افتاده است. اما اگر همین الآن بدن شما را بردارند

و به جای آن یک بدل جدید بگذارند، می گویند زید رفت و عمرو آمد، چون تفاوت آنی بوده است. پس اینکه دائماً فیلسوفان مدرسی می گفتند از بدو تولد من تا لحظه وفات من یک چیز واحد وجود دارد، واقعاً اینطور نیست، منتها از بس اجزای آن به تدریج عوض شده است، ناظر گمان می کند این، همان موجود است. بنابراین، احساس وحدت شخصیتی که ما داریم، دال بر وجود جوهر نفسانی نیست؛ بر خلاف نظر فیلسوفان مدرسی که احساس وحدت شخصیت را دال بر وجود جوهر نفسانی (جوهر غیرمادی روح) می دانستند.

این تمثیل هیچ دردی را درمان نمی کند، چرا که مثال کشتی ملکه مری با مثال روح و بدن انسانی وجه فارقی دارد. در کشتی وقتی از نقطه A راه افتاد تا وقتی به نقطه B رسید یک ناظر واحدی وجود داشت که آن ناظر واحد وقتی به این کشتی در بندر A نگاه کرد و وقتی در بندر B نیز به آن نگاه کرد، احساس نکرد که اینها دو تا کشتی اند. این ناظر می تواند از میان مسافران همان کشتی باشد و نیز می تواند همه آن مسافران باشند، و می تواند یک شخص سوّمی باشد. در نهایت، کسی بود که تشخیص نداد کشتی که وارد بندر B شد همان کشتی نیست که از بندر A حرکت کرده بود. حال این ناظر واحد در مُثَل ما کیست؟ تا ناظر واحدی وجود نداشته باشد چنین چیزی نمی توان گفت، حتی اگر چنین چیزی اشتباه باشد. ناظر واحدی که در مورد خود ما چنین اعتقادی هر چند به اشتباه داشته باشد کیست؟ اگر بگویید این ناظر خود ما هستیم، در این صورت، محتاج به ناظری هستیم که تمامی این روند را شاهد باشد. به تعبیر قدما، باید همه وقت طرفین پیش قاضی حاضر باشند تا قاضی بتواند حکم کند. قدمای ما وقتی برای غیرمادی بودن روح انسان استدلال می کردند، یک استدلالشان مقایسه بود، می گفتند وقتی شما می گوئید زید از عمرو کوتاه قدر است، تا روح غیرمادی ای وجود نداشته باشد این مقایسه امکان ندارد، چرا که قد زید بر روی یکی از سلولهای مغز منطبق می شود و قد عمرو هم روی یک سلول دیگر مغز منطبق می شود، حال این داوری که «طول قد زید کوتاه تر از طول قد عمرو است» را اگر سلول اول بکند، آن سلول که خبر از طول قد عمرو ندارد و همینطور سلول دوّم خبری از طول قد زید ندارد؛ اگر بگویید این داوری را سلول سوّمی انجام می دهد، آن سلول هم از هیچکدام از طول قدّها خبر ندارد، پس این داور باید کسی یا چیزی باشد که هم در سلول اول حضور داشته باشد و هم در سلول دوّم؛ نظیر این سخن را در اینجا هم می توان گفت. اگر چه آن ناظر اشتباه هم بکند و گمان کند که ZS همان A S است و فرض هم بکنیم که این تشخیص اشتباه باشد (در موافقت با هیوم) ولی بالاخره باید یک ناظر واحدی وجود داشته باشد و این ناظر واحد در مُثَل ما نمی تواند مادی باشد. البته ما در اینجا نمی خواهیم بین علم النفس هیوم و علم النفس بوعلی سینا مقایسه ای بکنیم و درجای دیگری گفته ایم که بر سخن هیوم پنج اشکال اساسی وارد است و حق با ابن سینا است که قائل به جوهر نفسانی مجرّد است.

تداعی معانی از دیدگاه هیوم

این بحث بعد از طرح آراء و نظرات هیوم، به ویژه در روانشناسی از اهمیت خاصی برخوردار شد. قبل از طرح بحث، باید به این نکته توجه داشت که تصور یا Idea که در کلمات هیوم به کار رفته است به معنای تصویری است که از انطباع حاصل می آید و به «تصوری» که در بین فیلسوفان ما رایج است ربطی ندارد و تداعی معانی^{۸۷} از نظر او، همان تداعی آن تصوراتی است که امروزه به آنها «معانی» گفته می شود. برای نخستین بار، این هیوم بود که معتقد شد همانطور که در عالم بیرون از ذهن انسانی، انتظامی و قاعده بندی حاکم است، بر عالم ذهن انسان هم انتظامی حاکمی است. او می گفت هیچکس نباید گمان کند که در عالم ذهن انسانی هرج و مرج^{۸۸} است و یک حالت آشوبناک دارد بلکه حالت حاکم بر ذهن ما حالت انتظام و هماهنگی^{۸۹} است. مراد او از این انتظام، این است که تصورات بی نظم و ترتیب بر ذهن آدمی عارض نمی شوند. اگر در یک لحظه تصویری در ذهن وجود دارد، این طور نیست که در لحظه بعد هرگونه تصویری بتواند وارد ذهن شود. تصور بعدی باید ربط و نسبتی با تصور لحظه قبل داشته باشد و همینطور تصور لحظه سوم با تصور لحظه دوم باید نسبتی داشته باشد. بنابراین، از لحظه تولد تا مرگ انسان، یک رشته خاصی از تصورات با یک نظم خاصی می توانند وارد ذهن شوند. مراد هیوم از ربط و نسبت یکی از این سه رابطه است.

۱ - ربط و نسبت مشابهت: ^{۹۰} یعنی اگر تصور اول از ذهن پاک شد، تصور دوم باید مشابهتی با تصور اول داشته باشد.

۲ - ربط و نسبت مجاورت مکانی یا زمانی: گاهی در اثر تصور پدیده اول، پدیده دیگری به دلیل هم عصری یا مجاورت مکانی به ذهن وارد می شود، از نظر هیوم ربط و نسبت مجاورت، مجوزی برای ورود تصور دوم به ذهن است. مثلاً اگر با تصور جنگ جهانی دوم، نام رئیس جمهور وقت آمریکا «ابراهام لینکلن» به ذهن می آید در اثر مجاورت زمانی است. اگر با تصور کوه، تصور درّه هم حاصل می آید به دلیل مجاورت مکانی آن دو است.

۳ - ربط و نسبت علی و معلولی: ممکن است تصور موجود در ذهن انسان، معلول یا علت تصور دیگری باشد. البته مراد هیوم از علیت در اینجا همان معنایی است که همه مردم بدان معتقدند و الاً به نظر هیوم بازگشت مفهوم علیت به مجاورت مکانی یا زمانی است.

^{۸۷}. Association of Ideas.

^{۸۸}. Chaos.

^{۸۹}. Cosmos.

^{۹۰}. Resemblance.

معنای سخن هیوم این است که بین تصور اوّل و تصور دوّم باید یکی از این سه ربط و نسبت وجود داشته باشد، البته مانع الجمع نیستند و ممکن است هر سه رابطه در تصور یک پدیده نقش داشته باشند ولی مانع الخلو هستند؛ یعنی بدون یکی از این سه ربط و نسبت، مجوّزی برای ورود تصور دوّم به ذهن وجود ندارد. تداعی معانی، یعنی تصورات همدیگر را به ذهن دعوت می کنند. این دعوت به دلیل یکی از آن سه رابطه خواهد بود.

روانشناسان کوششهای فراوانی کرده اند تا ببینند آیا می توان اثبات کرد که تصور بعدی با تصور قبلی هیچ ارتباطی نداشته باشد؟ اکثر آنها موافق اند، اما نظر دیگری^{۹۱} هم هست که به اعتقاد آنها مفهوم ربط و نسبت دوّم و سوّم واضح است ولی نسبت مشابهت چندان وضوح مفهومی ندارد و نمی توان از هیچ راهی اثبات کرد که تصور لاحق ربطی به تصور اوّل دارد و نیز نمی توان خلاف آن را اثبات کرد. به تعبیر دیگر، ربط مشابهت، امری ابطال ناپذیر است.

هیوم معتقد است بنابراین نظر معرفت شناختی، هیچ تصور فطری در ذهن وجود ندارد، ولی گرایش^{۹۲} فطری وجود دارد و این گرایش همان انتظام است و ذهن از آشوب و هرج و مرج وحشت دارد. این گرایش ما را به تفکر^{۹۳} و استدلال^{۹۴} قادر می سازد.

به اعتقاد هیوم ذهن بشر دارای دو کارکرد اصلی است؛ یکی ادراک^{۹۵} و دیگری تعقل و استدلال. ادراک حسّی با انطباعات و تصورات سروکار دارد ولی سروکار تعقل و استدلال با قضایاست، گرچه براساس معرفت شناسی هیوم، قضایا هم ریشه در انطباعات و تصورات دارند. از دیدگاه او قضایا بر دو قسم اند: یکی قضایایی که روابط میان تصورات را بازگو می کند و دیگری قضایایی که روابط میان امور واقع را بازگو می کنند.

قضایای دسته اوّل، قضایایی هستند که ما یک بسیطی را به مرکّبی نسبت می دهیم یا مرکّبی را به مرکّبی دیگر نسبت می دهیم که نسبت به آن دارای ترکیب و پیچیدگی بیشتری است. وقتی می گوییم «هر شوهری مرد است» به نظر هیوم از روابط میان تصورات سخن گفته اید؛ زیرا «شوهر» یعنی انسان مذکر بالغ ازدواج کرده، یعنی مفهومی مرکب است. و مفهوم «مرد» در محمول قضیه یعنی انسان مذکر بالغ؛ پس در واقع، تصور بسیطی به تصور مرکّبی نسبت داده شده است و حالت اجمالی موضوع در محمول به تفصیل آمده است. به طوری که اگر مفهوم موضوع را تفصیل دهیم، مفهوم محمول از دل موضوع بیرون می آید.

۹۱. نظر رفتارگراها در روانشناسی و به ویژه اسکینر Skinner.

۹۲. Tendency.

۹۳. Thinking.

۹۴. Reasoning.

۹۵. Perception.

البته در اینگونه قضایا، دو حالت وجود دارد یکی اینکه محمول واقعاً بسیط باشد و موضوع هم مرکب و دیگر اینکه محمول مرکب باشد ولی میزان ترکیبش از ترکب موضوع کمتر باشد.

هیوم به قضایایی که محمولشان از تفصیل موضوع حاصل می آید^{۹۶} پیشینی^{۹۷} می گفت و همین قضایاست که بعدها کانت آنها را تحلیلی^{۹۸} نامید، تعبیر تحلیلی در آثار هیوم وجود ندارد. قضایای تحلیلی (به تعبیر کانت) هیچ سخنی در باب عالم خارج از ذهن و عالم واقع ندارند. قضیه «سگ شاخدار شاخ دارد» قضیه صادقی است که ناظر به عالم واقع هم نیست. این قضایا حاوی هیچ اطلاعات مفیدی نیستند و می توان با استفاده از یک فرهنگ لغت، بی شماری از این قضایا ساخت.

دسته دیگر قضایا، قضایایی هستند که روابط عالم واقع را بیان می کنند. مانند آنکه بگوییم: «هر شوهری بیچاره است» از تفصیل و تحلیل مفهوم شوهر، بیچاره گی بر نمی آید. هیوم به این دسته از قضایا، قضایای تجربی^{۹۹} یا قضایای ناظر به واقع^{۱۰۰} می گوید. در این قضایا، مفاهیم موضوع و محمول هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند ولی در عالم خارج تصادق پیدا می کنند، یعنی یک مورد خارجی، مصداق دو مفهوم می تواند باشد. هیوم می گوید: قضایای قسم اول بدون رجوع به عالم خارج قابل تصدیق اند، برخلاف قضایای قسم دوم که محال است بتوان در باب آنها تصدیقی بدون رجوع به عالم خارج داشت. در قسم اول تشخیص صدق و کذب از دو راه میسر است. در برخی از این قضایا از راه شهود،^{۱۰۱} صدق و کذب را می توان فهمید و در برخی دیگر از راه برهان^{۱۰۲}. یعنی اگر صورت جزئی خیالیه موضوع و محمول را تصور کنید، خود تصور، حکم را به شما می دهد. مثال هیوم برای این دسته قضایا این بود که «هر مثلث قائم الزاویه ای دارای وتر است». بعدها کانت مثال پیچیده تری را برای این دسته قضایا انتخاب کرد؛ «در هر مثلث هر ضلع از مجموع دو ضلع دیگر کوتاه تر است».

در هر دو قضیه، صدق و کذب از راه شهود فهمیده می شود و احتیاج به استدلال ندارد. کانت می گفت فرض کنید می خواهیم در باب مثلث ABC حکم کنیم که $BC < AB + AC$. وی می گفت اندازه BC را در ذهنتان تصور کنید، مثلاً چوبی به نام BC را در نظر بگیرید. این چوب را از وسط قطع کنید به طوری که یک قسمت آن حول B بچرخد و یک قسمت دیگر در اطراف C. حال اگر دو سر این چوب را از هم باز

۹۶. این سخن فیلسوفان غربی مثل هیوم هم در باب قضایای کلیه است و هم در باب قضایای جزئی، ولی باید گفت اگر این سخن یعنی خروج محمول از دل موضوع در باب قضایای جزئی هم باشد، سخن درستی نیست؛ زیرا فقط در صورتی که ما اعمی را بر اخصی حمل کنیم، موضوع از دل محمول بیرون می آید و در قضایای جزئی محمول از دل موضوع بیرون نمی آید.

۹۷. A priori.

۹۸. Analytic.

۹۹. Empirical.

۱۰۰. Matter of fact propositions.

۱۰۱. Intuitively.

۱۰۲. demonstratively.

کنید آیا امکان دارد که این دو به هم برسند؟ اگر به هم برسند معنایش این است که یکی از آنها قدری طولانی تر شده است و این بدان معناست که اگر مجموع AB و AC مساوی بودند، فقط در یک جای بخصوصی همدیگر را قطع می کردند و اگر در جایی دیگر، همدیگر را قطع کردند می فهمیم که مساوی نیستند.

مثال کانت برای رابطه میان تصورات از راه برهان این قضیه بود که «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است». بعضی به کانت اشکال کرده اند که چگونه همه قضایای ریاضی تحلیلی است با اینکه برای اثبات مثلاً «مساحت دایره مساوی مجذور شعاع ضربدر عدد پی است» باید چند مرحله استدلال کرد؟ پاسخ این اشکال آنست که استدلال کردن، قضیه را از تحلیلی بودن نمی اندازد. معیار قضایای تحلیلی و غیرتحلیلی رجوع به عالم خارج و طبیعت است. پس به نظر کانت، همه منطق و ریاضیات تحلیلی است^{۱۰۳} با اینکه صرفاً مربوط به روابط میان تصورات است.

به نظر دیوید هیوم، قضایای دسته اول ضروری اند و قضایای دسته دوم امکانی اند. قضیه ضروری قضیه ای است که انکار آن مستلزم تناقض گویی باشد. به نظر هیوم، قضایایی که در باب روابط میان تصورات است چه از راه شهود اثبات شده باشد و چه از راه برهان، انکار آنها مستلزم تناقض گویی است. به عنوان مثال، اگر کسی قبول نکند در هر مثلث قائم الزامیه ای یک وتر وجود دارد؛ چنین شخصی یا معنای وتر را نمی فهمد یا معنای مثلث قائم الزامیه را؛ و اگر معنای هر دو را بفهمد و چنین قضیه ای را انکار کند؛ دچار تناقض گویی شده است.

اما قضیه ای که برای اثبات آن به عالم خارج رجوع می شود، انکار آن مستلزم تناقض گویی نیست و همین جمله منشأ اختلافهای بسیار عظیم فیلسوفان تجربی گرا و فیلسوفان عقل گرا شده است. فیلسوفان عقل گرا معتقدند ما در باب روابط میان امور واقع، سخنانی داریم که انکار آنها مستلزم تناقض است ولی هیوم می گوید محال است کسی در باب عالم واقع حرفی بزند و انکار آن حرف مستلزم تناقض گویی باشد؛ یعنی هر حرفی درباره امور واقع بزنیم، ممکن است. حتی اگر انکار آن خطا باشد ولی مستلزم تناقض نیست. پس در باب قضایای قسم اول که ضروری اند می توان قضیه ای درباره روابط میان تصورات گفت که احدی نتواند آن را رد کند ولی درباره امور واقع چنین قطعیتی وجود ندارد، ممکن است قضایای کاذب داشته باشیم ولی تناقضی در کار نیست.

۱۰۳. توجه داشته باشید که تحلیلی در اینجا به معنای آن است که صدق و کذب قضیه ای فقط از راه عقل و نه با حس تجربی اثبات شود و ریاضیات و منطق به این معنا تحلیلی هستند و این مبنا با مبنای دیگر کانت که قضایای منطقی، ریاضی را ترکیبی پیشینی می داند، منافاتی ندارد.

به نظر دیوید هیوم، تصدیق قضایایی که ناظر به عالم واقعند از سه راه ممکن است. مثلاً اگر گفتیم «دمای این اتاق ۴۰ درجه سانتی گراد بالای صفر است» سه راه برای تصدیق آن وجود دارد. یکی از راه انطباق در ذهن است، یعنی با دیدن درجه حرارت با دماسنج حکم می‌کنیم که دمای اتاق چهل درجه است. دوم، حصول صوری از حافظه است. از این راه بیشتر در قضایایی که روابط میان امور واقع در گذشته را بیان می‌کند استفاده می‌شود. مانند آنکه بگوییم: «دیروز حسن تصادف کرد». برای تصدیق این قضیه به صوری که در حافظه داریم، رجوع می‌کنیم. با این دو راه هیچ قضیه‌ای در باب آینده اثبات نمی‌شود، چون در مورد آینده نه انطباقی وجود دارد و نه صوری در حافظه از آینده موجود است.

هیوم، ناگزیر برخلاف مبنای تجربه‌گرایی محض خویش، راه سوّمی را نیز ارائه می‌کند ولی با توجه به این نکته که این راه اعتباری ندارد و لذا در باب آینده سخن قطعی نمی‌توان گفت. برای راه سوّم دو اصطلاح به کار می‌برد یکی عادت^{۱۰۴} و دیگری رسم^{۱۰۵} و از کلمه عادت بیشتر استفاده می‌کند. وقتی درباره آینده حکمی می‌کنیم برحسب عادت یا رسم است. بنابراین، انطباعات، مربوط به تصدیقات زمان حال است و حصول صوری از حافظه مربوط به تصدیقات گذشته و عادت مربوط به تصدیقات آینده است؛ با عادت می‌توانیم حدس و پیشگویی داشته باشیم. مراد او از عادت این است که اگر ما در زندگی روزمره بین دو پدیده A و B مجاورت زمانی دیدیم؛ چه این مجاورت به صورت معاصرت زمانی باشد و چه به صورت توالی و تعاقب زمانی، و این مجاورت تکرار شد این اعتقاد برای ما باقی می‌ماند که A و B همیشه مجاورند. تفاوتی در اینجا بین تلقی دیوید هیوم و سایر فیلسوفان تجربه‌گرا وجود دارد. فیلسوفان تجربه‌گرا می‌گفتند اگر بار اول A و B را با هم دیدیم، چیزی در ذهن پدید نمی‌آید، بار دوم کم‌کم احتمال ارتباط A و B مطرح می‌شود و با دفعه سوم و چهارم ارتباط تحکیم می‌شود. اما هیوم معتقد است همان بار اول ذهن ما بین A و B ارتباط برقرار می‌کند و بقای این ارتباط منوط به تکرار است. پس طبق نظر هیوم، پیدایش اعتقاد به ارتباط A و B نیاز به تکرار ندارد ولی سایر تجربه‌گراها حتی در حدوث این اعتقاد، تکرار را لازم می‌دانند. تحکیم اعتقاد به ارتباط A و B در کلمات هیوم به این معناست که ذهن ما به مجاورت، عادت می‌کند. بنابراین، آن چیزی که قدما از آن تعبیر به رابطه علی و معلولی A و B می‌کردند و قائل بودند تحقق A (علّت) مستلزم تحقق B (معلول) است، هیوم منکر این ضرورت است و معتقد است حتمیت و ضرورت در عالم واقع وجود ندارد، بلکه این عادت ذهن ماست و مسأله‌ای معرفت‌شناختی^{۱۰۶} است. البته این عادت هم بی‌دلیل ایجاد نمی‌شود بلکه یک پیشفرض دارد و آن اینکه «سیر طبیعت

۱۰۴. Habit.

۱۰۵. Custom.

۱۰۶. Epistemological.

یکنواخت است». اگر در گذشته، طبیعت، شعله را همراه با حرارت بر شما عرضه کرده است، بعد از این هم طبیعت شعله را همراه با حرارت عرضه خواهد کرد. اگر سیر طبیعت را متحد الشکل^{۱۰۷} ندانیم، میلیونها بار مجاورت زمانی امروز دلیل مجاورت زمانی فردا نمی شود.

اما خود این پیشفرض، یعنی یکنواختی سیر طبیعت از کدام قسم قضایا است؟ قطعاً از قسم اول نیست؛ زیرا یکنواختی در دل مفهوم سیر طبیعت مندرج نیست. پس باید از قسم دوم قضایا باشد و اگر چنین است باید از راه تجربه آن را تصدیق کنیم، با اینکه تجربه، زمانی معتبر است که این قضیه را تصدیق کرده باشیم. اینجاست که «دور معرفت شناختی تجربه گرایان»^{۱۰۸} پیش می آید. پس باید قبول کرد که قضایای قسم دوم علاوه بر اینکه امکانی اند، احتمالی هم هستند. امکانی اند، یعنی اینکه انکارشان مستلزم تناقض نیست و احتمالی اند، یعنی اینکه احتمال این هست که «فردا خورشید از مشرق طلوع کند». چگونه با دیدن چند بار طلوع خورشید یا پدیده هایی از این دست حکم کلی می کنیم. مجوز منطقی این تصمیم ها چیست؟ از این مشکل گاهی به عنوان مشکله با مسأله استقراء^{۱۰۹} تعبیر می کنند. زیرا در استقراء این پیشفرض وجود دارد که سیر طبیعت یکنواخت است و این بدان معناست که همان علت، همیشه همان معلول را پدید می آورد و هیوم درست در همین مسأله تردید کرد که ما به چنین چیزی علم نداریم و با نداشتن چنین علمی، چگونه هیوم می تواند ادعا کند که ذهن به حتمیت و ضرورت علت و معلول عادت کرده است.

در میان متفکران ما، مرحوم شهید صدر به طور جدی به مسأله استقراء پرداخته است. از ابداعات ایشان این است که یقین را به سه قسم تقسیم می کند و یک نوع آن را یقین ذاتی می نامد. ذاتی در اصطلاح اعراب امروز به معنای شخصی و خصوصی^{۱۱۰} است. یک نوع دیگر آن را یقین موضوعی می داند. موضوعی نیز به معنای عینی^{۱۱۱} است که می توان به آن یقین عمومی، همگانی و یقین آزمون پذیر نیز گفت. از نوع سوم یقین به یقین ریاضی منطقی که معمولاً به آن Logical گفته می شود، یاد می کند. شهید صدر معترف است که «یقین» مورد دیگری ندارد، و البته این سخن ایشان امر کم اهمیتی نیست؛ چون قدمای ما می گفتند که یقین در فلسفه مابعدالطبیعه هم از نوع یقین منطقی، ریاضی است. ولی مرحوم شهید صدر مثل متفکران جدید غربی قائل اند که از این یقین در فلسفه چیزی در دسترس فیلسوف

۱۰۷. Uniformity of nature.

۱۰۸. Epistemological Vicious Circle of Empiricism.

۱۰۹. Problem of induction.

۱۱۰. Subjective.

۱۱۱. Objective.

قرار نمی گیرد و این نوع یقین فقط مخصوص منطق و ریاضی است؛ یعنی مخصوص روابط میان تصورات و قضایای تحلیلی است.

حال اگر بخواهیم با اصطلاحات شهید صدر سخن دیوید هیوم را بیان کنیم باید بگوییم دیوید هیوم معتقد بود که ما به رابطه علیت یقین فردی داریم، معتاد شده ایم و عادت ذهنی ما برای ما یقین ذاتی (فردی و خصوصی) آورده است. اگر معتقدیم آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید این یقین خصوصی و فردی ماست و این یقین هیچوقت با عالم خارج ارتباط ندارد. مگر نه این است که خیلی از انسانها چه بسا دچار جهل مرکب می شوند. در جهل مرکب یقین ذاتی هست ولی یقین موضوعی در کار نیست؛ یقین موضوعی به قضیه ای تعلق می گیرد که مفاد آن با محکمی خودش مطابق باشد، پس قضیه ای موقن به یقین موضوعی است که اولاً در باب عالم خارج از ذهن سخن بگوید و اگر فقط در باب عالم ذهن باشد موقن به یقین ریاضی و منطقی است. ثانیاً مفادش مطابق با واقع باشد.

به تعبیر شهید صدر «یقین ذاتی عبارت است از بالاترین درجه تصدیق، اعم از اینکه دلیلی خارجی برای آن تصدیق باشد یا نباشد. ولی یقین موضوعی عبارت است از تصدیق به اعلی درجه ممکن به شرط این که این درجه تصدیق مطابق با درجه تصدیقی باشد که قرائن و مجوزهای عینی ایجاب می کند. به تعبیر دیگر، یقین موضوعی این است که دلایل خارجی، تصدیق را به مرحله جزم برساند ... و از این رو درمی یابیم که یقین موضوعی خصلتی عینی دارد و مستقل از حالت نفسانی و محتوای روان شناختی این یا آن انسان است، ولی یقین ذاتی، جنبه روانشناختی معرفت را بیان می کند.»^{۱۱۲}

دیوید هیوم می گفت ما در باب علیت یقین ذاتی داریم، و می دانید که یقین ذاتی می تواند حتی به قضیه ای که مطابق با واقع هم نیست تعلق بگیرد، همان طور که در جهل مرکب چنین است. پس نمی توان گفت که در خارج علیت وجود دارد. جواب مرحوم شهید محمدباقر صدر این است که یقین موضوعی چگونه به دست می آید؟ یقین موضوعی، چیزی جز تراکم یقین های ذاتی (فردی) در مکانهای مختلف، زمانهای مختلف و اوضاع و احوال مختلف نیست. اگر هیوم می خواهد بگوید یقین موضوعی نسبت به علیت وجود ندارد، اشکال ندارد ولی دیگر یقین موضوعی نسبت به هیچ مطلبی وجود ندارد؛ علیت با هرچیز دیگری هم سرنوشت می شود، و اگر به چیز دیگری یقین موضوعی دارد در مورد علیت هم فرقی نمی کند. یقین موضوعی نسبت به هرچیزی به دست آید، حاصل تراکم یقین های ذاتی است. اگر بناست نسبت به حتی یک چیز یقین موضوعی بدست آید، علیت هم همینطور است و اگر چنین بنایی نیست در باب همه چیز باید اینگونه سخن گفت. هر ادعایی در باب عالم واقع کردید و مدعی شدید که این ادعا

۱۱۲. صدر، محمدباقر؛ الاسی المنطقیه للاستقراء، ص ۳۶.

مطابق با واقع است در این صورت، قائل به یقین موضوعی شده اید و با این فرض از شما می پرسیم این یقین موضوعی چگونه به دست آمده است؟ پاسخ خود مرحوم صدر این است که یقین موضوعی چیزی جز تراکم یقین های ذاتی نیست، و در باب علیّت هم این تراکم صورت گرفته است.

آقای عبدالکریم سروش، در مقاله ای^{۱۱۳} این ادّعای شهید صدر را رد کرده اند. یکی از شاگردان شهید صدر به نام السید عمّار ابورغیف که احتمالاً نام مستعار هم باشد، کتابی نوشته است و در آن سخن دکتر سروش را رد کرده، و نشان داده است که یقین موضوعی چیزی جز تراکم یقین های ذاتی (فردی) نیست.^{۱۱۴} این نزاع هنوز هم که هنوز است پابرجاست و در باب آن می توان اثبات و نفی کرد. البته نه فقط اثبات بین شهید صدر و دکتر سروش، بلکه اساساً هر دو قول در غرب هم قائل دارد و بین قائلانش همین بحث وجود دارد. آقای سروش می گوید که تحلیل روانی درستی از یقین موضوعی صورت نگرفته است. البته وی به آراء دو متفکر یکی «رایشنباخ» و دیگری «میور» استناد می کند ولی قول آنها را کاملاً تصویب نمی کند ولی به هر حال اشکالاتی را که این دو نفر به قول فوق دارند بیان می کند. به عبارت دیگر، ایشان فقط ناقض استولی در باب اینکه یقین موضوعی چگونه حاصل می آید چیزی نگفته است.

به هر حال، این یکی از بحثهای دیوید هیوم است، یکی از آن سنگهایی است که دیوانه ای به چاه می اندازد و چهل عاقل نمی توانند آن را بیرون بکشند. البته از این سنگها دیوید هیوم کمابیش در جاهای دیگر هم انداخته است.

اصل علیّت از دیدگاه هیوم

برای آشنایی با آراء و نظرات هیوم در باب علیّت بعضی از مباحثی را که هیوم در آن مباحث به آرای گذشتگان خود می پردازد، بیان می کنیم تا بدانیم هیوم چه تصویری از علیّت دارد.

اشکال هیوم به لاک در بحث علیّت این است که لاک می گفت دلیل اینکه ما به یقین نمی دانیم آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید، این است که ما هیچگاه نمی توانیم به ساختمان واقعی آب، معرفت کامل پیدا کنیم. اگر به ساختمان واقعی آب دسترسی می داشتیم همه گزاره های در باب آب برای او گزاره های یقینی می شد. هرکس از ساختار واقعی اشیاء با خبر شود حقایق در باب این اشیاء، برای او حالت یقینی دارد. پس برای ما محتمل است چون از ساختار واقعی آن خبر نداریم. خدای متعال چون از

۱۱۳. ر.ک به: سروش، عبدالکریم؛ تَفَرُّج صَنع، مقاله «مبانی منطقی استقراء از نظر شهید آية الله صدر»، ص ۴۲۶؛ انتشارات سروش، ۱۳۷۰.

۱۱۴. ر.ک به: ابورغیف، السید عمار؛ الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۰۹ هـ. ق.

ساختار همه اشیاء خبر دارد، هیچ قضیه ممکنه ای برای او وجود ندارد و همه قضایا در نزد او ضروری اند؛ ولی برای ما بعضی از قضایا مثل ریاضیات که ساخته خودمان است ضروری است و بعضی ممکن است. دیوید هیوم می گوید این طور نیست و مسأله ربطی به اینکه ما واقعاً از ساختار اشیاء با خبر باشیم، ندارد. اصولاً در باب اشیاء خارج از ذهن سخن گفتن همه وقت ماده اش «امکان» است. حتی اگر خدایی هم وجود داشته باشد که آن خدا از ساختار اشیای خارج خبر داشته باشد، برای این خدا نیز تنها گزاره های قسم اول یعنی گزاره هایی که در باب تصوراتش باشند، ضروری است، ولی برای گزاره های ناظر به عالم خارج، گزاره های ضروری امکان ندارد وجود داشته باشد. حتی اگر ما شناخت کامل هم داشته باشیم چون درباره امور خارج از ذهن سخن می گوئیم هیچوقت نمی توانیم گزاره ای با ماده «ضرورت» داشته باشیم. یکی از این مواد هم «علیت» است. اگر بخواهید در باب عالم خارج سخن از علیت برانید، نمی توانید به نحو ضرورت سخنی بگویید.

مطلب دیگر در این باره، مطلبی است که دکارت متعرض آن می شد و منتقدان دکارت به وی اشکال می کردند. دکارت می گفت احوال نفسانی با اوضاع و احوال جسمانی یک نوع رابطه خاصی دارند که از آن به هماهنگی تعبیر می کرد. به تأثیر و تأثر متقابل روح و بدن قائل نبود و آن را قبول نداشت. همانطور که قبلاً در بحث دکارت بیان کردیم، او معتقد بود خدای متعال نفس و بدن را چنان ساخته است که هرگاه یک حال نفسانی دست می دهد مقارن با آن حال نفسانی، یک وضع بدنی پیش می آید و یا بالعکس - مثل نظریه اشاعره - پس در اینجا هیچ کنش و واکنشی در کار نیست، بلکه خدای متعال این دو را همزمان کرده است و هیچکدام از نفس و بدن نسبت به هم «علیت» ندارند، اما در عین حال هر دو معلول اراده الهی اند. در این صورت همزمانی آنها ضرورت دارد، مگر اینکه اراده الهی عوض شود، وگرنه تا وقتی اراده الهی ثابت است، همزمانی آنها ضرورت دارد، چون هر دو معلول علت سوّمی هستند.

منتقدان دکارت می گفتند شما حق ندارید بگویید در اینجا همزمانی ضرورت دارد، چون هیچ رابطه عقلی ای بین این دو برقرار نیست و فقط ضرورت در جایی است که رابطه عقلی وجود داشته باشد مثل منطق و ریاضی. دیوید هیوم نیز این اشکال منتقدان را قبول دارد، یعنی قبول دارد که هیچگاه رابطه علّیت ضروری نمی تواند باشد، هرچند بین اوضاع و احوال جسمانی و نفسانی و اراده الهی باشد.

مطلب سوّمی که در اینجا مطرح است، استدلالی است که بارکلی بر ضرورت رابطه علی و معلولی کرده بود، آن استدلال بسیار شبیه استدلال بعضی از متفکران ما در باب علّیت است.^{۱۱۵} بارکلی می گوید اصولاً ضرورت رابطه علی و معلولی از آنجا ناشی می شود که ما افعال ارادی نفسانی مان را در نظر می گیریم

۱۱۵. مانند آقای محمدنقی مصباح یزدی، ر.ک به: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۸ و ۳۸.

و می بینیم که علم حضوری به آنها داریم و تا وقتی این علم هست آن حالت یا فعل نفسانی نیز موجود است، از اینجا می فهمیم که افعال ارادی به ما ضرورت رابطه علی و معلولی را می دهند.

مانند وقتی شما تخیل می کنید یک منظره جنگلی را، در اینجا از شما یک فعل ارادی نفسانی ظاهر می شود و بعد می بینید که تا این فعل ارادی نفسانی شما هست جنگل خیالیتان نیز برقرار است ولی به محض اینکه این فعل ارادی قطع شد، تمام جنگل از بین می رود. محال است فعل نفسانی شما باشد و جنگل خیالی نباشد و از آن طرف، محال است آن جنگل خیالی باشد و فعل نفسانی شما نباشد. پس یک رابطه ضروری میان این دو وجود دارد که امکان ندارد وجود یکی از این دو، بدون وجود دیگری؛ از این رابطه تعبیر می کنیم که جنگل نفسانی من، معلول اراده من بود.

البته در مرحله بعد این علیت و معلولیت را در غیر افعال نفسانی خود تسری و تعمیم می دهیم. تعمیم هم به این صورت است که می بینم یک جا بین دو شیء رابطه ضروری برقرار است و آن هم بین افعال نفسانی من و حاصل این افعال. بعد می گویم چون چنین است، پس در بیرون از عالم نفس من هم می تواند این رابطه وجود داشته باشد و هم می تواند وجود نداشته باشد. پس امکان دارد که نظام خارج هم نظام علی و معلولی باشد. پس در یک جا رابطه علی و معلولی متیقن است و آن عالم نفس من است، و یک جا هم این رابطه محتمل است و آن عالم خارج است؛ یعنی می تواند رابطه عالم خارج رابطه علی و معلولی باشد و می تواند رابطه اتفاقی باشد. بعد می گوید ولی قرائن و اماراتی در دست داریم که بیانگر اینست که نظام عالم خارج هم اتفاقی نیست بلکه نظام علی و معلولی است. دیوید هیوم به قرائن و امارات نمی پردازد بلکه از اساس این استدلال را رد می کند.

هیوم می گوید شما که می گوید من یک فعل نفسانی دارم مثل تخیل و حاصلش متخیل، نهایت چیزی که از شما می پذیرم این است که هر وقت تخیل هست متخیل هم هست و هر وقت متخیل هست تخیل هم هست، این را قبول دارم و به علم حضوری می یابیم ولی ما به واسطه علم حضوری تنها «همزمانی» را می یابیم نه «ایجاد و وجود» را. پس مشکل همچنان باقی است و با ابتدای فلسفه بر روانشناسی سودی حاصل نمی شود. در فلسفه، انسان از علم حضوری چیزی را باید بیابد که از سنخ مفاهیم ماهوی و اعراض نفسانی است و مفاهیم ثانیه فلسفی مصداق خارجی ندارند؛ پس هیچگاه نمی توان با علم حضوری به دنبال آنها گشت. نهایت چیزی که دیوید هیوم می پذیرد این است که این دو همزمان می آیند و می روند ولی اینکه یک نیروی رازآمیزی وجود دارد که معلول علی الادعا را به علت علی الادعا بسته است، هیوم از آن خبر ندارد.

ممکن است همانطور که شهید صدر نیز اشاره کرده است^{۱۱۶} بگویید اینکه با هم و همزمان وجود پیدا می کنند به چه میزان و ملاکی یکی علت است و دیگری معلول. در پاسخ باید گفت: این یکی از مشکلات بحث دیوید هیوم است، البته فقط به او هم ناظر نیست بلکه به هر کسی که علّیت و معلولیت را فقط صرف مقارنت بدانند ناظر است. جوابی که اینگونه فیلسوفان می دهند این است که چون در غالب موارد همزمانی در کار نیست بلکه «توالی» در کار است - علّیت فلسفی است که اگر هر دو زمانی باشند باید ضرورتاً تقارن در کار باشد، ولی اگر از علّیت فلسفی دست برداشتید و به علّیت علوم تجربی و علّیت روزمره قائل شدید در غالب موارد تقارن در کار نیست بلکه در غالب موارد توالی و تتالی در کار است - لذا ما اصطلاح کرده ایم و به آنکه اول می آید می گوئیم علت و به دیگری می گوئیم معلول. فقط مشکل جایی است که تقارن در کار باشد، در این گونه موارد هم برای ما فهم عرف ملاک است، یعنی عرف از اول به آن یکی می گفته است «علّت» و به دیگری «معلول».

البته جواب فوق خوب است منتها به شرطی که فهم عرفی بی دلیل باشد، ولی ظاهراً فهم عرفی همیشه پشتوانه هایی پشت سرخود دارد و هر چیز گزافی را نمی توان به فهم عرفی نسبت داد. دیوید هیوم می گوید: پس بیایید دو واژه را از قاموس فلسفه بیرون ببریم: ۱. ارتباط علی و معلولی؛ ۲. نیروی علّت (نیروی که در علت هست و معلول را به طرف خود می کشاند).

تشکیک دیگری هم ایشان در علّیت دارد که بنده عالماً و عامداً وارد آن نمی شوم. نکته ای که در پایان مبحث علّیت باید ذکر کنیم این است که هیوم عادت ذهنی را قبول دارد، یعنی قبول دارد که ذهن ما معتاد شده است که هر وقت صد درجه در ذهن حاضر شد، جوشش ذهنی را هم حاضر کند. می گوید این ضرورتی هم که ما ادعا می کنیم بیشتر به خاطر این عادت ذهنی ای است که داریم ولی می دانید که عادت ذهنی بستگی و ربطی به عالم وجود ندارد.

توصیه ای که در این بحث عرض می کنم این است که درباره بحث علّیت در فلسفه و کلام باید جداً کار کرد. به نظر می آید اگر اصل علّیت تزلزل پیدا بکند بسیاری از معتقدات دینی ما دیگر قابل دفاع عقلانی نخواهد بود - نه اینکه قابل دفاع نباشد بلکه قابل دفاع عقلانی نیست و فرق است بین اینکه مدعایی را نتوان از آن دفاع عقلانی کرد و اینکه مدعایی باطل باشد.

نکته دوم هم این که تصویری که در فلسفه ما از بحث علّیت وجود دارد خیلی بی عیب و نقص نیست، فکر نکنید که می توان به آن کوه پشت داد و گفت دیگر خیالمان راحت است - چون تو را نوح است کشتیان ز طوفان غم مخور - کار جدید لازم دارد، آن تصویری که قدمای ما از اصل علّیت داشته اند،

۱۱۶. ر.ک به: صدر، محمدباقر؛ فلسفتنا، مجمع الشهداء الصدر العلمی والثقانی، ۱۴۰۸ هـ. ق.

دیگر لااقل با آن تقریرات قابل دفاع نیست. مگر اینکه کسی بگوید چرا باید از معتقدات دینی دفاع عقلانی کرد؟ یعنی خود این هم که «دفاع عقلانی برای تدین و ایمان ضروری و نافع است» پیشفرضی است که همیشه قبول کرده ایم و ممکن است کسی این پیشفرض را قبول نکند و بگوید می توان بدون دفاع عقلانی هم متدینان تدین داشته باشند و مؤمنان هم بر ایمان خودشان باقی بمانند.

در هر صورت، ما از بحث فلسفه و معرفت شناسی هیوم با ذکر یک نکته وداع می کنیم و آن اینکه بیشتر فلسفه هیوم، معرفت شناسی است و مباحث صرف فلسفی به ندرت در کلامش وجود دارد. جمله ای از کانت درباره بحث علّیت دیوید هیوم معروف است که می گوید «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد» و بعضی ها گفته اند اگر کلام کانت درست ترجمه شده بود ترجمه اش این بود که «دیوید هیوم مرا از چرت جزمیت بیدار کرد» نه از خواب جزمیت، زیرا همیشه نمی توان با جزمیت زندگی کرد، یک لحظه ای است و باید بگذرد. کانت قبل از آشنایی با دیوید هیوم به علّیت با همان تعبیری که مدرسیون می گفتند اعتقاد داشت و قبول داشت که علّیت یعنی اینکه یک شی ای به خاطر نیرویی که در آن هست چیز دیگری را ایجاد می کند و بعد از آشنایی با نظرات و آراء و عقاید دیوید هیوم می گوید من از این خواب یا چرت بیدار شدم.

فلسفه دین از دیدگاه دیوید هیوم

هیچ فیلسوفی به اندازه دیوید هیوم در فلسفه دین تأثیر نداشته است. البته تأثیرش هم بیشتر تأثیر سلبی و شکاکی و منتقدانه است. ما قبلاً درباره راههای اثبات وجود خدا صحبت کرده ایم؛ هیوم در میان این راهها دو راه را نافذترین راه در میان توده های متدینان می دانست و می گفت جمهور مردمی که در عالم متدین به ادیان و مذاهب مختلف اند از این دو راه معتقدند.

یکی از راه ادله غایت شناختی^{۱۱۷} متأثرند، چون این دسته برهان ها به سه چیز یا به دو چیز تمسک می جویند؛ یکی به نظم داری جهان، دوم به هدف داری جهان، سوم هم به زیبایی جهان، که البته برهان های اول و دوم بیشتر است و برهان هایی که از راه زیبایی جهان می خواهند خدا را اثبات کنند کمتر در فلسفه دین می آیند. لغت Teleological بیشتر با هدفداری مناسبت دارد و چون می خواهیم هر سه قسم را فرا بگیرد درباره آن دو لغت هم به کار می بریم. در این صورت، شاید لغت غایت شناختی ترجمه خوبی نباشد چون بیشتر شامل هدفداری می شود و شامل نظم داری و زیبایی نمی شود. این براهین همان براهینی هستند که ما بیشتر در کلام زیر عنوان برهان نظم می شناسیم. البته یک بحث در اینجا وجود دارد و

۱۱۷. Teleological argument.

آن اینکه آیا یکسره نظم داری از هدفداری قابل جداسازی هست یا نیست، آیا می توان بدون قائل شدن به هدفداری به نظم داری قائل شد یا نه؟ اگر در این بحث دقت کنید شاید بتوان به این مطلب رسید که هدفداری و نظم داری از هم قابل جدا کردن نیستند. اگر برای چیزی هدف تصور نکنید نمی توانید از نظم داری آن سخن بگویید.

مقسم این سه برهان طرح و تدبیر است. طرح و تدبیر است که گاه در جهت نظم وجود دارد و گاه در جهت هدف دار کردن جهان و گاهی هم در جهت زیباسازی جهان استفاده می شود. لذا اگر از این برهان به برهان طرح و تدبیر تعبیر شود بهتر آن را می توان شناخت.

برهان دیگری که به اعتقاد هیوم بسیار نافذ است، برهان از راه حوادث و وقایع خاص است. این حوادث و وقایع خاص را می توان به سه قسم تقسیم کرد:

۱ - استجابات دعا؛ در اعتقاد مردم به خدا این امر بسیار نافذ است.

۲ - معجزه؛ به همان معنایی که در کلام ما گفته می شود، یعنی امری که به دست پیامبر صادر می شود.

۳ - کشف و کرامات؛

می توان جامع این سه را «خوارق عادات» دانست. اعتقاد هیوم بر این بود که بقیه براهین در میان توده ها نافذ نیستند و در فلاسفه نافذند، و فلاسفه هم که به قول او کارشان مشکل ندارد، چون اولاً تعدادشان کم است. ثانیاً بی دینی فلاسفه با دینداریشان چندان فرقی نمی کند. از دینداری شان هم کسی آبی گرم نکرده است که انسان از بی دینی شان بترسد و بگوید جناح ملحدان تضعیف شد! به گفته دیوید هیوم تا به حال یک فیلسوف کی به خاطر خدا خودش را داده است. ملحدان باید از توده های متدینان بترسند. اینها هستند که برای ملحدان مشکل درست می کنند و گاهی اوقات هم خود را فدای دین می کنند و گرنه پاره ای از فیلسوفان گاهی با بعض ملحدانی که گاه در تاریخ سرشان بریده شده است، روابط پنهانی داشته اند! لذا وی کمر همّت بر بست تا این دو دسته از براهین را بی اعتبار کند. واقعاً بعد از دیوید هیوم هیچ فیلسوفی نیست که باید با این مباحث بسیار سروکار داشته باشد و دست و پنجه نرم کند. وی در باب معجزات هم اشکالاتی وارد کرده است که ما در اینجا وارد آن نمی شویم.^{۱۱۸}

دیوید هیوم در چند جا، به بحث طرح و تدبیر پرداخته است. از آن جمله در کتاب گفتگوهای در باب دین طبیعی است. مراد وی از دین طبیعی، دینی است که مدعیات آن مثل وجود خدا، صفات خدا، عدالت او و معاد و ... همگی از راه استدلالهای عقلانی اثبات شوند و عقل اندیشی ها به کمک گزاره های دینی

۱۱۸. علاقمندان می توانند رجوع کنند به فصل دهم کتاب دین طبیعی از هیوم.

بیایند. او در این کتاب به چنین دینی و در حقیقت به چنین کلامی حمله می کند و می کوشد در همه استدلالهایی که به سود دین اقامه شده است، خدشه کند. مثلاً به برهان نظم هشت اشکال اساسی وارد کرده است و به نظر او این اشکالات قابل دفاع نیستند. از این اشکالات هشت گانه، چهارتای آن در کتاب کلیات فلسفه اثر ریچارد پوپکین و آبروم استروید با ترجمه آقای جلال الدین مجتبوی آمده است. مرحوم مطهری تنها کسی است که در میان ما بعد از گذشت دویست سال از اشکالات دیوید هیوم، به این چهار اشکال ترجمه شده، پاسخ گفته است،^{۱۱۹} هیوم به برهان معجزه (به تعبیر او) نیز شش اشکال کرده است.^{۱۲۰} در میان غربیان، فیلسوفان دین فراوانی به آراء و نظرات هیوم پرداخته اند ولی در میان آنها ریچارد سوینبرن^{۱۲۱} حدود سی سال در ردّ شبهات دیوید هیوم کار کرده است و انصافاً کارهای خوبی هم انجام داده است. در هر جا ابتدا نظر هیوم را به انصاف نقل می کند و آنگاه جواب می دهد.

بحث دیگری که در فلسفه دین، دیوید هیوم بسیار اثر گذاشته است بحث شرور است. می دانید که هم برای وجود خدا طبق بعضی از تقریرات و هم برای بعضی از اوصاف خدا شرور مشکل ایجاد می کنند. از میان صفات خدا، صفاتی که شرور بیشتر با آنها اصطکاک پیدا می کند، این صفات خداست: علم مطلق - قدرت مطلق - خیرخواهی علی الاطلاق. این سه صفت صفاتی هستند که در فلسفه دین به نظر می آید که شرور با آنها تعارض دارد. در فلسفه و کلام ما به این صفات اشاره می شود ولی بیشتر تأکید کلام روی دو صفت دیگر است: یکی عدل الهی و دیگری حکمت بالغه الهی. بعضی از صفات دیگر خدا هم گاهی به نظر می آید که با بحث شرور در تعارض است؛ از جمله «رحمت الهی»، البته به شرطی که رحمت الهی با خیرخواهی الهی دو صفت مختلف در نظر گرفته شود وگرنه اگر رحمت چنان تفسیر شود که همان معنای خیرخواهی خدای متعال باشد، در این صورت، نمی توان گفت که رحمت وصف ششمی است. طبق بعضی از تقریرات اصولاً وجود شرّ نافی وجود خداست و به طور کلی وجود خدا را منتفی می کند. طبق بعضی از تقریرات دیگر، شرّ نافی وجود خدا نیست ولی صفات خدا را نفی می کند. من یکی از تقریراتی را که طبق آن وجود شرور، نافی وجود خداست و مورد نظر دیوید هیوم هم بوده است بیان می کنم:

اگر دو صفت با هم مقابل باشند، مثل صفت سرخی و ناسرخی، در این صورت یک عالم مقالی را بین خودشان تقسیم می کنند. عالم مقال^{۱۲۲} یعنی آن مجموعه از موجوداتی که شأنیّت اتصاف به یکی از این

۱۱۹. ر.ک به: مطهری، مرتضی؛ علل گرایش به مادگرایی، فصل آخر.

۱۲۰. chapter 10. *Dialogues Concerning Natural Religion*.

۱۲۱. Richard Swinburne

کتاب معروف و ماندگار او در کلام عبارت است از *Faith and Reason* در این کتاب بیشتر از امور دینی مشترک بین ادیان مثل

اصل توحید، خلود نفس و ... دفاع می کند.

۱۲۲. Universe of Discourse.

دو طرف را دارند. شکی نیست که سرخی و ناسرخی این مجموعه را بین خودشان تقسیم می کنند و چیزی از این مجموعه خارج از این دو باقی نمی ماند. و نیز شکی نیست که هرچه تعداد مصادیق سرخی کمتر شود، تعداد مصادیق ناسرخی بیشتر می شود، و اگر تعداد مصادیق ناسرخی کمتر شود، طبعاً باید تعداد مصادیق سرخی بیشتر شود. پس تعداد مصادیق دو صفت مقابل با هم نسبت معکوس دارند، چون عالم مقالی را می پوشانند و فرامی گیرند. تفاوتی هم ندارد که این تقابل چه نوع تقابلی باشد. پس اگر تعداد مصادیق سرخی به طرف بی نهایت میل کرد؛ در این صورت تعداد مصادیق ناسرخی باید میل به صفر پیدا کند تا مجموعه آنها بتوانند آن عالم مقال را پر کنند. حال با توجه به این مقدمه، در بحث ما اولاً: خیر و شر دو صفت مقابلند. ثانیاً: معتقدان به وجود خدا، خدا را خیر لایتناهی می دانند، نه اینکه میل به بی نهایت پیدا کرده باشد بلکه اصولاً خودش خیر لایتناهی هست. پس باید شر میل به صفر پیدا کرده باشد و بلکه باید شری وجود نداشته باشد. پس اگر به اندازه یک ذره شر در جهان وجود داشته باشد به همین اندازه هم در جهان خیر وجود ندارد. این یکی از تقریراتی است که به نظر می آید اگر در جهان شرور وجود داشته باشد جایی برای خیر مطلق باقی نمی گذارد. البته این استدلال، بسیار سست است.

گاهی تقریراتی هم هست که بیشتر می خواهند صفات خدا را زیر سؤال ببرند، می خواهند بگویند اگر خدا هم وجود دارد، فلان صفتی را که شما برای خدا ادعا می کنید وجود ندارد. دیوید هیوم می گوید جمع بین سه صفت علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق با وجود شر امکان پذیر نیست و پنج استدلال هم در همان کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی آورده است.

بحث دیگری که دیوید هیوم درباره آن سخن گفته است، بحث در باب خلود نفس انسانی است. در باب وجود نفس انسانی قبلاً اشاره کردیم که هیوم می گفت ما نمی توانیم وجود جوهر نفسانی را قبول کنیم چون هیچگونه علم حضوری به آن نداریم. اما در این بحث - بحث فلسفه دین - فرض را بر این گذاشته است که نفس انسانی مساوی جوهر نفسانی وجود داشته باشد. حال می خواهد نشان دهد که نفس، خلود نمی تواند داشته باشد. عمده استدلال دیوید هیوم در اینجا این است: فرض می کنیم نفس وجود داشته باشد ولی نفس بدون بدن هیچ ادراکی ندارد، و بنابراین وقتی بدن از بین می رود و در خاک می پوسد و فاسد می شود نفس - علی فرض وجودش - وجودی خواهد بود بدون ادراک، و دکارت به ما نشان داده است که اگر نفس ادراک نداشته باشد، اصلاً وجود ندارد - یعنی خصلت نفس ادراک است - پس استدلال او دو مقدمه دارد:

مقدمه ۱: اگر نفس از بدن مفارقت کند، هیچ ادراکی نخواهد داشت. ادراکات نفس همه در گرو وجود و مقارنت آن با بدن است.

مقدمه ۲: نفس بلا ادراک یعنی لائف، گویا ادراک به تعبیر قدما، از ذاتیات نفس است که اگر انتفاء پیدا کرد خود معرف هم متفی می شود.

وی برای اثبات هر کدام از این مقدمات چهار دلیل اقامه کرده است. پس اگر نفسی خلود نداشته باشد؛ طبعاً کيفر و پاداشی هم که در ادیان آمده است به طریق اولی متفی است. چون کيفر و پاداش وقتی معنا پیدا می کند که درک شود. لذت، چیزی جز ادراک لذت نیست و الم هم چیزی جز ادراک الم نیست، پس وقتی لذت و الم درک نشود لذت و المی هم در کار نیست.

مجموعه سخنان فوق در میان مردم بسیار تأثیر می گذارد و از این نظر هم هست که شکاکیت دیوید هیوم که شکاکیت مرحله سوم به حساب می آید گاهی به آن «شکاکیت دینی» گفته می شود؛ چون بسیاری از مدعیات دینی را مورد شک و تردید قرار می دهد. بیشتر از این، مطالب فوق را بسط نمی دهیم، البته جای بسط زیادی دارد، منتها برنامه به ما مجال بسط و تفصیل نمی دهد.

فلسفه اخلاق دیوید هیوم

سه نکته مهم در آراء و نظرات دیوید هیوم در فلسفه اخلاق وجود دارد:

■ ۱. نقش احساسات و عواطف در اخلاقی زیستن ما

به اعتقاد هیوم احساسات و عواطف در اخلاقی زیستن ما بسیار تأثیر دارند. در تعلیم و تربیت برای اخلاقی تربیت کردن فرزندان و متربیان خود باید از احساس و عاطفه کمال استفاده را کرد. دلیل اخلاقی زیستن انسانها، یک دلیل عقلانی نیست بلکه به خاطر تأثیر احساسات و عواطفشان است. این یکی از مطالبی است که مخصوصاً برای کسانی که در زمینه تعلیم و تربیت، علوم تربیتی، و روانشناسی کار می کنند بسیار مهم است. منتها متأسفانه نمی توانیم در اینجا به تفصیل وارد شویم. هیوم در این زمینه حرفهای بسیار عالی دارد. او می گوید عقل نباید حاکم بر همه احساسات و عواطف باشد. حکومت عقل بر همه احساسات و عواطف نه ممکن است و نه مطلوب. ممکن نبودنش را در بحث قبل گفتیم و اما مطلوبیتش آن است که ایشان می گفت نمی توان با عقل زندگی کرد بلکه با احساسات و عواطف یک زندگی اخلاقی ممکن است چرا که گزاره های اخلاقی قابل توجیه نیست و نمی توان آنها را توجیه^{۱۲۳} کرد. یعنی اگر کسی از شما قبول نکند که مثلاً راست گفتن خوب است با هیچ دلیلی نمی توانید حُسن راستگویی را اثبات کنید. توجیه (به معنای تبیین رابطه علی و معلولی بین اهداف و رفتار) در اخلاق راهش بسته است، و وقتی توجیه راهش بسته باشد در این صورت امکان زیست اخلاقی با دلیل عقلی مطلقاً نیست. در جایی می توان

۱۲۳. Justification.

طبق مقتضای عقل اخلاقی بود که بتوان گزاره های اخلاقی را براساس عقل توجیه کرد ولی وقتی راه توجیهی وجود ندارد اصلاً نمی توان با عقل در این قلمرو جلو رفت. پس باید با احساسات و عواطف کار کرد و از این طریق اصول حاکم بر رفتار اخلاقی را بدست آورد.

■ ۲. مسأله «هست» و «باید»^{۱۲۴}

دیوید هیوم اولین فیلسوف اخلاقی است که به این نکته متوجه شد که اگر میلیونها گزاره های ناظر به واقع^{۱۲۵} جمع شوند، از آنها یک گزاره ارزشی^{۱۲۶} قابل استخراج نیست. این مسأله در فلسفه اخلاق به مسأله «هست» و «باید» معروف است. یعنی هیچگاه نمی توان از گزاره های حاوی «هست»، گزاره های حاوی «باید» استخراج کرد. باید توجه داشت که مراد از Is فقط در اینجا لفظ آن نیست بلکه مراد گزاره های ناظر به واقع است. مراد از Ought هم «باید» نیست بلکه مراد گزاره های ارزشی است. اگر من به فرزندم بگویم «پدرجان من تشنه ام» این یک گزاره ناظر به واقع و در مقام حکایت از واقع است، گرچه راست هم نباشد. بعد هم بگویم پدر جان تشنگی من با یک لیوان آب رفع می شود. این هم یک گزاره ناظر به واقع است، و بعد نیز بگویم و هر که آن لیوان آب را برای من بیاورد خیلی خوشحال می شوم. این هم یک گزاره ناظر به واقع دیگر است، و بعد بگویم: «خودم هم قدرت آوردن آن لیوان را ندارم». اگر یک میلیارد از این گزاره ها بگویم که همه گزاره هایی ناظر به واقع است و بعد بخواهم نتیجه بگیرم که «برو یک لیوان آب برایم بیاور» فرزندم می تواند بگوید این «برو» و باید از آن مجموعه حاصل نمی آید. یعنی از آنها یک گزاره ارزشی، گزاره ای که در آن خوب، بد، باید، نباید، صواب و خطا و وظیفه بکار رفته باشد بدست نمی آید. اگر یکی از این هفت مفهوم اخلاقی در گزاره ای بکار رفت، آن گزاره، گزاره ای اخلاقی است. اگر توجیه در اخلاق وجود داشت می بایست می توانستیم با کنار هم قرار دادن این گزاره ها یک نتیجه اخلاقی بگیریم در حالی که این امر ممکن نیست.

از زمان دیوید هیوم تا زمان جورج ادوارد مور این نکته مغفول واقع شده بود و مور^{۱۲۷} فیلسوف انگلیسی این نکته را دوباره زنده کرد و از آن زمان به بعد این بحث یکی از داغ ترین مباحث اخلاقی است، و موافق و مخالف زیادی هم دارد. در میان ما کتاب دانش و ارزش از آقای عبدالکریم سروش (۱۳۵۸) در اثبات همین رأی هیوم است. البته قبل از این هم این مسأله در ایران مطرح بوده است. لااقل در دو کتاب قبل از این کتاب این مسأله آمده است، یکی کتاب دانش و آرمان است که آقای علی قلی بیانی در سال ۱۳۲۵

۱۲۴. Is, Ought

۱۲۵. Factual.

۱۲۶. Evaluative.

۱۲۷. G. E. Moore (1903)

نوشته اند. یکی هم کتاب مبانی نظری تمدن غرب از آقای رضا داوری است، که کتاب ارزشمندی است. در آنجا هم ایشان این مسأله را پیش کشیده اند که «باید» از «هست» قابل استنتاج نیست. البته آن استدلالها و بیان واضح و روشنی که آقای سروش در بیان مسأله داشته اند در هیچکدام از آن دو کتاب نیست. کسانی هم در مقابل این مسأله مخالفت کرده اند، مثل آقای مصباح یزدی در کتاب دروس فلسفه اخلاق که می خواهند با یک نوع ضرورت بالقیاس اثبات کنند که «باید» از «هست» قابل استنتاج است. دیگری آقای حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل نظری است که با طرفداران این مسأله مخالفت کرده اند و بخش عظیمی از کتابشان را صرف این مطلب کرده اند که «باید» از «هست» قابل استنتاج است. استدلال هیوم و طرفداران عدم استنتاج باید از هست این است که به لحاظ منطقی هر گاه در نتیجه قضیه، عنصری باشد که در هیچیک از دو مقدمه وجود نداشته باشد، چنین استنتاجی یک مغالطه است. این مغالطه به «مغالطه طبیعت گرایانه»^{۱۲۸} مشهور است. در مقابل، مخالفان در صدد بنای یک «باید» از راه ملازمه عقلی و یا ضرورت بالقیاس هستند تا از این طریق از مغالطه بگریزند. ولی به نظر می رسد بنای چنین «باید»ی خروج از صورت مسأله است؛ زیرا هیوم نیز معتقد بود اگر در یکی از دو مقدمه «باید»ی وجود داشته باشد، در «نتیجه» هم می توان بایدی داشت. آنچه او انکار می کرد این بود که از مجموعه «هست»ها، «باید»ی انتزاع شود.

راه حل دیگر مخالفان هیوم نیز خروج از صورت مسأله است، در این راه حل «باید» در نتیجه به گونه ای تفسیر می شود که از آن گزاره ناظر به واقع (هست) استنباط می شود و در این صورت، از مجموعه «هست»ها به «هست» دیگری در نتیجه دست پیدا می کنیم. این حالت نیز مورد انکار هیوم نیست.

■ ۳. تعریف پذیری یا تعریف ناپذیری مفاهیم اخلاقی

قبل از دیوید هیوم این مطلب به جد گرفته نمی شد که آیا در اخلاق ضرورت دارد که همه مفاهیم قابل تعریف باشند. یعنی همان بحثی که در توجیه قضایای اخلاقی بود در اینجا هم هست؛ متها آن بحث در مقام تصدیقات بود و این بحث در مقام تصورات است. نظر دیوید هیوم این بود که ضرورت ندارد همه مفاهیم اخلاقی قابل تعریف باشند بلکه می توان مفهومی را در اخلاق در نظر گرفت که قابل تعریف نباشد ولی ما همان مفهوم را رد و بدل می کنیم و مراد یکدیگر را هم می فهمیم. یکی از اختلافات مکتب شهودگرایان^{۱۲۹} با غیرشهودگرایان در فلسفه اخلاق، تعریف پذیری مفاهیم اخلاقی است. شهودگرایان معتقدند لازم نیست همه مفاهیم اخلاقی قابل تعریف باشند، اخلاق احتیاجی به تعریف مفاهیم خودش

^{۱۲۸}. Naturalistic fallacy.

^{۱۲۹}. Intuitionism.

ندارد. اما غیر شهودگرایان که معمولاً به آنها اصل موضوعی نیز می گویند معتقدند که مفاهیم اخلاقی باید قابل تعریف باشند تا بتوانند ردّ و بدل شوند و در نتیجه قابل فهم باشند.

کانت

فلسفه کانت

مقولات دوازده گانه کانت

متدولوژی کانت

فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت

فلسفه دین از دیدگاه کانت

شر از دیدگاه کانت

درباره «کانت»^{۱۳۰} فیلسوف معروف آلمانی به زبان فارسی بیشتر از هر فیلسوف غربی دیگر کتاب نوشته یا ترجمه شده است. تعدادی از این کتابها از این قرارند:

۱. بهترین کتابی که به نظر بنده به زبان فارسی درباره کانت وجود دارد کتاب فلسفه کانت نوشته اشتفان کورنر^{۱۳۱} با ترجمه آقای عزت الله فولادوند است. خود غربیان هم که درباره فلسفه کانت کتاب های فراوان به زبانهای اروپایی نوشته اند در این بیست سال اخیر همه اعتراف دارند که کتاب کورنر کتاب بسیار قوی ای است. کورنر اصلاً آلمانی است ولی البته الان تابع کشور انگلستان است و خودش خوب با فلسفه کانت آشنایی و همدلی دارد و از طرفی هم موافق فلسفه کانت است ولی در عین حال، در این کتاب خیلی منصفانه برخورد کرده است. در هر جا به نظرش ایرادی هم آمده است با دقت هر چه تمامتر گفته است. ترجمه کتاب نیز ترجمه دقیق و قابل اعتمادی است.

۲. تاریخ فلسفه از کاپلستون، بخش کانت. این بخش سالها قبل مستقلاً با عنوان کانت با ترجمه آقای منوچهر بزرگمهر چاپ و منتشر شده است.

این کتاب ، بعد از کتاب اوّل بهترین کتاب است، منتها ترجمه آقای بزرگمهر در بعضی موارد دقیق نیست با اینکه ویراستاری اجمالی هم توسط آقای معصومی همدانی انجام شده ولی در عین حال بنده آن را با اصل کتاب مقایسه کرده ام و به نظرم در بعضی موارد نقایصی دارد.

۳. فلسفه کانت از کارل یاسپرس، فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف آلمانی، با ترجمه آقای دکتر عبدالحسین نقیب زاده؛ این کتاب هم کتاب بسیار خوبی است و ترجمه آن هم ترجمه خوبی است.^{۱۳۲} یاسپرس اعتقادش بر این است که کل تفکر جهانی ای که الان در اختیار ما هست، توسط هفت دانشمند ساخته شده است و کانت یکی از این هفت اندیشمند است. لذا درباره او چند کتاب نوشته است. البته باید توجه داشت که مترجم این کتاب آقای نقیب زاده درباره کانت کتاب دیگری نوشته اند به نام فلسفه کانت یا بیداری از خواب دگماتیسم که این کتاب هم کتاب آسان و خوبی است.

۵. در سیر حکمت در اروپا هم مرحوم فروغی شرح خوبی از فلسفه کانت بدست داده است، منتها در شرح ایشان قسمتهایی که خیلی مهم است مثل آراء کانت در باب فلسفه دین، در باب هنر و امثال اینها اصلاً نیامده است ولی قسمتهایی که آمده دقیق و امینانه نوشته شده است.

۱۳۰. Immanuel kant (۱۷۲۴ — ۱۸۰۴).

۱۳۲. ترجمه کتاب سال ۱۳۷۲ منتشر شده است.

۶. تاریخ فلسفه برتراند راسل، بحث کانت این کتاب خوب است، گرچه خیلی مختصر است و در خور کانت نیست. خوبی کتاب راسل به این است که خیلی نقادانه نوشته شده است و در بعضی موارد ایرادهای اساسی به کانت وارد کرده است.

۷. در تاریخ فلسفه ویل دورانت هم بحثی درباره کانت دارد که خیلی ارزشمند نیست ولی در باب زندگی کانت و مشی فردی او حکایات جالبی در آن وجود دارد.

۸. کتاب فلسفه نقادی کانت نوشته آقای کریم مجتهدی از انتشارات نشر هما؛ ایشان چند دوره، فلسفه کانت را در دانشگاه تهران تدریس کرده و این کتاب حاصل و عصاره این چند دوره تدریس است. کتاب گرچه مختصر است ولی کتاب خوبی است، البته مثل همه نوشته های آقای مجتهدی مقداری هم مغلق است.

از آثار خود کانت هم به زبان فارسی کتابهایی ترجمه شده است:

۱. مهمترین کتاب کانت نقد عقل محض^{۱۳۳} است که تحت عنوان سنجش خرد ناب به زبان فارسی توسط آقای میر شمس الدین ادیب سلطانی ترجمه شده است و ترجمه هم واقعاً ترجمه دقیق و سنجیده ای است. موضوع کتاب در باب معرفت شناسی و مابعدالطبیعه است.

۲. کتاب ما بعدالطبیعه^{۱۳۴} که زیر عنوان تمهیدات به زبان فارسی توسط آقای غلامعلی حداد عادل با ترجمه بسیار دقیق منتشر شده است. عنوان کتاب، مقدمه نقدی در مقابل مقدمه توضیحی است و به این معناست که اساساً قبل از ورود در هر موضوع بحثی دو نوع مقدمه می توانید بیان کنید. یکی، سلسله مقدمات توضیحی است که زمینه بحث را روشن می کند و نیز اینکه در این باب چه مطالبی مخالفان و موافقان گفته اند. به اینگونه مقدمات، مقدمات توضیحی^{۱۳۵} می گویند. گاهی هم سلسله مقدماتی گفته می شود که مقدمات نقدی^{۱۳۶} است، یعنی سلسله انتقادهایی را که به پرداخت های دیگران به موضوع شده است بیان می شود تا بگویند چرا خود می خواهند به موضوع بپردازند. مجموعه این کتاب، در حقیقت، بیان نوعی از این گونه مقدمه است. لذا مترجم محترم عنوان تمهیدات را انتخاب کرده است. این کتاب خلاصه کتاب اول همراه با پاره ای از تجدیدنظرها کانت از کتاب اول است.

۳. بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق^{۱۳۷}؛ به زبان فارسی ابتدا توسط آقای حمید عنایت شروع شد ولی به علت وفات ایشان ناتمام ماند و یکی از شاگردان ایشان به نام آقای قیصری این ترجمه را به اتمام رسانده است. این کتاب از انتشارات خوارزمی است و یکی از کتابهایی است که کانت در باب فلسفه اخلاق نوشته است.

۱۳۳. *critique of pure Reason*, 1781.

۱۳۴. *prolegomena [to Any future Metaphysics]*, 1783.

۱۳۵. Descriptive.

۱۳۶. Critical.

۱۳۷. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, 1785.

در این کتاب، کانت این بحث را مطرح می کند که فلسفه اخلاق باید دو بخش داشته باشد، یک بخش تجربی و یک بخش عقلی. برای اینکه ما بتوانیم برای اخلاق یک نظام فلسفی ای را برپا کنیم، باید این نظام یک بُعد صرفاً عقلی داشته باشد و یک بُعد صرفاً تجربی و این دو بعد را نباید با هم خلط کرد. او می گوید من در این کتاب می خواهم به بُعد عقلی فلسفه اخلاق بپردازم و به بعد تجربی آن کاری ندارم. این کتاب یک پیشگفتار دارد که خیلی جالب و خواندنی است و سه فصل هم دارد. ترجمه این کتاب خیلی خوب است.

۴. نقد عقل عملی^{۱۳۸} این کتاب بحث بسیار مفصل همان کتاب بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق کانت است. این کتاب به زبان فارسی ترجمه نشده است.

۵. نقد حکم^{۱۳۹} این کتاب مربوط به فلسفه هنر است و در باب فلسفه احکام زیبایی شناختی که ما انسانها صادر می کنیم بحث می کند. ما در فلسفه اخلاق مثلاً می گوییم: این کار حسن است و آن کار قبیح است و بحث از مبانی این احکام می کنیم. ولی در هنر می گوییم این تابلو زیباست، یا آن شعر زشت است. حال اگر بخواهیم بحث فلسفی در باب این احکام بکنیم، در حقیقت به «فلسفه هنر» یا «فلسفه علم الجمال» پرداخته ایم.

به این کتاب نقد سوّم هم می گویند و نقد عقل عملی را نقد دوّم و نقد عقل محض را نقد اوّل می گویند. اینها کتابهای درجه یک کانت است. البته کتابهای درجه دوّم و سوّمی هم دارد که ما آن را بیان نکردیم. کتابی هم در فلسفه دین نوشته شده است به نام دین در محدوده عقل تنها^{۱۴۰} که به زبان فارسی ترجمه نشده است و یکی از کتابهای مهم فلسفه دین است. همه کسانی که در فلسفه دین کار می کنند معمولاً این کتاب را به عنوان یک متن درسی می خوانند. مباحثی از این کتاب در بعضی از کتابهایی که درباره فلسفه دین نوشته شده است می آید.

گوشه ای از زندگی کانت

کانت در شهر کوچکی به نام کونیکسبرگ^{۱۴۱} زاده شد. این شهر متعلق به کشوری به نام پروس^{۱۴۲} بود که شامل آلمان فعلی و بخشهایی غیر از آن می شد و دو برابر آلمان کنونی بوده است. این شهر امروزه در روسیه قرار دارد. از این نظر روسها در کتابهایشان می نویسند کانت، فیلسوف شوروی، درست مثل ابن سینا که اهل بخارا بود و بخارا هم فعلاً جزو شوروی است و در همه دائرة المعارف های روسها از او

^{۱۳۸}. Critique of practical Reason, 1788.

^{۱۳۹}. Critique of Judgment, 1790.

^{۱۴۰}. Religion with in the Limits of Reason Alone, 1973.

^{۱۴۱}. Königsberg.

^{۱۴۲}. Prussia

به عنوان دانشمند بزرگ روسی یاد می شود. درباره او گفته اند که در این شهر بزرگ شد، زندگی کرد و مُرد و هرگز مسافرت نکرد. کانت هرگز ازدواج نکرد و بر زندگی او نظم فوق العاده ای حاکم بوده است. از لحاظ معاشرت با مردم و اخلاقی زیستن شبیه به اسپینوزا است؛ یعنی اهل صداقت، بدون تکبر و کم ادعا و در عین حال، بر خلاف اسپینوزا خوش معاشرت و جامعه پذیر. در روزهای آخر عمر، وقتی طبیعی بر بالین سر او حاضر کردند، به زحمت جلو پای او بلند شد، وقتی طبیب بر او اعتراض کرد، پاسخ داد هنوز انسانیت از من برنخاسته است. اولین فیلسوفی است که از راه تدریس فلسفه هزینه زندگی خویش را تأمین کرد و به نظر منتقدان وی کار خوبی نکرده است؛ زیرا با این کار مجبور بود همیشه با رعایت حال و هوای حاکم بر دانشگاه سخن گوید و این کار درباره کانت ضایعه بزرگی بود. فیلسوفان غربی بعد از کانت نیز از راه تدریس فلسفه زندگی کرده اند مگر برتراند راسل که به دلیل همین آزادی تفکر، سخنانی دارد که بسیاری آن را نمی پسندند.

فلسفه کانت

در کتاب سنجش خرد ناب، کانت می خواهد به این سؤال پاسخ دهد که طبیعت تفکر عقلانی و محدودیت های تفکر عقلانی چه چیزهایی هستند؟ یعنی اولاً ماهیت و طبیعت تفکر عقلانی چیست؟ ملاک صحت و سقم آن کدام است؟ و در تعارض با تفکرهای غیرعقلانی چگونه تفوق پیدا می کند، و ثانیاً چه محدودیت هایی دارد؟ آیا با عقل به هر معرفتی می توان دست پیدا کرد؟

قبل از ادامه این مطلب لازم است نکته ای را تذکر دهیم و آن اینکه کانت نظیر این بحث را در فلسفه اخلاق هم دارد. در پیشگفتار کتاب بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق، این بحث را پیش می کشد که از طرفی همه ما انسانها قبول داریم که انسان دارای نیرویی به نام نیروی عقل است؛ اما از طرفی هم هر چه انسان عمیق تر باشد می فهمد که نیروی عقل برای رسیدن به سعادت مزاحم است. انسان هر چقدر کمتر از عقل برخوردار باشد سعادت مندتر است. آدمهایی که ساده لوح اند، زودباورتراند، قدرت استدلال عمیق و قوی ای ندارند، زودتر هم احساس شادمانی و خوشبختی و بهروزی می کنند.

کانت می گوید اگر این دو نکته را به هم ضمیمه کنیم نتیجه اش این می شود که «انسان یک غایت دیگری غیر از سعادت مند شدن هم دارد که عقل برای آن غایت دیگر آفریده شده است». انسان فقط بدنیا نیامده که سعادت مند باشد، بلکه برای ما انسانها غایت دیگری هم خالق ما در نظر گرفته است که برای رسیدن به آن غایت، عقل، تفکر، استدلال شرط ضروری است. اما آن غایت دیگر، یعنی سعادت مند شدن، عقل برای آن مخلّ و مضر است. بنابراین، این محدودیت را از کانت باید بپذیرید که در اخلاق، عقل را نباید خیلی جولان داد وگرنه از وصول به غایت اخلاق که همان سعادت مند شدن است محروم می مانید.

نظیر این سخن را در سنجش خرد ناب مطرح می کند منتها به صورت عامتر از آن که اساساً عقل محدودیت دارد یا محدودیت ندارد.

برای اینکه این بحث روشن شود وی این سؤال را مطرح می کند که یک بار باید ما از خودمان بپرسیم که اگر انسان دست تمسک به تجربه نزند و از تجربه استفاده نکند و از طریق حواس خود با عالم طبیعت مواجه نشود، آیا می تواند معلوماتی پیدا کند یا خیر؟ به تعبیر دیگر، از عالم واقع بدون مواجهه حسی با آن چه معلوماتی می توانیم داشته باشیم؟ به تعبیر خود کانت ما دوگونه می توانیم با عالم خارج مواجه شویم: یکی به صورت عقلی و دیگری هم به صورت تجربی؛ در سنجش خرد ناب می خواهد بگوید که اگر از راه دوم صرف نظر کنیم و فقط خودمان را به عقل محصور کنیم آیا از عالم واقع، اطلاعاتی برای ما قابل اکتساب هست یا نیست؟ اگر جواب مثبت است آن اطلاعات چه چیزهایی هستند؟ حاصل پاسخ او در کتاب مذکور دو مطلب است که به آن اشاره می کنیم:

۱. محدودیت ذهن بشری

عالم واقع نه فی نفسه بلکه از لحاظ ارتباطش با ما انسانها به دو بخش قابل تقسیم است، یک بخش به ادراک درنیامدنی که ما انسانها تا ابدالآباد از ادراک آن محرومیم، و یک بخش به ادراک درآمدنی؛ آن بخش از عالم واقع که با اصول مقرر و مستقر در ذهن ما آدمیان سازگار باشد به ادراک درآمدنی است و آن بخشی از عالم که با اصول مستقر در اذهان ما آدمیان سر وفاق ندارد به ادراک درنیامدنی است. اگر چنین باشد، پس وقتی ما با عقل خود با عالم واقع مواجه می شویم نباید گمان کنیم که عالم واقع به طور کلی به تور ما افتاده است. بلکه آن مقدار از عالم واقع به تور ما افتاده است که می توانسته به تور بیفتد و باید بدانیم که یک قسمت از آن نمی توانسته به تور ما بیفتد. بعدها، همه کسانی که می خواستند این قسمت سخن کانت را شرح کنند از یک مثال معروف که از کالینگ وود^{۱۴۳} است استفاده کرده اند. کالینگ وود می گوید فرض کنید ماهیگیری توری را در دریا می اندازد که هر سوراخ تور $2 \times 2/5$ سانتیمتر باشد، حال وقتی او این تور را از دریا بیرون کشد موجودات و ماهی های دریایی ای در این تور هستند که ابعادشان از $2 \times 2/5$ بیشتر است ولی آنهایی که ابعادشان از این مقدار کمتر باشد اگر هم در تور افتاده بودند بعداً خودشان را نجات داده اند. حال اگر کسی گفت که در این دریا موجودات آبی $2 \times 2/5$ زندگی نمی کنند، مغالطه ای مرتکب شده است و توجه نکرده است که موجودات کمتر از این ابعاد هم در این دریا احتمالاً زندگی می کنند ولی آنها در تور ماندنی نیستند. پس نباید بگوییم موجودی کوچکتر از این ابعاد وجود

فیلسوف و تاریخدان انگلیسی قرن بیستم R.G.Colling Wood. ۱۴۳

ندارد. فقط می توان گفت در این دریا موجودات بزرگتر از $2 \times 2/5$ وجود دارند ولی نسبت به ابعاد کمتر از آن حق اظهار نظر وجود ندارد.

به نظر کالینگ وود، کانت در واقع می خواهد بگوید که ذهن ما مثل توری است که آن را در دریای عالم واقع می اندازیم، آنهایی که با اصول مستقر در اذهان آدمیان سازگار باشند در این تور می مانند، ولی اگر دیدید که چیزی در ذهن شما وجود ندارد نگوید وجود هم ندارد، بلکه این از آن چیزهایی است که در ذهن شما نیامده است، به این دلیل که با اصول آن سازگاری نداشته است.

اما این اصول مستقر در اذهان بشری اصول تجربی نیستند بلکه فوق تجربی اند، یعنی اصولی نیستند که ما آنها را از تجربه عالم واقع بدست آورده باشیم، بلکه اینها مقدم بر تجربه و شرط حصول تجربه اند. به زبان ساده می توان گفت که این اصول هم «مقدم» بر تجربه اند و هم «مقدمه» تجربه اند؛ اگر آن اصول نمی بود، اساساً تجربه ای وجود نداشت.

این اصول مثل رنگ آمیزی یک عینک است. برای کسی که از پشت این عینک عالم خارج را نگاه می کند، طبعاً هر چیزی را مثلاً زرد می بیند ولی نباید بگوید که هر چیزی زرد است، بلکه باید بگوید هر چیزی تا به رنگ زرد درنیاید در چشم من ظاهر نمی شود، چون چنین عینکی به چشم من است. حال برای دیدن آن عالم واقع یا باید زرد شود تا آن را ببینم یا در واقع هم زرد باشد. این اصول مستقر در اذهان ما آدمیان مثل رنگ آن عینک می ماند، یعنی هرچه از عالم خارج بخواهد به ذهن ما عرضه شود باید خود را با اینها وفق دهد.

کانت از این قسمت اخیر، یعنی قسمت به ادراک درنیامدنی، به بود^{۱۴۴} عالم تعبیر می کرد و از قسمت اوّل یعنی قسمت به ادراک درآمدنی به نمود^{۱۴۵} عالم تعبیر می کرد. گاهی هم کانت به جای «بود» می گفت «شی فی نفسه»^{۱۴۶} و به جای نمود می گفت شیء در نزد ما^{۱۴۷}، گاهی هم شارحان او از «بود» به reality (واقع) و از نمود به appearance (ظاهر) تعبیر می کردند.

حال این اصول مستقر در اذهان ما آدمیان به دو دسته کلی قابل تقسیم اند: یک دسته شرط حصول تصورات تجربی اند و یک دسته هم شرط حصول تصدیقات تجربی. آنها که شرط حصول تصورات تجربی اند دوچیزند ۱ - زمان ۲ - مکان.

۱۴۴. Inoumenon.

۱۴۵. Phenomenon.

۱۴۶. Thing - in - itself

۱۴۷. Thing - For - ourselves.

و آنها که شرط حصول تصدیقات تجربی اند چهار مفهوم هستند که هر کدام سه مفهوم در درون خود دارند پس اگر گفته می شود که زمان و مکان شرط حصول تصورات تجربی اند خود بیانگر این است که زمان و مکان واقعیت عینی ندارند. اگر صندلی ای را که حس می کنیم «مکانی» می یابیم، یا غمی که احساس می کنیم «زمانی» می یابیم نمی توانیم نتیجه بگیریم که صندلی در ظرف مکان و غم در ظرف زمان واقع است. زمان و مکان واقعیت ندارند ولی برای تصور هر شیئی ناگزیر از تصور مکان و زمانی برای آن هستیم، یعنی اگر ما همه از بین برویم و ذهنی نداشته باشیم، در این صورت یکی از چیزهایی که در عالم نمی ماند زمان است و دیگری مکان، زیرا از معجولات و ساخته های ذهن ماست. از این نظر، کانت می گفت نه فقط عوام الناس بلکه ما هم نمی توانیم خدا را بدون زمان تصور کنیم، با اینکه در مقام نظر می گوئیم خدا نباید دارای زمان و مکان باشد ولی خود ما که هزار استدلال فلسفی می کنیم که زمان و مکان از خدا منتفی است، در عین حال، وقتی می گوئیم خدا و خدا را می خواهیم تصور کنیم یک نحوه تمکنی به آن می دهیم و یک نحوه زمان بندی برای آن در نظر می گیریم. انسانها نمی توانند اشیاء را بدون زمان و مکان تصور کنند.

حال ممکن است سؤال شود که منظور از اینکه می گوئید ما اشیاء را بدون زمان و مکان نمی توانیم تصور کنیم چیست؟ آیا مرادتان این است که هم بدون زمان و هم بدون مکان، یا اینکه یا بدون زمان یا بدون مکان، مرادتان کدامست؟

اینجاست که در کلام کانت ابهام وجود دارد. البته در قسمت «مکان» ابهام وجود ندارد، او معتقد بود «هر محسوس به حواس ظاهری دارای مکان ادراک می شود.» ذهن انسان امکان ندارد صندلی ای، کتابی، میزی، قلمی یا یک انسانی را بدون مکان تصور کند. پس دارای مکان بودن اختصاص به محسوسات به حواس ظاهری دارد. اما نسبت به «زمان» گاهی کانت به گونه ای سخن می گوید که گویا هر محسوس به حواس باطنی دارای زمان ادراک می شود؛ و گاهی هم چنان سخن می گوید که گویا زمان هم برای محسوسات به حواس ظاهری است و هم برای محسوسات به حواس باطنی. حال این سخن را با اصطلاحات خود کانت بیان می کنیم:

کانت می گفت هر حال نفسانی و هر امر غیر انسانی (به جای لغت محسوس به حواس باطنی می گوید هر امر نفسانی و به جای لغت محسوس به حواس ظاهری می گوید هر امر غیر نفسانی) چنان است که هر امر غیر نفسانی ناگزیر دارای مکان ادراک می شود، یعنی ملازم با مکان ادراک می شود. اما در باب زمان بعضی عبارات او چنان است که می گوید هر حال نفسانی ای دارای زمان ادراک می شود؛ یعنی

نمی توانیم غم خود را تصور کنیم بدون کشش زمانی آن، نمی توانیم خشم و خستگی خود را بدون کشش زمانی اش تصور کنیم و به همین ترتیب چیزهای دیگر.

اگر این بیان، بیان واقعی خود کانت باشد معنایش این است که «زمان» شرط حصول تصورات تجربی از نوع احوال نفسانی است، و «مکان» شرط حصول تصورات تجربی است از امور غیرنفسانی. ولی گاهی هم کانت به گونه ای سخن می گوید که گویا «زمان» اختصاصی به امور نفسانی ندارد بلکه هم مربوط به احوال نفسانی است و هم مربوط به امور غیر نفسانی؛ در این صورت وقتی مثلاً این صندلی را تصور می کنیم هم دارای مکان تصور می کنیم و هم دارای زمان ولی غم خود را فقط دارای زمان تصور می کنیم. پس در ناحیه مکان اشکالی وجود ندارد چون وی مکان را مختص به تصورات تجربی مربوط به امور غیرنفسانی می داند، و اما زمان را گاهی مختص به امور نفسانی و گاهی هم آن را بین احوال نفسانی و امور غیرنفسانی، مشترک می داند.

وی از زمان و مکان که مختص به تصورات تجربی اند به «مقولات حاسه» تعبیر می کند. در مقابل از دوازده مفهومی که مختص به تصدیقات هستند به «مقولات فاهمه» تعبیر می کند. و این تعبیر به نظر فیلسوفان یک تعبیر نظری است.

یعنی وقتی می گوید مقولات فاهمه، پیش فرض این نظریه آن است که خود حس تشکیل قضیه نمی تواند بدهد، تشکیل قضیه کار فهم ماست.

در باب زمان و مکان من نمی توانم وارد بحث شوم چون بحث بسیار دشواری است و برای خودم بحث زمان و مکان اساساً فارغ از نظر کانت، مبهم است. فقط توجه داشته باشید که زمان و مکان هر کدام چهار اصطلاح دارد و نباید این اصطلاحات را خلط کرد، برای اطلاع از این مطلب رجوع کنید به کتاب فیزیک و فلسفه^{۱۴۸}، در این کتاب جیمز تعبیر چهارگانه ای را که در باب زمان و مکان بکار می رود توضیح می دهد و فهمش هم خیلی دشوار است مخصوصاً زمان و مکان نیوتنی یعنی زمان مطلق و مکان مطلق.

حال قبل از ورود در اصل بحث باید چند اصطلاح را بیان کنیم:

۱. لغت «مقوله»^{۱۴۹}: قبلاً گفتیم که مقولات ارسطو مربوط به ساختمان جهان و مقولات کانت مربوط به ساختمان ذهن است و مقولات هگل ناظر به ساختمان ذهن و جهان است. وقتی کانت لغت مقوله را بکار می برد مراد وی صرف طبقه بندی موجودات بر حسب انواع و اجناسشان نیست - تا به یک مقوله جوهری و چند عرض دست پیدا کند - بلکه مقولات یعنی ابزار حتمی ذهن آدمی، یعنی ابزاری که ذهن آدمی در اختیار دارد و تا آن ابزار بکار گرفته نشوند ذهن نه قادر به «حس» است و نه قادر به «حکم».

۱۴۸. ر.ک: جیمز، هابود جینز؛ فیزیک و فلسفه؛ ترجمه علیقلی بیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

۱۴۹. Category.

۲. لغت حکم^{۱۵۰}: یک بحثی در منطق کلاسیک داریم که بیشتر به روانشناسی ادراک مربوط می شود و آن اینکه آیا قضیه همان حکم است؟ کسانی می گفتند قضیه همان حکم است، و کسانی هم می گفتند قضیه غیر حکم است و در تصویر رابطه و نسبت دو چیزی که غیر همدیگرند نیز اقوالی وجود داشت مثل اینکه نسبت قضیه و حکم نسبت کل و جزء است یا نسبت شرط و مشروط یا لازم و ملزوم.^{۱۵۱} وقتی در آثار کانت لغت حکم بکار می رود مراد خود قضیه است. متناقضیه دو حالت دارد: یک حالت ذهنیه و یک حالت لفظیه، در آثار کانت وقتی لغت حکم بکار می رود بمعنای قضیه ذهنیه است نه قضیه لفظیه، یعنی مراد او قضیه ای است که در ذهن تقرر دارد.

کانت حکم را به دو قسمت تقسیم می کرد. یکی تحلیلی^{۱۵۲} و دیگری ترکیبی یا تألیفی^{۱۵۳}؛ حکم تحلیلی از نظر او حکمی است که اگر صادق باشد، صدق آن را از راه فهم معانی الفاظ به کار رفته در آن می توان احراز کرد. البته بر این تعریف بعد از کانت اشکالاتی گرفتند و مباحث بسیار دامنه داری در این باره وجود دارد که هنوز هم منطقی هایی مثل کواین^{۱۵۴} و فیلسوفان دینی مثل سوینبرن^{۱۵۵} این بحث را دنبال می کنند و ما در اینجا وارد آن بحث نمی شویم. پس برای اثبات صدق حکم تحلیلی، هیچگونه رجوع به عالم خارج نیاز نیست و ضرورت ندارد؛ همین که معانی الفاظ به کار رفته در حکم را بفهمیم این قضیه صادق است. مانند آنکه بگوییم «همه خواهران مؤنث اند» این جمله، حکم تحلیلی است و برای اثبات آن کافی است بدانیم ایرانیها «خواهر» را به چه معنایی به کار می برند و نیز «مؤنث» را در چه معنایی استعمال می کنند و نیازی به رجوع به عالم خارج نیست.

حکم ترکیبی، حکمی است که با فهم معانی الفاظ آن، معنایش را نمی فهمیم و برای اثبات صدق آن باید به عالم خارج رجوع کرد. مانند آنکه بگوییم، «همه خواهران اهل نزاع اند» از فهم لغت «خواهر» و لغت «اهل نزاع» نمی توان حکم به صدق کرد، هر چند واقعاً هم صادق باشد. به نظر کانت، مجموعه قضایای ترکیبی صادق، پیکره معلومات ما را می سازند. وقتی ما می توانیم بگوییم به قضیه ای علم^{۱۵۶} داریم که به

۱۵۰. judgment (حکم), proposition (قضیه), statement (گزاره), truth-claim (دعوی صدق).

۱۵۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک به : صدرالدین شیرازی، رساله تصور و تصدیق، با ترجمه و شرح آقای دکتر حائری یزدی تحت عنوان آگاهی و گواهی.

۱۵۲. Analytic.

۱۵۳. synthetic.

۱۵۴. Quine.

۱۵۵. R.Swinburn.

۱۵۶. مراد از علم قضیه ای، Knowing that یعنی دانستن اینکه ... است در مقابل دو نوع دانش دیگر که به

۱. Knowing how (دانستن چگونگی يك امری مانند دانستن رانندگی)؛ این نوع دانشها به قالب قضیه در نمی آیند و ۲. Knowing a thing (شناختن کسی یا چیزی) این نوع دانش، همیشه يك امر ثانوی است و داننده آن همیشه در حال بازشناسی است و ما در زبان فارسی از لفظ «شناختن» برای انتقال و فهم آن استفاده می کنیم. بحث ما در اینجا فقط ناظر به قسم اول است.

تعبیر معرفت شناسان سه شرط وجود داشته باشد. یعنی برای علم به اینکه مثلا زید می داند که «امروز عمرو بیمار است» سه شرط لازم است:

۱. وقتی می توان گفت زید می داند که عمرو امروز بیمار است که جمله «امروز، عمرو بیمار است» صادق و مطابق با واقع باشد وگرنه زید دستخوش جهل مرکب شده است.
۲. زید باور داشته باشد که «امروز عمرو بیمار است». یعنی زید به یک قضیه مطابق با واقع باور و اعتقاد داشته باشد. اگر او باور نداشته باشد نمی توان گفت: زید می داند که امروز عمرو بیمار است.
۳. زید برای باور خود دلیل کافی داشته باشد. این شرط سوم، همه حدسهای صائب را از دایره علم بیرون می کند؛ زیرا در حدس نیز انسان مطابقت با واقع و باور را دارد ولی برای توجیه دیگران دلیل کافی در دست ندارد.

وقتی این شروط حاصل شد در این صورت، می توان گفت زید می داند که امروز عمرو بیمار است. توجه به این نکته لازم است که دلیل کافی را مقید به قید «برای مخاطب» نکردیم. در اینجا لازم نیست دلیل او همگانی باشد مانند آنکه بگوییم «حسن می داند که خودش گرسنه است». در اینجا حسن علاوه بر شرط اول و دوم، شرط سوم را به دلیل شهود یا حس باطنی می داند و این دلیل، دلیل همگانی نیست. حاصل آنکه معرفت همیشه مساوی است با باور صادق موجب^{۱۵۷} (توجیه در معرفت شناسی به معنای ارایه دلیل است اعم از اینکه برای خود باشد یا برای دیگران). حال با توجه به تعریف معرفت، معرفت شناسان به سه قول درباره مصداق معرفت قائل شده اند:

قول اول: برای انسانها معرفت قابل حصول است. یعنی درباره انسانها چنین چیزی مصداق و نمونه دارد.

قول دوم: برای بشر امکان تحصیل معرفت نیست ولی امکان تحصیل باور موجه هست. یعنی فراوان باورهایی داریم که بر اساس مبانی پذیرفته خودمان می توانیم بر این باورها دلیل هم اقامه کنیم ولی اینکه آیا چنین باوری با واقع هم مطابقت دارد یا ندارد، نمی توانیم بدست آوریم.

قول سوم: برای انسانها نه معرفت امکان حصول و تحصیل دارد و نه باور موجه، بلکه فقط برای انسانها «باور» وجود دارد. از همه اقوال، غریب تر و شگفت انگیزتر قول سوم است و در میان معرفت شناسان این قول از همه کم طرفدارتر است.

قول اول که معرفت را برای انسانها قابل تحصیل و حصول می دانست بالطبع باور موجه هم را قابل حصول می داند و در میان معرفت شناسان از لحاظ طرفدار در رتبه دوم است. بیشتر معرفت شناسان به

۱۵۷. Knowledge = a true justified belief.

قول دوّم قائلند، یعنی ما انسانها از معرفت بی بهره ایم ولی باور موجّه در میان ما هست. وقتی گفته می شود شکاکیت نسبی، مراد همین قول دوّم است در برابر شکاکیت مطلق که همان قول سوم است. شکاکیت نسبی یعنی نسبت به احراز معرفت شک وجود دارد ولی نسبت به احراز باور موجّه شکی نیست. قول اول را جزم گرایی مطلق یا دگماتیسم می گویند.

حال اگر سخن فوق را قبول داشته باشیم، در این صورت، معلومات زید عبارت است از مجموعه باورهای صادق موجه زید. ولی کانت مقداری دامنه معلومات زید را تنگ تر کرده است و می گوید معلومات زید عبارت است از مجموعه باورهای صادق موجه ترکیبی زید. گویا کانت جعل اصطلاح جدیدی کرده است. علت این امر آن است که کانت می گوید چون من اعتقاد بر این است که قضایای تحلیلی اصولاً دانشی را به انسان نمی بخشند و چیزی را به انسان نمی دهند که انسان نمی دانسته است، لذا مجموعه معلومات را مجموعه باورهای صادق موجه ترکیبی می دانم.

اما از چه راهی می توانیم باور خودمان را توجیه کنیم؟ وی می گوید: چون دو راه توجیه وجود دارد پس می توان گفت معلومات ما به دو دسته قابل تقسیمند.

۱. معلومات مقدم بر تجربه = پیشین^{۱۵۸} = عقلی

۲. معلومات مؤخر از تجربه = پسین^{۱۵۹} = تجربی

این دو لغت از زبان لاتین وارد زبانهای اروپایی دیگر شده است، اوّلی به معنای «مقدم بر» و دومی به معنای «مؤخر از» می باشد ولی در بحث های فلسفی متعلق این دو لغت «تجربه» است. از لحاظ صرفی هم این دو لغت هم صفت اند، هم اسم اند و هم قیدند؛ یعنی در عبارتهای مختلف، این سه شأن مختلف را می توانند پیدا کنند ولی در اینجا صفت معلوماتند.

معلومات عقلی، معلوماتی هستند که دلیلی را که برای آنها اقامه می کنیم از راه تجربه بدست نیاورده ایم. معلومات تجربی، معلوماتی هستند که دلیلی که بر آنها اقامه می کنیم از راه تجربه بدست آورده ایم، یعنی از راه چشم، گوش و... و بطور کلی یکی از حواس ظاهر بدست آورده ایم. در گام بعدی، کانت دو اصطلاح دیگر را جعل می کند و می گوید:

تمام معلومات عقلی ضروری اند،^{۱۶۰} و تمام معلومات تجربی ممکن اند.^{۱۶۱} گزاره های تجربی ممکن اند یعنی مشروطند، مشروط به عالم تحقق اند پس صدقشان نسبت به عوالم دیگر امکانی است و

۱۵۸. a priori.

۱۵۹. a posteriori.

۱۶۰. necessary.

۱۶۱. contingent.

صدقشان بالضرورة فقط درباره این جهان است ولی درباره جهان دیگری ضرورت صدق ندارد. به تعبیر دیگر، اگر کسی ادعایی کرد و شما گفتید که برای ادعای خودت دلیل بیاور، و او خواست از طریق ارجاع شما به قوه باصره بر مدعا دلیل بیاورد، شما اگر چشمتان را باز کردید و دیدید که مدعای او درست است، فقط جهان محقق را می بینید. پس اگر مدعای او را قبول کردید آن را صادق دانسته اید ولی این جهان محقق یک جهان از بی نهایت جهان مقدر است. اما از طرف دیگر، اگر کسی مدعایی داشت و برای دلیل آن، بدون اینکه ارجاع به چشم و گوش و بینی و ذائقه و لامسه و امثال اینها چیزی گفت که با همان مطلب شما آن را قبول کردید، معلوم می شود این قضیه نه فقط در باب این عالم محقق صادق است بلکه در باب همه عوالم مقدر هم صادق است. یعنی قضایای عقلی ضروری اند و صدق آنها واجب است.

پس در اینجا باید با یک مفهوم دیگر هم آشنا شویم که کانت آن را از لایب نیتز گرفته است؛ یعنی بی نهایت جهان قابل تصور متصور است. این جهانها همان هایی هستند که ما به آنها جهان مقدر می گوئیم. از میان این بی نهایت جهان مقدر و متصور تنها یکی شان تحقق پیدا کرد، ولی بقیه همچنان در حالت مقدریت خودشان باقی اند.

البته کانت معتقد است که محال است یک قضیه مقدم بر تجربه باشد و از دید دیگر مؤخر بر تجربه. یکی از اختلافات عمده کانت با فیلسوفان سابق بر خود در این بود که آنها معتقد بودند که بعضی از متعلقات علم چنان اند که تنها از راه عقل می توان آنها را اثبات کرد و بعضی دیگر چنان اند که تنها از راه تجربه قابل اثبات اند و بعضی از متعلقات هم چنان اند که هم از دید عقلی می توان بر آنها نظر کرد و آنها را اثبات کرد و هم از دید تجربی، ولی کانت می گوید این قسم سوّم امکان ندارد.

پس کانت می گفت اگر بدون رجوع به عالم طبیعت قضیه ای را تصدیق کردیم این در باب همه عوالم صادق است. البته توجه دارید که این مطلب یک ادعاست و نیاز به دلیل دارد ولی به هر حال کانت این ادعا را دارد. اینجا تفاوت میان کانت و هیوم معلوم می شود؛ آن چیزهایی که کانت آنها را قضایای تحلیلی می نامد همان چیزهایی است که دیوید هیوم آنها را قضایای حاکی از روابط میان تصورات می دانست. و آن چیزهایی که کانت آنها را قضایای ترکیبی می داند هیوم آنها را روابط میان امور واقع^{۱۶۲} می دانست.

هیوم می گفت احراز صدق روابط میان تصورات از راه مقدم بر تجربه است، و احراز صدق روابط میان امور واقع از طریق مؤخر از تجربه است. حال این معلوماتی که کانت آنها را مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه می داند از کدام قسم است؟ قبلاً گفتیم که مراد کانت از معلومات، فقط معلومات ترکیبی است. پس

۱۶۲. matter of fact.

کانت معتقد است احراز صدق قضایای ترکیبی هم با روش عقلی و هم با روش تجربی ممکن است، ولی هیوم می‌گفت قضایای ترکیبی فقط با روش تجربی امکان احراز صدقشان وجود دارد. به عبارت بهتر، کانت معتقد است که ترکیبی‌ها دو راه احراز صدق دارند، بعضی با روش تجربی و بعضی با روش عقلی؛ ولی هیوم معتقد است که تنها یک راه برای این منظور وجود دارد و آن روش تجربی است.

اگر بخواهیم مطالب فوق را به صورت ریاضی بیان کنیم باید بگوییم که از دیدگاه کانت قضیه دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا قضیه تحلیلی است، یا قضیه ترکیبی است، و تحلیلی‌ها مقدم بر تجربه اند ولی محل بحث ما نیستند، اما ترکیبی‌ها دو قسم اند: مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه. اما هیوم معتقد بود نمی‌توان قضیه‌ای تحلیلی داشت که مقدم بر تجربه نباشد و نیز قبول ندارد که قضیه‌ای ترکیبی باشد و مقدم بر تجربه باشد.

پس کل قضایا از دیدگاه هیوم دو قسمند و از دیدگاه کانت سه قسم است.^{۱۶۳} حال چون فرد قوی‌ای مثل دیوید هیوم یک قسم (که تحلیلی نباشد و در عین حال مقدم بر تجربه) را نفی کرده است، کانت با زحمت فراوان می‌خواهد اثبات کند که چنین قسمی وجود دارد. قضایای فلسفی از دیدگاه کانت چنین قضایایی هستند. کانت در ابتدای بحث مقداری حق به جانب هیوم می‌دهد، یعنی می‌خواهد بگوید اگر چیزی را هیوم نفی کرده است، در واقع، خیلی هم بیراهه نگفته است. در اول سنجش خرد ناب این سؤال را مطرح می‌کند که اگر ما قضیه ترکیبی مقدم بر تجربه داشته باشیم یک معما پیش می‌آید و آن اینکه: چگونه انسان می‌تواند درباره طبیعت بدون رجوع به طبیعت سخنی بگوید؟ مانند آنکه کسی به ساختمانی اصلاً رجوع نکرده باشد و در عین حال درباره آن اطلاعات داشته باشد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ آیا این یک نوع غیب‌گویی نیست که انسان بدون رجوع به عالم طبیعت درباره آن حرف بزند و حرفهایش هم مطابق با واقع باشد؟

برای اینکه این معما را حل کند در ابتدا مقدمه‌ای را ذکر می‌کند و می‌گوید مقولات فاهمه (که در قضایا به کار می‌آیند) صور تصدیقات اند، یعنی تصدیقات بشر موادشان با هم اختلاف فراوان دارد. بسیار فرق هست بین اینکه بگوییم «حسن هوشیار است» یا اینکه بگوییم «امروز یکشنبه است» یا اینکه بگوییم «کشور ما در حال پیشرفت است». مواد این قضایا با هم فرق می‌کند و قضایا به لحاظ ماده تکثیر می‌شوند تا بی‌نهایت؛ اما کانت اعتقادش بر این است که به لحاظ صورت تکثیر تا بی‌نهایت ندارند و به این لحاظ

۱۶۳. البته ممکن است در اینجا گفته شود که حصر تقسیم‌بندی کانت يك حصر عقلی است و حصر هیوم يك حصر استقرایی است، پس باید گفت احکام ترکیبی کانت يك مقدار دامنه اش وسیعتر از دامنه احکام ناشی از رابط میان امور واقعی است که هیوم می‌گوید، ولی این اشکال به این صورت قابل رفع است که اگر ما از قضیه‌ای که روابط میان تصورات نباشد و روابط میان امور واقع هم نباشد تصویری داشته باشیم اشکال فوق کاملاً قوت پیدا می‌کند. ولی چون همچون تصویری نداریم، در این صورت، می‌توان گفت احکام ترکیبی کانت با قضایای ناشی از امور واقع دیوید هیوم کاملاً بر هم انطباق دارند.

تصدیقات فقط چهار صورت می توانند داشته باشند که هر کدام از این صور هم سه صورت دارند که روی هم رفته ۱۲ مقوله می شود.

هر قضیه فقط یکی از صورتها را می تواند داشته باشد و همینطور از سه تای دوم و سوم و چهارم. پس هر یک از این تکثرات به چهار صورت سه تایی قابل تقسیمند و معنای صور تصدیقات این است که محال است ما تصدیقی بتوانیم انجام دهیم مگر اینکه این صور، جزء پیش فرضهای تصدیقات ما هستند. این صور چیزهایی مانند علّیت، جوهر و تجوهر هستند. اینک با مثالهایی روشن می کنیم که چگونه ما نمی توانیم تصدیق بدون علّیت داشته باشیم یا نمی توانیم تصدیق بدون تجوهر و جوهریت داشته باشیم. والش یکی از شارحان و کانت شناسان مهم انگلیسی کوشیده است با مثالهایی مقولات کانت را تفهیم کند که چگونه کانت می گوید ما دوازه مقوله فاهمه داریم و دو مقوله حاسه. ما در اینجا عین آن مثالها را می آوریم تا روشن شود که چگونه بدون علّیت و جوهر و... تصدیق امکان ندارد.^{۱۶۴}

فرض کنید با دوستم در ماشینی نشسته ایم و رانندگی ماشین را دوستم به عهده دارد، ناگهان در جاده صدایی از ماشین بلند می شود و به دنبال آن ماشین در جاده میخکوب می شود و می ایستد، دوستم هر کاری می کند که بتواند ماشین را جلو ببرد نمی تواند، بعد به دوستم می گویم چه بر سر ماشین آمده است که حرکت نمی کند؟ وی می گوید هیچی، ماشین هیچ اشکالی پیدا نکرده است. من برای اینکه ادب را رعایت کرده باشم فقط لبخندی می زنم چون عقل بشر ابا دارد از اینکه بتوان گفت ماشینی در حال رفتن بود، هیچ امری عارضش نشد و ناگهان متوقف شد.

هر آدمی به خودش رجوع کند با من موافق است که عقل چنین چیزی را متصور نمی داند. والش می گوید این سخن به این معناست که بدون رجوع به عالم واقع (ماشین) گفتیم توقف ماشین علت دارد. حال وی می گوید «توقف اتومبیل علت دارد» یک قضیه ای است در باب عالم واقع، پس یک قضیه ترکیبی است و مقدم بر تجربه و عقل من از پذیرش نقیض آن تحاشی دارد. اگر هیچ علتی در کار نبود، می بایست اوّل بروم و مدتی تفحص بکنم، بعد به او بخندم، اما می بینید که بدون هیچگونه تفحصی به او می خندم و می گویم حکم تو خنده دار است. عقل «توقف اتومبیل علت ندارد» را نمی تواند بپذیرد. والش می گوید: اگر من گفته بودم «هر معلولی علت دارد» این یک قضیه تحلیلی پیشین بود ولی گفتم که «توقف اتومبیل علت دارد» و این یک قضیه ترکیبی پیشین است یعنی با این قضیه «آب در صد درجه حرارت به جوش می آید» فرق دارد، چون دوّمی، ترکیبی پسین است. پس قضیه «توقف اتومبیل علت دارد» از این جهت شبیه «آب در صد درجه به جوش می آید» است که هر دو ترکیبی اند، ولی از جهتی هم شبیه قضیه «هر

معلولی علت دارد» می باشد چرا که هر دو قضیه را چشم و گوش بسته تصدیق می کنیم. پس یک قضیه سوّمی هم به نام قضایای ترکیبی پیشین که هیوم منکر آن بوده پیدا شد.

فرض کنید زید به دیدن عمرو می رود تا با هم به مهمانی بروند، وقتی وارد خانه عمرو می شود می بیند که عمرو دنبال سنجاق کراواتش می گردد - همه کارهای دیگرش را انجام داده است و فقط سنجاق کراواتش مانده است! - بعد به عمرو می گوید دنبال چه چیزی می گردی؟ او می گوید دنبال سنجاق کراواتم می گردم. زید می گوید: چرا اینجا دنبالش می گردی؟ عمرو می گوید: چون همین چند لحظه پیش تو همین اتاق که بودم سنجاق کراوات تو دستم بود و در همین چندمتری، از دستم افتاد و اینک در پی آنم. زید می گوید: یقین داری که اینجا آن را پیدا می کنی؟ عمرو می گوید: بله یقین دارم چون اتاق ما سوراخ ندارد که بگویم این سنجاق در سوراخی رفته که دیگر پیدا نشود. زید می گوید ممکن است اتاق سوراخ نداشته باشد ولی چیزی در آن بیفتد و دیگر پیدا نشود. عمرو می گوید یعنی می خواهی بگویی که از دستم افتاده و ریز ریز شده است؟ زید می گوید: نه این را نمی خواهم بگویم چون اگر هم ریز ریز شده باشد باز ذراتش پیدا می شود. عمرو می گوید: پس چه می خواهی بگویی، یعنی می خواهی بگویی که در این فاصله که از دستم می افتاد بخار هوا شده و به آسمان رفته است؟ زید می گوید: نه این را هم نمی خواهم بگویم، بلکه ممکن است وقتی سنجاق روی زمین افتاد در همان لحظه ناپدید شده باشد. عمرو در جواب می گوید: حتی اگر احتمال بخار شدنش را که خیلی هم عجیب و غریب است بدهم ولی احتمال اینکه نابود شده باشد را نمی توانم بدهم. یعنی چیزی نمی تواند چنان شود که هیچ اثری از خود به جا نگذارد، ذهن ما این را قبول نمی کند. معنای این سخن آن است که همه وقت یک شیء اثری از خود بجا می گذارد، این اثر همان «جوهر» آن چیز است و هر چه تطور پیدا کند، تطور حالات است ولی جوهرش باید باقی بماند.

اگر توجّه کنید «جوهر» در این معنا و به این اصطلاحی که کانت می گوید در فلسفه فیلسوفان مسلمان نزدیک به «ماده» است؛ هر چند ماده اولی و هیولای اولی نباشد - چون هیولای اولی قابل رؤیت نیست - ولی یک ماده ثانویه ای می تواند باشد.

قضایای ترکیبی پیشین و مسأله مطابقت ذهن و عین

اعتقاد کانت بر این بود که ما تا مفاهیم مربوط به فاهمه و مفاهیم مربوط به حاسّه را نداشته باشیم هیچوقت نمی توانیم نسبت به عالم، معرفت پیدا کنیم. تمام معرفتی که ما نسبت به جهان پیدا می کنیم به

دو قسمت قابل تقسیم است: یک قسم معرفتی است که کانت از آن به معرفت تجربی^{۱۶۵} تعبیر می کند و یک قسم دیگر هم معرفت متعالی (مفارق)^{۱۶۶} است. معرفت اول، اگر به قالب قضیه درآید به قالب «قضیه ترکیبی پسین» در می آید، و معرفت دوم اگر به قالب قضیه درآید به قالب «قضیه ترکیبی پیشین» در می آید. برای فهم صدق یا کذب یک قضیه ترکیبی پسین چاره ای نداریم جز اینکه به محسوسات خودمان مراجعه کنیم؛ اگر محسوسات موافقت نشان دادند قضیه ترکیبی پسین صادق است و عدم موافقت، آن را کاذب می کند. اما قضیه ترکیبی پیشین به گونه ای است که بدون اینکه ما از محسوسات خود استمداد کنیم می توانیم بفهمیم که صادق است یا کاذب و صحت و سقم آن را می یابیم.

قضایای ترکیبی پسین به دلیل اینکه تجربی اند از تجارب ما خبر می دهند ولی قضایای ترکیبی پیشین از یک سلسله قالب هایی خبر می دهند که تا آن قالب ها در ذهن نباشد، تجربه امکان پذیر نیست. این قضایا نمی گویند چه چیزی در عالم تجربه چگونه هست یا چگونه نیست بلکه اینها سلسله قوالی در اختیار ما می گذارند که این قالب ها اگر نباشند ما اصلاً نمی توانیم تجربه ای داشته باشیم. مثالی که شارحان کانت زیاد می زنند، داستان گربه های پرنده است. اگر شما شب قبل در خواب دیده باشید که گربه ها پرواز می کنند، چرا از فردا صبح نمی گویند که مورد نقضی برای این قضیه کلیه «هیچ گربه ای پرواز نمی کند» مشاهده شد؟ چرا به این کلیت همچنان قائلید و با دیدن گربه هایی که پرواز نمی کنند بازهم این قضیه را همچنان به قوت خود باقی می دانید؟! به بیان دوم: چرا شما از وقتی که گربه های پرنده را در خواب می دیدید، از فردا یکی از واقعیت های عالم تجربه خودتان را این نمی دانید که گربه های پرنده هم هستند، گربه های پرنده هم وجود دارند؟ (فرق بیان اول با بیان دوم در این است که اولی جنبه سلبی دارد و می خواهد نقضی وارد کند ولی در بیان دوم می خواهیم واقعیتی را بیان کنیم و جنبه ایجابی دارد).

کانت می گوید بخاطر این است که گربه های پرنده مربوط به عالم تجربه ما نیستند؛ برای اینکه اگر چیزی بخواهد مربوط مربوط به عالم تجربه ما باشد باید در قالب مفاهیم ترکیبی پیشینی (مثل علیت) درآید، و اصلاً این مفاهیم ماتقدم درباره رؤیای ما راست نمی آیند. مثلاً یکی از این مفاهیم ماتقدم «علیت» است که معنای آن - همانطور که از مثال والش فهمیده می شود - این است که هیچ چیزی بدون موجب تحقق پیدا نمی کند. اگر چیزی بخواهد به عالم تجربه مربوط باشد باید مفهوم علیت در موردش صادق آید، ولی این رویا اینگونه نیست. اگر اصل علیت را قبول داشته باشید، گربه بعد از مقاربت گربه های نر و ماده و

۱۶۵. Empirical knowledge.

۱۶۶. Transcendental knowledge.

بعد از مدتی رشد و آبستنی و... پدید می آید، اما در خواب شما در یک لحظه صد تا گربه پدید آمده اند و در این رؤیا می بینیم که اصل علیت صادق نیست. از طرف دیگر، جوهر به عنوان یکی از مفاهیم دوازده گانه، معنایش این است که ممکن نیست چیزی چنان تطوّر پیدا کند که هیچ اثری از خودش باقی نگذارد ولی در این مثال می بینیم که وقتی شما یک لحظه از خواب پریدید همه آن گربه ها ناپدید شدند، آنهم ناپدید شدنی که هیچ اثری از آن باقی نمانده است. پس می بینیم که آن گربه ها نه با اصل علیت سازگار افتاده اند و نه با اصل تجوهر سازگاراند و از این نظر آن را متعلق به حوزه تجربه خودمان نمی دانیم و اگر آن را به حوزه تجربه خود متعلق می دانستیم در این صورت وقتی گربه پرده ای می دیدیم دست از ادعای کلی خود برمی داشتیم.

معنای سخن کانت که «معرفت های پیشین معارفی هستند که تجارب را در اختیار ما می گذارند» این است که اگر چیزی بخواهد جزو تجربه ما به حساب آید از این صافی ها و محک های دوازده گانه باید بگذرد، اگر یکی از آن صافی ها تحمل آن را نکند، در این صورت، از عالم تجربه به حساب نمی آید تا بتوان یا خودش را مصداقی از عالم تجربه تلقی کرد یا با چیزی آن را نقض کرد.

پس به اعتقاد کانت اگر ما بخواهیم چیزی را مربوط به عالم نمودها بدانیم اول از این فیلترها می گذرانیم، اگر توانستند از این صافیها عبور کنند، در این صورت ما آنها را مربوط به عالم تجربه (عالم نمود) می دانیم، و اگر عبور نکردند مربوط به عالم نمود نمی شوند.

تعیین تجربی بودن یا نبودن به اختیار ما نیست بلکه قوالب ذهنی ما نشان می دهند که ما چه چیزی را باید جزو عالم تجربه بدانیم و چه چیزی را باید جزو عالم تجربه ندانیم. انقلاب کوپرنیکی که کانت می گفت من در فلسفه بپا کرده ام بخاطر همین رأی او است. در ابتدای سنجش خرد ناب ادعایی می کند که بعدها به آن انقلاب کوپرنیکی کانت گفتند.

کانت می گوید منجمان سابق بر کوپرنیک (لهستانی) فرض می کردند - و به گمان خودشان چنین می دانستند - که زمین ساکن است و تمام ستارگان و سیارات و خورشید به دور زمین در حرکت اند و با این رأی می توانستند همه تحولات آسمان و زمین را توجیه کنند، چرا خسوف رخ می دهد؟ چرا کسوف رخ می دهد؟ چرا جزر و مدّ به وجود می آید؟ چرا فلان ستاره جایش در آسمان عوض می شود ولی بهمان ستاره همیشه جایش ثابت است و... همه این امور را منجمان قبل از کوپرنیک با این فرض که زمین ثابت و ساکن است ولی خورشید و ماه و زهره و مشتری و مریخ و... بدور زمین در حرکتند توجیه کردند. کوپرنیک معتقد شد ما نمی دانیم این فرض مطابق با عالم واقع هست یا نه، ولی الآن چیز دیگری را می فهمیم و آن اینکه به یکسری پدیده هایی برخورد کرده ایم که با فرض سکون زمین و حرکت سایرین

قابل توجیه نیست. حال اگر بیاییم و درست قضیه را عکس کنیم یعنی فرض را بر این بگیریم که زمین بدور خورشید حرکت می کند، آنوقت می بینیم هم آن پدیده هایی که سابقین می خواستند توجیه اش کنند با این فرض من (کوپرنیک) قابل توجیه است و هم بعضی پدیده هایی که با آن فرض قابل توجیه نبود. پس من (کوپرنیک) می گویم ما هستیم و دو فرض. یکی فرض سکون زمین و حرکت خورشید و یکی هم فرض حرکت زمین و سکون خورشید. هیچکدام از این دو فرض برای ما دانسته نیست که آیا مطابق واقع هستند یا نیستند، ولی یک چیز را می فهمم و آن اینکه با فرض قدما بعضی از پدیده های جوی و فلکی قابل توجیه است ولی بعضی از پدیده ها قابل توجیه نیست. ولی با فرض من هم آن بعضی که با فرض سابق قابل توجیه بود، قابل توجیه است و هم آن پدیده هایی که با فرض سابق قابل توجیه نبودند. حال که چنین است، کوپرنیک قضیه را عکس می کند و می گوید بیاید از این به بعد زمین را متحرک فرض کنید و خورشید را ثابت.

کانت می گوید وضع من هم همین طور است. قدما می گفتند ذهن باید خودش را با عین مطابقت دهد تا معرفت حاصل آید، من «کانت» می بینم که اگر صحبت از مطابقت ذهن با عین باشد بسیاری از مشکلات فلسفی قابل توجیه نیست، لذا می گویم بیاید قضیه را عکس کنیم بجای اینکه ذهن، خود را مطابقت با عین دهد - بیاید بگوییم - عین باید خودش را مطابقت با ذهن دهد، یعنی عین باید خودش را با این دوازده مقوله وفق دهد. البته کانت هم مثل کوپرنیک متواضع است؛ کوپرنیک می گفت نه قدما دروغ می گویند و من راست و نه بالعکس، بلکه من نمی دانم فرض قدما درست است یا فرض من ولی این را می دانم که کارایی فرض من از کارایی فرض قدما بیشتر است، کانت هم همین را می گوید:

تا کنون فرض می شد که سراسر شناخت های ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازند ولی همه کوشش ها در این راه بر طبق این فرض پیشین به هدر رفتند، اکنون باید کوشید و دید که آیا مسایل مابعدالطبیعی بدین راه بهتر پیش نمی روند که فرض کنیم اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند. این امر با امکان بدست آوردن شناخت مقدم بر تجربه، بسی بهتر همخوانی دارد.^{۱۶۷}

نکته مهم این است که اگر چنین باشد که کانت می گوید، فرق ذهن ما وقتی معرفت از نوع مقدم بر تجربه پیدا می کند با وقتی که معرفت از نوع مؤخر از تجربه پیدا می کند این است که وقتی ذهن ما معرفت تجربی پیدا می کند، قانونهایی را از طبیعت کشف می کند. اما در معرفت مقدم بر تجربه گویا قانونهایی را بر طبیعت تحمیل می کند. کانت می گوید: وقتی ذهن ما با عالم واقع تماس دارد گویا یک سلسله تعمیم ها و قانونهایی را که حاکم بر عالم تجربه اند کشف می کند ولی قبل از اینکه این کشف

۱۶۷. ر. ک: مقدمه سنجش خرد ناب. البته ترجمه فوق ترجمه ای آزاد از استاد ملکیان است نه از کتاب آقای میر شمس الدین ادیب سلطانی.

صورت گیرد، ذهن باید سلسله قوانینی را بر عالم طبیعت جعل کند و این جعل و کشف با هم صورت می گیرند و ترتیب آن هم چنین است که این جعل بر آن کشف مقدم است.

«ذهن در کارکرد تجربی اش از طبیعت أخذ و اقتباس می کند و در کارکرد متعالی اش جعل قانون برای طبیعت می کند. اگر بگویم که فاهمه، قوانین ماتقدم خود را از طبیعت نمی گیرد بلکه آنها را بر طبیعت مقدم می دارد، البته ابتداً عجیب به نظر می رسد، اما این امر از یقینی بودن آن نمی کاهد».^{۱۶۸}

حال این قوانینی که کانت می گوید - دوازده قانون - آیا اعتبار مطلق دارند؟ خود کانت می گوید اعتبار اینها مطلق نیست یعنی می شد خداوند ذهن انسان را به گونه ای بیافریند که به جای این قوانین، قوانین دیگری بر آن حاکم باشد؛ یعنی یک مفاهیم فاهمه دیگری در کار باشد. حال اگر خدا آن موجودات دیگر را می آفرید یا خود ما را با آن ساختمان ذهنی دیگر می آفرید عالم نموده‌ها متفاوت می شد ولی عالم «بود»ها هیچ تفاوتی در آن حاصل نمی شد چون به آن دسترسی نداریم.

از این مطلب دو نکته می فهمیم:

نکته اول: همین مفاهیم متعالی هم اعتبار مطلق ندارند، ذهن ما اینگونه ساخته شده است و به همین دلیل جهان را اینگونه می بیند. اگر ذهن به گونه ای دیگر ساخته شود و جهان را به گونه ای دیگر ببیند یعنی اراده خداوند تعلق می گرفت که ذهن ما را طور دیگری بیافریند جهان را هم به گونه ای دیگر می فهمیدیم. (تغییر نموده‌ها)

نکته دوم: از آنجا که ما هیچوقت به «بود» عالم دسترسی نداریم به کار ما نمی آید. به تعبیر یکی از شارحان «بود» عالم مثل آن می ماند که شما پدیده ای خاص مثل گرما را در نظر بگیرید و یک دستگاهی بسازید که وقتی آن را کنار یک شیء گرم می گذارید درجه نشان دهد. اگر دستگاه دیگری باشد که شدت و ضعف گرما را با نور نشان دهد و نیز اگر دستگاه سومی در کار باشد که میزان گرما را با صدا نشان دهد، با تغییر این دستگاهها ظهور و بروز گرما تفاوت می کند، وگرنه گرما گرما است و اثر ثابتی خواهد بود.

اذهان متفاوتی که که کانت فرض می کند درست به همین منوال است، یعنی «بود»ها فرق نمی کنند بلکه با تفاوت این اذهان «نمود»های عالم متفاوت می شوند. اشیاء در نظر ما متفاوتند ولی اگر سراغ خود عالم واقع برویم اشیاء فی نفسها (با قطع نظر از تصورات) سراسر بیرون از قلمرو ما انسانهاست.^{۱۶۹}

البته این سخن به معنای سفسطه نیست، سوفسطائیان بحث را روی افراد می بردند ولی کانت می گوید همه انسانها اگر اصول و موازینی را رعایت کنند، جهان را به یک گونه می بینند - چون همه آنها

۱۶۸. ر.ک به: تمهیدات، ص ۱۶۳

۱۶۹. ر.ک به: ترجمه سنجش خرد ناب، ص ۱۹۰ و نیز ۲۳۵.

ساختار ذهنی واحدی دارند - اما اگر بجای ما انسانها، خداوند موجوداتی با ساختار ذهنی دیگری می آفرید و آنها هم به همین عالم واقع نظر می کردند، ممکن بود جهان را به گونه ای دیگر ببینند، و این نظر با سوفسطائی گری تفاوت بسیار دارد. کانت معتقد است آنچه ما می یابیم (نمودها) حاصل تفاعل «بود» با مقولات ماتقدم ذهنی است. معنای سخن فوق این است که هر کدام از دو مؤلفه عالم (بود یا مفاهیم ماتقدم ذهنی) عوض شود عالم نمود هم عوض می شود ولی از میان این دو، فقط مفاهیم و مقولات ما تقدم ذهنی عوض می شود و عالم «بود» ثابت است.

در بین مقولاتی که عالم «بود» را می توانند به ما متفاوت نشان دهند، به نظر می رسد دو مقوله علیّت و تجوهر از میان دوازده مقوله کانت، انکارناپذیرند. ما تا مفهومی از علیّت در ذهن نداشته باشیم چگونه ممکن است به سراغ علت یابی برویم، هرگز با دیدن هزار مصداق در عالم خارج هم به مقولات علیّت و تجوهر دست پیدا نمی کنیم.

البته توجه داشته باشید که کانت نمی خواهد بگوید به دنبال عالم واقع (بود) نروید بلکه می گوید اگر کسی به دنبال آن رفت به جایی نمی رسد و یک توصیف از «بود» ارایه می دهد نه یک توصیه و اگر کسی به گمانش می رسد که به عالم «بود» دسترسی پیدا می کند، پس خوشا به حال او؛ همانند قدما می تواند این راه را طی کند. فرآیند علم به یک شیئی، به دو طرف وابسته است یک شیئی خارجی و دیگری ذهن آدمی؛ در هر کدام از طرفین تغییری حاصل شود در مجموعه فرآیند تأثیر خواهد گذاشت، همانند عشق که فرآیندی است میان عاشق و معشوق و شدت و ضعف آن وابسته به هر دو طرف است. البته ذهن ما هم واقعیتی از واقعیات جهان هستی است و گویا دو بخش از عالم «بود» با همدیگر ارتباط برقرار می کنند که حاصل آن، عالم «نمود» می شود و سخن کانت در این جمله خلاصه می شود که گمان نکنید تغییرات و تطورات عالم «نمود» فقط معلول یکی از این دو بخش است بلکه معلول بخش دیگر یعنی مقولات دوازده گانه ذهنی نیز می تواند باشد.

مقولات دوازده گانه کانت

کانت با همان تعبیر قدما می گوید: برای ساختن قضیه به یک سلسله مفاهیم ذهنی نیازمندیم. با توجه به جدول منطقی احکام (قضیه) درمی یابیم که از نظر کانت چهار قسم قضیه می توانیم داشته باشیم که برای ساختن هر قسم قضیه ای، تعدادی از این مفاهیم فلسفی (دوازده گانه) بکار رفته است. در دسته اول قضایا تقسیم آنها به لحاظ کمیّت^{۱۷۰} است. قضایا از این جهت به سه دسته ۱- کلی ۲- جزئی ۳- شخصی

۱۷۰. quantity.

تقسیم می شوند. قضیه کلی^{۱۷۱} مثل «هر انسانی فانی است»، قضیه جزئی^{۱۷۲} مثل «پاره ای از انسانها فیلسوف اند» قضیه شخصی^{۱۷۳} مثل «سقراط انسان بزرگی است».

به نظر می رسد تقسیم کانت به لحاظ کمیت با تقسیم قدما موافقت دارد. البته قدما این تقسیم بندی را با حصر منطقی تری عرضه می کردند ولی نتیجه کار آنها با کار کانت یکی است. آنها معتقد بودند موضوع قضیه از آن جهت که موضوع است، خود یک مفهوم است و این مفهوم از دو قسم بیرون نیست یا مفهومی است که بر افراد کثیری صادق است (کلی) یا آنکه بر افراد کثیری صادق نیست (جزئی). اما اگر موضوع قضیه یک مفهوم جزئی بود، به خود قضیه «قضیه شخصی» می گفتند؛ مانند آنکه «تهران مرکز ایران است» و اگر موضوع قضیه یک مفهوم کلی باشد یا قضیه بدون سور است مثل «انسان در خسران است» (قضیه مهمله) و یا با سور است که اگر سور کلی بود قضیه را کلیه و اگر سور جزئی بود قضیه را جزئی می نامیدند. قدما معتقد بودند قضایای مهمله هم در حکم قضیه جزئی اند.

منطقی های جدید مثل راسل و وایت هد به یک معنا قضایای مهمله را نفی می کنند و به یک معنا هم قبول دارند و آنها را جزو قضایای کلیه می دانند. از این جهت قبول ندارند که قضیه یک صورت ذهنی است و انسان هیچگاه علمی بدون سور در ذهنش منتقلش و منعقد نمی شود. اما از این جهت که وقتی از قضیه ذهنیه وارد قضیه لفظیه بشوید، در این صورت، قضیه مهمله خواهد بود و در حکم کلی، مثلاً (مثال از راسل است) وقتی می گوئید «فیل از حیوانات علفخوار است» یعنی هر فیلی یا وقتی می گوئید «آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می آید» یعنی هر آبی اینگونه است. پس اگر در مقام ذهن سخن بگوئید قضیه مهمله ای در کار نیست و اگر در مقام لفظ باشد قضایای مهمله ملحق به قضایای کلیه هستند.

کانت به لحاظ کیفیت^{۱۷۴} قضایا را به سه قسم تقسیم می کند، بر خلاف قدما که قضیه را به دو قسم موجه و سالبه تقسیم می کنند.

۱. قضیه موجه^{۱۷۵} (ایجابی) مانند «هر عاشقی از سود و زیان فارغ است».

۲. قضیه سالبه^{۱۷۶} (سلبی) مانند «چنین نیست که هر مدعی ای صادق باشد». تعبیر قدما این بود که

«هیچ مدعی ای صادق نیست».

۱۷۱. universal.

۱۷۲. Particular.

۱۷۳. singular.

۱۷۴. quality.

۱۷۵. affirmative.

۱۷۶. negative.

۳. قضیه عدولی^{۱۷۷} مانند «چنین است که قصّه عشق بیفرجام است.» کانت، قضایای معدوله المحمول را یک قسم جداگانه به حساب آورده است. قدام این قسم قضیه را موجب می دانستند و می گفتند قضیه موجب می تواند محصله المحمول و معدوله المحمول باشد و همینطور در مورد سالبه قائل بودند که می تواند محصله المحمول و معدوله المحمول باشد.

واقعیت این است که کلام کانت در اینجا قابل قبول نیست و در حقیقت چون در پی یک تقسیم ثلاثی در هر یک از موارد چهارگانه داشته باشد، مجبور شده است قضایای معدوله را نیز قسمی از کیفیات بداند.

کانت به لحاظ نسبت نیز قضایا را به سه قسم تقسیم می کند. قضیه حملیه^{۱۷۸} مانند «خدا همه را دوست دارد.» قضیه شرطیه متصله^{۱۷۹}، مانند «اگر عدالت می بود نیکان و بدان برابر نمی بودند.» و قضیه منفصله^{۱۸۰}، مانند «هر عدد یا زوج است یا فرد.» کانت قضایای منفصله را جزو قضایای شرطیه به حساب نمی آورد (بر خلاف رأی قدام) و امروزه در منطق جدید نیز این نظر کانت مورد قبول است، و هر گاه می گویند «قضیه شرطیه»، مرادشان «قضیه شرطیه متصله» است. قدام دو دلیل بر اینکه قضایای منفصله جزو قضایای شرطیه به حساب می آیند اقامه می کردند و هر دو دلیل^{۱۸۱} برای منطقی های امروز قابل قبول نیست.

کانت به لحاظ جهت^{۱۸۲} هم قضایا را به سه قسم تقسیم می کند:

۱. قضیه ظنی^{۱۸۳} (احتمالی)، مانند «کره مریخ از پنیر ساخته شده است.» یعنی قضیه ای است که ممکن است صادق باشد ولی ما از صدق آن خبر نداریم.

۲. قضیه قطعی^{۱۸۴} (تحقیقی)، مانند «آب مرکب از اکسیژن و ایدرژن است.» یعنی قضیه ای است که صادق است ولی می تواند صادق نباشد؛ یعنی صدق آن ضرورت ندارد و عالم می توانست به گونه ای باشد که آب از چیز دیگری ساخته شده باشد. پس صدق آن امکانی است نه ضروری.

۳. قضیه یقینی^{۱۸۵} (برهانی)، مانند «حاصل جمع دو و دو چهار است.» یعنی قضایایی که صدق آنها ضروری است.

۱۷۷. infinite, limitative.

۱۷۸. categorical.

۱۷۹. hypothetical.

۱۸۰. disjunctive.

۱۸۱. ر ک به : ابن سینا، حسین؛ اشارات، بخش منطق.

۱۸۲. modality.

۱۸۳. problematic.

۱۸۴. assertoric.

۱۸۵. apodictic.

چنین تقسیمبندی به لحاظ جهت در فلسفه ما وجود ندارد. این جهت در منطق غرب امروز همان ماده در فلسفه قدیم است. (در برابر ماده ملفوظه)

مطلب دیگر در این باب آن است که در منطق، مواد قضایا را به سه قسم امکان - امتناع - ضرورت تقسیم می کردند ولی اگر توجه کرده باشید، ملاک دقیقی برای اینکه چه وقت ماده یک قضیه امکان است و چه وقت ضرورت و چه وقت امتناع، بیان نشده است. در فرهنگ غرب، گرچه در این باب اختلاف وجود دارد ولی هر یک از قائلان ملاک دقیقی بدست داده است. مثلاً در منطق ما، قضیه «انسان حیوان است» دارای ماده ضرورت است و قضیه «انسان ممکن الوجود است» نیز دارای ماده ضرورت است با اینکه در یکی محمول «ذاتی» است و در دیگری «لازمه ذات».

در بحث کانت، ماده قضیه «انسان حیوان است» ضرورت است ولی ماده قضیه «انسان ممکن الوجود است» امکان است. چون از دیدگاه کانت، تنها قضیه ای دارای ماده ضرورت است که تحلیلی باشد، یعنی یکی از اجزای تعریف موضوع، محمول واقع شده باشد. اگر ما تعریف کانت را از قضیه ترکیبی بپذیریم باید قضیه «انسان ممکن الوجود است» را نیز ترکیبی بدانیم. فقط فرق ما با کانت در این است که ماده قضیه را ضروری می دانیم و کانت ماده آن را امکانی. در فلسفه فیلسوفان مسلمان، در قضایایی که لازمه ذات بر ذات حمل می شود قضیه را تحلیلی می دانند ولی این اصطلاح تحلیلی غیر از تحلیلی به اصطلاح کانت است. در نظر قدمای ما، دلیل تحلیلی بودن این است که با نظر به تعریف، این لازمه از موضوع فهمیده می شود و کانت به چنین قضایایی ترکیبی می گوید. کانت فقط به قضایایی که ماده ضروری داشته باشد تحلیلی می گوید.

اینک بعد از تقسیم قضایا، کانت می گوید: هر معرفتی که ما از عالم خارج بدست می آوریم باید در قالب قضیه درآید و اگر بخواهد چنین باشد باید چهار حالت از این دوازده حالت را داشته باشد. (از هر دسته یکی) حال اگر متناظر با این قضایا، مفاهیم ذهنی وجود نداشته باشد، ذهن هیچگاه نمی توانست این قضایای دوازده گانه را بسازد. کانت، علت تشکیل قضیه کلی مثل «هر انسانی فانی است» را وجود مقوله فاهمه ای به نام «وحدت»^{۱۸۶} اندازه می داند. این مفهوم که از دید فیلسوفان ما مفهومی فلسفی است از دید کانت به ما قدرت ساخت قضیه ای منطقی (کلی) می دهد؛ زیرا انسان تا مفهوم وحدت را نداشته باشد نمی تواند تشخیص دهد که همه انسانها علی رغم اختلاف در هر ویژگی، در یک چیز با هم وحدت دارند و آن یک چیز «فانی شدن» است. آدمی تا با مفهوم «کثرت»^{۱۸۷} (مقدار) آشنا نباشد نمی تواند قضیه جزئی بسازد و بگوید «پاره ای از انسانها فیلسوفند».

۱۸۶. unity (measure).

۱۸۷. Plurality.

ممکن است بگویید سخن کانت در اینجا نادرست است؛ زیرا اگر ما در همه انسانها هم نظر می کردیم و همه را فیلسوف هم می دیدیم باز هم به لحاظ منطقی، می توانستیم بگوییم «بعضی از انسانها فیلسوف اند» و همینطور در مثال اول نیز می توانستیم بگوییم «بعضی انسانها فانی هستند». بنابراین، برای بیان قضیه کلیه لزومی به مفهوم وحدت نیست و برای بیان قضیه جزئی هم نیازی به مفهوم کثرت نیست.

پاسخ این اشکال را ما در بخش تفاوت‌های منطق قدیم و جدید در بحث از ارسطو^{۱۸۸} گفته ایم. در منطق قدیم، از «هر انسانی فانی است» می توانستیم نتیجه بگیریم که «بعضی انسانها فانی هستند» ولی در منطق جدید، چنین استنتاجی صحیح نیست؛ زیرا به اعتقاد آنها قضیه کلیه دلالت بر وجود مصداقی (لااقل یکی) برای موضوعش نمی کند. اما قضیه جزئی بر وجود مصداق موضوع (لااقل یکی) دلالت دارد. پس اگر در قضیه جزئی مقدار اطلاعات ما نسبت به قضیه کلیه اضافه تر باشد، نمی توان قضیه جزئی را از قضیه کلیه نتیجه گرفت، چون نتیجه باید اضعف یا لااقل متساوی القوه با مقدمات باشد. این اطلاع اضافی همان «وجود یک مصداق» است. دلیل عدم اعتبار استقراء نیز همین دلیل است. در استقراء می گوییم: زید شجاع است، حسن شجاع است و... بعد نتیجه می گیریم که هر انسانی شجاع است. حال آیا هر انسانی شجاع است است اطلاعات بیشتری به ما می دهد یا مجموعه آن گزاره ها با یکدیگر؟ اگر «هر انسانی شجاع است» اطلاعات بیشتری به ما بدهد، نتیجه اقوی از مقدمات شده است و لذا استدلال نامعتبر است.^{۱۸۹}

در اینکه حق با منطقیون قدیم است یا منطقی های جدید، دو نفر تا الان بحث کرده اند، آقای دکتر مهدی حائری یزدی در موافقت با منطقی های قدیم سخن گفته است و آقای دکتر عبدالرحمن بدوی (اهل مصر)^{۱۹۰} در موافقت با منطقی های جدید معتقد است قضیه جزئی لااقل نشانگر یک مصداق باید باشد.

و اما در باب قضیه شخصیه: کانت می گوید برای انعقاد چنین قضیه ای در ذهن باید مفهوم «کل»^{۱۹۱} را داشته باشیم. در قضیه «سقراط انسان بزرگی است» بحث وحدت و کثرت مطرح نیست بلکه محمولی را بر کل یک موضوع حمل می کنیم، اگر این موضوع در قضیه شخصی باشد باید حتماً یک مفهوم جزئی وجود داشته باشد. در واقع، گویا انسان یک کل را در نظر می گیرد و می گوید: این کل دارای وصف انسان بزرگ بودن است.

به همین ترتیب در باب قضایای موجهه، کانت می گوید ما باید مفهوم ایجاب یا واقعیت (ثبوت)^{۱۹۲} را در ذهن خود داشته باشیم تا بتوانیم قضایای موجهه بسازیم. اگر بخواهیم قضیه سلبيه داشته باشیم باید

۱۸۸. ر. ک به: جلد اول از همین مجموعه.

۱۸۹. برای اطلاع بیشتر ر. ک به: بخنسکی؛ تاریخ منطق.

۱۹۰. بدوی، عبدالرحمن؛ المنطق الجديد الرياضي، کویت، ۱۹۶۷.

۱۹۱. totality (the whole).

۱۹۲. reality.

مفهوم سلب^{۱۹۳} و نفی در ذهن ما باشد تا بتوانیم قضیه سلبیه بسازیم. اما بحث عدول یا حصر که یکی از مواردی است که فراوان به کانت انتقاد کرده اند و این انتقاد هم وارد است.

انتقاد این است که ما چیزی به نام عدول یا حصر نداریم و قضایای معدوله همان قضایای سالبه اند و عدول یک چیزی در عرض سلب و ایجاب نیست و به تعبیر دیگر سلب و ایجاب به کیفیت برمی گردد - همانطور که خود کانت هم گفته است - ولی عدول به کیفیت بر نمی گردد بلکه به مفهوم محمول برمی گردد و مفهوم محمول می تواند معدوله باشد و می تواند محصله باشد و اگر واقعاً معدوله بودن سبب یک قسم می شود، مقابل آن یعنی محصله را هم یک قسم می توان حساب کرد.

و اما از لحاظ نسبت بیان خود کانت ناهمگن است و همه شارحان کانت هم در اینجا تذکر داده اند. آقای حداد عادل مترجم کتاب تمهیدات این تذکر را در پاورقی داده اند. کانت در این کتاب وقتی می خواسته است نسبت را بیان کند مفاهیم تکی بکار برده است: جوهر، علت، مشارکت اما همین مثالها را در کتاب سنجش خرد ناب بصورت مفاهیم دوگانه آورده است؛ مثلاً به جای جوهر گفته است «لزوم ذاتی و تقرر» یا جوهر و عرض، و به جای علیّت گفته است «علیّت و تابعیّت» یا «علت و معلول» و به جای مشارکت هم گفته است «تبادل میان فاعل و قابل». عین این سخن در باب جهت هم هست، یعنی در تمهیدات به صورت مفاهیم تکی آورده است: امکان، وجود، وجوب، ولی در سنجش خرد ناب به جای امکان گفته است «امکان عام - امتناع» و به جای وجود گفته است «وجود - عدم» و به جای وجوب یا ضرورت هم گفته است «وجوب - امکان خاص».

از نظر بعضی از شارحان کانت این مطلب خیلی اهمیت دارد؛ آنها می گویند یک فرق اساسی بین کمیت و کیفیت و بین نسبت و جهت وجود دارد، کمیت و کیفیت حتماً باید به صورت مفاهیم تکی باشند ولی مفهوم نسبت و جهت باید به صورت جفتی باشند و به گونه ای هستند که اصلاً با مفهوم تک قضیه درست نمی شود بلکه باید دوتایی باشد. اما بعضی از شارحان می گویند چون تمهیدات بعد از سنجش خرد ناب نوشته شده است و در این کتاب از مفاهیم تکی استفاده کرده، لذا ثنویت برای او مهم نبوده است. کانت معتقد است در قضیه حمله باید تصویری از جوهر و عرض داشته باشیم تا بتوان جوهر^{۱۹۴} را به صورت موضوع بیان کرد و عرض را به صورت محمول؛ و اما برای قضیه شرطیه متصله باید مفهوم علیّت^{۱۹۵} را داشته باشیم، تا «مقدم» علیّت برای «تالی» نداشته باشد، انسان نمی تواند قضیه شرطیه درست کند.

۱۹۳. negative.

۱۹۴. substance.

۱۹۵. cause.

مثلاً اگر گفتید «اگر عدالت نمی بود نیکان و بدان برابر نمی بودند» معنایش این است که عدالت علیت برای عدم تساوی نیک و بد است. ممکن است برای شما این مطلب - چه موافق باشید و چه مخالف - مهم نیاید ولی این نکته، نکته ای است که در فلسفه تحلیل زبانی گفته می شود که «علیت چیزی، شرطیت نیست» و این خیلی توابعی را با خود به همراه دارد و چون شرطیت امری است ذهنی، علّیت هم امری ذهنی می شود.^{۱۹۶}

اما قضیه منفصله قضیه فعل و انفعال^{۱۹۷} است، تا وقتی به فعل و انفعال قائل نباشید نمی توانید «قضیه منفصله» بسازید چرا که اگر قضیه منفصله را مثل قدما تفسیر کنید، در این صورت، به نظر کانت فقط محتاج مفهوم علّیت هستید، وقتی کسی می گوید «یا زمین مرکز است یا خورشید» و آن را قضیه شرطیه می داند، این قضیه یعنی اگر مرکز، خورشید باشد آنگاه زمین مرکز نیست و یا بالعکس اگر زمین مرکز باشد آنگاه مرکز خورشید نیست، - کما اینکه یکی از ادله قدما ی ما بر شرطی بودن قضایای منفصله همین بوده است - در این صورت در قضایای منفصله هم باید نیازمند علّیت باشید. ولی به نظر کانت این تحلیل درست نیست بلکه معنای اینکه «یا زمین مرکز است یا خورشید» این است که مرکز بودن زمین، خورشید را از مرکزیت می اندازد و همینطور «مرکز بودن خورشید، زمین را از مرکزیت می اندازد» در این صورت، بین مرکزیت زمین و خورشید و بین مرکزیت خورشید و زمین فعل و انفعال صورت می گیرد. در صورت اول زمین فاعل است و خورشید منفعّل و در صورت دوم خورشید فاعل است و زمین منفعّل. لذا طبق تحلیل کانت فعل و انفعال همیشه بین مرکزیت زمین و خود خورشید و یا مرکزیت خورشید و خود زمین برقرار است. آیا این تحلیل درست است یا نه؟ این یکی از موارد دیگری است که غربیان سخن کانت را نپذیرفته اند. غربیان اعتقادشان بر این است که قضایای منفصله اگر هم طبق رأی قدما قابل تبدیل به قضایای متصله نباشند، دلالت بر فعل و انفعالی نمی کنند، به نظر آنها فعل و انفعال یک بحث زبانی است و یک بحث وجودشناختی نیست.

و اما از لحاظ جهت، قضایای ظنی یا قضایای احتمالی قضایایی هستند که منطقاً «ممکن» است و نمی دانیم که آیا وقوع هم دارد یا وقوع ندارد ولی منطقاً محال نیست. کانت می گوید ما باید مفهوم امکان عام^{۱۹۸} را بدانیم تا بتوانیم قضیه «کره ماه از پنیر ساخته شده است» را بسازیم، امکان عام یعنی ممتنع نباشد. اما قضیه تحقیقی یا قطعی قضایایی هستند که پسین اند ولی پسین صادق، مثل «آب مرکب از ایدروژن و اکسیژن است» و چون این قضیه پسین صادق است پس در حقیقت بحث وجود شناختی است؛ یعنی

۱۹۶. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: کرزنر، اشتفان؛ فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند.

۱۹۷. community.

۱۹۸. possibility.

نشانگر این است که چنین امری تحقق دارد، اما به جای صادق پسین قضیه ای که صادق پیشین است داشته باشد این قضیه، قضیه سوّم است مثل «حاصل جمع دو و دو چهار است».

کانت اعتقادش بر این بود که همه قضایای ریاضی تحلیلی است^{۱۹۹}، خواه قضایای ریاضی هندسی باشد با همه شاخه هایش مثل هندسه ترسیمی، رقومی، فضایی، مسطحه و... - و خواه قضایای ریاضی حسابی - با همه شاخه هایش مثل جبر، دیفرانسیل، لگاریتم، انتگرال و... همه اینها تحلیلی اند.

کسانی گفته اند که اگر قضایای ریاضی تحلیلی باشد پس این همه تلاشی که ریاضی دانان در اثبات یک مسأله و فرمول ریاضی دارند چیست؟ و همه ما باید بدانیم که مساحت دایره از مجذور شعاع $\times$ عدد پی بدست می آید ولی این را چه کسی می داند؟! چقدر تلاش می کنند تا این قضیه را اثبات کنند! اگر واقعاً این قضیه یک قضیه تحلیلی باشد پس باید همانطور که آدم به راحتی می فهمد که «هر عزّبی بی زن است» و به وضوح هر چه تمامتر این را حس می کند! باید بداند که مساحت دایره از مجذور شعاع ضربدر عدد پی بدست می آید. پس ریاضیات تحلیل نیست. ولی باید به این نکته توجه کنید که تحلیلی بودن ریاضیات با اینکه اثبات قضایایش بسیار صعب باشند، سازگاری دارد. مثلاً در همین مثال «هر عزّبی بی زن است» سهل بودن آن به این خاطر است که شما عذب را چنین تعریف کرده اید: «انسان مذکر بالغ ازدواج نکرده» و لذا می گوئید بی زن است؛ چون بی زنی از دل آن موضوع بیرون می آید. حال اگر هنگامی که عزّب را تعریف می کردید مفهوم انسان هم روشن نبود، در این صورت، آن هم نیاز به تعریف داشت و نیز اگر یکی از اجزای این تعریف هم روشن نبود باز نیاز به تحلیل داشت. حال اگر این سیر صد رتبه ادامه پیدا کند قضیه از تحلیلی بودن نمی افتد ولی تصوّر و اثبات آن دشوار است.

کانت می گوید ریاضیات چنین است. وقتی می گوئیم «مساحت مثلث حاصلضرب ارتفاع در نصف قاعده است» این یک قضیه ای است که اثبات آن به سادگی نیست ولی اگر مساحت را هم تعریف کنید و مثلث را هم تعریف کنید، در این تعریف، اجزای مؤلفه ای وجود داشته باشد که نیاز به تعریف دارند آنها را هم تعریف کنید و همینطور... بعد چند مرتبه که به عقب می روید مؤلفه هایی پیدا می شود که فهم آنها برای ذهن آسان است.

۱۹۹. همانطور که در بحث هیوم نیز گذشت، «تحلیلی» دو اصطلاح در کلمات کانت دارد، هرگاه مفهوم محمول از موضوع فهمیده شود و محمول جزو ذات موضوع باشد مثل «هر عزّبی بی همسر است» قضیه تحلیلی است و در مقابل این قضایا، قضایای ترکیبی پیشینی قرار می گیرند. ریاضیات به این معنا تحلیلی نیست بلکه از قضایای ترکیبی پیشین است. اما هرگاه محمول جزو لوازم ذات موضوع باشد، در این صورت قضیه تحلیلی است بالمعنی الاعم و سربّی نیازی از رجوع به عالم خارج هم در همین «لازمه ذات موضوع» بودن است. مانند «هر ممکن الوجودی نیازمند به غیر است» در این قضیه «نیازمندی به غیر» جزو ذات موضوع نیست بلکه جزو لوازم ذات موضوع است. به نظر کانت: قضایای ریاضی به این معنا تحلیلی اند. مانند «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰° است» در این قضیه به نظر کانت ۱۸۰° بودن جزو لوازم ذات مثلث است. توضیح این دو اصطلاح تحلیلی در کتاب کوانین آمده است. [ویراستار]

لذا تحلیلی بودن قضیه با حکم فوری به صدق آن قضیه هیچگونه ملازمه ای ندارد. عکس این مطلب هم صحیح است یعنی گاهی اوقات قضیه تحلیلی نیست بلکه ترکیبی است ولی شما سریعاً حکم می کنید. پس همینطور که سرعت حکم، قضیه ترکیبی را از ترکیبی بودن نمی اندازد، کندی حکم هم قضیه را از تحلیلی بودن نمی اندازد.

متدلوژی کانت

برای روشنی کامل مفاهیم دوازده گانه کانت، متدلوژی کانت را در اینجا بیان می کنیم. کانت می گوید احکام تجربی را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. احکام تجربی سابژکتیو^{۲۰۰} که گاهی به آنها احکام ادراکی هم می گویند.

۲. احکام تجربی آبژکتیو^{۲۰۱}

مراد از احکام تجربی، احکامی است که در بابِ عالمِ خارج بیان می شود، در مقابل احکام عقلی یا پیشین. این احکام تجربی از دیدگاه کانت دوگونه اند، ابتدا با مثالی این مطلب را توضیح می دهیم.

فرض کنید من چشمم را بازکردم و رنگ این صندلی را قهوه ای سوخته دیدم، دوگونه می توانم آن را بیان کنم، یک بیانش هیچ مشکلی ندارد و یک بیان دیگرش هزار مشکل دارد:

۱. رنگ دسته این صندلی را قهوه ای سوخته می بینم.

۲. رنگ دسته این صندلی قهوه ای سوخته است.

ما در زندگی عادی بهنگام مواجهه با عالم خارج معمولاً به صورت دومی عالم خارج را بیان می کنیم و این بیان است که هزار مشکل دارد. کانت به بیان اولی، حکم تجربی سابژکتیو می گوید و به دومی حکم تجربی آبژکتیو.

نمی توان سابژکتیو و آبژکتیو را دقیقاً به ذهنی و خارجی (عینی) ترجمه نمود،^{۲۰۲} لذا پیشنهاد می شود به این دلیل که ما لفظی برای اینها نداریم خود آنها را بکار ببریم و در بعضی از نوشته ها دیده اید که هیچوقت آن نویسندگان این دو کلمه را ترجمه نمی کنند بلکه خود Subjective و Objective را بکار می برند.

۲۰۰. Subjective.

۲۰۱. Objective.

۲۰۲. ر. ک: طباطبایی، سید جواد؛ در مصاحبه با مجله کیان، ش ۱۵، ص ۵ و ۶؛ در این مصاحبه، طباطبایی مدعی است چون این دو کلمه در نزد غربیان دقیقاً به معنای عینی و ذهنی نیست، اصول فلسفه و روش رئالیسم، نوشته علامه طباطبایی با پاورقیهای مرحوم شهید مطهری، نقدی بر ضد فلسفه غربیان و از آن جمله کانت محسوب نمی شود و صرفاً پاره ای از علائق این دو بزرگوار به بحثهای فلسفی به حساب می آید.

ما در اینجا کاری نداریم که آیا می توان Subjective را به ذهنی و یا Objective را به عینی (خارجی) ترجمه کرد یا نه، گرچه در بسیاری از موارد ممکن است. اما وقتی انسان با افکار کانت و دکارت سروکار دارد، مخصوصاً وقتی با فنومنولوژیست ها سروکار دارد، مراد از Subjective ذهنی در مقابل خارجی نیست بلکه مراد از Subjective هر امری است که نحوه وجودش چنان است که به دو طرف بستگی دارد هم به خارج و هم به ذهن، و Objective آن امری است که نحوه وجودش چنان است که فقط به خارج بستگی دارد و به ذهن بستگی ندارد. ذهنی ای که فلاسفه ما می گفتند فقط تقررش به ذهن است و عینی خارجی فقط تقررش به خارج است. ما در این بحث از راه مصداق، مرادمان را روشن می کنیم. یعنی می گوئیم مصداق احکام تجربیِ سابژکتیو مثل «رنگِ دسته این صندلی را قهوه ای سوخته می بینیم» و مصداق احکام تجربیِ آبژکتیو مثل «رنگِ دسته این صندلی قهوه‌ای سوخته است». قبلاً گفته ایم که تنها وقتی در بابِ احوال نفسانی سخن می گوئیم این دو دسته از احکام بر هم انطباق کامل دارند. یعنی این دو جمله «درد سر احساس می کنم»، «سرم درد می کند» کاملاً بر هم انطباق دارند و هیچ تفاوتی با هم ندارند، گرچه به دولفظ مختلف ادا شده اند. اما به محض اینکه از عالم احوال نفسانی بیرون آئید و در بابِ عالم خارج بخواید با احکام و دسته دوم حکم کنید، معضله معرفت شناسی شروع می شود. هیچ مسأله ای در معرفت شناسی معضل تر از این نیست که بخواید در بابِ عالم خارج با احکام دسته دوم حکم کنید.

کانت می گوید: اینکه من می گویم ما به این مقولات فاهمه نیاز داریم، بخاطر این است که ببینیم هر قضیه ای که از قبیل احکام تجربی سابژکتیو است، اگر بخوایم آن را به قضایای آبژکتیو تبدیل کنیم به چه چیزهایی احتیاج داریم. اگر چهارتا از این مقولات دوازده گانه نباشد، چنین تبدیلی صورت نخواهد گرفت (از هر دسته یکی). اگر بخواید قضیه «رنگِ دسته این صندلی را قهوه ای سوخته می بینم» به قضیه «رنگِ دسته این صندلی قهوه ای سوخته است» تبدیل کنیم به چهارتا از مقولات دوازده گانه احتیاج داریم. مثلاً اگر مفهوم جوهر و عرض را نداشته باشید چنین تبدیلی امکان پذیر نیست و باید همچنان در همان حکم ادراکی باقی بمانید.

اگر روزگاری کسی گمان کرد برای رسیدن از قضایای نوع اول به نوع دوم به چیز دیگری غیر از مقولات دوازده گانه هم احتیاج دارد آن هم باید جزو مقولات بیاید هر چند من کانت آن را نفهمیده ام. کانت در اینجا یک توافقی می کند - همانطور که شارحان هم می گویند - ولی معمولاً همه جا می گوید غیر از این دوازده مقوله، مقوله دیگری وجود ندارد.

کانت می گوید برای قضایای سابژکتیو به مقولات دوازده گانه احتیاج نداریم و لذا در این قضایا از مقوله اول کلیت و از مقوله دوم سالبه و از مقوله سوم شرطی و از مقوله چهارم احتمالی وجود ندارد، بلکه

کاربرد این دوازده تا فقط در قضایای آبژکتیو است ولی مگر تا آخر عمر همه احکامی که صادر می کنیم سابژکتیو است؟ اولاً ما نمی توانیم قضیه کلیه داشته باشیم، چون هر مواجهه ای، مواجهه با یک امر جزئی است. من نمی توانم چشمم را باز کنم و یک حکم کلی بدهم. مثل «هوای این اطاق را گرم می یابم»، «فلان دوست خودم را خسته می یابم» یعنی مواجهه های ما با عالم خارج در قالب قضیه کلیه نمی تواند باشد و به همین ترتیب در عالم سابژکتیو قضیه سالبه نخواهید داشت، چون از عدم، دریافتی نداریم بلکه همیشه از وجودها و بودن ها خبر داریم.

در مواجهه با عالم خارج، فقط «قهوه ای سوخته بودن» را می بینم، ولی فلان رنگ بودنش را نمی بینم. همچنین در قالب قضایای ادراکی، قضیه شرطیه هم نخواهیم داشت، چون ما هیچوقت نمی بینیم که اگر آب به صد درجه برسد به جوش می آید بلکه همیشه آب دارای دمای صد درجه و در حال جوش را می بینیم، شرطیت امری دیدنی نیست. شرطیت یکی از مفاهیم ذهنی است که ما داریم و اگر نداشتیم چنین می شد. به تعبیر دیگر، ما وقتی به عالم خارج رجوع می کنیم می بینیم دو مفهوم با یکدیگر تنها تصادق پیدا کرده اند ولی نمی بینیم که این مفهوم شرط حملش در اینجا این است که یک مفهوم دیگری هم وقوع پیدا کند. به همین ترتیب، در عالم ادراکی قضیه احتمالی هم نخواهید داشت، یعنی نمی توان گفت «شک دارم که سرم درد می کند یا نه»، یا مثلاً «شک دارم که رنگ این صندلی را زرد می یابم یا نه» ولی می توان گفت که «شک دارم که رنگ این صندلی زرد است یا نیست» (قضیه آبژکتیو).

دو نکته در باب فلسفه کانت

در باب فلسفه کانت، مطالبی را که جزو ارکان معرفت شناختی فلسفه او بود در اینجا طرح کردیم و به دلیل ضیق وقت نمی توانیم بیش از این، در این باب به بحث پردازیم. اما نکته بسیار مهم در باب فلسفه کانت، پاسخ این پرسش است که چه چیزی کانت را به این تدقیقات و تأملات واداشت؟ او در باب این موشکافیها می گوید: من از اوان نوجوانی متوجه شدم که در علوم تجربی و ریاضی پیشرفت معنا دارد و می توان گفت یکی از این علوم مثلاً فیزیک در حال پیشرفت است. پیشرفت در این علوم به این معناست که اگر در پاسخ به مسأله ای n راه عرضه شده است، آهسته آهسته با گذر زمان، عدم توفیق یکی از این راه حلها معلوم می شود و برای همیشه کنار گذاشته می شود. بقیه راه حلها، تا مدت زمانی، رقیب یکدیگر به حساب می آیند تا اینکه با پژوهشها و بررسیهای بیشتر از میان آنها نیز ناکامی تعدادی دیگر مشخص می شود و برای همیشه فراموش می شوند. به همین ترتیب، این روند در باب بقیه راه حلها ادامه پیدا می کند و راه حلهای یک مسأله غربال می شوند تا اینکه با گذشت برهه ای از زمان از میان آنها به نظر

می آید یک راه حلّ موفق تر است، آنگاه پذیرفته می شود. راه حلّهای فراموش شده، هیچگاه به عرصه علوم تجربی و ریاضی بر نمی گردند و در این صورت، در این علوم می توانیم «راه حلّ» را از «راه حلّ نّما» تشخیص دهیم.

کانت می گوید اما در فلسفه اینگونه نبوده است. فلان فیلسوف یونانی یا اسکندرانی نظریه ای را ابراز کرده است و بعد فیلسوف دیگری آن را ردّ می کند. ممکن است تا یکی دو قرن هم آن نظریه باطل به حساب آید اما یکبارۀ فیلسوف دیگری ظهور می کند و صحّت راه حلّ مردود را نشان می دهد و آن نظریه را احیاء می کند.

بنابراین، پرونده هیچ مسأله ای مختومه اعلام نمی شود؛ ممکن است چند صباحی بدست فراموشی سپرده شود ولی برای همیشه هرگز. اگر بخواهیم سخن او را در مثالی از فلسفه خومان بزینم، بهترین مثال شاید مسأله «اصالت ماهیت یا وجود» است. روزگاری مثلاً شیخ اشراق اعتقاد به اصالت ماهیت داشت، بعد از او ملاصدرا به زعم خودش و همه کسانی که او را می پذیرند، اثبات کرد اصالت با وجود است. چند صباحی گذشت و سخن شیخ اشراق به فراموشی سپرده شد تا اینکه شیخ احمد احصائی ظهور کرد و قایل شد اصالت با هر دو است و نگذاشت نظر شیخ اشراق برای همیشه بمیرد.

بعد از او مکتب فلسفی اصفهان کوشش وافر کرد تا نشاد دهد نظر شیخ احمد احصائی، نظر باطلی است و در نتیجه قول «اصالت وجود» باز احیا شد. گمان نکنید که داستان به همین جا خاتمه پیدا می کند بلکه به تعبیر کانت باید همیشه گوش به زنگ احیای نظریه های مرده باشیم. بعد از مکتب اصفهان، مرحوم حائری سمّانی در پنج جلد کتاب خودش از اصالت ماهیت دفاع کرد. همچنین مرحوم میرزا محمود شهابی از اساتید قوی دانشگاه تهران در رساله بود و نمود از اصالت ماهیت جانبداری کرد و معتقد شد اصالت وجود نظری است که هیچ عاقلی سخن به آن نمی گشاید.

مرحوم میرزا جوادآقا تهرانی در عارف و صوفی چه می گویند یازده دلیل بر اصالت ماهیت اقامه می کند. پس نباید انتظار داشته باشید که مثلاً ملاصدرا مسأله را خاتمه داد و حلّ کرد، بلکه اگر عمر کفاف بدهد و ملاصدرای بعدی را ببینید، همان بلایی را بر سر او می آورید که بر سر ملاصدرا آوردند. آنقدر سخن آن روز ملاصدرا سخیف جلوه کرد که به بچه های کوچه گفتند سنگش بزنید.

و هم او امروز اوّل افتخار را در حوزه دارد و بلکه اوّل افتخار از آن کسی است که بگوید من سخنان او را فهم می کنم و اگر کسی حاشیه ای به حرف ملاصدرا زد و اثبات کرد حرف او نادرست است به سرنوشت آن روز ملاصدرا دچار خواهد شد.

با این همه، ممکن است پنجاه سال دیگر فرزندان شما در حوزه افتخار کنند که پیرو آن کسی هستند که سخن ملاصدرا را ردّ کرد. این روند در فلسفه بوده و هست. عظمت بوعلی سینا را وقتی احساس

می کنید که هنوز ملاصدرا نیامده است. یکی از شاگردان بوعلی سینا که خودش مشرب اشراقی داشته است می گوید اگر خدای متعال می خواست انسانی بیافریند که از انبیاء فروتر و از هر انسان دیگری فراتر باشد او همان بوعلی سینا است و دوّمی ندارد. امّا ملاصدرا در علم النفس الاسفار الاربعه درباره همین بوعلی سینای با عظمت می گوید حیف از عمر که آن را صرف ادرار و خون کرد و به امور عالی (!) نپرداخت و از این جهت سیزده اشکال به حرف او وارد است. این اشکالها برای این است که او به امور جزئی می پرداخت! برو در حکمت الهی سیر کن تا اشکال به سخن تو وارد نباشد!^{۲۰۳}

امروزه، ما همه اینها را در پرده ای از قداست می پوشانیم و جای هر یک را محفوظ می داریم و جنگهای داخلی فیلسوفان را رفع و رجوع می کنیم.

کانت می گوید رمز اینکه در فلسفه پرونده مختومه نداریم، این است که فیلسوفان به دنبال دسترسی به «بود» عالم هستند و هیچگاه نمی توانند به آن دسترسی پیدا کنند. کسانی که به دنبال «بود» عالم هستند حرفهای متعارض می زنند و هر یک دیگری را نقض می کند. اگر فیلسوفان همانند عالمان علوم تجربی دست از شناخت عالم «بود» برمی داشتند و فقط به عالم «نمود» اکتفا می کردند، این تعارضها هیچگاه روی نمی داد و با ردّ نظریه ای برای همیشه با آن وداع می کردند.

از این نظر است که فلسفه کانت، فلسفه فلسفه است. اگر تعریف فلسفه این باشد که «هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیه بقدر الطاقه البشریه»، کانت چنین فلسفه ای را قبول ندارد و آن را مصداق مفهوم بلامصداق می داند. یعنی قید «علی ماهی علیه» به معنای «بود» عالم، گویا یک مفهوم بلامصداق است. فلسفه کانت، علم درجه دوّمی است. که درباره چند و چون فلسفه بحث می کند. فلسفه در باب احوال اعیان موجود علی ما هی علیه بحث می کند و یک معرفت درجه اوّل است. امّا کانت می خواهد از شناخت خود فلسفه، نقاط ضعف آن، نقاط قوّت آن، محدودیتهای این روش و ارتباط آن با سایر روشها بحث کند، لذا معرفت او یک معرفت درجه دوّم (علم به علم) است. پس نمی توان گفت که کانت فلسفه ای داشته است و به طریق اولی نمی توان گفت او دارای نظام فلسفی بوده است. خود کانت می گوید من مرض شناسی فلسفه را کرده ام و به این مسأله پرداخته ام که چرا فلسفه به این بیماریها گرفتار شده است و راه درمان آن را نشان داده ام. از این رو، شاید بتوان آمدن هر فیلسوفی را نادیده گرفت ولی آمدن کانت را نمی توان، او خط قاطعی بین خود و سابقان بر خود ترسیم کرد. قبل از او هر فیلسوفی به سراغ عین می رفت و کانت ابتدا سراغ ذهن رفت و این سؤال را مطرح کرد که آیا واقعاً ذهن می تواند

۲۰۳. ر.ک. به: صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

عین را نشان دهد؟ اگر فهمیدیم که می تواند آنگاه سراغ عین برویم. اما کانت در تأمل خویش نشان داد که نوبت به گام دوم نمی رسد و به گمان او مسائل مربوط به ذهن، چنان اند که هیچوقت ما را سراغ عین نمی برند. این سؤال جدی در برابر هر فیلسوفی مطرح است که از کجا معلوم که ذهن، این عین را کماهی^{۲۰۴} علیه نشان می دهد؟ مگر اینکه کسی همانند هگل این مسأله را یک پیشفرض بداند، یعنی مطابقت ذهن و عین را اثبات شده قلمداد کند و با صرف نظر از مشکلات آن به مطالب بعدی خود ادامه دهد.

نظیر چنین خط فاصلی که کانت ایجاد کرد، خط فاصل دیگری در فلسفه معاصر به دست فیلسوفان تحلیل زبانی ایجاد شد. آنها گفتند کانت زود سراغ ذهن رفته است؛ اول باید سراغ زبان می رفت. زبان مشکلات و تنگنانهایی برای تفکر ایجاد می کند که به نظر آنها بسیاری از مشکلات فلسفی معلول همین مشکلات زبانی است. بع نظر آنها کاربرد نادرست زبان باعث بروز مشکلاتی در فلسفه و فهم مسائل فلسفی شده است.

از زمان راسل، مور و ویت گشتاین نظر جدیدی پیدا شد و آن عبارت بود از اینکه اول سراغ زبان بروید و ببینید آیا زبان چیزی را بر ذهن آدمی تحمیل نمی کند؟ بسیاری از امورند که زبان، آنها را بر ذهن تحمیل می کند مانند جوهر. زبان یکی از کارهایش این است که دائماً موجودی را ایجاد می کند و ما اگر دقت کنیم می بینیم که سبب توهم وجود این موجودات، زبان است. اگر انس با زبان نمی بود، توهم وجود برای چیزی مثل جوهر هم جایی نداشت. اگر معانی الفاظی که در یک گزاره به کار می روند و همچنین ساخت نحوی گزاره برای ما روشن باشد، معلوم می شود که بسیاری از مسائل ما، مسأله ثما بوده اند و بقیه، راه حل خود را به زودی پیدا می کنند. کثرت مسائل فلسفی به دلیل عدم استفاده صحیح از زبان است و لذا ابتدا باید به سراغ زبان رفت.

بنابراین، امروزه، کتابهای فلسفی غرب از مطالب مربوط به زبان و چگونگی کاربرد آن، تفاوت اسم و فعل و امثال اینها پُر است. به نظر فیلسوفان تحلیل زبانی، عدم توجه به معنای مثلاً اسم و فعل یا کاربرد جمله اسمیه و فعلیه یا قید و صفت یا معنای معنا^{۲۰۵}، باعث بروز مشکلاتی برای ما شده است.

مثلاً کانت و فیلسوفان تحلیل زبانی، مثلاً آن کسی است که مشکلی داشت که حل نمی شد، به او گفتند کسی هست که دعایی می نویسد و با آن دعا مشکل حل می شود. او به سراغ آن فرد رفت و او هم دعایی نوشت و به او داد و گفت فقط به یک نکته توجه کن! وقتی می خواهی این دعا را بخوانی، مواظب باش در ذهنت میمون تصور نکنی، اگر تصور کردی دعا بی خاصیت می شود. این فرد اعتراض کرد که ای

۲۰۴. توجه به قید «کماهی علیه» در پرسش باعث می شود کانت را با سوفسطائیان دارای يك موضع مشترك ندانیم.

۲۰۵. Alexon, Oxford 1986 *The Meaning of Meaning*.

بنده خدا اگر تو این حرف را به من نمی گفتی، هیچگاه در حال خواندن دعا، تصور میمون برای من حاصل نمی شد، اما اینک همین که می خواهم بخوانم، میمون به ذهنم می آید.

حال، کانت و فیلسوفان تحلیل زبانی این میمون را در کار آوردند و هر وقت شما بخواهید به مسائل فلسفی بپردازید مسأله مطابقت ذهن و عین و مسأله زبان مطرح می شود و برای حلّ اینها به انبوهی از مشکلات دچار می شوید که خلاصی از آنها به سادگی میسر نیست. اگر کانت از این حرفها نمی زد فیلسوفان به فلسفیدن خود همچنان مشغول بودند - البته فیلسوفان ما هنوز کار خود را انجام می دهند و کاری با سخنان کانت و دیگران ندارند و همه چیز بر مدار خودش باقی است، همه مسائل سر جای خود محفوظ است و جوابها کذبندی هم شده اند!

به نظر من لذّت فلسفه در واقع، به این است که آدم یک عمر بتواند در مسائل موشکافی کند تا به حقیقت دست یابد؛ اما فلسفه وقتی قالبی شد دیگر لذّتی ندارد. اگر هر چیزی جواب خودش را یافت و بحث هم به خمودی و تعطیلی کشید، دیگر فلسفه نخواهد بود.

کانت در عین حال که ضربه ای به فلسفه به معنای سنتی آن زد، کار خیلی مستحسنی هم انجام داد و آن اینکه فلسفه را از آمیزش با علوم تجربی بر حذر داشت. فلسفه تا قبل از کانت کمابیش با علوم تجربی آمیخته بود، کانت نشان داد که این آمیختگی به صلاح نیست، هر که می خواهد کار فلسفی بکند باید تحقیقات تجربی را به عهده عالم تجربی بگذارد و بعد در دستاوردهای عالمان تجربی مدافّه علمی کند. از زمان کانت به این طرف فلسفه دیگر در عرض علوم تجربی نیست، بلکه یک پله بالاتر از علوم تجربی است. عالمان علوم تجربی تحقیقات خود را در باب هر متعلّق شناختی که دارند انجام می دهند و فیلسوف در باب این دستاوردها مدافّه عقلی می کند. کانت می گفت من هیچوقت از آن جهت که فیلسوفم کاری با فیزیک نیوتن ندارم، نیوتن باید حرفهای خودش را بزند، اما بعد از اینکه نیوتن حرفهای خود را زد، من در حرفهای نیوتن مدافّه می کنم و یک سلسله موضعهای عقلی در باب حرفهای نیوتن می گیرم. این موضعهای عقلی حرف نیوتن را از این جهت که از یک علم تجربی سخن می گوید رد نمی کند ولی نگرشهای جدیدی را نسبت به علم تجربی در اختیار ما قرار می دهد که خود نیوتن آن نگرشها را ندارد. این همان چیزی است که امروزه به آن «مبادی مابعد الطبیعی علم» گفته می شود. کانت می گفت اگر عالمان علوم تجربی کار خود را بکنند و شما مدافّه کنید می بینید که بدون اینکه ایشان خود توجّه داشته باشند، پیشفرضهایی داشته اند، این پیشفرضها را اگر کشف کردید و در اختیارشان قرار دادید، مواضع آنها را رد نکرده اید ولی یک روشن بینی نسبت به حرفهای خودشان در اختیار آنها قرار داده اید. در واقع، یک فلسفه این است که پیشفرضهای ناآگاهانه علوم تجربی را به مرحله آگاهی برساند. و این خدمت بزرگی به

علم تجربی است و علم تجربی را مقداری از اریکه یگه تازی پایین می آورد، چون پیشفرضها نشان می دهند که «قطعیت» در علوم تجربی وجود ندارد.

بهترین کتاب در این زمینه کتابی است از آقای جواد^{۲۰۶} که از دوستان راسل بود، تحت عنوان مبانی فلسفی علم جدید. نویسنده خودش هم فیلسوف بود و هم فیزیکدان و به تعبیر خودش با پیروی از آنچه کانت گفته، نشان داده است که این علوم تجربی چقدر پیشفرضهای پنهانی دارند و عالمان علوم تجربی گاهی به سبب غرور و نخوت و گاه به سبب جهل به ما نمی گویند که حرفهایشان پیشفرضهای اثبات نشده هم دارد. حال ما اگر اینها را به عالمان علوم تجربی عرضه کنیم، اگر جهل دارند از جهلشان بیرون می آیند و اگر خودشان یا اتباعشان نخوتی نسبت به علوم تجربی دارند این نخوت از بین می رود. در عین حال، هیچوقت ارایه پیشفرض، مدعای آنها را رد نمی کند. رد سخنان تجربی، تنها باید بر اساس تجربه باشد. از این کتاب که بگذریم، کتاب مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین نوشته ادوین آرتوربرت با ترجمه و مقدمه آقای دکتر عبدالکریم سروش کتاب بسیار خوبی است و نشان می دهد که علوم تجربی چقدر پیشفرضهای اثبات نشده دارند.

در اینجا این مسأله را هم به این مناسبت مطرح می کنم که بحثی وجود دارد زیر این عنوان که روش طبیعت، طبیعی است یا غیرطبیعی؟ این یکی از مسائلی است که در همین زمینه ها پیش می آید و برای انسان عجیب به نظر می آید که این سؤال به چه معنا است، مراد از این مطلب این است که آیا در طبیعت، در کل عالم طبیعت نه فقط این عالم طبیعت که ما در برهه ای از زمان در آن قرار گرفته ایم یا به لحاظ مکانی آن را می شناسیم بلکه به طور کلی آیا کل این عالم طبیعت فرآیند اموری است که با یکدیگر متلازم و متلائمند یا متنازع؟ این بحث غیر از آن بحثی است که در فلسفه پیش می آید که آیا این دار دار تلائم است یا دار تراحم؛ و مراد از تراحم در آنجا همان تضاد فلسفی است و منظور این است که آیا این مجموعه یک هدف واحد را القاء می کند - چه ما احساس تشنج در آن بکنیم و چه احساس آرامش - یا اینکه یک هدف واحد را القاء نمی کند؟ برای روشن شدن بهتر سؤال مثالی بزنم: اگر کودکی در آشپزخانه بیاید و ببیند که ظرفها به هم می خورند، آب را روی آن باز می کنند، این ظرف را با سرعت آنجا می گذارند و... اگر واقعاً یک تصویری از مهمانی نداشته باشد از این مجموعه، احساس بی نظمی و تراحم می کند. اما اگر به امور آشپزخانه از دید مهمانی نگاه کند، می بیند درست است که اینجا به نظر می رسد یک بی نظمی و آشفتگی هایی در جریان است؛ اما در مجموع همه هدفی را برآورده می کنند و آن هدف مثلاً مهمانی ای است که ما داریم. حال ما در عالم طبیعت هم نظم می بینیم، هم بی نظمی، بر خلاف آن چیزی که قائلان به

۲۰۶. J.L.Joad.

برهان نظم می گویند در عالم طبیعت فقط نظم دیده نمی شود بلکه بی نظمی هم دیده می شود. بحث بر سر این است که اگر از این آستانه که هم در آن نظم دیده می شود و هم بی نظمی بیرون آییم و سیر کلی تر امور را نظاره کنیم آیا این مجموعه نظم های ظاهری و بی نظمی های ظاهری یک نظم کلی تری را تحقق می بخشند یا خیر، اگر هدف و نظم کلی تری را برآورده نکردند، نظم های مقطعی که ما می بینیم در واقع بی نظمی است و اگر هدف کلی را برآورده کردند حتی بی نظمی های مقطعی در نظر ما در خدمت آن هدف است و بنابراین منظم است. روش طبیعت طبیعی است یا نه، یعنی آیا روش طبیعت بهنجار است یا نابهنجار و بی هدف است.

به نظر می آمد که علم تجربی نمی توانست درباره این موضوع داوری کند تا وقتی علم ترمودینامیک پدید آمد. دانش ترمودینامیک که مبتنی بر چهار اصل است می خواهد نشان دهد که عالم طبیعت نابهنجار است و رو به فساد، یعنی نه تنها هدفی را برآورده نمی کند بلکه روز به روز آنتروپی پیدا می کند و آنتروپی آن یعنی سایش تدریجی آن رو به فزونی است. فرسایش تدریجی که یکی از اصول چهارگانه ترمودینامیک است، بیان می کند که جهان آهسته آهسته فرسوده می شود و از بین می رود و هیچ هدفی را برآورده نمی کند؛ پس روش آن روش غیرطبیعی است.^{۲۰۷}

این بحث برای برهان نظم سودمند است چرا که برهان نظم به نظم های مقطعی اشاره می کند، در حالی که در کنار آنها یکسری بی نظمی های مقطعی هم وجود دارد و بنابراین، با وجود این نظم های مقطعی کار برهان به جایی نمی رسد بلکه برهان نظم باید به دنبال نظم های کلی تری باشد تا در کنار آن حتی این بی نظمی ها هم معنا پیدا کند.

فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت

اهمیت کانت در درجه دوّم به خاطر فلسفه اخلاق اوست. در باب فلسفه اخلاق او هم مطالب فراوانی برای گفتن هست ولی چند نکته را در اینجا مطرح می کنیم:

■ ۱. او نظیر کاری را که در فلسفه مابعدالطبیعه کرد در فلسفه اخلاق نیز کرده است. می گوید تا زمان من (کانت) در اخلاق احکام ارزشی صادر می شد ولی همه اینها در استخدام هدف بود، یعنی می گفتند «راست بگو چون موجب سعادت توست»، «راست بگو چون موجب تقرّب به خداست»، «راست بگو چون امنیت اجتماعی پدید می آید»، «راست بگو چون به بهشت می روی» و... تمام احکام ارزشی ای

۲۰۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: جیمز، هابود جینز؛ فیزیک و فلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ و نیز کارناب، رودلف؛ مقدمه ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۳.

که در اخلاق صادر می شد چه به صورت انشایی - مثل اینکه راست بگو، دروغ مگو، خدمت به خلق کن، خیانت به خلق مکن - و چه به صورت جمله های به ظاهر اخباری - مثل راست گفتن خوب است، فلان کار وظیفه است، فلان کار صواب است یا خطاست و... - که یا در آنها اهداف اجتماعی مطرح می شد و یا اهداف فردی، یا اهداف معنوی مطرح می شد یا اهداف مادی، احکام ارزشی اخلاقی با توسل به هدفی که برمی آورند توجیه می شدند. اما به نظر کانت اگر بخواهید اینگونه با اخلاق برخورد کنید از اخلاق بیرون آمده اید، و نباید به چنین چیزی اخلاق گفت بلکه باید به آن مصلحت اندیشی^{۲۰۸} گفت، چه فرقی هست بین کسی که کاری برای شما انجام می دهد و دستمزد می گیرد و کسی که کاری برای شما انجام می دهد و از طریق آن به خدا می رسد، هر دو مصلحت اندیشند، اینها اخلاق نیست. کانت می گوید اخلاق این است که انسان راست بگوید نه برای اینکه راست گفتن را وسیله رسیدن به هدف دیگری می داند، خدمت به مردم بکند نه برای اینکه این کار برای او سعادت می آورد بلکه برای اینکه باید راست گفت، باید خدمت به خلق کرد و... یعنی باید هیچ غایتی را در نظر نگیرید. به محض اینکه غایتی را در نظر گرفتید و گفتید ما این فعل را انجام می دهیم برای اینکه به آن غایت برسیم دیگر شما اخلاقی زندگی نمی کنید، بلکه مصلحت اندیشی می کنید؛ متها فرق آن با مصلحت اندیشی های حقیر زندگی روزمره در این است که در این مصلحت اندیشی های روزمره، هدفهای زودگذر مطرح اند ولی در مصلحت اندیشیهای اخلاقی هدفهای پایدار و دیرگذر، در اینجا هدفهای مادی درکارند ولی در آنها هدفهای معنوی هم می تواند در کار باشد.

انسان وقتی اخلاقی زندگی می کند که احکام اخلاقی را به صورت مطلق^{۲۰۹} نه وسیله، در نظر بگیرد و انجام بدهد. اگر گفتند راست بگو راست بگویم چون باید راست گفت. به تعبیر دیگر، اخلاق را نباید وسیله دانست، اخلاق خود هدف است.

پس کانت می گوید تا الان اسم مصلحت اندیشی ها را اخلاق می گذاشتند؛ البته کسانی، آن مصلحتی را که بخاطر آن نظام اخلاقی شان را برپا می کرده اند «سعادت» تلقی کرده اند، مثل ارسطو، کسانی چون اپیکوریان آن مصلحت را «لذت» می دانسته اند و کسانی هم چون رواقیون مصلحت را «تحقق نفس» می دانسته اند، کسانی هم مصلحت را «تقرب به خدا» و یا «ورود به بهشت» و امثال اینها قلمداد می کرده اند. به هر حال همه، اخلاق را وسیله برای رسیدن به هدف دیگری قرار می داده اند، در حالی که هیچکدام از اینها اخلاق نیست. کسانی اخلاقی اند که چون باید کاری را انجام دهند آن کار را انجام

۲۰۸. Prudencial.

۲۰۹. Absolute.

می دهند نه بخاطر اینکه وقتی این کار را انجام داد فلان نتیجه بر آن مترتب می شود؛ خواه نتیجه اجتماعی، خواه فردی، خواه مادی، خواه معنوی، خواه زودگذر و خواه دیرگذر.

کانت خودش سه مثال معروف در این زمینه دارد، یکی از آنها این است که اگر من در مغازه ام به مشتری‌انم راست می گویم، از هر شیئی سؤال کنند که چند خریده ای راست بگویم، بعد هم هر وقت می گویند جنس را تحویل ما بده، همان وقت تحویل بدهم و هر وقت هم نوبت پول دادنشان برسد زودتر مطالبه پولم را نکنم، اگر من تمام این کارها را بکنم و بدانم با این کارها تمام مردم شهر می آیند و از مغازه من جنس می خرند، آیا این کار من اخلاقی است یا نه؟ همه شما می گوید نیست، ولی آیا مگر همه کارهایی که عالمان اخلاق می گویند این سنجی نیست. عالمان اخلاق هم می گویند راست بگویند برای اینکه حورالعین جمع کنید، من هم می گویم راست می گویم برای اینکه مشتری جلب کنم، به نظر کانت فرقی بین این دو نوع کار نیست.

■ ۲. امر مطلق در اخلاق وجود ندارد جز یک امر. بیایید از اخلاق بیرون آییم و ببینیم که در جهان چه چیزی خیر مطلق و چه چیزی شر مطلق است. آیا در جهان چنین چیزی وجود دارد؟ کانت می گوید مجموعه داراییهای ما دو قسم است:

الف - داراییهای بیرونی ب - داراییهای درونی

داراییهای بیرونی داراییهایی است که از فرد جدا شدنی است مثل ثروت و مراد از داراییهای درونی، داراییهایی است که تا وقتی من هستم همیشه با من است. این نوع داراییها خودشان به دو دسته تقسیم می شوند:

الف - داراییهای بدنی ب - داراییهای روحی

داراییهای بدنی مثل زیبایی بدن، نور چشم، قوتی که در پا هست و...، یک سلسله داراییهای روحی هم داریم مثل اراده، هوشیاری، سرعت انتقال، حلم و حق طلبی ای که داریم. کانت می گوید آیا در این مجموعه داراییها چیزی وجود دارد که هیچ شری از آن برنخیزد و خیر محض باشد؟ کانت می گوید چنین چیزی در این مجموعه نیست. بسیاری ممکن است بگویند علم خیر مطلق است ولی توجه ندارند که چقدر انسانها هستند که از راه علم خودشان آسیب دیده اند و اگر آن علم را نداشتند سر سلامت به گور می بردند.

دشمن طاووس آمد پر او *** ای بسا شه را بکشته فر او

علت دشمنی با طاووس هم زیبایی پر اوست، اگر مثل کلاغ بود دشمنی پیدا نمی کرد. فر و کر آقامحمدخان هم باعث کشته شدن او شد و همینطور ثروت و چیزهای دیگر خیر محض نیستند. چه بسا

انسانهایی که بخاطر قوّت حافظه شان ناراحتیهای عصبی پیدا می کنند، ظلمی به آنها شده است از ذهنشان نمی رود، نمی توانند از ذهن خودشان بیرون کنند و لقمه از گلویشان پایین رود. کانت می گوید فقط در مجموعه داراییهای ما یک چیز وجود دارد که هیچ شری ندارد و خیر محض است و آن هم «حسن نیت» است که از آن به «اراده نیک» تعبیر می کند.

حسن نیت یعنی اینکه انسان همیشه نیت کار خیر داشته باشد نه اینکه ساده لوح باشد؛ اگر هم نتیجه ای مترتب شود که سوء باشد نتیجه حسن نیت نیست بلکه نتیجه فعلی است که بر آن مترتب می شود. مثلاً اگر من نیمه شبی بخواهم کتابی که مورد نیاز شماست به شما برسانم و اقدام کنم و در بین راه ماشینی به من بزند و فرار کند، این عاقبت سوء نتیجه فعل من است نه نتیجه حسن نیت.

حال کانت می گوید اما نمی توان این حسن نیت را قاعده مند کرد و گفت حسن نیت داشته باشید؛ زیرا حسن نیت از افعال ارادی بیرون است، یعنی خود اراده خیر داشتن، امر ارادی نیست. اگر چنین باشد پس ما باید روایتی از حسن نیت بدست بدهیم که این روایت در عین حال که حسن نیت را در خودش به صورت تضمینی دارد قابل عمل هم باشد. این روایت چنین است: با هر کس چنان رفتار کنید که خوش دارید با شما رفتار کنند. کانت می گفت این تنها قاعده اخلاقی است که استثناء ناپذیر است و از این نظر به آن امر منجز^{۲۱۰} می گوید، یعنی امری که مشروط به قیود و شروطی نیست، امر قطعی است. به انسانها نمی توان گفت همیشه راست بگویید، غیبت نکنید، ولی این قاعده را می توان به صورت همیشگی گفت. کانت معتقد است این قاعده بیانی است از حسن نیت، اگر چه خود حسن نیت را نمی توان در قالب اخلاقی ریخت. این قاعده را ایشان به سه صورت بیان کرده است و صورت فوق از همه صورتهای آن متداولتر است. صورت دومش این است که: «با هر کسی چنان رفتار کنید که راضی باشید که رفتار شما قاعده عمومی رفتار انسانها شود» یعنی هر وقت می خواهید کاری انجام دهید با خودتان بگویید که اگر تمام مردم جهان این کار را می کردند وضع چگونه می شد، آیا به آن راضی می شوید؟

در اینجا بعضی به کانت اشکال کرده اند و گفته اند اگر اینطور باشد پس هیچکس نباید نانوایی کند، هر کسی تا بخواهد نانو شود اگر پیش خود بگوید اگر همه مردم نانو شوند چه می شود. بعد فکر می کند و می بیند هرج و مرج می شود، پس نباید دست به آن کار زد، چون انسان به آن راضی نیست.

این اشکال متوجه کانت نیست؛ زیرا قلمرو سخن کانت در رفتار اخلاقی است با وصف اخلاقی بودنش. نانوایی موضوع فعل اخلاقی نیست، وقتی می خواهیم یک فعل را اخلاقی بدانیم اول باید آن فعل اخلاقی یک برچسب دیگری غیر از صورت ظاهریش داشته باشد. سخن گفتن فعل اخلاقی نیست؛ اما بعد

۲۱۰. Categorical Imperative.

که سخن گفتن برچسب راست گفتن، غیبت کردن، تهمت زدن، شایعه پراکنی، تدریس و... پیدا کرد آنوقت صفت اخلاقی خوب یا بد بر آن قابل اطلاق است. هر فعلی اگر بخواهد به یکی از اوصاف هفت گانه ای که در اخلاق، افعال به آن متصف می شوند متصف شود؛ اول باید برچسب ثانوی بخورد و بر حسب آن برچسب ثانوی اش متصف به یکی از برچسب های هفت گانه ارزشی: خوبی، بدی، باید، نباید، صواب، خطا یا وظیفه می شود.

صورت سوّمی که کانت برای این قاعده بیان کرده است این است که «با هر کسب چنان رفتار کن که به او به چشم غایت می نگری نه به چشم آلت، به چشم هدف بنگری نه به چشم وسیله». این روایت سوّمی است که کانت از این قاعده بدست داده است. بعضی گفته اند که مدلول این روایت با دو روایت دیگر فرق می کند و ما در اینجا به آن نمی پردازیم.

اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که اگر انسان عملی را دوست بدارد به وضعیت روانی و فکری او هم وابسته است، چه بسا فرد در یک بیماری روحی ای باشد، مثلاً مبتلایان به مازوخیزم (خودآزاری) از لحاظ روانی این مشکل را دارند که دوست دارند در موردشان به خشونت رفتار شود - البته در زنان این حالت بیشتر از مردان است - از ملایمت بدش می آید لذا اگر به او بگویید «خواهش می کنم یک لیوان آب برای من بیاور» ناراحت می شود و اگر به او بگویید «فوری برای من یک لیوان آب بیاور وگرنه فلان» خوشش می آید. یکی از اشکالات بر قاعده کانت این است که مثلاً اگر مبتلایان به مازوخیزم بخواهند قاعده او را بکار زنند مبتلا به سادیزم (دیگرآزاری) می شوند. در واقع دست به کاری می زند که خودش دوست دارد، خودش دوست می دارد که به او شلاق بزنند لذا به دیگران هم شلاق می زند. پس کانت یک آدم بهنجار را در نظر گرفته است ولی آدمهای نابهنجار، فراوان وجود دارند، علی الخصوص که بهنجاری و نابهنجاری هم یک مرز قاطعی آنها را از هم جدا نمی کند.

یکی از لوازم نظر فوق آن است که انسان در اعمالی که صرفاً جنبه فردی دارند، بی ملاک می ماند، یعنی مثلاً اگر بخواهد مشروب خواری کند، طبق قاعده فوق چه باید بگوید؟ در واقع، گویا تلقی کانت این است که همه رفتارهای انسان، رفتاریهایی در ارتباط با انسانهای دیگر است. حتی در رابطه با خدا هم اعمالی که انسان انجام می دهد از پوشش قاعده خارج می ماند.

پس از دیدگاه کانت، امر تنجیزی یعنی امری که در هر اوضاع و احوالی باید متبّع باشد و استثناء برندارد. این قاعده، قاعده ای است که به آن «قاعده زرّین» می گویند و قبل از کانت هم همه ادیان و مذاهب گفته اند؛ منتها فرق کانت با دیگران در این است که کانت بر تنجیزی بودن این حکم و تنجیزی نبودن هر حکم دیگر پافشاری می کند و البته ممکن است ادیان دیگر این قدر پافشاری نکرده باشند یا

امرهای تنجیزی دیگری هم داشته باشند؛ مثلاً در اسلام ممکن است گفته شود که «کاری کنید که خود را به خدا نزدیک کنید» که از لحاظ دین اسلام این هم استثناء‌پذیر نیست.

■ ۳. فلسفه اخلاق کانت انگیزه فعل خوب را از آدم می‌گیرد، چون اگر به انسان گفته شود که کاری را انجام بده از این جهت که این کار وظیفه توست، نه به دلیل دیگری، آنوقت کانت می‌ماند و حوضش - البته در زندگی کانت نوشته اند که کانت چنین بوده است - ولی با توجه به حبّ ذاتی که انسانها دارند، نمی‌توان از آنها افعال اختیاری ای انتظار داشت که معمولاً مستلزم یک نوع ایثار است. یعنی ما به انسانها بگوییم شما حب ذات دارید و دائماً با این حبّ ذات نبرد کنید، چیزی هم از این نبرد عایدتان نمی‌شود.

کانت متوجه این اشکال شده است و در پی توجیهی برآمده است. می‌گوید من تا الان به گونه ای سخن گفته ام که راه فضیلت را از راه سعادت جدا می‌کردم، فضیلت در این بود که انسان کار را انجام دهد نه به قصد سعادت و لذا راه فضیلت از راه سعادت جدا می‌شد. هر که به راه سعادت می‌رفت، چون به راه سعادت می‌رفت از فضیلت دور می‌شد و هر کس که به راه فضیلت می‌رفت از راه سعادت دور می‌شد. اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه خدا راضی نمی‌شود که فضیلت‌مندان همان سعادت‌مندان نشوند و سعادت‌مندان هم همان فضیلت‌مندان نباشند. کانت معتقد است دنیا با آخرت این فرق عمده را دارد که در دنیا هیچ فضیلت‌مندی سعادت‌مند نیست و هیچ سعادت‌مندی فضیلت‌مند نیست. این دوگانگی مسیر در دنیا جاری است، هر که بخواهد اهل فضیلت باشد، واقعاً از سعادت چشم‌پوشد و هر که می‌خواهد اهل سعادت باشد طبعاً از فضیلت چشم می‌پوشد. اما دوگانگی راه تا ابد با خیرخواهی خداوند منافات دارد؛ از این رو، خداوند عالم دیگری به نام عالم آخرت درست کرده و در آن عالم، فضیلت‌مندان همان سعادت‌مندان اند و سعادت‌مندان همان فضیلت‌مندان اند. پس شما در اینجا فقط به هدف خود فضیلت عمل کنید، هیچ چیز دیگری را در نظر نگیرید - که اگر در نظر گرفتید از فضیلت محروم مانده اید - ولی بدانید که این اثر بر این فعل فضیلت آمیز بار می‌شود و در آخرت سعادت بدنبالش می‌آید (ولی مشروط به اینکه آن سعادت را به هنگام فعل در نظر نگیرید که اگر در نظر گرفتید از سعادت محروم می‌شوید - درست مثل قضیه میمونی که از قول جامی بیان شد).

در این توجیه، همه کوشش کانت این است که برای فعل اخلاقی انگیزه ای درست کند، پس اعتراف می‌کند به اینکه تا در اخلاق انگیزه نباشد فعل اخلاقی انجام نمی‌شود و این با فلسفه اخلاق خود او که می‌خواست انگیزه را از آدم بگیرد تعارض دارد. اگر نمی‌خواهد انگیزه درست کند، سعادت و فضیلت دو راه خواهند ماند و اوضاع تغییری نخواهد کرد. به تعبیر دیگر این تعبیری است که والش در باب کانت

می کند] از خلط الهیات کانت با اخلاق کانت، اخلاق کانت سودی نبرده است؛ یعنی با اینکه یک نکته کلامی به اخلاق اضافه کرده است [که همان خیرخواهی خداست] اخلاق کانت نجات پیدا نکرده است. اگر سخن کانت را بدقت نتوان پذیرفت ولی لااقل کانت یک نکته را به ما گوشزد می کند و آن اینکه خیلی از اعمال ما که به ظاهر اخلاقی اند واقعاً اخلاقی نیستند اگر کسی برای اینکه به صورتش سیلی نزنند به دیگران سیلی نمی زند این فعلش اخلاقی نیست و کانت قدری مصلحت اندیشی را از اخلاق دور می کند هر چند به معنای دقیق کلمه، اخلاق بالمال از مصلحت اندیشی جدا شدنی هم نیست. کانت اخلاق ما را تصفیه می کند. ما در همه چیز چرتکه می اندازیم و انجام می دهیم و کانت می گوید این کار را نکنید، حال اگر نتوان کاملاً بی انگیزه عمل کرد ولی نشان می دهد که خیلی از این انگیزه ها انگیزه هایی هستند که به حال ما مضرند.

فلسفه دین از دیدگاه کانت

کتابی که مستقلاً کانت در این زمینه نوشته است کتاب دین در محدوده عقل تنها^{۲۱۱} است که به زبان فارسی ترجمه نشده است و در فلسفه دین بسیار حایز اهمیت است. موضوع کتاب این است که اگر بخواهیم به دین فقط از منظر عقلانی و نه با توسل به هیچ نیروی دیگری نگاه کنیم دین چیست؟ در بعضی از کتابهای دیگر کانت مانند سنجش خرد ناب نیز یک سلسله مسایلی مطرح شده است که به مباحث فلسفه دین مربوط می شود. کانت معتقد بود وجه مشترک همه ادیان و مذاهب در سه اعتقاد است.

۱. وجود خدا

۲. اختیار انسان

۳. وجود و خلود نفس انسانی

وی معتقد بود این سه رکن، سه رکن هر دینی و مذهبی است، گر چه در جزئیات این مطالب با هم اختلاف دارند؛ مثلاً در باب خدا، بعضی از ادیان و مذاهب تصورشان از خدا تصور یک جوهر است، بعضی تصور یک جوهر نیست، بعضی به خدای واحد قائلند، بعضی به خدای دوگانه، و بعضی به خدای سه گانه قایلند. بعضی به خدایان متعدد قائلند، بعضی به خدای انسانوار Personal و بعضی به خدای نایمانوار قائلند، بعضی به خدایی قائلند که از جهت علم و قدرت لایتناهی است و بعضی به خدایی قائلند که از جهت خیرخواهی لایتناهی است ولی از جهت علم و قدرت لایتناهی نیست. به هر حال اینها مواد اختلافشان است اما همه در وجود خدا اتفاق نظر دارند. در باب اختیار انسان هم همینطور است. در ادیان و مذاهب در حدود و ثغور اختیار انسان سعه و ضیق وجود دارد؛ بعضی اختیار انسان را فقط در آنچه مرتبط به خودش

۲۱۱. Religion in the Limits of Reason Alone

می شود می دانند و بعضی در ارتباط با انسانهای دیگر هم قائلند. در باب وجود و خلود نفس انسانی هم همینطور است؛ تصورات مختلف از نفس انسانی در ادیان و مذاهب وجود دارد و تصورات مختلفی هم از خلود نفس انسانی وجود دارد. در باب نفس انسانی و تصورات مختلفی که از نفس انسانی وجود دارد می توان گفت تا کنون هفده تصور مختلف از نفس انسانی در فرهنگ بشری اعم از ادیان و مذاهب و مکاتب فلسفی ظهور کرده است. یکی از متفکران قوی و دقیق غربی به نام براد^{۲۱۲} در کتاب منزلت نفس انسان هفده تصویری را که تا زمان ما از نفس بشری در ادیان و مذاهب و مکاتب فلسفی مختلف پیدا شده است، جمع آوری کرده است و این هفده تصور را مورد مذاقه قرار داده و نکات ضعف و قوت آنها را نشان داده است. کانت هم معتقد است که در باب نفس انسانی تصورات مختلفی وجود دارد ولی بالاخره همه ادیان و مذاهب غیر از بدن به چیز دیگری هم قائلند و همین کفایت می کند برای اینکه بگوییم به امر مشترکی تحت عنوان «وجود نفس انسانی» معتقدند.

در باب خلود نفس انسانی هم لااقل سه تصور عمده وجود دارد؛ یک تصور، تصور معاد است که معمولاً در ادیان ابراهیمی وجود دارد. یک تصور هم تصور خارج شدن از گردونه چرخه هستی (Samsara) است که همان قول به تناسخ است - یعنی وقتی روح از بدن مفارقت کرد، یا بافاصله یا بلافاصله که این هم محل اختلاف ادیان شرق است - روح به جسم دیگری تعلق می گیرد و باز از طریق آن جسم دیگر به دنیا بازمی گردد، حال یا به جسم یک جماد دیگری برمی گردد یا به جسم یک نبات دیگری و یا به جسم یک حیوانی و یا به جسم یک انسانی دیگر و سرانجام به یک قالب دیگری در می آید و به این جهان برمی گردد. در این جهان هم سالها در آن قالب جدیدش زندگی می کند و باز وقتی از آن قالب مفارقت پیدا کرد باز بلافاصله یا بافاصله به قالب دیگری در می آید و دائماً این سیر تکرار می شود. ادیان شرق می گویند این چرخه آنقدر ادامه پیدا می کند تا اینکه در یک حیات که آن آخرین حیات آدم است انسان از هر ناپاکی ای بری می شود، وقتی آدمی توانست در این دنیا یکبار بدون هر ناپاکی ای زندگی بکند، آنوقت در آن عمر وقتی روح از بدن جدا شد، دیگر در قالب بدن دیگری به جهان باز نخواهد گشت و به «نیروانا»^{۲۱۳} می پیوندد به این مقام کارما^{۲۱۴} می گویند. «نیروانا» در واقع فناء فی الله است که عرفای ما می گفته اند. این همان تصویری است که قدما تحت عنوان تصور براهمه دائماً آن را رد می کرده اند و این قول را قول براهمه می دانسته اند در حالی که، این قول، قول براهمه نیست. مثلاً اگر شما به تجریدالاعتقاد مرحوم خواجه نصیر طوسی و کتابهای همه قدمای ما مراجعه کنید می بینید که وقتی به نظریه تناسخ

^{۲۱۲}. *Man and His place in Nature*. Broad, C.D;

^{۲۱۳}. Nirvana.

^{۲۱۴}. Karma.

می رسیدند می گفتند «وهذا من اقوال البراهمه» و آن را رد می کرده اند.^{۲۱۵} براهمه یا برهمنان یعنی روحانیان دین هندو، با اینکه این قول، نظر هنداون نیست بلکه قول بودائیان است، قدمای ما گویا بین هندوئیان و بوداییان تمایزی قائل نمی شدند. اینهم یک قول از خلود نفس است، البته قدمای ما از براهمه نقل می کرده اند که تناسخ چهار صورت دارد نسخ، فسخ، مسخ و رسخ.^{۲۱۶} البته می دانید که اگر بتوان قائل به رسخ شد معنایش این است که جمادات هم می توانند روح داشته باشند، چنانچه بودائیان به چنین چیزی قائل اند. آنها به یک نوع آنیمیزی (همه جاندار انگاری) معتقدند.

تصور سومی هم از خلود نفس وجود دارد که آن دیگر نه معاد است و نه تصور فوق. تصویری است که بعضی از عرفا دارند. آنها معتقدند روح انسان بعد از قطع تعلق به بدن در ذات الهی منحک می شود، طبق این قول سوّم کیفر و پاداشی وجود ندارد و بحث معادی هم در کار نیست. نفس جزئی انسان وقتی از بدن قطع تعلق کرد به نفس کلی جهان می پیوندد، گویا قطره ها به دل دریایی می پیوندند که روز اول از دل آن برآمده بودند.

در باب کیفر و پاداش هم بعضی از ادیان مثل اسلام و یهودیت قائل به کیفر و پاداش در آخرت هستند، بعضی از مسیحیان قائل به کیفر و پاداش نیستند و معتقدند انسان وقتی از دنیا رفت سعادتمند خواهد شد، به این امر، رؤیت مبارکه یا رؤیت سعیده می گویند.

کانت می گوید در باب این سه امری که مورد وفاق ادیان و مذاهب است، عقل قدرت اثبات ندارد، عقل نه می تواند اثبات وجود خدا کند، نه می تواند اثبات اختیار انسان کند و نه می تواند اثبات وجود و خلود نفس انسانی را برعهده بگیرد. البته مراد وی از عقل، عقل نظری است و طبعاً اگر کسی بخواهد چنین ادعایی بکند باید ادله عقلی ای را که برای هر یک از این سه مدعا اقامه شده است، نقض کند. در سنجش خرد ناب کانت این کار را کرده است. او ادله وجودشناختی اثبات وجود خدا را نقّادی کرده است، یعنی دلیلی که به اُکامی و سنت آنسلم و... بر می گردد. او ادله جهان شناختی را هم نقّادی کرده است. یعنی ادله ای که به برهان امکان و وجوب برمی گردد و ریشه اش در آراء و نظرات فیلسوفان اسکندرانی است و همه آنها به گونه ای بر علّیت مبتنا دارند؛ خواه از خود اصل علّیت به صورت عریان استفاده کنند، و یا از مصادیق علّیت و معلولیت استفاده کنند مثل برهان حرکت ارسطو. او همه این براهین را با روایات مختلفش نقّادی کرده و عیب آنها را نشان داده است. ادله دال بر طرح و تدبیر را هم نقّادی کرده است. یعنی ادله ای

۲۱۵. ر.ک. به طوسی، خواجه نصیر؛ تجریدالاعتقاد، الهیات بالمعنی الاخص.

۲۱۶. توضیح هر يك از این اصطلاحات در جلد اول از همین مجموعه در بحث فیثاغورس آمده است.

که یک شاخه آن همان برهان نظم است.^{۲۱۷} این طرح و تدبیرهای سه گانه را که قسم اولو دومش بیشتر متداول است مورد نقادی قرار داده و گفته است هیچکدام از اینها نمی توانند وجود خدا را اثبات کنند. بعد خود او در فلسفه دین راهی بر اثبات وجود خدا ارایه می دهد آنهم نه از راه عقل نظری بلکه از راه عقل عملی یعنی از راه اخلاق. استدلال وی به صورت بسیار ساده به این صورت است.

استدلال کانت بر وجود خدا

هر یک از ما در درون خود احساس می کنیم که نیرویی به ما می گوید راست بگو، دروغ مگو، در این اوضاع و احوال این کار را بکن، آن کار را مکن و... این نیروی مُجبر یا آمر را هر کدام از ما در درون خودمان احساس می کنیم، گویا کسی در درون ما نشسته است و فرمان می دهد. این نیرو خود ما نیستیم بدلیل اینکه اگر نگوئیم همیشه ولی در غالب موارد، کاری که آن نیرو فرمان می دهد خوشایند ما نیست و اگر آن آمر و ناهی خود من باشم، در این صورت بدین معنا است که بر آن کار خاص، اجتماع نقیضین حاصل شده است. هم مبعوض من است و هم محبوب من. ممکن است کسی بگوید که آن نیرو موجود دیگری غیر از خدای متعال است، کانت می گوید موجود دیگری هم غیر از خدای متعال آمر و ناهی نیست چون ما آن را نمی شناسیم تا بتوانیم گریبان او را بگیریم. پس به نظر می آید که آن آمر و ناهی که در درون ما نشسته است خدا است. حال ما یا نسبت به او اطاعت می‌ورزیم یا عصیان.

پس کانت از راه عقل عملی وجود خدارا - به زعم خود - اثبات می کند. استدلال او از راه عقل عملی است؛ زیرا مقدمه اول از راه عقل عملی درست شده است. یعنی اینکه ما در درون خودمان نیرویی احساس می کنیم که اجبارگر است و ما را به اوامر اخلاقی و نواهی اخلاقی (حسن و قبح) امر و نهی می کند، مربوط به اخلاق می شود و واقعیتی غیر از قلمرو اخلاق ندارد.

این استدلال بعدها دستمایه استدلالات دیگری شد که به همه آنها استدلالات «براهین اخلاقی بر وجود خدا» می گویند. این تقریر از خود کانت است ولی بعدها کسانی این تقریر را ناکافی دیدند و تقریرهای دیگری از راه اخلاق بر اثبات وجود خدا ارایه کرده اند که آن تقریرها در مجموع با این تقریر خود کانت متفاوت است.

۲۱۷. چون طرح و تدبیر به سه معنا می تواند باشد؛ گاهی طرح و تدبیر به معنای هدفداری جهان است، گاهی به معنای نظم داری است، و گاهی هم علم الجمالی است یعنی با زیبایی جهان سر و کار دارد.

نقد استدلال کانت بر اثبات وجود خدا

به نظر می آید که لااقل دو اشکال عمده بر استدلال فوق وارد است اشکال اوّل اینکه ممکن است گفته شود آن نیرویی که کانت می گوید، ما در درون خودمان حس نکنیم. اگر همچون نیرویی در درون ما وجود می داشت در مسائل اخلاقی تنها مشکلی که ما پیدا می کردیم این بود که تنها به امرِ آن امر عمل نمی کنیم، و مشکل دیگری پیدا نمی کردیم ولی تحیرِ یکی از مشکلاتی است که فرد در اخلاق بسیار با آن مواجه است. اگر واقعاً در هر اوضاع و احوالی یک نیرویی می گوید که این کار را بکن و آن کار را نکن، در این صورت، نهایت معضله ای که ما در اخلاق داشتیم این بود که چرا ما گاهی تابع این نیرو نمی شویم و نسبت به این نیرو عصیان می‌ورزیم؛ اما مشکل ما گاهی واقعاً این است که نمی دانیم چه کار باید بکنیم.

البته سخن کانت یا سخن ژان ژاک روسو و شهودگرایان فرق می کند و یک سخن بینابین است. ژان ژاک روسو می گفت چیزی در درون ماست بنام وجدان^{۲۱۸} یک مطلبی هم شهودگرایان^{۲۱۹} جدید مثل «مور» و «راس» و «پریکارد» و «کرید» فائلند که از آن به شهود اخلاقی تعبیر می کنند. یکی از فرقه‌های عمده این دو قول در این است که وجدانی که روسو می گفت طبق ادعای او فقط احکام کلی صادر می کند و هیچ حکم جزئی صادر نمی کند. نمی گوید که در این اوضاع و احوال چه بکن، بلکه یک سلسله احکام کلی صادر می کند که انسان باید راست بگوید، خدمت به خلق بکند، ریا نورزد و...، اما چیزی که شهودگرایان می گفتند فقط حکم جزئی صادر می کند؛ یعنی می گوید الان این کار را بکن، و از این نظر شهود آنها را به دماسنج تشبیه کرده اند؛ دماسنج هیچوقت دما را نشان نمی دهد بلکه همیشه دمای آن لحظه خاص را نشان می دهد و از این نظر هم اگر در لحظه بعد یک دمای دیگری نشان داد دماسنج را نمی توان به تناقضگویی نسبت داد. پس احکام شهودی کاملاً می تواند ناسازگاری ظاهری داشته باشند، زیرا هیچوقت حکم کلی به راست گفتن و... ندارند بلکه در هر اوضاع و احوال خاص اگر شخصی به امر شهودی خویش رجوع کند به او می گوید که در این اوضاع و احوال خاص این کار را بکن، ممکن است این کاری که در این لحظه به او می گوید راست گفتن باشد و کاری که در لحظه بعد به او می گوید دروغ گفتن باشد.

مطلبی که کانت می گوید حدّوسط میان این دو است نه وجدانی است که روسو می گوید و نه شهودی است که شهودگرایان می گویند، چون در هر اوضاع و احوال خاصی یک حکم کلی برای آن اوضاع و احوال صادر می کند. از این جهت که برای آن اوضاع و احوال خاص است مثل حکم شهودی می ماند و از این جهت که حکم کلی می دهد شبیه سخن روسو است. این چیزی که کانت می گوید، به

۲۱۸. Conscience.

۲۱۹. Intuitionists.

تعبیر دیگر، در هر اوضاع و احوالی که به آن رجوع کنید شما را بی راهنما نمی گذارد ولی راهنمائیش یک راهنمای کلی است. در این اوضاع و احوال x مثلاً مسأله مورد استعمال قاعده کلی y است و در لحظه بعد مورد استعمال قاعده کلی دیگری است. کلی بودنش به این معناست که مثلاً من یک قانونی را به شما بگویم که اختصاص به شما نداشته باشد، هر کس دیگری هم الآن از من می پرسید همین حکم کلی را به او می گفتم ولی الآن خطاب به شما گفته ام.

به هر حال همانطور که فرانکنا^{۲۲۰} در کتاب معروف اخلاق^{۲۲۱} می گوید اگر سخن کانت را بپذیریم ما باید با تحیر مواجه نشویم ولی می بینیم که با تحیر مواجه می شویم، تحیر در مقام فعل اخلاقی نشانگر آنست که این نیرو یا وجود ندارد یا صدایش آنقدرها که کانت ادعا می کرد رسا نیست و گاهی هم در غوغای احساسات و عواطف درونی صدایش به گوش ما نمی رسد.

اشکال دوم: اگر واقعاً یک همچون ندای درونی هم وجود داشته باشد، وجود آن را با راههای دیگری هم می شود توجیه کرد و نباید فوری گفت آن نیرو خداست. آن راه همان چیزی است که از لحاظ روانشناسی به آن درونی شدن^{۲۲۲} می گویند. فرآیند درونی شدن به طور خلاصه این است که اگر تعلیم و تربیتی که جامعه - یعنی پدر و مادر، مربیان، نهاد آموزش و پرورش - به ما می دهد راسخ شد، اندک اندک احکامی که جامعه القاء می کند، در دل ما می نشیند. یعنی ناظران بیگانه مثل اینکه می آیند و در دل ما می نشینند. به عبارت دیگر، ممکن است مثلاً مدتی پدر و مادر ما به ما بگویند که نماز بخوان، در طی این مدت چه بسا اگر پدر و مادر ما شاهد نباشند از نماز طفره بزنیم و فقط وقتی نماز بخوانیم که آنها شاهد ما هستند؛ اما همین تعلیم و تربیت بزرگان ما اگر موفق از آب درآمد اندک اندک این ناظران بیگانه به ناظران درونی تبدیل می شوند. وقتی هم که در خانه کسی نیست مثل اینکه پدرمان هست رفتار می کنیم، چنان رفتار می کنیم که گویا شاهدی ناظر ماست. در واقع، آن مجبر بیرونی رفته و در درون خود ما نشسته است و دیگر بود و نبود فیزیکی اش تأثیری بر ما ندارد. احساس شاهد ناظر به دلیل رسوخ تعلیم و تربیت و به تعبیر دقیقتر بخاطر موفقیت تعلیم و تربیت است. این فرآیند را «درونی شدن احکام بیرونی اجتماعی» می گویند و معنایش این است که کانت که می گوید کسی در درون ما نشسته است، درست می گوید، آن کس همان مربیان هستند نه اینکه خدا باشد. و اینکه می گوید گاهی علیرغم خواست ما امر و نهی می کند، همینطور هم هست، خواست ما این است که آن کار را انجام ندهیم ولی این معلمان و مربیان آنقدر موفق بوده اند که الآن صریحاً در درون ما امر و نهی می کنند. پس ضرورت ندارد وجود خدا را به عنوان بدیلی

۲۲۰. Frankenna.

۲۲۱. Ethics.

۲۲۲. Internalization.

برای این فرض پیش کش کنید. بگذریم از اینکه اگر این فرض هم رد شود باز نوبت به خدا نمی رسد چون حصر یک حصر عقلی نیست که ردّ بقیه اقسام، اثبات قسم آخر باشد. بسیاری از دوئیست ها^{۲۲۳} بعد از کانت به این نظر معتقد بودند. دوئیست ها کسانی هستند که وجود و وحدت خدای متعال را قبول دارند ولی نبوت را قبول ندارند، استدلالشان هم همین است که خدا از طریق دل ما پیامهایش را به ما می رساند و احتیاجی نیست که از طریق پیامبری پیامش را به ما برساند و همانطور که کانت می گفت خدا از درون دل با ما حرفهایش را می زند و نیاز به واسطه ای نیست.

به نظر می آید که حرف کانت درست نیست. این حرف کمی شبیه است به آن چیزی که تحت عنوان ندای فطرت و آگاهی های فطری و گرایشهای فطری در زبان بعضی از متکلمان وجود دارد. - البته شبیه آن است و عین آن نیست. به همین ترتیب که کانت از راه اخلاق خدا را اثبات می کند آن دو مسأله دیگر یعنی اختیار انسان و وجود خلود نفس را هم اثبات می کند.

نقد کانت از استدلال آنسلم درباره اثبات وجود خدا

نکته دومی که در باب فلسفه ایشان باید بگوییم اشکالی است که وی به برهان وجودشناختی آنسلم قدیس و دیگران کرده است. اشکال این است که آنسلم قدیس و دیگران وجود را وصف دانسته اند، در حالی که وجود وصف نیست و چون وصف نیست کمال هم نمی تواند باشد. در برهان آنسلم گفته می شد که اگر دو شیء داشته باشیم که هر دو مصداق مفهوم شیءای که شیءای بزرگتر از آن قابل تصور نیست، باشند، اما یکی از این دو مصداق، وجود عینی خارجی داشته باشد و دیگری فقط وجود ذهنی، در این صورت، آن که وجود عینی خارجی دارد اکمل و اتم است.

کانت می گوید پیشفرض این استدلال این است که خود وجود عینی خارجی هم یک کمالی باشد تا بتوان گفت آنکه دارای وجود عینی خارجی است اکمل است نسبت به آنکه فقط وجود ذهنی دارد، در حالی که وجود کمال نیست؛ زیرا هر چیزی اگر بخواهد کمال باشد اول شرط لازم این است که وصف باشد. اگر چیزی وصف نباشد کمال برای موجود به حساب نمی آید و وجود وصف نیست؛ زیرا اگر گفتید «سیب» ممکن است در ذهن هر کدام از افرادی که این لغت را می شنوند سیبی با رنگ خاصی تصور شود، در ذهن یکی سیب زرد مجسم شود و در ذهن دیگری سیب سبزرنگ و... حال اگر شما بگویید «سیب زردرنگ» در این صورت خیلی از آن سیب ها را از محدوده تعریف بیرون کرده اید، به همین دلیل زردرنگی وصف است، چون یک فقره اطلاع اضافی به ما می دهد. اگر گفتید «سیب زردرنگ ابدار» یک

اطلاع اضافه دیگر به شخص می دهید، اما اگر بجای این اوصاف شما صفت «موجود» را بیاورید، طبق نظر کانت اطلاعاتی اضافه نمی شود. سیب موجود با «سیب» هیچ فرقی نمی کند بر خلاف سیب زردرنگ که با سیب فرق می کند یا «سیب زردرنگ آبدار» که با سیب و سیب زردرنگ فرق می کند. درست است که «موجود» از لحاظ گرامری صفت است ولی از لحاظ فلسفی و منطقی به نظر کانت وصف به حساب نمی آید و ایشان می گفت اگر چیزی وصف به حساب نیاید طبعاً نمی تواند کمالی هم به حساب آید.

بعدها به نظر راسل این سخن خوب آمد و این سخن به صورت دیگری تقریر شد، راسل می گفت حرف کانت درباره اینکه موجود صفت نیست درست است؛ چون جمله «گاو موجود است» اصولاً یک جمله به لحاظ منطقی غلط است. گاو موجود است یعنی «مفهوم ذهنی گاو دارای مصداق عینی است»، راسل می گفت اینکه ما خیال می کنیم وجود صفت است بخاطر این است که می بینیم «وجود» محمول قرار گرفته است، در حالی که، وجود اصلاً محمول نیست. از لحاظ منطقی، تمامی هلیه های بسیطه گویای مصداق داشتن یک مفهوم اند ولی صفتی را به مفهومی نسبت نمی دهند. با این بحث، بحثی که در منطق جدید به آن بحث نسب می گویند و نسب را به دو قسم درونی و بیرونی تقسیم می کنند مطرح شد و یک بحث دامنه داری است که وارد آن نمی شویم.

اشکال کانت به آنسلم قدیس این است که آنسلم فکر کرده است که وجود وصف کمالی است و لذا اگر موجودی فقط وجود ذهنی داشته باشد انقص است از موجودی که علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی خارجی هم دارد، در حالی که اصولاً وجود صفت نیست.

بعدها امثال هگل اشکالاتی بر استدلال کانت وارد کردند. هگل می گفت استدلال کانت به دو دلیل مخدوش است. یک دلیل اینکه دید کانت دید فقط مصداقی است، با اینکه دید مفهومی هم می توان داشت. دلیل دیگر هم اینکه کانت همه اوصاف را اوصاف احترازی می داند با اینکه وصف توضیحی هم وصف است.

صدف و گوهر دین

نکته دیگری که در باب فلسفه دین کانت طرح می کنیم در باب صدف و گوهر دین است. این مسأله را قبلاً به صورت کلی بیان کرده ایم. مسأله ای است که از زمان هگل به بعد به آن تصریح شد ولی قبل از هگل هم وجود داشت. مسأله این بود که ادیان صدفی دارند و گوهری - گاهی به جای صدف و گوهر، مغز و پوسته، یا لباب و حجاب یا لب و قشر هم گفته می شود - و معنایش این است که ادیان

آمده اند ما را به کجا برسانند، چه چیزی غایتِ قصوای متدین شدن است؟ غایتِ قصوای متدین شدن را گوهر دین می گویند و سایر بخشها و قسمتهای دین، در استخدام آن غایت و غرض درمی آیند و در حقیقت صدف آن گوهرند. کانت از کسانی است که قائل بود گوهر دین، اخلاق است. ما متدین می شویم تا از طریق آن اخلاقی شویم و معنای این مطلب به زبان خیلی ساده این است که اگر کسی تمام تکالیف دینی را انجام دهد، نمازش را اولوقت بخواند، روزه اش را بگیرد، حجّش را بجا آورد و... ولی مثلاً راست گو نباشد هیچکدام از آن اعمال ارزشی ندارد. اگر این اعمال را انجام داد ولی به امانت وفا نکرد، به مردم خدمت نکرد، متکبر بود، خلف وعده کرد معنایش این است که آنها پیشیزی نمی ارزند بلکه آن اعمال یکسری رنجهای بی حاصل هستند که او برده است. کانت به این نظر قائل بود و این نظر درست بر خلاف آن چیزی بود که بعدها کی یرکگور می گفت، او معتقد بود گوهر اخلاق دین است، ما اخلاقی می شویم تا از طریق آن متدین شویم نه بالعکس، مرحله دوم زندگی به لحاظ استکمالی از دیدگاه وی اخلاقی بودن است و مرحله سوم متدین شدن. البته به لحاظ دقّی تا اندازه ای مراد کانت از اخلاق با مراد کی یرکگور از اخلاق تفاوت دارد.

کانت از اخلاق به «بهترین آفریده خدا» تعبیر می کرد. منظور وی از اخلاق، متّصف شدن به یکسری صفاتی است مثل صداقت، امانت، صدق در مقام قول،^{۲۲۴} تواضع، نهایت تلاش را در زندگی کردن، وقت را به بطالت نگذراندن و به تعبیر ما قدر عمر دانستن، کمک به بینوایان، کمک به هر کسی که ما می توانیم به او کمک کنیم و از این سری اوصاف.^{۲۲۵} در حقیقت، به یک اخلاقِ انسان دوستانه لیبرالی سفارش می کند و آن را لبّ و لباب دین می داند و می گوید ما برای این منظور می خواهیم ایمان بیاوریم و متدین شویم. از این جهت اعتقاد کانت بر این است که وقتی می خواهید انسانها را تعلیم دینی بدهید اوّل این غرض اخلاقی را برایشان بیان کنید تا آنها هدف و وسیله را اشتباه نگیرند و خیال کنند هدف این است که انسان عشاءربّانی بجا آورد یا نماز بخواند.

در فلسفه دین این نظر که گوهر دین، اخلاق باشد مخالف زیاد دارد؛ کسانی گفته اند که گوهر دین عرفان است و بعضی گفته اند که دین، خود غایت فی نفسه است و چیزهای دیگری وسیله برای اخلاق قرار می گیرند.

شرّاز دیدگاه کانت

۲۲۴. صداقت با صدق فرق دارد؛ صداقت یعنی ظاهر و باطن آدم یکی باشد ولی صدق فقط در مقام قول یکی از مصادیق صداقت است.

۲۲۵. ر.ک. به: بخش آخر تعلیم و تربیت، ترجمه غلامحسین شکوهی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.

نکته دیگری که در باب فلسفه دین از دیدگاه کانت وجود دارد نظر او درباره شرّ است. از دیدگاه کانت فلسفه وجود شرّ معلوم نیست. اگر بپرسند که چرا در جهان درد و رنج هست از دیدگاه کانت جواب این سؤال معلوم نیست؛ البته فرق است بین اینکه آیا وجود شرّ با اوصافی که در ادیان و مذاهب به خدا نسبت داده می شود منافات دارد یا ندارد و اینکه آیا شرّ چه حکمت وجودی ای دارد؟

کانت معتقد است که به سؤال دوّمی نمی توانیم جواب گوئیم و در مورد اوّلی رای خاصی دارد. به تعبیر ایشان، اگر ما بودیم و خردمان، به نظر می آمد که می شد جهانی را بیافرینند که در آن این شرور، دردها، مصیبت ها، رنج ها، و اجحاف ها و ظلم ها وجود نداشته باشد.

اینها اهم نکاتی بود که در باب فلسفه دین کانت می توانستیم در این فرصت بیان کنیم.

نکاتی در باب تعلیم و تربیت از دیدگاه کانت

کانت رساله کوچکی بنام تعلیم و تربیت دارد که این رساله به زبان فارسی هم ترجمه شده است ولی ترجمه اش ترجمه خوبی نیست چرا که اولاً از متن آلمانی کانت نیست بلکه از ترجمه انگلیسی آن متن به زبان فارسی ترجمه شده است، آن هم مترجمی که زبان فرانسه را خوب می داند. لذا ترجمه آقای غلامحسین شکوهی استاد دانشگاه تهران خیلی ضعیف است، گرچه ترجمه هایی که از زبان فرانسه به فارسی دارند بد نیست. درباره تعلیم و تربیت چند نکته از آرای وی را که در این باب مهم است مطرح می کنیم:

۱. کانت می گوید تعلیم و تربیت به معنایی که مراد من است، اختصاص به انسان دارد و سایر حیوانات نیاز به تعلیم و تربیت ندارند.
۲. کانت معتقد است که تعلیم و تربیت سه مرحله دارد:

الف) مرحله پرستاری: مراد این است که کاری بکنند که شخص تحت تعلیم و تربیت به حیات خودش بتواند ادامه دهد. این کار بیشترین اهمیتش در آن چند سال اوّل زندگی است.

ب) مرحله پرورش

ج) مرحله آموزش

به نظر کانت از لحاظ اهمیت شکی نیست که اوّل انسان باید بماند ولی اگر از این مرحله صرف نظر کنیم، بین مرحله پرورش و آموزش کانت معتقد است که اهمیت مرحله پرورش به مراتب بیشتر از آموزش است و عمده نقص نظامهای تعلیم و تربیت ما را در این می داند که به آموزش بیشتر از پرورش بها داده اند. مثلاً کانت می گوید این بچه های شش هفت ساله ای که به مدرسه می آورند - سال اوّل از اکثر معلمان اگر بپرسند که چرا این بچه ها را اینجا آورده اید، می گویند چون می خواهیم به آنها الفبا یاد دهیم،

ولی به نظر کانت معلّم باید بگوید این بچه ها را آورده ایم اینجا تا مرتب نشستن و سکوت را یاد دهیم، چرا که آزادی آنقدر برای انسان پرلذّت است که در همان سالهای ابتدای زندگی انسانها چند بار که مزه آزادی به کامشان نشست، دیگر حاضر نیستند دست از آزادی بردارند. مقصود از پرورش آن است که به افراد نشان دهند که آزادی حد و مرز دارد، این بچه ها تا سال قبل هرجا و هرقدر که می خواستند آزاد بودند هیاهو کنند حال شما اینها را به مدرسه آورده اید تا به ایشان بفهمانید که دیگر هیاهو کردن مثل قبل نیست. از دیدگاه کانت تمام هدف پرورش دو چیز است:

۱. محدود ساختن آزادی ۲. هدایت آزادی

باید بدانید که اگر این پرورش صورت نگیرد، این قدر آزادی چیز لذیذ و خوشمزه ای است که دیگر کسی جلودار انسانها نیست. برای اینکه این آزادی به لجام گسیختگی منجر نشود باید در سالهای اولیه به پرورش بها داد. پرورش اولین غرضش این است که آزادی را محدود کند. محدود کردن آزادی به سه حد است؛ یکی اینکه به انسانها یاد دهند که آزادی شان محدود است به اینکه به آزادی دیگران لطمه نزنند. دوّم اینکه آزادی تو نباید آینده شخصی تو را از حال تو بدتر کند. اگر به آزادی ای می خواهی عمل کنی که آن آزادی فردایت را از امروزت بدتر می کند، این برای تو مجاز نیست. با این استدلال است که پدر به بچه اش می گوید تا مشقهایت را ننویسی نمی گذارم بخوابی با اینکه آزادی او به آزادی دیگران لطمه نمی زند. پس آینده شخصی تو باید چنان باشد که از امروزت بهتر باشد. نکته سوّم اینکه آزادی تو نباید با استکمال معنوی تو در تهاوت و تقابل بیفتد. فرق سوّمی با دوّمی در این است که دوّمی یعنی آینده شخصی از دید کانت فقط به لحاظ دو بعد مادی و اجتماعی است ولی سوّمی نه مادی است و نه اجتماعی بلکه به لحاظ معنوی - فردی است.

کانت می گوید ما باید در سالهای تعلیم و تربیت به قسمت پرورش بیشتر بها بدهیم. این سالها - از دید کانت - تا سنّ ۱۶ سالگی است. کانت می گوید شانزده سالگی سنّی است که در کشورهایی که ما می شناسیم پسر یا دختر می توانند پدر یا مادر شوند، چون این سنّ، سنّ پدر شدن پسران و مادر شدن دختران می تواند باشد. پس مهلت و مدّت تعلیم و تربیت آشکار تمام شده است؛ بعدها جامعه می تواند آنها را تعلیم و تربیت نهانی بدهد. کانت می گوید مرحله پرورش را باید به دو مرحله هشت ساله تقسیم کرد، یکی از ۱ الی ۸ سالگی و دوّمی از ۸ تا ۱۶ سالگی. در مرحله اوّل، باید امر و نهی کرد و اطاعت از این امر و نهی را از اطفال خواست. در این سنّ اصلاً نباید با بچه ها استدلال کرد، اگر به او گفتید دروغ نگو، حق ندارد پرسد که چرا نباید دروغ بگویم. زیرا در این فاصله بر بچه ها روحیه تقلید شدیداً غالب است و باید از این روحیه، کمال استفاده را کرد و فضائل را درون ایشان رسوخ داد. آنها به تعبیر کانت، هر چند

میمون وار هم از تواضع تقلید کنند، باید تقلید کنند. دیگر اینکه وقتی باید «چرا» را جواب داد که دلیلی را که شما می آورید فرد بتواند سبک و سنگین کند، در حالی که، در این سن اصولاً اطفال قدرت سبک و سنگین کردن جوابها را ندارند تا ببینند پاسخ معتبر است یا غیر معتبر. کسی که قدرت تشخیص وزن و بی‌وزنی را ندارد اگر مطالبه دلیل کرد باید بگوییم فضولی موقوف!

اما از هشت سالگی تا شانزده سالگی این جریان عوض می شود و باید با استدلال امر و نهی کرد. در این صورت، یا طفل می تواند استدلال شما را رد کند، که در این صورت عصیان ورزیدنش منطقی است، ولی اگر نتوانست استدلال شما را رد کند در اینجا هر چند در مرحله ۸ الی ۱۶ سالگی است، ولی حق عصیان ندارد و اگر عصیان کرد تأدیب بدنی او باید صورت بگیرد. منتها کانت برای اینکه این دو مرحله را از هم تفکیک کند به اوامر و نواهی ای که در مرحله ۱ الی ۸ سالگی وجود دارد «اوامر و نواهی ماشینی» و به اوامر و نواهی قسم دوم «اوامر و نواهی اخلاقی» می گوید. امر و نهی ماشینی یعنی اینکه فرد باید تابع باشد، درست مثل ماشینی که وقتی به دکمه خاصی از آن فشار می آوریم فلان کار را انجام می دهد و چون و چرا نمی کند. اما اوامر و نواهی اخلاقی یعنی فرمانها همراه با استدلال است و طرف اگر نتوانست استدلال را رد کند حق مقاومت دارد. کانت می گوید از آخر مرحله دوم به بعد یعنی از ۱۶ سالگی به بعد نباید بچه های خودتان را بچه های خود حساب کنید بلکه آنها افراد مستقلی هستند و همانطور که شما خودتان را بچه حساب نمی کنید همین حق را بچه هایتان در سن ۱۶ سالگی نسبت به شما پیدا می کنند که دیگر نباید از ایشان اطاعت بخواهید.

حال آیا این شیوه تعلیم و تربیت وافی به مقصود است یا خیر؟ کانت می گوید: واقعیتش این است که دو کار در جهان از مشکل ترین کارهاست یکی سیاست و کشورداری و دیگری تربیت اولاد. بنابراین مطالبی را که ما گفتیم معنایش این نیست که اگر اعمال شوند حتماً موفقیت آمیز از کار در خواهند آمد، ولی به نظر می آید که این راهها بهتر از راههای دیگر است، هر چند در این دو کار هیچگاه به یقین نمی توان رسید.

پرورشی که ما به اطفال خودمان می دهیم باید برای چه منظوری باشد؟ کانت می گوید متأسفانه یکی از مفاسدی که در جامعه ما وجود دارد این است که اطفال را برای اینکه «سازگاری هر چه بیشتر با وضع موجود» پیدا کنند پرورش می دهند ولی اصلاً چنین منظوری صحیح نیست بلکه «بهبود بخشیدن به وضع موجود» باید هدف تربیت باشد. یعنی باید بچه ها را طوری پرورش داد که وقتی بزرگ شدند این وضع موجود جامعه را بهتر کنند نه اینکه خودشان را با وضع موجود هماهنگ و هم‌رنگ سازند که در نهایت مثل ما شوند. پدر و مادری موفقند که بچه ها را برای اینکه بهتر از خودشان شوند تربیت می کنند نه

برای اینکه مثل خودشان شوند. کانت می گوید: «پرورش مناسب پرورشی است که عطف توجه به حال ندارد بلکه به آینده دارد». سخن کانت نظیر آن مطلبی است که از حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام نقل شده که بچه های خود را برای زمانِ خودتان تربیت نکنید بلکه برای زمانِ آتی تربیت کنید.

نکته دیگر در باب آموزش و پرورش از دیدگاه کانت، نظر او در باب آموزش است. کانت می گوید اهداف آموزش هم زودگذرتر از پرورش است و هم تخصصی تر از پرورش. وقتی ما اطفال خود را پرورش می دهیم، ایشان را از آن جهت که می خواهند انسان باشند پرورش می دهیم ولی آموزش از آن جهت که انسان شوند در موردشان صورت نمی گیرد بلکه از آن جهت که مهندس شوند، پزشک شوند، معلم شوند، پل بسازند و... می آموزند. از این نظر است که آموزش، تخصصی است یعنی انسان برای انسانیتِ طرف نیست بلکه برای این است که فرد بتواند فلان حرفه خاص را بلد باشد. پس پرورش برای همه انسانها لازم است ولی آموزش ویژه هر فردی متناسب با خواست شغلی اوست. نکته دیگر اینکه آموزش زودگذر است؛ یعنی جامعه وقتی تطوّر پیدا کرد آموزش هایش هم به سرعت متطوّر و متغیّر می شود ولی پرورش اینگونه نیست؛ پرورش به غایت قصوایی نظر دارد که گویا فوق این تطورات اجتماعی است، او می خواهد انسان درست کند و انسان را در هر زمانی باید با یک لوازم خاصی بپرورد، لذا پرورش دیرگذرتر از آموزش است. ولی در عین حال، کانت می گوید: با اینکه آموزش باید تخصصی باشد ولی باید جنبه هر می خودش را حفظ کند. یعنی در سالهای ابتدایی ما باید از هر رشته علمی یکسری معلوماتی به بچه ها یاد دهیم، علوم تجربی، علوم فلسفی، علوم تاریخی و بعد آهسته آهسته این دامنه را تنگ تر کنیم و یک علوم خاص تری - وابسته به آن شغل و حرفه ای که فرد می خواهد انتخاب کند - یاد دهیم و به این ترتیب این دامنه تنگ تر و تنگ تر شود تا در نهایت برای آن شغل یک تعلیم خاصی داشته باشیم. ما باید به صورت هر می آموزش دهیم تا اینکه بچه در هر سنی اگر از آموزشهای بیشتر محروم شد، لااقل در آن مقدار کارائی داشته باشد. آموزشها باید هر چه تخصصی تر می شوند تعداد آنها کمتر شود ولی آن علمومی که باقی می ماند به صورت عمقی تری یاد گرفته شوند. در عین حال، در این مدت نباید به گونه ای آموزش داد که فضل فروشی در بچه ها افزایش و رواج پیدا کند. کانت می گوید متأسفانه در نظام تعلیم و تربیت ما، وضع چنین است که الفاظ و اصطلاحات زیاد است و اینها فقط به درد بازارگر می و فضل فروشی می خورد. به اعتقاد او، از هر علمی یک مقدار دقیقش را یاد بدهید ولی زیاد وارد الفاظ و اصطلاحاتش نشوید که اینها به درد لفاظی می خورند و بس. از هر علمی یک محدوده کم ولی عمقی و دقیق یاد دهید.

نکته مهمی که در کتاب تعلیم و تربیت کانت وجود دارد آن فضائل اخلاقی است که در پرورش باید در بچه ها رسوخ داده شود. او راه رسوخ کردن آن را هم بیان کرده است. یکی از نکاتی که او می گوید این است که از اوّل به بچه ها نگویند: «دروغ نگویند چون خدا گفته است دروغ نباید گفت»؛ چون اگر بعداً برای او از لحاظ فلسفی درباره وجود خدا مشکلاتی پیش آمد و شک کرد که خدا وجود دارد یا نه یکباره اخلاقش هم فرو می ریزد، چون تا به حال راست می گفت برای اینکه معتقد بود خدا وجود دارد و خدا گفته است، حالا که معلوم شد خدا وجود ندارد پس نباید راست هم بگوید. کانت می گوید عکس آن را بگویند: «راست بگویند چون راست گفتن برای انسان خوب است و خدا هر چه را که برای انسان خوب است امر کرده است». اگر روزی برایش معلوم شد که خدا وجود ندارد باز آن مطلب اصلی سرجای خودش باقی مانده است. یعنی حُسن راست گفتن را متوقف بر وجود خدا نکنید که اگر شکی در وجود خدا پدید آمد در حسن راستگویی هم شک حاصل آید، بلکه بگویند راست گفتن و... از آن رو که انسان هستیم باید انجام دهیم چه خدا باشد و چه خدا نباشد. اما متدینان می گویند خدایی وجود دارد که او هم گفته است این کارها را انجام دهید. اگر مطابق اعتقاد کانت بگویند، اگر روزی از دین بیرون رفت، از اخلاق بیرون نمی رود.

تاریخ فلسفه غرب را با طفره زدن از دو سه فیلسوف نسبتاً مهم غرب، از هگل شروع می کنیم. در فاصله میان کانت و هگل دو فیلسوف لاقِل طراز دوّم در غرب ظهور کردند؛ یکی فیشته^{۲۲۶} فیلسوف معروف آلمانی که از شاگردان بلافصل کانت بود و حتی بعضی از تألیفات خود را در زمان کانت به او ارایه می کرد و کانت هم معمولاً این نوشته ها را می پسندید. این فیلسوف، فیلسوفی است که در خود هگل هم مؤثر واقع شده است. اگر بخواهید بحث نسبتاً مفصلی در باب فیشته بدانید، به تاریخ فلسفه اثر کاپلستون جلد هفتم، از فیشته تا نیچه، با ترجمه بسیار عالی داریوش آشوری مراجعه کنید.

فیلسوف دیگر که همزمان با فیشته و نزدیک به اوست، شلینگ^{۲۲۷} است. شلینگ نیز آلمانی و از دوستان هگل است. ما در باب این فیلسوف هم وارد بحث نمی شویم و به نکته ای تاریخی درباره این سه فیلسوف آلمانی بسنده می کنیم. این سه فیلسوف - فیشته، شلینگ و هگل - علاوه بر اینکه همزمان بوده اند، تقریباً هم سنّ هم بوده اند و دوستی نزدیکی نیز با یکدیگر داشته اند. فیشته هشت سال از هگل بزرگتر بود و هگل هم چهار سال از شلینگ بزرگتر، پس سنّ آنها طوری بود که می توان بین آنها رفاقتی دید. منتها یک نکته مهم در باب شلینگ و هگل این است که شلینگ نبوغ خیلی زودرسی داشت، لذا هر چند چهارسال از هگل کوچکتر بود ولی بزودی دست به قلم برد و بخاطر کتابها و آثار بسیار زیادی که

۲۲۶. Hohann Gottlieb Fichte (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴)

۲۲۷. Hardd. K. Schilling (۱۷۶۶ - ۱۸۲۰)

نوشت مقام استاد دانشگاه را پیدا کرد و هگل با اینکه چهار سال از او بزرگتر بود مجبور شد سر کلاس درس دوست خود بنشیند. اما هگل کند ذهن بود و هیچگونه درخششی در دوران های ابتدایی زندگی اش تا تقریباً سن سی سالگی از خود نشان نداد، ولی وقتی هم دست به قلم برد آنچنان دست برد که دیگر شلینگ فراموش شد. امروز به ندرت اسم شلینگ را در تاریخهای فلسفه می بینید و می شنوید، اما هگل یک فیلسوف طراز اوّل غرب به حساب می آید.

هگل

نقد دیدگاه دین بدون خدا

ویژگیهای فلسفه هگل

معرفت شناسی هگل

خدا از دیدگاه هگل

خود بیگانگی

معرفی منابعی برای مطالعه در باب هگل

در باب هگل نسبت به سایر فیلسوفان غربی در زبان فارسی کتاب بیشتر وجود دارد. از خود هگل چند کتاب یا چند قطعه از بعضی کتابهای او به زبان فارسی ترجمه شده است. باید توجه داشت که فضل تقدم در شناساندن هگل به ما ایرانیان، با دکتر حمید عنایت است. وی علقه فکری زیادی به هگل داشت، لذا خیلی زحمت کشید تا اندیشه هگل را به ایرانیان بشناساند. به همین سبب بعضی کتابهای هگل که به زبان فارسی ترجمه شده است، یا بعضی کتابهایی که درباره هگل بوده و به زبان فارسی ترجمه شده است نوشته و ترجمه آقای دکتر حمید عنایت است که چند سال پیش وفات کرد.

۱. کتاب عقل در تاریخ نوشته هگل با ترجمه دکتر حمید عنایت است؛ یکی از کتابهای مهم هگل همین کتاب است.

۲. کتاب خدایگان و بنده کتاب کوچکی است و نوشته هگل است. این کتاب دارای یک شرح مزجی است که شارح آن آقای الکساندر کویره - از بزرگترین فیلسوفان و فیلسوف علم فرانسوی - است. وی شرحی بر سخنان هگل در این کتاب داده است و آن شرح را در داخل کروش ای آورده تا با سخنان هگل خلط نشود. ترجمه این کتاب نیز توسط آقای حمید عنایت است.

۳. کتاب مقدمه ای بر زیباشناسی با ترجمه دکتر محمود عبادیان.

۴. مقدمه بر پدیدارشناسی روح که بخشی از یک کتاب هگل است و توسط مترجم فوق - محمود عبادیان - ترجمه شده است. ترجمه های آقای دکتر محمود عبادیان نیز ترجمه های نسبتاً دقیقی است.

۵. استقرار شریعت در مذهب مسیح ترجمه دکتر باقر پرهام

و اما کتابهایی که درباره هگل نوشته شده است:

۱. فلسفه هگل اولین و بهترین کتابی است که درباره هگل نوشته شده است. نویسنده این کتاب والتر ترنس استیس^{۲۲۹} فیلسوف و مورخ انگلیسی است و مترجم آقای دکتر حمید عنایت، از انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی است. اصل این کتاب یک جلدی است ولی به زبان فارسی در دو جلد ترجمه و چاپ شده است. کتاب، کتاب بسیار ذی قیمتی است.

۲۲۸. G.W.F. Hegel (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱)

۲۲۹. W.T. Stace

۲. اندر شناخت اندیشه هگل. نویسنده: روزه گارودی فیلسوف معروف فرانسوی که سالها از رهبران مارکسیسم جهانی بود و شهید محمدباقر صدر در کتاب فلسفتنا هر گاه می خواهد نوشته ای و مطلبی را به مارکسیست ها نسبت دهد از نوشته های روزه گارودی نسبت می دهند. گارودی سالها از اعظم متفکران مارکسیست اروپا بود، حتی مدتی رییس انترناسیونال سوسیالیستی اروپا بود. او بعدها از مارکسیسم عدول کرد، مدتی دارای مسلک ها و مرام های دیگری بود و سرانجام چهارده سال پیش مسلمان شد. دو کتاب هم از وی درباره اسلام به زبان فارسی ترجمه شده است. به هر حال کتاب فوق کتاب خیلی قوی ای است، از انتشارات نشر آگاه با ترجمه آقای باقر پرهام.

۳. پدیدارشناسی روح هگل (نه روح از هگل) نوشته ژان هیپولیت. هیپولیت از هگل شناسان معروف و به تعبیر بعضی، بزرگترین هگل شناس روزگار ماست. وی درباره هگل کتاب های زیادی نوشته است ولی به زبان فارسی فقط همین کتاب او ترجمه شده است. این کتاب، شرح کتاب پدیدارشناسی روح است. مترجم آقای دکتر کریم مجتهدی استاد دانشگاه تهران است. منتها باید توجه داشت که ایشان در حقیقت این کتاب را ترجمه نکرده اند بلکه اولاً هر جای کتاب را که خودشان خواسته اند برگزیده اند (البته نه به این معنا که گزینشی بی مبنا داشته اند) و ثانیاً همان مقداری را هم که گزینش کرده اند مقید به ترجمه نبوده اند، گاهی ترجمه آزاد کرده اند و گاهی حتی تألیف، لذا در کتاب عنوان تألیف و اقتباس از دکتر کریم مجتهدی نوشته شده است.

۴. آقای مجتهدی مجموعه مقالاتی را درباره هگل به نام اندیشه هگل تألیف کرده اند که بعضی از آنها درباره زندگی هگل و بعضی هم درباره آثار هگل است. (انتشارات امیرکبیر)

۵. در کتاب تاریخ فلسفه نوشته کاپلستون جلد هفتم تحت عنوان از فیشته تا نیچه نیز سه فصل مفصل درباره هگل است. او خیلی به هگل عنایت نشان می دهد. ترجمه بسیار خوب این کتاب از داریوش آشوری است و می توانید از آن در امر زبان آموزی هم استفاده کنید.

۶. تاریخ فلسفه نوشته برتراند راسل نیز فصل مختصری درباره هگل دارد. همانطور که می دانید راسل به علت خط مشی خاص خود با هگل کاملاً مخالف است. در همین کتاب می گوید من معتقدم که تقریباً همه آرای هگل غلط است، به همین دلیل این فصل را خیلی بی رمق و بی جان نوشته است. ترجمه این کتاب توسط آقای نجف دریابندری است.

۷. تاریخ فلسفه، نوشته ویل دورانت هم فصلی اندک درباره هگل دارد. ترجمه دکتر عباس زریاب خوئی.

۸. کتاب هگل و مبادی اندیشه معاصر، نوشته امیرمهدی بدیع، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی.

۹. آقای امیرمهدی بدیع کتاب دیگری تحت عنوان پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت با ترجمه آقای احمد آرام در دو جلد دارد. جلد دوم این کتاب، بحث بسیار عالی ای درباره هگل دارد و اساساً این کتاب،

کتاب خیلی ذی قیمتی است. نویسنده خود یک فلیسوف و مورخ تراز اول ایرانی است ولی از اوایل عمرش در سوئیس زندگی کرده و در غرب خیلی شناخته شده است، اما در میان ما ایرانیها کمتر او را می شناسند.

۱۰. آقای نجف دریابندری کتابی تحت عنوان از خود بیگانگی دارد. نصف این کتاب حجیم درباره هگل است و این به دلیل آن است که یکی از مفاهیم فلسفه هگل، مفهوم از خود بیگانگی^{۲۳۰} انسان است. هگل معتقد بود تمدن کنونی چنان است که روز به روز ما را از خود بیگانه مان می کند. این همان مفهومی است که بعدها در مارکسیسم راه پیدا کرد و اگزیستاسیالیست ها هم از این مفهوم استفاده فراوان کرده اند. نظرات هگل در این کتاب به دقت هرچه تمامتر مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. این کتاب، کتاب بسیار آموزنده ای است.

۱۱. جامعه باز و دشمنان آن، نوشته کارل پوپر با ترجمه عزت الله فولادوند، که در چهار جلد ترجمه شده است ولی اصل کتاب دو جلد است. پوپر دشمن هگل بود و مرادش از دشمنان جامعه باز سه شخصیت اند: ۱- افلاطون ۲- هگل ۳- مارکس، جامعه باز جامعه ای است که در آن دو چیز حاکم باشد، آزادی و تعقل به هر اندازه که میسر باشد، بر خلاف جامعه بسته که در آن آزادی و تعقل محدود است. پوپر در این کتاب آراء و نظرات این سه اندیشمند را «منصفانه» مطرح و رد می کند. هر چند موضع خود پوپر نسبت به هگل خصمانه است.

قبل از ورود به اصل بحث باید توجه داشته باشید که اهمیت هگل در فلسفه غرب به دو لحاظ است: یکی به لحاظ آراء و نظراتی که خودش در زمینه های مختلف عرضه کرده است. و دیگری به خاطر پرورش دو دسته شاگردی که یک دسته از آنها یک تحول جهانی ایجاد کردند. هگل دو دسته شاگرد دارد؛ یکی شاگردانی که از آنها به شاگردان «دست راستی هگل» تعبیر می کنند. شاگردان دست راستی، شاگردانی هستند که به لحاظ تفکر فلسفی، الهی اند و به لحاظ تفکر سیاسی، محافظه کار و حافظ وضع موجود. این شاگردان مخصوصاً در نیمه دوم قرن نوزدهم بسیار نامبردار شدند و تأثیر عمده ای در فلسفه انگلیس به جا گذاشتند. بعضی از اینها را نام می بریم: از میان اینها شخصی که از همه معروفتر است فیلسوفی انگلیسی به نام برادلی^{۲۳۱} است. کتاب بسیار معروف او حقیقت و واقعیت است که هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده است و کتاب بسیار ممتازی است. شاگرد دیگر دست راستی هگل، مک تاگار^{۲۳۲} انگلیسی است. شاگرد دیگر او براند بلانشارد^{۲۳۳} است. این دسته از شاگردان انگلیسی هگل در انگلیس مکتبی را ایجاد کردند که از آن به

۲۳۰. Alination.

۲۳۱. F.H.Bradley

۲۳۲. Mc Taggart

۲۳۳. Brond Blonshard

مکتب «ایده آلزم مطلق» تعبیر می شود. این مکتب در بعضی از مطالب مهم فلسفی با فیلسوفان تحلیل زبانی اختلاف عمده دارند. بحث بسیار معروف نسب درونی و نسب بیرونی از موارد اختلاف عمده این دو دسته است. فیلسوفان ایده آلزم مطلق عمدتاً به نسب درونی قائلند ولی فیلسوفان تحلیل زبانی عمدتاً با نسب بیرونی موافقت می کنند. شاگردان دست راستی هگل تأثیر عمده ای در حوادث جهانی نداشتند.

اما هگل یک دسته شاگردان دیگری داشت که از آنها به شاگردان دسته چپی هگل تعبیر می کنند. در رأس این دسته از شاگردان فوئر باخ است. شاگردان دست چپی شاگردانی هستند که به لحاظ فلسفی ملحدند و به لحاظ سیاسی و اجتماعی، انقلابی و ناقض وضع موجودند. بعد از فوئر باخ نوبت به کسانی چون مارکس و انگلس می رسد که بنیانگذاران مکتب مارکسیسم هستند و قریب به ۸۰ سال با آثار خوب و بدی که داشتند، بر بخش عمده ای از جهان حکومت کردند.

فوئر باخ شخصی است که اندیشه «فرافکنی بودن دین»^{۲۳۴} را طرح کرد. فوئر باخ دو مقدمه بکار می برد و توسط این دو مقدمه می خواست بگوید اندیشه خدا نتیجه فرافکنی نیازهای روحی انسانهاست، نه اینکه خدایی هم در واقع وجود داشته باشد، بلکه نیازهای روحی ما آنگاه به بیرون فرافکنده می شود آن وقت به نظرمان می آید که ما گویا به وجود خدا قائلیم. در فلسفه دین، یکی از مباحث مهمی که در بحث منشاء نیاز ما به دین طرح می شود همین نظر فوئر باخ است که در هر کتاب فلسفه دینی این نظر باید آورده شود و طبعاً از سوی متکلم معتقد به دین مسیح یا دین اسلام یا هر دین دیگری نقد شود. آن دو مقدمه ای که فوئر باخ به کار می برد، یکی از آنها یک مقدمه معرفت شناختی است: «ما از هیچ جوهری اطلاعی نداریم مگر به واسطه اعراض آن جوهر»^{۲۳۵} و جز از راه شناخت اعراض یک جوهر، راهی به شناخت آن جوهر نداریم. به لحاظ وجود شناختی، یا جوهر در جهان واقع وجود دارد و یا وجود ندارد. ولی در هر دو حال به لحاظ معرفت شناختی وضع فرق نمی کند، یعنی چه در عالم خارج چیزی به نام قند که از آن به جوهر تعبیر می کنیم غیر از اعراض قند (شیرین بودن، سفید بودن و...) وجود داشته باشد و خواه چیزی به نام قند مستقل از اعراض وجود نداشته باشد. در هر دو حال، به لحاظ معرفت شناسی یک چیز مسلم است و آن اینکه ما از چیزی که از آن به قند تعبیر می کنیم شناختی نداریم جز از طریق همین اعراض. پس به لحاظ معرفت شناختی می توان گفت. علم به جوهر $X =$ علم به اعراض $x, Ax, Bx, Cx, \dots, DxN$

۲۳۴. Progection

۲۳۵. جوهر و عرض به همان معنایی که در فلسفه اسلامی به کار می رود مراد است؛ البته يك تفاوت میان ما و غربیان در تعریف جوهر و عرض وجود دارد و آن اینکه ما مقسم جوهر و عرض را ماهیت می گیریم ولی آنها مقسم را موجود می گیرند ولی این اختلاف دخلی در فهم مطلب فوق ندارد.

معنای این سخن این است که شناخت یک جوهر = شناخت مجموعه اعراض آن جوهر یا بخشی از اعراض آن جوهر است. ما باید همه اعراض یک جوهر را و در صورت عدم امکان بخشی از اعراض یک جوهر را بشناسیم تا بتوان گفت آن جوهر را شناخته ایم. اگر بخواهیم این مطلب را به صورت منطقی بیان کنیم باید بگوییم که «موضوع یک قضیه چیزی جز مجموع محمولهای قابل حمل بر آن موضوع نیست» این یک مقدمه معرفت شناختی است.

و اما مقدمه دوم که یک مقدمه روانشناختی است. از لحاظ روانشناختی هیچگاه حُب و بغض به جوهر تعلق نمی گیرد، همه وقت حب و بغض به اعراض تعلق می گیرد. اگر شما گفتید که «من علی بن ابیطالب را دوست می دارم»، طبق گفته فوئرباخ شما یک عبارت غلطی را به کار برده اید. در واقع، کسی که می گوید من عاشق علی بن ابیطالبم یعنی او عاشق شجاعت علی بن ابیطالب است یا عاشق عدالت علی بن ابیطالب، یا عاشق ایثار آن حضرت و یا... عاشق دو یا سه تا از این اوصاف با هم است. امکان ندارد که حب و بغض انسان به چیزی ماسوای اعراض آن چیز تعلق بگیرد. فوئرباخ در اینجا می گفت این حرف بی معنا است. هر کسی از یک چیزی خوشش می آید از یکی، دوتا... n تا اعراض خوشش می آید. اگر ما می گوییم که فلان جوهر را دوست داریم به خاطر این است که ما این جوهر را «مجمع» این چند عرض یافته ایم.

از ضمّ این دو مقدمه نتیجه می گیریم که هر وقت می گوییم فلان چیز را دوست داریم یعنی فلان اعراض را دوست داریم. حال فوئرباخ می گوید: مثلاً مسلمانها اگر می گویند خدا عادل است، خدا جواد است، خدا غفور است و... و بعد می گویند «ما خدا را می پرستیم» - می پرستیم یعنی بسیار دوست می داریم - در این صورت آنها به عبارتی دقیقتر گفته اند که ما عدالت را دوست می داریم، ما انتقام را دوست می داریم، ما جُود را دوست می داریم. چون از خدا مسلمانها چیزی جز عدل، جود و غفران و... در ذهنشان حاضر نمی شود، و از آنجا که هر موضوعی مساوی است با مجموعه محمولهای خودش؛ طبعاً وقتی گفتند فلان چیز را می پرستیم یعنی ما آن محمولها را دوست می داریم. مسلمین خدا را با یکسری اوصافی تعریف می کنند و بعد می گویند ایاه نعبد، در واقع، می خواهند بگویند که ما آن اوصاف را خیلی دوست می داریم. حال اگر از لحاظ وجودشناختی خدایی هم وجود نداشته باشد باز می توانیم بگوییم خدا را دوست داریم. به عبارت دیگر، وجود داشتن واقعی خدا و هر جوهر دیگر و وجود نداشتن واقعی آن در اینکه بگوییم آن جوهر را دوست داریم فرقی ایجاد نمی کند؛ چون وقتی می گوییم آن جوهر را دوست داریم یعنی اوصافش را دوست داریم و در حقیقت کاری به جوهرش نداریم. فوئرباخ می گفت چه در عالم واقع خدایی وجود داشته باشد و چه در عالم واقع خدایی وجود نداشته باشد، در هر دو صورت، دین

می تواند برقرار بماند. از آن زمان به بعد مفهوم دین بدون خدا در غرب ظهور کرد. یعنی می شود دینی وجود داشته باشد ولی خدایی وجود نداشته باشد.

از این نظر فوئرباخ می گفت: هر کتاب مقدسی روانشناسی پیروان آن کتاب را نشان می دهد. در کتاب مسلمانان «خدا منتقم است» را می گنجاند ولی مسیحیان اصلاً آن را نمی گنجاند، معنایش این است که مسلمانان از انتقام خوششان می آید ولی مسیحیان از آن بدشان می آید. هر کتاب مقدسی را که باز کنید، در واقع، روان بعضی انسانهای روی زمین که خود را معتقد به آن کتاب مقدس می دانند معرفی می کند. بنابراین، کتابهای مقدس، جهان را به شما نمی شناساند بلکه روان یک گروه از انسانها را به شما می شناساند. پس هر کس بخواهد یهودیان را بشناسد باید تورات بخواند و ببیند که در تورات فقط بحث از قهر و انتقام و کشتن و به آتش کشیدن است و بس، خدایی که منتقم است و قاهر و عذاب می کند و... یهودی ها می گویند ما از این خدا خوشمان می آید و آن را دوست داریم. معنایش این است که یهودی ها روانشناسی این تیبی دارند. پس، اندیشه خدا حاصل فرافکنی نفسانیات ما نسبت به عالم خارج است. مسلمین که در کتابشان از خدای با آن اوصاف نام برده اند و گفته اند او را پرستش می کنیم از آن اوصاف خوششان آمده است و همین طور سایر ادیان. به این دیدگاه «دین بدون خدا»^{۲۳۶} می گویند، یا به عبارتی «نظامهای کلامی قائل به دین بدون خدا». بزرگترین این نظامها مربوط به شخصی است به نام دیتریش بون هافر^{۲۳۷} - متکلم معروف الهیات مسیحی - است. و از او افراطی تر شخصی است به نام «آلتیزر»^{۲۳۸} که او هم متکلمی است و به دین بدون خدا قائل است. منشاء سخنان ایشان از فوئرباخ است.

نقد دیدگاه دین بدون خدا

باید توجه داشت که وقتی سخن فوئرباخ صحیح است که همه گزاره های کتاب مقدس درباره خدا و عشق به خدا باشد. اگر همه گزاره هایی که مثلاً در قرآن آمده است در این باره بود آنوقت می شد بگوییم که این کتاب روانشناسی مسلمین را بیان می کند، اما بسا گزاره ها و جملاتی که در کتاب مقدس هست که نه بیانگر وجود خداست و نه بیانگر عشق و محبت و اخلاص بندگان نسبت به او است و در این صورت، استدلال فوق درباره آن دسته از گزاره ها نافذ نخواهد بود، و چه بسا گزاره هایی که اصلاً قابل ارجاع و تحویل به گزاره های روانشناختی نیست.

^{۲۳۶}. Without - God - Religion - Theologies

^{۲۳۷}. Dietrich. Bon Hauffer

^{۲۳۸}. Altizer

نکته دیگر اینکه، حتی در باب گزاره هایی که مثل آن دسته اول - روانشناختی - هم باشند این سخن صحیح نیست؛ ما چه داعی ای داریم که به جای اینکه بگوییم مثلاً غسل را دوست داریم و از فلان بو بدمان می آید و...، بگوییم رنگ و شیرینی غسل را دوست می داریم. چه داعی ای ما را به تغییر تعبیر واداشته است؟ آن چیزی که داعی ما شده است دو نکته است: یکی اینکه ما فقط از یکی از آن اوصاف خوشمان نمی آید بلکه از دوتا، سه تا و n تا وصف آن چیز خوشمان می آید، و دیگر اینکه ما از اینکه این اوصاف در یک جا اجتماع کرده اند خوشمان می آید، لذا تعبیر می کنیم «از غسل خوشمان می آید» ما چون غسل را مجمع n تا وصف می بینیم - و نه مجموعه n تا وصف - چنین تعبیری را بکار می بریم. به همین قیاس بندگان خدا تا قائل نباشند که موجودی هست که مجمع صفاتی چون عدالت، حلم، علم و سخی است هیچوقت تعبیر نمی کنند که خدا را دوست داریم، بلکه می بایست می گفتند که از رحمت و عدالت و... خوشمان می آید. به عبارت دیگر، در اینجا پای یک مقدمه وجود شناختی دیگری هم در کار است. پس دین بدون خدا هرگز در کار نیست بلکه متدینان واقعاً قائلند که موجودی در کار است و آن موجود مجمع این صفات است، حال اگر در واقع خدایی وجود نداشته باشد، متدینان بر خطا هستند و اگر وجود داشته باشد سخن ایشان بر صواب است. اما به هر حال سخن فوئرباخ غلط است که بدون وجود خدا هم دین ادامه پیدا می کند. دین وقتی ادامه پیدا می کند که آن موجود تحقق بالفعل داشته باشد.

نکته سومی که در کلام فوئرباخ وجود دارد اینکه وی می خواست از مطلب فوق یک استفاده نادرستی در روانشناسی قومی ملیت‌های مختلف مثل یهودیان، مسیحیان و مسلمانان و به گفته فوئرباخ ترک ها (چون تا اواخر قرن نوزدهم از مسلمین گاهی به ترک ها تعبیر می شود چرا که غریبها با عثمانیان مسلمان مواجه بودند) بکند و می گوید اگر می خواهید روانشناسی اینها را بدانید ببینید از چه کتابی خوششان می آید. اما این نظریه در این جهت هم نافع نیست چون اوصافی که در این کتابها می آید تقریباً عین هم است. کدامیک از این کتابهای مقدس است که برای خدا رحمانیت و رحیمیت قایل نباشد؟! برای خدا عدالت، محبت، جمال و... قایل نباشد؟! حال وقتی انسان می بیند که روانشناسی اقوام بسیار با هم تفاوت دارند ولی کتابهای آسمانی آنها آنقدر تفاوت نشان نمی دهد، این مطلب دال بر این است که کتابهای آسمانی منعکس کننده روانشناسی اقوام نیست. پس ادیان نیامده اند تا یک آئینه تمام نمایی از نفسانیات اقوام مختلف باشند، اگر آئینه تمام نمای اقوام مختلف می بودند، باید متناظر با تفاوت هایی که عرب ها با ژاپنی ها دارند، تفاوتی در کتاب مقدسشان ببینیم، ولی این تفاوت وجود ندارد. تنها تفاوتی که می توان گفت مثلاً بین دین یهود و دین مسیح وجود دارد این است که دین یهود بیشتر بر قدرت الهی تکیه می کند و دین مسیح بیشتر بر محبت الهی، آن هم به این معنا نیست که دین یهود نافی محبت الهی است یا دین

مسیح نافی قدرت الهی است. فقط میزان تمرکز و تأکید فرق می کند، با اینکه تفاوت در ناحیه اقوام و ملل بیشتر از این است. به طور خلاصه روانشناسی توده ها متناظر با مفاد کتب مقدس نیست (اصطلاح روانشناسی توده ها از گوستا ولوبون فرانسوی است). یعنی آنقدر که توده ها از لحاظ روانشناسی با هم تفاوت دارند این تفاوت در کتب مقدس منعکس نیست و این خود نشان دهنده این است که نمی توان گفت کتب مقدس واقعاً روانشناسی توده ها را منعکس می کنند.

ویژگیهای فلسفه هگل

۱. صعوبت بیان و تفکر: هیچ کتاب تاریخ فلسفه ای نیست مگر اینکه از دشواری بیان و اندیشه هگل سخن گفته است. او بسیار دشوارگو بوده و مفاد و مراد سخنانش دیرباب است. برتراند راسل در تاریخ فلسفه می گوید هگل دشواراندیش ترین متفکر جهان بود.

دشواراندیشی او را از اینجا می توان فهمید که هگل پیروانی دارد که عارف تراز اوّل هستند مانند بزائیکه و برادلی و پیروانی هم دارد که ملحدند مثل لنین، استالین، مارکس، انگلس و پل خانوف. اگر مفاد و محتوای سخن هگل واضح بود باید نوعی همشکلی در تفکر پیروان او پیدا می شد؛ اما همین که دو دسته پیرو با نهایت درجه اختلاف پیدا می شوند نشان دهنده آن است که سخن هگل آنقدر غامض و پیچیده بوده است که هر کدام از طرفین مراد خودشان را در قالب حرفهای هگل می دیده اند. هم بزائیکه (عارف) می تواند بگوید من حرفهای خودم را در سخنان هگل می بینم و هم فوئرباخ (ملحد) می تواند چنین سخنی را بر زبان براند.

بعضی از سخنان او هنوز واقعاً روشن نیست. بدون اینکه قصد شوخی کردنی در کار باشد، کتابهای تاریخ فلسفه زیاد نوشته اند که سخنان هگل را مترجمی به زبان فرانسه ترجمه کرده بود و این ترجمه فرانسه اش به دست هگل رسید، هگل پس از آنکه این ترجمه را خوانده بود، گفته بود وقتی این ترجمه را خواندم بهتر فهمیدم که چه می خواستم بگویم. همچنین گفته اند که یکی از شاگردانش بخشی از کتاب هگل را پیش استاد برد تا معنا کند و هگل در جوابش گفت وقتی این کتاب را می نوشتم دو نفر می دانستند که چه می گویم یکی خدا و یکی هم خودم حالا مثل اینکه خودم هم نمی فهمم، اگر کسی بتواند به خدا دسترسی داشته باشد می فهمد که این عبارات به چه معناست! این تجربه تلخ را به جلد از هگل نقل کرده اند: می گویند هگل به یکی از شاگردانش علاقه زیادی داشت و همیشه از این جهت مورد سؤال بود. او در جواب می گفت بخاطر اینکه فقط اوست که حرفهای مرا می فهمد؛ بقیه، حرفهای مرا نمی فهمند، و این شاگرد است که حرفهای مرا به نسلهای بعد منتقل خواهد کرد. بعدها در جریان آزمایشی

برای ورود به مرحله بالاتر، هگل معنای چند فقره از سخنان خودش را از او پرسید و دید که بلد نیست. می گویند ضربه روحی جدی ای به هگل خورد، چرا که به این یکی هم که امید بسته بود، او هم دیگر حرفهایش را نمی فهمد.

۲. جامعیت اندیشه هگل: هگل در هیچ مقوله ای نیست که اظهار نظر نکرده باشد و از این جهت شاید بی نظیر باشد. فلسفه مابعدالطبیعه، فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست، فلسفه هنر و ادبیات، فلسفه دین و... در کلامش وجود دارد.

حتی جالب این است که درباره آب و هوا و اثر آب و هوا بر روحيات آدمیان به لحاظ فلسفی بحث کرده است. از این نظر است که شما در هر زمینه ای کار بکنید با هگل سر و کار دارید و این مطالب سبب شده است که کمتر کسی پیدا شود که از هر جهت هگل شناس باشد، بلکه هر کسی از درجه تقریبی به هگل برخورددار است و از همان جهت هگل شناس است.

۳. عرفانی بودن فلسفه هگل: فلسفه او به یک معنا نوعی عرفان است نه فلسفه؛ بدین معنا که هگل خیلی پروای استدلال کردن ندارد، فلسفه او فلسفه اعلامی^{۲۳۹} است. به تعبیر یکی از آقایان فلسفه اش این است که من می فرمایم چنین و چنان. هر کسی خواست قبول کند و هر کس نخواست قبول نکند. فلسفه های اعلامی را گاهی در غرب فلسفه عرفانی^{۲۴۰} هم می گویند. عرفانی در اینجا یعنی چندان راهی برای استدلال وجود ندارد. تو اگر توانستی همانند او شهود کنی، می پذیری وگرنه، نه تو می توانی آن را قبول کنی و نه می توانی او را از نظرش برگردانی، درست مثل شهود یک عارف و نزاع عارفی دیگر با او. پس هر کس در جریان فلسفه هگل قرار گرفت و شهود کرد، حرف او را فهمیده است. البته باید توجه داشته باشید که این ویژگی سوم مورد قبول هگل نبود، به خلاف دو ویژگی اول و دوم که هگل آنها را قبول داشت. هگل می گفت سخنان من دارای پشتوانه عقلی است؛ ولی انصاف این است که حرف هگل درست نیست، بنده در آثار او خیلی کم دیده ام که سخنان او استدلالی باشد، خصوصاً در بخش مابعدالطبیعه که کاملاً این مطلب روشن است.

۴. کلام مدخل فلسفه هگل است: هگل از راه کلام و الهیات وارد فلسفه شده است و مسایل دینی او را به قلمرو فلسفه وارد کرد، از این نظر هم، نخستین کتابهایی که هگل نوشته کتابهای کلامی و دینی است. مثلاً نخستین کتاب او درباره زندگی حضرت مسیح(ع) است که یک کتاب صرفاً دینی است، کتابهای بعدی او هم درباره کلام است. ولی آهسته آهسته وارد فلسفه شده است. لذا سلیقه و ذوق او سلیقه و ذوق کلامی است. از نظر کاپلستون، هگل اگر چه بعدها وارد فلسفه شد ولی گرایش او همچنان کلامی باقی ماند. یعنی

۲۳۹. Declarative

۲۴۰. Mystical

همیشه با دید کلامی به مباحث نگاه می‌کنند و ما هم از همین دید وارد مباحث هگل می‌شویم، یعنی از همانجایی که خود او آغاز کرده است.

انسانی بودن دین

اولین چیزی که نظر هگل را جلب کرد مسأله «انسانی بودن و یا انسانی نبودن دین» است که این مسأله خود بحث مخافت و محبت را به پیش کشید و به دنبال خود بحث «فقه و اخلاق» را طرح کرد. این مباحث، امروزه در کشور ما نیز مباحث زنده ای است؛ اگرچه نام هگل برده نمی‌شود ولی همه این سخنان در واقع ریشه در آراء و نظرات هگل دارد.

هگل می‌گفت وقتی در ادیان تعقل می‌کنیم می‌بینیم بعضی از ادیان انسانی اند و برخی غیر انسانی اند.^{۲۴۱} هگل معتقد است اگر دینی آزادی و تعقل بشر را نظراً و عملاً پاس بدارد، این دین دین انسانی است، و اگر دینی آزادی و تعقل انسان را نظراً و عملاً لگدمال کند، بر حسب اختلاف مراتب آن؛ به همان میزانی که آزادی و تعقل ما را لگدمال کرده است، انسانی نیست. پس انسانی بودن یا نبودن دین دایرمدار طرفدار آزادی و تعقل بودن ماست. استدلال هگل بر این مدعا این است که انسانیت ما در گرو همین دو امر است. وجه تمایز ما از سایر حیوانات در این است که اولاً ما آزادیم و نه مجبور و ثانیاً ما اهل تعقل هستیم. حال اگر دینی بخواهد مانع این آزادی و یا تعقلی باشد که وجه امتیاز ما از سایر حیوانات است، از دید هگل، این دین دیگر دین انسانی نیست. او اعتقادش بر این بود که بنا بر این تعریف، دین یهود یک دین غیر انسانی است و دین مسیح یک دین انسانی است. دینهای غیر انسانی از عنصر «مخافت» استفاده می‌کنند و دینهای انسانی از عنصر «محبت» استفاده می‌کنند. در ادیان غیرانسانی، انسان دائماً در قبال خدا باید شیوه برخورد خوف آمیز داشته باشد. باید دائماً ترسیده باشد و خدا موجودی است که از آن باید ترسید. هگل می‌گوید از این نظر هم هست که در زبان این ادیان، ارتباط انسان و خدا ارتباط «عبد و مولی» تلقی می‌شود، چون می‌خواهند تصویر کنند که توای انسان عبدی و باید خائف باشی و او مولا است و باید مخوف^{۲۴۲} منه باشد. در کتاب مقدس یهودیان هر وقت صحبت از انسان می‌شود گفته می‌شود که انسان بنده خداست و باید نسبت به خدا حالت عبودیت داشته باشد، در این ارتباط عبد و مولی همیشه حالت خوف حکومت می‌کند. کتاب خدايان و بنده از هگل به همین جهت نامگذاری شده است؛ چرا که خدا در ارتباط عبد و مولی خدايان تلقی می‌شود. به نظر هگل تمام تمثیل‌ها و قصه‌ها و داستانهای دینی

۲۴۱. برای مطالعه بیشتر در این مبحث ر.ک.: استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام و اگر بخواهید ادامه منطقی این بحث را در آثار غیر هگل ببینید به کتابهای اریک فروم روانکاو معروف آمریکایی رجوع کنید، خصوصاً کتاب روانکاو و دین، ترجمه آقای آرسن نظریان.

یهودیان، انسان را به عنوان بنده، برده، نوکر و خدا را به عنوان خدایگان، سرور و مولی تلقی می کند. اما در ادیان انسانی، خدا «معشوق» است و انسان «عاشق» و از دید هگل مسیحیت چنین است.

هگل معتقد است در ادیان غیر انسانی که ترس از خدا حکومت می کند، فقه گسترش پیدا می کند، ولی در ادیان انسانی به جای اینکه فقه گسترده شود، اخلاق گسترده می شود. از این نظر است که دین یهود یک دین پرشریعت^{۲۴۲} است. فقه گسترده یعنی اینکه درباره ریزترین حرکات و سکنتات در آن امر و نهی وجود دارد، تا چه رسد به کارهای درشت و کلان. ولی دین مسیح، دینی کم شریعت است. حال با توجه به این مطالب، هگل معتقد بود که مسیح آمده بود تا معلّم اخلاق باشد نه شارع (کسی که شریعت ایجاد می کند). به تعبیر یکی از شارحان هگل فرض کنید پدری می خواهد به اطرافیان خود فرزندپروری را نشان دهد و به آنها بگوید که به فرزندان خود احترام بگذارید، نوازش بکنید. چنین پدری بخاطر تعلیم محبت به فرزندان به دیگران، در حضور آنها موهای سر دختر بچه خودش را شانه می کند. فرض کنید این پدر موهای سر بچه خود را از چپ به راست شانه کند، در اینجا ما یک Form داریم و یک Substance. ما می توانیم اینها را به حجاب و لُبّاب، یا قشر و لبّ یا پوسته و مغز و یا صدف و گوهر ترجمه کنیم. در واقع پدر می خواست با این کار فرزند نوازی را تعلیم کند، این فرزندپروری همان محتوا و لبّاب و لب و گوهر و مغز این کار است. حال اگر کسی گفت این پدر می خواسته به ما یاد دهد که بعد از این موهای سر بچه خود را از چپ به راست و با فلان شانه، شانه کنید، چنین شخصی در حقیقت گوهر کار او را دریافته است بلکه در صدف آن گرفتار آمده است. برای کسی که گوهر عمل پدر را دریافته است اهمیت ندارد که موهای فرزند را از چپ به راست یا از راست به چپ شانه کند. مسأله عمده، فهم گوهر تعلیم و تربیت اوست.

عکس این صورت را بگوییم: اگر کسی با حالت غیض و نه محبت موهای سر بچه اش را شانه کرد از نظر کسی که به صورت (Form) یا صدف توجه دارد به تعلیم آن فرد عمل کرده است ولی از منظر کسی که با دید مغز یا گوهرگرایانه به عمل نگاه می کند، او به دستور آن پدر عمل نکرده است. چرا که پدر می خواست محبت به کودک را به او بیاموزد ولی او با حالتی از غضب و کینه سر فرزند خویش را شانه کرده است. حال از نظر هگل آن فرد صورت گرا فقیه از کار در می آید و آن فرد گوهرگرا اخلاقی می شود. اگر بخواهیم سخن هگل را در قالب مثالهای دیگری بیان کنیم، چنین گفته می شود که وقتی پیامبر(ص) می فرماید صَلّوا کما رَأَیْتُمونی اُصَلّی از دید مغزگرا و فرد اخلاقی یعنی نماز با خشوع، خضوع، با همین رضا و تسلیم نماز بخوانید. ولی اگر کسی گفت پیامبر انگشت های مبارکش را روی ران خود

^{۲۴۲}. Sacramental=lawful

گذاشته بود و در آن حال نماز می خواند، چنین کسی دید فقیهانه دارد. حال کدامیک از اینها جزئیات بیشتری را باید بیان کند؟ قطعاً فقیه است که باید جزئیات بیشتری را بیان کند چون محتوا یک چیز است ولی ظواهر فراوان اند. لذا می گوید باید صاد و ضادش چنین باشد و گوهرگرا می گوید عزیز من! پیامبر(ص) می خواست خشوع را به تو یاد دهد نه مخارج حروف را؛ این یک دید اخلاقی است و نه فقهی.

به این دلیل هگل می گفت هر کس به لبّ دین نگاه کند، اخلاقی به دین نگاه کرده است، و هر کس به قشر دین نظر کند فقیهانه نگاه کرده است. بزرگترین تحریف یک دین مثل دین مسیح از نظر هگل همین است. تحریف این است که بجای اینکه به گوهر دین بها دهند - با هر صدفی می خواهد تأمین شود - به صدف دین بها دهند. هگل عنوان کتاب خود را استقرار شریعت در مذهب مسیح قرار داد و مرادش از شریعت همان فقه است. یعنی در دین مسیح، فقه جای را برای اخلاق تنگ کرده است و استقرار فقه و شریعت در یک دین، غیرانسانی شدن آن و تأکید بر عنصر ترسورزی بجای عنصر مهرورزی است. از دیدگاه او هراز چندگاهی باید مصلحی بیاید تا آن دین را بتکاند و پوستی را که ظرائف و لطایف فقهی ایجاد کرده بود بیاندازد و باز از نو صدف دین را ظاهر کند. بحث صدف و گوهر دین را همانطور که قبلاً گفتیم، اولین بار در فلسفه، هگل مطرح کرد؛ البته قبل از او هم مطرح بود و عرفا نیز می گفته اند، خصوصاً عرفای ما، ولی در نوشته های فیلسوفان اولین بار در نوشته های هگل ظاهر شد و این مطلب دلیل بر وجود گرایشهای عرفانی در تفکر او است.

این تفکر با مذاق کلیسا سازگار نبود، لذا کلیسای کاتولیک از آراء و نظرات هگل تلقی بدی داشت و از این نظر، نوعی ادبار و پشت کردن نسبت به تعلیمات هگل در همان نیمه اول قرن نوزدهم که اوج فعالیت های هگل بود هم در آلمان و هم در کشورهای آلمانی زبان پدیدار شد. در عوض پروتستانها تعلیمات هگل را می پذیرفتند.

به نظر می آید اصل سخن هگل، سخن حقی است ولی مشکل این است که چه چیزی جزو صدف است و چه چیزی جزو گوهر. به عبارت دیگر، قبول داریم که دین برای اخلاق آمده است و نه برای انجام یک سلسله ظواهر محض، و به تعبیر امام جعفر صادق(ع) به طول رکوع و سجده مردم نظر نکنید بلکه ببینید وقتی سخن می گوید راست می گوید یا نه؟ وقتی وعده می دهد به وعده هایش وفا می کند یا نه، وقتی امانتی می گیرد ردّ امانت می کند یا نه. در واقع کسی که نماز می خواند و دروغ می گوید، ردّ امانت نمی کند و... گوهر نماز را بدست نیاورده است، چون گوهر نماز تنهی عن الفحشاء والمنکر است.

اکثر عبادیات به امور خُلُقی منعطف شده اند و فلسفه وجودی آنها تقوی و اخلاق معرفی شده است، در عین حال مشکل در تشخیص مصداق است. اگر دیدی اخلاقی داشته باشیم و دید فقیهانه را کنار

بگذاریم از کجا بفهمیم که فلان کار خاص جزو صدف است یا جزو گوهر؟ روش کشف مصداق صدف و گوهر نامعلوم است. به نظر بنده تمام صعوبت کار در همین است. لذا ممکن است کسی در تشخیص مصداق آنقدر جلو رود که بگوید: عبادت به جز خدمت خلق نیست، یعنی تنها گوهری که قائل است خدمت خلق است، از کجا بفهمیم که آن شخص درست تشخیص داده است؟ گاهی در این بین چند گوهر به اسم صدف ممکن است دور ریخته شوند.

یک مطلب دیگر هم این است که گاهی ممکن است صدف و گوهر هم معلوم باشد ولی کشف کنیم و گفته شود که راه وصول به این گوهر تنها از راه این صدف است و بس، این هم سخن درستی است. از بعضی عبارات دینی این مطلب برمی آید که راه وصول به فلان هدف و گوهر تنها از این صدف است و لاغیر.

البته باید توجه داشته باشید که صدف چیزی است که آن را به خاطر گوهر می خواهیم ولی گوهر را به خاطر چیز دیگری نمی خواهیم. لذا تطبیق صدف و گوهر امکان ندارد و در مواردی که انجام مأموریه موضوعیت دارد باید توجه داشت که گوهر، قرب به خداست و این مأموریه وسیله ای است برای رسیدن به آن گوهر.

معرفت شناسی هگل

هگل می گفت اعتقاد عمومی بر این است که جهان را از دو راه می توان شناخت؛ یکی از راه حس و تجربه و دیگری از راه تعقل و استدلال و در تاریخ فلسفه هر دو راه وجود داشته است. اما به نظر او راه اول، راه شناخت جهان نیست، راه شناخت جهان منحصر است در یک راه و آن هم راه تعقل و استدلال است.

برای توضیح این نکته وی مطلبی را عنوان می کند که این مطلب بعدها در فلسفه علم بسیار مؤثر واقع شد و آن اینکه ما وقتی می توانیم بگوییم جهان را می شناسیم که قادر به تبیین جهان باشیم. شناخت جهان، در واقع یعنی، «قدرت تبیین جهان» و اگر چنین است حس و تجربه قدرت تبیین جهان را ندارند. هگل می گفت حس و تجربه توصیف^{۲۴۳} امور واقع می کنند نه تبیین امور واقع. به جای توصیف و تبیین می توان از چگونگی و چرایی بحث کرد. به نظر هگل حس، چگونگی^{۲۴۴} امور واقع را گزارش می کند ولی چرایی^{۲۴۵} تحقق واقعیت ها را گزارش نمی کند، بلکه به شیوه پدید آمدن آن می پردازد.

۲۴۳. Description

۲۴۴. How

۲۴۵. Why

علم وقتی می گوید آب اگر به صد درجه سانتیگراد برسد به جوش می آید و اگر آب به جوش آید دارای دمای صد درجه سانتیگراد است، ولی علم نمی تواند بگوید چرا وقتی آب به جوش می آید دارای ۱۰۰ درجه سانتیگراد است. به زبان ساده، حس و تجربه، از دیدگاه هگل، می تواند بگوید که فلان پدیده با فلان پدیده دیگر مقارن هم رخ می دهند یا پی در پی رخ می دهند، ولی اینکه چرا این پدیده مقارن یا متعاقب با آن پدیده رخ می دهد، این کار، از حس و تجربه ساخته نیست. بنابراین، حس و تجربه فقط می تواند جهان را وصف کند و بگوید وقتی اینگونه شد آنگونه می شود، ولی نمی تواند بگوید چرا وقتی آنگونه شد اینگونه می شود. بازگفتن چرایی ها که از آن به «تبیین» تعبیر می کنیم بر عهده حس و تجربه نیست.

امروزه، این دیدگاه یکی از دیدگاه های بسیار مورد قبول در فلسفه علم است و معتقدند بیان چرایی را نباید از حس و تجربه خواست. حالت افراطی این نظریه در فلسفه علم به مکتب ابزار نگاری در علم^{۲۴۶} مشهور است. ابزار نگاری شأن حس و تجربه را چیزی به نام «نجات پدیده ها» می داند، و نجات پدیده ها به معنای این است که گزاره های تجربی فقط کاری می کنند که ذهن شما آرام بگیرد و قانع شود، ولی گمان نکنید که این گزاره ها حقایق را به شما می نمایانند.

هگل اعتقادش بر این است که نا تا قدرت تبیین نداشته باشیم، شناخت نداریم و شناخت اصولاً چیزی جز تبیین جهان نیست. از طرفی، از حس و تجربه تبیین جهان بر نمی آید. تبیین جهان یا بیان چرایی های جهان فقط و فقط از تعقل و استدلال برمی آید و شناخت جهان از این راه فقط ممکن است. ابتدا به ذهن می آید که این نسبتی که هگل به قدمای دهد که تا زمان من ایشان قائل بوده اند که دو راه برای شناخت جهان وجود دارد، چندان موّجه نباشد، کسانی را می شناسیم که به بیش از دو راه قائل بوده اند و قبل از هگل هم بوده اند. امّا جورج ادوارد مور، در اوایل این قرن تمام آن راههای دیگر را هم بالاخره به همین دو راه احاله کرد و بنابراین، قوّت سخن هگل را نشان داد. در مقاله معروفی که ادوارد مور نوشته است این مطلب را بیان کرده که راه های دیگر هم بالمآل به این دو راه برمی گردند. قبلاً در این باره گفتیم که مور معتقد بود تمام راههای نقلی هم به حس و تجربه برمی گردند و حتی همه راههای کشف و شهودی هم خود نوعی حس و تجربه اند و بنابراین، راهها همان دوراهی است که هگل به گذشتگان از خود نسبت داده است.

معنای این سخن هگل که فقط با تعقل و استدلال می توان جهان را شناخت این است که تنها علم به معنای واقعی، فلسفه است. (فلسفه به معنای شناخت) و ماغیر از این راه، راهی برای شناخت جهان نداریم.

^{۲۴۶}. Instrumentalism

این مطلب همان چیزی است که از آن به «عقل گروی هگل Rationalism» تعبیر می کنند. یعنی نه فقط برای تعقل اصالت قایل است بلکه برای تعقل «انحصار» نیز قایل است. تعبیر ملایم تر راسیونالیسم از آن کسانی است که معتقدند حس و تجربه، تعقل و استدلال هر دو درست اند ولی قوام با تعقل و استدلال است، یعنی حس و تجربه هم باید اعتبار خودشان را از طریق تعقل و استدلال کسب کنند. این راسیونالیسم دکارت است که می توان از آن به «اصالت تعقل و استدلال» تعبیر کرد، ولی هگل برای حس و تجربه حتی اعتبار بال غیر هم قایل نیست، یعنی اعتبار از طریق تعقل و استدلال. در اینجا ما وارد استدلالهای هگل در این باره نمی شویم چون ادله او هم مفصل است و هم مشکل.

نکته دیگر این است که هگل معتقد بود حتی فلسفه هم به صرف اینکه استدلال می کند، شناخت جهان برایش امکان ندارد، بلکه فلسفه باید سامان مند و دارای نظام^{۲۴۷} باشد، این اعتقاد او نسبت به فلسفه به دلیل مبنایی است که در منطق پذیرفته است.

در منطق سنتی صفات هر شیء ای قابل تقسیم به دو قسمند:

۱. صفات نفسی شیء که گاهی از آن به essential تعبیر می کنند.

۲. یکی هم صفات نسبی شیء، که از آن به صفات Relational تعبیر می کنند.

مثلا این اطاق سلسله صفاتی دارد که اگر این اطاق را با هیچ چیز دیگری هم نسنجیم دارای این صفات هست، مانند مساحت و شکل هندسی آن. اما صفاتی مانند اینکه بگوییم این اطاق بر فراز اطاق پایین قرار گرفته است، یا این اطاق بزرگتر از آن اطاق است، صفات نسبی یک شیء هستند.

ارسطو صفات نفسی را شمارش کرده بود و آنها را دوتا می دانست؛ یکی کم و دیگری کیف. صفات نسبی را هفت صفت می دانست: متی، فعل، انفعال و جده و امثال اینها (سایر اعراض). این تقسیم بندی را مشائیان به عنوان یک تقسیم استقرایی و نه حصر عقلی قبول داشته اند. تقسیم صفات به نسبی و نفسی تقسیمی است که با فهم عرف سازگار است و بنابراین ارسطو در این جهت، در واقع، فقط فهم عرف را تنسیق و ضابطه بندی کرده است. فهم متعارف ما آدمیان هر چند مکتب هم ندیده باشیم قبول می کند که بعضی از صفات برای خود شیء است ولو نسبت سنجی ای میان آن شیء و شیء دیگر صورت نگیرد یا حتی هیچ شیء دیگری اصلا وجود نداشته باشد، و بعضی از صفات هم صفات نسبی اند که تا نسبت سنجی ای نشود، همچون صفتی را نمی توانیم به شیء ای اسناد دهیم.

یک تقسیم بندی دومی هم متناسب با فهم عرف وجود دارد و آن تقسیم بندی صفات است به صفات ذاتی و صفات عرضی. البته مراد از ذاتی در اینجا ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس است و نه

ذاتی باب برهان. صفات ذاتی و صفات عرضی به این صورت قابل تصویرند صفاتی که اگر مفقود شوند، موصوف همچنان به قرار سابق خود باقی است صفات عرضی و صفاتی که اگر مفقود شوند، موصوف دیگر به قرار سابق خود باقی نیست، صفات ذاتی می گویند.

ارسطو صفات ذاتی و صفات عرضی را نیز عددشماری کرده بود؛ صفات ذاتی به تعبیری سه تا هستند و به تعبیری دوتا (جنس - فصل - نوع)، اینکه می گوئیم به تعبیری دوتا و به تعبیری سه تا بخاطر این است که از قدیم الایام بین منطقیون اختلاف بوده است. کسانی می گفته اند جنس و فصل فقط ذاتی اند و کسانی می گفته اند جنس و فصل و نوع ذاتی اند. کسانی که نوع را ذاتی نمی دانسته اند می گفته اند نوع خود ذات است، ذاتی نیست. عرضی هم به دو قسم تقسیم می شد: ۱- عرضی هایی که به آنها «عرض عام» می گفتیم ۲- عرضی هایی که از آنها به «اعراض خاصه» یاد می کردیم.

اما آیا تقسیم فوق هم بر اساس استقراء است؟ به نظر می آید این تقسیم دیگر بر اساس استقراء نیست، بلکه وجه حصر عقلانی ای دارد. البته در اینکه آیا این وجه حصر عقلانی درست است یا نیست، تشکیکاتی شده است. کسانی گفته اند دلیل اینکه ارسطو این تقسیم را پیش کشید، غلبه روحیه زیست شناسی او بر منطق بوده است؛ یک زیست شناس از آن جهت که زیست شناس است چاره ای ندارد جز این که به این پنج قسم قایل شود.

حال اگر هر دو تقسیم فوق (تقسیم صفت به ذاتی و عرضی و تقسیم صفت به نفسی و نسبی) را قبول کنید، در این صورت می بینید که طبق فرض ما چهار قسم صفت می توانیم داشته باشیم.

۱. صفت ذاتی نفسی

۲. صفت ذاتی نسبی

۳. صفت عرضی نفسی

۴. صفت عرضی نسبی

اما فیلسوفان سنتی از این چهار قسم، در عرض نفسی و عرض نسبی شک نداشتند و به هر دو قایل بودند، اما به نظر می آید ذاتی نسبی را هیچ فیلسوف سنتی قبول نداشت و همه ذاتی ها را نفسی می دانستند. اول موضع مخالفتی که هگل در اینجا دارد این است که او معتقد است اصولاً صفت نفسی نداریم و همه صفات نسبی اند. یعنی صفتی که اگر شیء را با هیچ چیز دیگری نسبیم و متصف به این صفت باشد نداریم و صفت نفسی یک مفهوم بلامصداق است. هر صفتی را که به شیء ای نسبت می دهیم حتماً آن شیء را با شیء دیگری سنجیده ایم که این صفت را به آن شیء نسبت می دهیم. حال که همه

صفات نسبی اند، بهتر این است که به جای تعبیر «صفت» کلمه «نسبت» را به کار ببریم و از دید هگل هر شی دارای نسبت است.

حال برگردیم سراغ ذاتی و عرضی، یعنی باید بگوییم که نسب به دو دسته قابل تقسیم اند: نسب ذاتی و نسب عرضی. نسب ذاتی یعنی آن نسبت هایی که شیء با اشیاء دیگر دارد و اگر آن نسبت ها از دست برود، آن شیء دیگر همان شیء نیست. نسب عرضی یعنی آن نسبت هایی که شیء با اشیاء دیگر دارد و اگر آن نسبت ها از دست برود این شیء همان شیء است. دومین مخالفت هگل این است که او معتقد بود نسب عرضی هم وجود ندارد. نسب عرضی هم یک مفهوم بلامصدق است و همه نسب ذاتی اند. پس تابه حال هگل یکجا مخالفت با فهم عادی کرد و آن وقتی بود که می گفت همه صفات نسبی اند و صفت نفسی نداریم. در این نقض که فقط نسب داریم بعدها دو دسته موافق با هگل شدند: یک دسته آنهایی که به ایشان ایده آلیست های مطلق^{۲۴۸} می گویند و یک دسته هم با شدت و حدت کمتری از دسته اول که به آنها فیلسوفان تحلیل زبانی^{۲۴۹} اند.

حال به سراغ نقض دوم فهم عرفی برویم، یعنی اینکه هگل می گفت همه نسب ذاتی اند و نسب عرضی وجود ندارد. در این مطلب نیز ایده آلیست های مطلق تابع هگل اند، اما فیلسوفان تحلیل زبانی در اینجا درست در مقابل هگل موضع گرفتند و معتقدند همه نسب عرضی اند و ما نسب ذاتی نداریم. باید توجه داشته باشید که هم فیلسوفان تحلیل زبانی و هم ایده آلیست های مطلق هر کدام دوبار فهم عرفی را نقض کرده اند، هر دو صفات نفسی را رد کردند و نیز هر دو دسته تقسیم صفات به ذاتی و عرضی را نیز نادرست دانستند، متها ایده آلیست های مطلق نادرستی این تقسیم را در ناحیه صفات عرضی می دیدند ولی فیلسوفان تحلیل زبانی نادرستی آن را در ناحیه صفات ذاتی می دیدند و می گفتند همه صفات عرضی اند. البته خود هگل تابع ایده آلیست های مطلق است و به همین سبب به ایده آلیست های مطلق «هگلیان نو» یا نو هگلیان می گویند.

در نظر فیلسوفان تحلیل زبانی و نو هگلیان لغت ذاتی و عرضی بی معناست؛ چون «ذاتی» وقتی معنا دارد که در مقابل «عرضی» بکار می رود ولی فیلسوفان تحلیل زبانی «ذاتی» را قبول ندارند و به تبع آن «عرضی» را نیز قبول ندارند. از آنجا که این دو لغت بین این دو دسته بی معناست گفتند بهتر است از این لغات استفاده نکنیم و به جای نسب ذاتی و عرضی «نسب درونی» و «نسب بیرونی» را بکار بردند. به همین

۲۴۸. Absulate Idealists

۲۴۹. Linguistic Analysts

سبب، امروزه، یکی از مشکل ترین مباحث فلسفه همین بحث «نسب درونی و بیرونی»^{۲۵۰} است. طرفداران نسب درونی کسانی هستند مانند برادلی (از شاگردان دست راستی هگل)، بُزانکه، مک تاگارت، بلانشارد و... و اما طرفداران نسب بیرونی همان فلاسفه تحلیل زبانی هستند که در رأسشان «ارنست نیگل» است که کتاب خیلی معروفی در ردّ بلانشارد نوشته است.

پس هگل معتقد است همه صفات نسبی اند و نسب عرضی هم وجود ندارد. معنای این سخن این است که مثلاً زید اگر یک ارتباط را با موجود دیگری از دست دهد، دیگر نمی توانیم بگوییم این زید همان زید است. اگر این میز کمی تغییر مکان پیدا کند، خیلی از ارتباطهای آن عوض می شود، مثلاً با بعضی از چیزها توازی داشت الان دیگر ندارد، و محاذات با بعضی اشیاء را از دست داد. قبلاً از بعضی اشیاء دور بود الان دیگر نیست، پس حال اگر بگوییم که این میز همان میز پنج دقیقه قبل است مسامحه کرده ایم. اول لازم این قول این است که هیچ شی ای ماهیت ثابتی ندارد، چون ماهیت ثابتی به آن صفات نفسی بود و وقتی صفات همه نسبی شدند و درونی شدند معنایش این است که ماهیت ثابتی ای نداریم.

این بخش از فلسفه غرب در فرهنگ ما فقط به اندازه یک صفحه و نیم راه پیدا کرده است، یعنی فقط مرحوم شهید مطهری یک صفحه و نیم در این باره بحث کرده^{۲۵۱} و گفته است که هگل می گوید اشیاء ماهیت ثابتی ندارند، و ایشان درست هم نقل کرده است ولی مهم این است که این بحث با همه اهمیتش، هیچ فیلسوف دیگری از فیلسوفان اسلامی را به خود جلب نکرده است. وقتی فیلسوف اسلامی می گوید ماهیت اصیل است یا وجود اصیل است، باید اول ببیند ماهیت دارد یا ندارد.

تا اینجا دو نظر منطقی هگل مطرح بود، اما یک نظر فلسفی هم به این دو مطلب اضافه می شود و آن بحث را اثبات می کند که چرا فلسفه تا نظام دار نباشد قادر به فهم جهان نیست. مطلب دیگر فلسفی این است که هر شی ای با شیء دیگر ارتباط دارد، یعنی نمی توانیم بگوییم این صندلی با مردمک چشم یک وزغی در مردابی ارتباط ندارد. حال اگر این دو مطلب را با هم جمع کنیم می بینیم که چه مشکلی برای شناخت یک شیء از اشیاء جهان پیش می آید.

برای توضیح مطلب جدولی را رسم می کنیم: با دو مشخصه یکی در باب ارتباط موجودی با موجودات دیگر که سه حالت تصور می شود و دیگری در باب حالات و صور نسب که سه قسم است.

۲۵۰. Internal and External relations

۲۵۱. ر.ک: مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۴، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.

نسببعضی درونی
بیرونی-درونی
ارتباطبعضی بیرونی

یک موجود با هیچ موجود برای شناخت یک موجود برای شناخت یک موجود برای شناخت یک موجود
دیگری ارتباط ندارد شناخت هیچ موجود شناخت هیچ موجود شناخت هیچ موجود
دیگری لازم نیست دیگری لازم نیست دیگری لازم می شود
یک موجود با بعضی از برای شناخت یک موجود برای شناخت یک موجود، شناخت برای شناخت یک موجود، شناخت
موجودات دیگر ارتباط دارد شناخت هیچ موجود بعضی موجودات دیگر لازم است بعضی موجودات دیگر لازم است
و با بعضی ندارد دیگری لازم نیست و شناخت بعضی دیگر لازم نیست متنها بعضی کمتر
یک موجود با همه برای شناخت یک موجود شناخت همه موجودات برای شناخت یک موجود
موجودات دیگر ارتباط دارد شناخت هیچ موجود لازم است شناخت بعضی موجودات
دیگری لازم نیست دیگر لازم است

۱. همه نسب بیرونی

۲. همه نسب درونی

۳. بعضی نسب درونی و بعضی بیرونی که ۹ صورت فرض می شود:

۱- اگر یک موجود با هیچ موجود دیگری ارتباط نداشته باشد و همه نسب هم بیرونی باشند، در این صورت، برای شناخت یک موجود شناخت هیچ موجود دیگری لازم نیست، چرا که ارتباطی در کار نیست.
۲- اگر یک موجود با هیچ موجود دیگری ارتباط نداشته باشد و همه نسب درونی باشند، در این صورت، برای شناخت یک موجود، شناخت هیچ موجود دیگری لازم نیست، چرا که ارتباطی در کار نیست.
۳- اگر یک موجود با هیچ موجود دیگری ارتباط نداشته باشد و بعضی نسب درونی باشد و بعضی بیرونی؛ در این صورت، نیز برای شناخت یک موجود شناخت هیچ موجود دیگری لازم نیست، چرا که ارتباطی در کار نیست.

۴- اگر یک موجود با بعضی از موجودات ارتباط داشته باشد و با بعضی دیگر ارتباط نداشته باشد و همه نسب بیرونی باشند، در این صورت، برای شناخت یک موجود شناخت هیچ موجود دیگری لازم نیست چون همه نسب بیرونی اند.

۵- اگر یک موجود با بعضی از موجودات ارتباط داشته باشد و با بعضی دیگر نداشته باشد و همه نسب درونی باشند، در این صورت، برای شناخت یک موجود، شناخت بعضی از موجودات دیگر لازم است و شناخت بعضی دیگر لازم نیست.

۶- اگر یک موجود با بعضی دیگر ارتباط داشته باشد و با بعضی دیگر نداشته باشد و نسب هم بعضی بیرونی و بعضی درونی باشند، در این صورت، نیز همانند صورت پنجم شناخت بعضی از موجودات

دیگر لازم است و شناخت بعضی دیگر لازم نیست ولی این بعض در اینجا کمتر است چون بعض نسب درونی اند، بخلاف صورت پنجم که همه نسب درونی بودند.

۷- اگر یک موجود با همه موجودات دیگر ارتباط دارد و همه نسب بیرونی باشند، برای شناخت یک موجود، شناخت هیچ موجود دیگری لازم نیست؛ چون همه نسب بیرونی اند.

۸- اگر یک موجود با همه موجودات دیگر ارتباط دارد و همه نسب درونی باشند، در این صورت، برای شناخت یک موجود، شناخت همه موجودات دیگر لازم است؛ چون همه نسب درونی اند و این همان حرف هگل است.

۹- اگر یک موجود با همه موجودات دیگر ارتباط داشته باشد و بعض نسب درونی اند و بعض نسب بیرونی، در این صورت، برای شناخت یک موجود، شناخت بعض موجودات دیگر لازم است و شناخت بعض دیگر لازم نیست.

حال در همه این موارد، برای یک معرفت شناس کدام مورد برای شناخت جهان سهل تر است؟ اگر بخواهیم به ترتیب، شماره گذاری کنیم باید بگوییم: یک، سه، دو، چهار، هفت، شش، نه، پنج و در نهایت هشت. این مورد هشتم که مشکلتر از همه است، مدعای هگل بود؛ یعنی هگل می گفت برای شناخت یک موجود شناخت همه موجودات دیگر لازم است.

حاصل آنکه، دو مقدمه منطقی هگل عبارت بود از: ۱. همه صفات نسبی اند؛ ۲. همه صفات ذاتی اند.

و از این دو مقدمه می توان نتیجه گرفت که نسب ذاتی مساوی نسب درونی اند. مقدمه سوم فلسفی او هم عبارت بود از اینکه «هر چیزی با هر چیز دیگر نسبت دارد». از مجموعه سه مقدمه نتیجه می گیرد که برای شناخت هر چیزی همه چیزهای دیگر را باید شناخت. حال اگر کسی مدعای هگل را بپذیرد، در این صورت، معنای «صدق» نیز عوض می شود. در منطق سنتی «صدق» را به معنای مطابقت قضیه با محکمی آن می دانستند. پس اگر بگویید $x.A$ است، فهم مطابقت این قضیه با واقع کار دشواری نیست. چون x و A را می شناختیم و می توانستیم تحقیق کنیم که آیا واقعاً $A.x$ هست یا نه. اما اگر بخواهید مطابقت این قضیه با واقع را از دید هگل بفهمید، باید اول موضوع و محمولش را بشناسید و x یا A را وقتی می شناسیم که کل جهان را بشناسیم که نشناخته ایم. پس طبق دیدگاه هگل، چگونه می توان فهمید که قضیه $A.x$ است مطابق با واقع هست یا نیست؟ هگل و هگلیان می گویند چنین قضایایی «پاره حقیقت اند» و پاره حقیقت، حقیقت نیست. کل حقیقت در دست کسی نمی آید، کل حقیقت را فقط یک نفر می داند و آن هم «مطلق»

(به اصطلاح هگل) است که در لسان ادیان و مذاهب از آن به «خدا» تعبیر می شود. پس ادعای رسیدن^{۲۵۲} به حقیقت برای انسانها امکان ندارد. ولی ادعای تقرّب^{۲۵۳} به حقیقت برای آنها، از دیدگاه هگل، کاملاً امکان دارد. هر چقدر این پاره حقیقتها را بیشتر بشناسید، در حقیقت نسب بیشتری را در جهان شناخته اید و به سوی شناخت بی نهایت نسب موجود در جهان پیش می روید.

یه یک معنا می توان گفت که ما آهسته آهسته رو به شناخت پیش می رویم، یعنی تقرّب به حقیقت برای ما امکان پذیر است ولی وصول به حقیقت امکان ندارد. این یکی از نتایج بسیار عجیب و غریبی است که از سخنان هگل برمی آید.^{۲۵۴}

نقد معرفت شناسی هگل

به تعبیر بعضی از نویسندگانی مثل آیر نمی توان فهمید که هگل چه می گوید و واقعاً من هم نفهمیده ام که هگل چه می خواهد بگوید؛ ولی بهتر است که در مقدمات مطلب هگل مذاقه ای داشته باشیم - هر چند که اگر این مقدمات درست باشد این نتیجه بر آن بار می شود و درست است - و ببینیم که آیا هگل دلیلی بر این مقدمات اقامه کرده است یا خیر؟

اما در باب مقدمه اول که «همه صفات نسبی اند» استدلال صریحی در سخنان هگل وجود ندارد. بعضی از شارحان می گویند به نظر هگل این مطلب احتیاجی به استدلال نداشته است چون مقدمات این سخن بدست فیلسوفان قبل از هگل فراهم آمده بود، یعنی فیلسوفان قبلی هم، به تدریج، به نوعی نسبت برای صفات رسیده بودند. چرا که همه صفات هفت گانه نسبی را به نسبت قبول داشتند، باقی می ماند کم و کیف: اما کم را هم بسیاری از فیلسوفان قبل از هگل نشان داده بودند که یک امر نسبی است و در باب کیف هم، بعضی از آنها قبل از هگل هم نشان داده شده بود که نسبی است، لذا فقط چند چیز باقی مانده بود که اثبات نسبت آنها نشده بود.

۲۵۲. attaining

۲۵۳. approaching

۲۵۴. هگل می گفت تجربه به ما شناخت واقع را نمی دهد و فقط استدلال عقلی است که چنین امکانی را به ما می دهد؛ البته مشروط به اینکه نظام مند باشد. این مطلب با توجه به این مطالب روشن می شود، چون اگر شما درباره پاره حقیقت بحث کنید، گویا درباره هیچ چیز صحبت نکرده اید. مثلاً اگر بگویید می خواهم زید را به شما بشناسم و گفته شود که توجه دارید که زید پسر عمرو است و برادر بکر و مادرش زهرا است. در این صورت شما برای شناخت زید باید عمرو و زهرا و بکر را بشناسید و شناخت هر يك از اینها منوط است به شناخت همه کسانی که به آنها مرتبط اند و یکی از دیگران هم خود زید است. پس می بینید که هیچوقت نمی توان به شناختی رسید مگر اینکه نظر جامعی داشته باشید. البته خود هگل می گوید که این نظر جامع و محیطی که من می گویم با آنچه اسپینوزا می گفت فرق دارد، اگر چه معلوم نیست چه فرقی دارد، به هر حال طبق نظر هگل فرق دارد.

اما دو نکته وجود داشت: یکی اینکه وقتی انسان این روند را مطالعه می کند، معتقد می شود که به زودی نسبت این چند چیز هم اثبات می شود و دیگر اینکه در اینجا گذر روانشناختی هم امر جالبی است، به این معنا که اگر کسی صد فقره سخن گفت و معلوم شد که ۹۹ تا از این فقرات دروغ است دیگر آن یک فقره دیگر را نباید دروغ بودنش را اثبات کرد، چون مخاطب یک استعداد روانی برای تکذیب این فقره هم پیدا کرده است. این حالت گرچه یک گذر منطقی نیست ولی یک گذر روانشناختی است و هگل هم گویا به این گذر اعتماد کرده است و اثبات نسبت صفات دیگر را رها کرده است.

اگر از این گذر روانشناختی صرف نظر کنیم باید بگوییم که حق این است که هگل بر این مدعا هیچ دلیلی اقامه نکرده است.^{۲۵۵} در باب مقدمه سوم^{۲۵۶}، هگل به طریقی خاص عمل کرده است. از دیگران می خواهد شیءای را مثال بزنند که با هیچ شیء دیگر ارتباط نداشته باشد. به این شیوه می گویند بار برهان را بر دوش دیگران انداختن، یعنی از دیگران دلیل بر نقیض مدعا بخواهند به جای اینکه برای اصل مدعا دلیل اقامه کنند. هگل در اینجا اول حرفی که می زند همین است که ما واقعاً هیچ دو موجودی را نداریم که هیچ ربط و نسبتی با هم نداشته باشند. بعد هم می گوید شما دو موجودی را به ما نشان دهید که هیچ ربط و نسبتی با هم ندارند؛ خود مغایرت هم نوعی ربط و نسبت است. اگر این دلیل درست باشد برای مدعای فوق یک چیز کافی است و آن اینکه اشیاء خارجی قابل حمل بر یکدیگر نیستند، مفاهیم اند که قابل حملند ولی موجودات شخصی قابل حمل بر یکدیگر نیستند، یعنی نمی توان گفت این شیء آن شیء است، و اگر چنین است یعنی مغایرت دارند، پس نسبت دارند (طبق حرف هگل) و می توان گفت که هر چیزی با چیز دیگری نسبت دارد، خواه نسب دیگری غیر از این غیریت در کار باشد یا نباشد. این تمام استدلالی است که هگل بر این مدعا آورده است.

اما در باب مقدمه دوم: ما قبلاً صفتی را صفت «ذاتی» می دانستیم که اگر از دست برود، موصوف دیگر همان موصوف نمی ماند. به تعبیر دیگر، صفتی صفت ذاتی است که حضور و غیاب آن در بقای بر هویت یا عدم بقا بر هویت موصوف اثر داشته باشد؛ اگر حاضر باشد با غیاب آن وصف همچنان بقا بر هویت خود داشته باشد، چنین صفتی را صفت «ذاتی» گویند و صفتی، صفت «عرضی» است که حضور او در بقا بر هویت یا عدم بقا بر هویت موصوف هیچ مداخلیتی ندارد. هگل می گوید همه صفات ذاتی اند، یعنی هر صفتی چنان است که اگر از دست برود دیگر همان شیء نیست. البته در اینجا یک بحث بسیار مفصلی می توان کرد و موضوع را به چهار قسمت تفکیک کرد که در اینجا نمی توانیم وقت شما را بگیریم

۲۵۵. مرحوم مطهری در کتاب حرکت و زمان که بعد از شهادت ایشان چاپ شده است، بحثی را در باب صفات پیش کشیده است که وقتی انسان آن را مطالعه می کند به نظرش می آید که مرحوم مطهری خیلی آمادگی داشته که آهسته آهسته آن چند صفت غیر نسبی را هم نسبی تلقی کند.

۲۵۶. به دلیل تفصیل مقدمه دوم، نقد مقدمه سوم، مقدم شده است.

و این بحث را در جای دیگری کرده ام که چهار مسأله^{۲۵۷} در این جا وجود دارد و به نظر می آید هگل بین این مسائل خلط کرده است. اجمالاً باید بگویم: هگل می گوید فرض کنید موجودی به نام A داریم که دارای وصف x است، و نیز فرض کنید موجود دیگری به نام B داریم بدون وصف x، حال با اینکه شما نمی دانید A و B چه چیزی هستند، آیا حکم نمی کنید که A غیر از B است؟! حتماً حکم به مغایرت A و B می کنید.

مثلاً اگر شما بینا هستید و من نابینا، همین امر سبب می شود که من غیر از شما باشم؛ چرا که اگر من و شما یکی باشیم، A و B یکی باشد، در این صورت اجتماع نقیضین پیش می آید. در حقیقت، هگل به طریقه برهان خلف وارد می شود: اگر قبول نکنید که A غیر از B است معنایش این است که A عین B است و موجود هم دارای وصف x است و هم فاقد وصف x است و این یعنی اجتماع نقیضین، و چون اجتماع نقیضین محال است پس بالضروره A غیر از B باید باشد.^{۲۵۸} اگر این مطلب را قبول کردید هگل یک گام به جلو می آید حال بیایید این مطلب را روی یک شی پیاده کنیم: فرض کنید زید ایستاده است (زید A است

۲۵۷. آن چهار مسأله عبارتند از: ۱. کی می توان گفت A واحد است؟ ۲. کی A دارای نوع x است (فرد نوع x است)؛ ۳. تا کی این A همان x است؟ ۴. تا کی A خودش است:

اولین مسأله بحث وحدت و کثرت است یعنی مربوط به امور عامه می شود و اینکه ملاک واحد بودن واحدها و کثیر بودن کثیرها چیست؟ به نظر می آید این بحث بسیار بحث مشکلی است. مسأله دوم این است که تا کی این شیء عینی خارجی فرد ماهیت نوعی x است، تا کی می توان به A اشاره کرد و به آن x گفت؛ این مسأله به بحث کلیات خمس برمی گردد. و مسأله سوم این است که علی فرض اینکه A ماهیت نوعی x باشد (مثلاً این شیء سفید چهارگوش قند باشد) تا کی همان x است (همان قند است)، ممکن است در این قند هزار تبدل صورت گیرد ولی شما همچنان به آن قند بگویید. چه بسا مصداق دیگری از مصادیق قند باشد. این مسأله محل تلاقی منطق و فلسفه است، یعنی بخشی از آن به منطق برمی گردد و بخشی از آن به فلسفه مربوط می شود. مسأله چهارم این است که تا کی A خودش است؟ فرض کنید ما ماهیت نوعی x را نداشتیم تا اطلاق نام x بر آن شود (مسأله دوم) یا اطلاق نام همان x بر آن باقی بماند (مسأله سوم) بلکه ماهیت نوعی آن را تشخیص ندادیم ولی تا کی این A خودش است؟ بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا این شیء دائماً در حال حرکت است ولی با این وجود ما همواره يك نام بر آن اطلاق می کنیم چرا که اذهانی ما نمی توانند برای هر لحظه این حرکت يك ماهیت نوعی تشخیص دهند و يك نام بر آن وضع کنند. پس می گوییم این قند همان قند بیست روز پیش است ولی این همانی نه به اتکای لفظ قند و نه به اتکای مفهوم قند بود؛ چون از دید وی لفظ قند و مفهوم قند چنین رسانی ندارند. ولی در عین حال او مصرّ بود که این يك چیز است و همان قند است اما به چه دلیل می گفت که این قند همان قند است؟ این همان مسأله چهارم است که بعد از چشم پوشی از لفظ و معنا مطرح می کنیم.

این چهار مسأله انصافاً مباحث دشواری است. استاد ملکیان در بحثهای معرفت شناسی در جای دیگری به آنها پرداخته اند. این چهار مسأله در بیان هگل و در بیان پیروان هگل (ایده آلیست های مطلق) و در بیان مخالفان ایده آلیست های مطلق (فیلسوفان تحلیل زبانی) با یکدیگر خلط شده است و گاهی یکی را بجای دیگری مطرح کرده اند، گاهی سه تا از این مسائل با هم خلط شده است که فعلاً معترض آن نمی شویم. در بیان هگل نیز اگر دقت کنیم می بینیم تقبکی بین این مسائل نشده است، مثلاً معلوم نیست که که مراد او نوعیت است یا خود شیء؟

۲۵۸. البته هگل بسیار دشوارنویس است، بدین خاطر می گویم که مثل خیلی از نانوایی ها که می گویند جاهای دیگر نان هایشان خیلی خمیر است یعنی قدر نان مرا بدانید! اینجا هم خدا می داند که انسان چه زحمتی باید بکشد تا بتواند حرف هگل را خوب بفهمد و بیان کند.

و دارای وصف x)، حال زید می نشیند (یعنی A بدون وصف x است) مگر نگفتیم که اگر A واجد وصف x بود و B فاقد وصف x باید بگوییم که A و B دو شی اند ولی در اینجا نیز گر چه در هر دو صورت او را زید می نامیم اما یک شی نیست و دو شخص اند.

اگر شما بخواهید این استدلال را نقد کنید می گوئید در اینجا وحدت زمان در دو مورد فرق دارد، یعنی در فرض مسئله اصلی (که A دارای وصف x است و B فاقد آن وصف) وحدت زمان برقرار بود، در همان زمانی که A واجد وصف x بود، B فاقد آن وصف بود ولی در این مورد (مثال زید) وحدت زمانی در کار نیست و یکی از شرایط تناقض موجود نیست. اما هگل استدلال را به صورت پیچیده تری هم مطرح می کند که دیگر نمی توان چنین نقدی بر آن داشت و آن اینکه:

«اگر پرویز در حال شنا باشد هر که در حال شنا نیست پرویز نیست، پس پرویز برای پرویز بودنش باید در حال شنا باشد.»

استدلال فوق، دیگر به روشنی استدلال صورت اول نیست و جوابش مشکل تر است ولی باید بگوییم که در این استدلال گرچه جمله اول (اگر پرویز در حال شنا باشد هر که در حال شنا نباشد پرویز نیست) درست است ولی از جمله اول، جمله دوم نتیجه گرفته نمی شود و جمله دوم جمله نادرستی است. تمام مفاد جمله اول این است که در یک شیء خاص، صفتی با نقیضش قابل اجتماع نیست و بدین سبب تالی را بدون مقدم نگفت، چون تا مقدم را را نگوئید اجتماع نقیضین پدید نمی آید و بنابراین، مطلب اول چیزی جز بیان قاعده تناقض نیست. اصل تناقض اقتضا می کند که اگر چیزی در زمانی دارای وصفی باشد هر چه که در آن زمان دارای آن وصف نباشد آن چیز نیست. ولی جمله دوم می خواهد بگوید که برای پرویز بودن، در حال شنا بودن ضرورت دارد و این غلط است و هیچ دلیلی بر آن نداریم. فرق جمله اول با جمله دوم در این است که جمله اول «ضرورت مشروط» دارد ولی جمله دوم «ضرورت مطلق» را ادعا می کند، در حالی که، از آن «ضرورت مشروط» این «ضرورت مطلق» نتیجه گرفته نمی شود.

این مطلب را به صورت دیگری نیز که آیر، فیلسوف انگلیسی، آن را مطرح کرده است می توان بیان کرد.^{۲۵۹} آیر مثال خیلی خوبی می زند: اگر شما بگوئید «اگر روزنامه من دارای نوشته نباشد روزنامه نیست» و بعد بگوئید «اگر روزنامه من بر روی میز است هر چه بر روی میز نیست روزنامه من نیست» قضیه اول و دوم هر دو قضیه ضروریه اند. هگل از قضیه اول نتیجه می گیرد که برای روزنامه بودن دارای نوشته بودن ضرورت دارد و از قضیه دوم می خواهد نتیجه بگیرد که برای روزنامه بودن روی میز بودن نیز ضرورت دارد - چون یکی از نسب آن است درباره قضیه اول حق با هگل است ولی در باب قضیه دوم بر خطاست

۲۵۹. ر.ك: آیر، ا.ج.؛ زبان، حقیقت و منطق؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر، فصل هشتم، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶.

و نتیجه ای که می گیرد درست نیست. اما چرا قضیه دوم با اینکه ضروریه است همانند قضیه اول، چنین نتیجه ای را نمی توان از آن گرفت؟ زیرا اولی «ضرورت مطلق» دارد و دومی «ضرورت مشروط». اولی می گوید که برای روزنامه بودن، دارای نوشته بودن ضرورت دارد؛ ولی دومی ضرورت مشروط دارد. ممکن است بگویید هر دو قضیه «اگر» دارد و دارای شرط اند ولی چگونه می گوید که اولی ضروریه مطلقه است و دومی ضروریه مشروطه؟ آیر در جواب می گوید: اینکه مفاد قضیه اول را به صورت «اگر روزنامه من دارای نوشته نباشد روزنامه نیست» بیان می کنیم، در واقع، یک قضیه تحلیلیه است که به صورت فوق می گوئیم. در خود مفهوم روزنامه بودن، دارای نوشته بودن هست و جزو ذاتیات روزنامه است و قضیه تحلیلی را اگر هم به صورت مشروطه در آوریم، در واقع، قضیه مشروطه نیست. ولی قضیه دوم چنین نیست؛ یعنی روی میز بودن در مفهوم «روزنامه» موجود نیست پس در باطن هم جمله شرطیه است.

می توانم مطلب آیر را به صورت دیگری بیان کنم و آن اینکه: جمله اول دارای یک شرط است ولی جمله دوم دارای دو شرط است. جمله اول می گوید: اگر روزنامه من دارای نوشته نباشد، روزنامه نیست ولی جمله دوم می گوید: اگر روزنامه من بر روی میز باشد و اگر چیزی بر روی میز نباشد آنگاه آن چیز روزنامه من نیست. و چون دومی دارای دو شرط است نمی توان چنین نتیجه ای را از آن گرفت.

هگل می گفت «اگر A دارای وصف x باشد و B دارای وصف x نباشد آنگاه A، B نیست» و این حرف درستی هم هست ولی از این نمی توان نتیجه گرفت که پس برای A بودن دارای وصف x بودن ضرورت دارد. پس ما نتیجه ای را که هگل می خواست بر حرف خود بار کند قبول نداریم و به نظر می آید هگل در استدلال فوق دچار نوعی مغالطه شده است.

استدلال سوّمی هم در کلام هگل بر مدعای خودش هست که متوقف بر ذکر مطالبی است که در آینده خواهیم گفت.

خدا از دیدگاه هگل

کل جهان همان چیزی است که او از آن تعبیر به «مطلق» می کند. مطلق یعنی کل جهان هستی. Absolute هرگاه با A باشد اشاره به سخن هگل دارد یعنی صفت نیست بلکه اسم است و هگل به جای خدایِ ادیان و مذاهب^{۲۶۰}، مطلق را به کار می برد، منتها خدایِ ادیان و مذاهب دو دسته صفات دارد یک دسته صفاتی است که انسان هم از آن بهره ای دارد و صفات دیگری که انسان را از آنها بهره ای نیست.

۲۶۰. به جز دین بودا.

خدای هگل فقط صفات دسته دوم را دارا است. این مطلب نظیر سخن اسپینوزا است، اسپینوزا هم از خدای جهان هستی به طبیعت یاد می‌کرد و می‌گفت خدا و طبیعت دو نام است برای یک مسمی. در این جا هگل از «خدا» به «مطلق» یاد می‌کند، منتها خدای هگل با خدای اسپینوزا یک فرق دارد - همانطور که خود هگل هم گفته است - و آن اینکه اسپینوزا «خدا و طبیعت» را دو اسم برای یک مسمی می‌دانست ولی هگل مطلق را نه با جهان طبیعت بلکه با کلّ جهان هستی، دو اسم برای یک موجود می‌داند و کلّ جهان هستی یک جلوه آن طبیعت است. کلّ جهان هستی، از دیدگاه هگل سه جلوه دارد که یک جلوه آن «طبیعت» است، جلوه دیگرش «روح» است و جلوه سومش هم جلوه «غیب الغیوبی جهان» است که گویا نام ندارد. به عبارت دیگر، این جلوه سوم تعبیری برایش نداریم و به تعبیری ادقّ که بعضی از شارحان مثل سینگر^{۲۶۱} هم گفته اند این سومی را حتّی جلوه هم نباید نامید بلکه خودش شیءای است که دارای جلوه است.

از دیدگاه هگل این مطلق، موجودی است که همیشه در حال اندیشیدن درباره خود است؛ چرا که غیر از خودش چیزی وجود ندارد. همه وقت این مطلق درباره ذات خودش می‌اندیشد و از این جهت مطلق هگل مثل خدای ارسطو می‌ماند. خدای ارسطو همیشه در حال تعقل در ذات خویش است و مشائیان هم به این نظر قایل بودند. دلیل مشائیان بر این مدّعا دو دلیل بود: یکی اینکه به غیر از خدا موجودی وجود ندارد - این دلیل در بیانات خود ارسطو آمده است - و دیگر اینکه اگر خدا درباره غیر خودش بیندیشد، در این صورت، نظر به سافل کرده است، در حالی که، موجود عالی هیچگاه نظر به سافل نمی‌کند. اما از این دو استدلال هگل فقط استدلال اول را بکار می‌برد.

پس اگر مطلق همیشه در حال اندیشیدن درباره خود است می‌توان گفت «کلّ این جهان هم آن شیء است و هم ذهن آن شیء». حال عالم طبیعت را یکی از مجاری سه گانه آن شیء فرض کنید، در خود این عالم طبیعت عین وجود دارد و ذهن هم وجود دارد، ولی خود این عین و ذهن در واقع ساکن عالم ذهن هستند. به تعبیر دیگر، در عالم طبیعت یکسری اشیای عینی وجود دارند که موطنشان ذهن هیچ انسانی نیست و سلسله اشیایی وجود دارند که موطنشان ذهن ما آدمیان است؛ اما هر دو دسته در این مشترکند که هر دو موطنشان ذهن خدای متعال - به تعبیر اندیشمندان دینی - و ذهن مطلق - به تعبیر هگل - است.

از مطلب فوق می‌توان نتیجه گرفت که اگر مطلق در حال اندیشیدن است و اگر قواعد منطق لایتخلف است پس مطلق هم در حال اندیشیدن، دائماً قیاس تشکیل می‌دهد و یک مقدمه را به مقدمه دوّمی ضمیمه می‌کند و نتیجه می‌گیرد، بعد این نتیجه را با مقدمه دیگری ضمیمه می‌کند و از آن نتیجه

(فیلسوف معاصر استرالیایی) Peter Singer. ۲۶۱

دیگری می گیرد و... از این جهت، به نظر هگل در عالم وجود هم باید هر شی ای یک وضع مقابلی داشته باشد و از این دو، یک وضع مجامعی نتیجه گرفته شود. وضع موجود را تز و مقابل آن را آنتی تز و نتیجه آن را سنتز می گوید.

از این جا است که می بینیم هگل چاره ای ندارد جز این که هر شی ای را دارای سه حالت بداند؛ به این امر «دیالکتیک هگل» می گویند. چون فکر کردن سه پایه ای است (مقدمه اولی، مقدمه ثانیه و نتیجه)، عالم خارج هم چنین است. به عبارت دیگر، دلیل اینکه در خارج در مقابل هر چیزی یک چیزی ضدش (مقابلش) وجود دارد، این است که این چیز خود یکی از فقرات تفکر خداست و اگر بخواهد تفکر صورت گیرد باید حتماً در مقابلش یک چیز دیگری هم باشد.^{۲۶۲}

از این مطلب نتیجه می گیریم که منطقی که هگل می گفت به معنای مابعدالطبیعه هم هست. تا قبل از هگل، منطقی که ارائه می شد مراد از آن فقط صور اندیشه بود ولی در منطق هگل صور اندیشه مطلق، همان صور اعیان موجود در عالم است، پس مابعدالطبیعه هم در کار است. لذا در کتابهایی که به شرح منطق هگل پرداخته اند، گفته می شود مراد هگل از منطق، مابعدالطبیعه است. ما در منطق می گوئیم درست است که از «الف ب است» و «ب ج است» نتیجه می گیریم که «الف ج» است ولی نباید متناظر با این هم در عالم طبیعت چیزی رخ دهد، چون اینها مخصوص عالم ذهنند ولی هگل می گوید عالم ذهن خدا، در حقیقت، عالم عین ماست، پس وقتی خدا در حال تفکر است هر فقره از مواد فکرش یک فقره از موجودات عالم خارج است و چون در عالم ذهن هر استدلالی با کنار هم نهادن دو مقدمه پدید می آید، در عالم طبیعت و خارج هم باید طوری باشد که در کنار هر شی ای، شی ای موجود باشد و از این دو شی، شی سومی نتیجه گرفته شود که جامع هر دو است، در عین اینکه به یک معنا، نفی کننده هر دو است. باز در مقابل این شیء سوم یک آنتی تزى قد علم کرده و سنتزی نتیجه می شود و این روند همچنان ادامه می یابد و چون در نظر او عالم طبیعت ذهن خداست و عالم خدا هم تابع قوانین ذهن است، پس تصویر هر شیئی در عالم خارج باید شیئی مقابل آن باشد.

البته توجه داشته باشید که مراد او از «مخالفت» فقط «مغایرت» است. به عبارت دیگر مترجمان از لغت Ante (آنتی) تراحم و تضاد فهمیده اند ولی هگل صرف مغایرت را اراده کرده است و از ترکیب این آنتی تز با آن تز، «سنتزی» ایجاد می شود که هم جامع آن دو است و هم مانع و نفی کننده آن دو. لذا هگل از لغتی در زبان آلمانی استفاده کرده است که هم بیانگر جمع است و هم بیانگر طرد و مغایرت، و این لغت در هیچ زبانی معادل ندارد مگر در زبان عربی که معادل آن کلمه «رفع» است. رفع یعنی هم طرد اینهاست و

۲۶۲. در این باره ر.ک به: M.C.Taggart, *Studies in Hegelian Dialectic*, Cambridge, 1896.

هم یک پله از اینها بالاتر است. البته جای این اشکال به هگل هست که از کجا می گویی که تنها راه تفکر همین راه است و بس و به همان تعبیر سابق فلسفه هگل، فلسفه «ما می فرماییم» است و هیچکدام از مطالب فوق قابل قبول و مستدل نیست بلکه شبه استدلالی دارد.

جالب این است که نظیر این استدلال هگل در تهافت الفلاسفه غزالی آمده است و این برای من خیلی جالب بود. البته غزالی خیلی روشنتر سخن گفته است. غزالی چون اشعری است می خواهد علیّت را رد کند. اشاعره، علیّت بین ممکن الوجودها را قبول ندارد و فقط واجب الوجود را علّت وجود تمام ممکن الوجودها می دانند (می توانید از این امر به نفی علیّت یا انحصار علیّت تعبیر کنید و به نظر من اصطلاح و تعبیر دوم بهتر است). غزالی برای نفی علیّت استدلال می کند که: شما فیلسوفان می گوید که ذهن با عالم خارج مطابقت دارد - این همان چیزی است که هنوز هم در فلسفه اسلامی به آن قایلند و در حقیقت یک نوع رئالیستی است - اگر به تبع ارسطو می گوید که ذهن با عالم خارج مطابقت دارد، پس باید بگوئید که هر قضیه ای با عالم خارج مطابقت دارد، اما فلاسفه اسلامی می گویند وقتی می گوئیم زید مریض است، مطابقت به این معناست که زید و بیماری در عالم خارج با یکدیگر تصادق دارند. ولی این کافی نیست اگر شما مطابقت با واقع را می خواهید باید ماده قضیه هم با خارج مطابقت داشته باشد، یعنی اگر می گوئید «زید بیمار است بالامکان» باید در عالم خارج هم بالامکان باشد، و اگر می گوئید «هر مردی مذکر است بالضروره»، باید ذکورت هر مردی در عالم خارج نیز بالضروره باشد. حال درباره علیّت، یکی از فروع آن ضرورت علی و معلولی است. معنای ضرورت این است که «A موجب E است بالضروره» و اگر بخواهد این امر خارجی در ذهن هم انعکاس پیدا کند، باید قضیه حاکی از این امر خارجی نیز دارای ماده ضرورت باشد، با اینکه فقط قضایای تحلیلی - به اصطلاح کانت - دارای ماده ضرورتند و فیلسوفان اسلامی به ضرورت قضایای دیگری معتقد نیستند و نمی توانند به ضرورت علی و معلولی معتقد باشند. البته در این جا، ما سخن غزالی را به بیان خودمان نقل کردیم تا بهتر فهم شود.

خود بیگانگی

تا الان می گفتیم خدا بر وفق قواعد منطقی می اندیشد و چون اندیشه او همان عالم طبیعت است، پس عالم طبیعت هم باید سه گانه باشد: تز، آنتی تز و سنتز. ولی اگر به لحاظ فلسفه تاریخ به همین اندیشه مطلق که روند فوق را طی می کند نگاه کنیم، اندیشیدن خدا نوعی جدایی خدا از خود است. به تعبیر دیگری که از سر تنگنای زبانی ادا می شود، خدا از همان روز که شروع به اندیشیدن در ذات خود کرد، در واقع، شروع به دور شدن از ذات خود کرد؛ زیرا «هر اندیشه از صاحب اندیشه فاصله دارد» ولی در باب خدای متعال به محض اینکه اندیشه ای از او صادر می شود نباید گمان کنیم که این اندیشه که از خدای

متعال تنزل یافت و دور شد، این دوری تا مدتی ادامه پیدا می کند تا به تهایت درجه سیر خود (مبدأ خود) برسد کما اینکه نوافلاطونیان به چنین قولی قایل بودند. می گفتند موجودات از خدای متعال نشأت می گیرد ولی این نشأت گرفتن دائماً آنها را تنزل می دهد تا به قعر نزول رسیده، آنگاه دوباره سیر صعودی خویش را آغاز می کنند و به مبدأ خود بازگردند. هگل بر خلاف آنها معتقد است که صدور همان نزول است ولی از همان ابتدای نزول، سیر صعودی آغاز می شود و به محض اینکه صادر شد به بازگشتن به اصل خود شروع می کند. به تعبیر خود هگل «اندیشه مطلق از خود مطلق تاب دوری ندارد» و «دور شدنش در یک لمحہ (وجودی) است؛ اما رسیدنش به مبدأ نیاز به زمان (زمان وجودی) دارد. پس اندیشه خدا در حقیقت، نوعی جدایی خدا از خود است و در عین حال نوعی بازگشت خداست به خود. این نکته همان چیزی است که در عالم ربوبی از آن به Alination تعبیر می شود و «از خود بیگانگی» یعنی همین، یعنی اینکه مطلق یک اندیشه می کند و با این اندیشه موجودی پدید می آید که طالب وصل است، طالب بازگشتن به اصل خود است. به همین دلیل است که بعضی مثل شهید بهشتی گفته اند هگل مولانای غرب است، مولانا می گوید:

این جهان یک فکرتست از عقل کل *** عقل، چون شاه است و صورتها رُسل^{۲۶۳}

البته این تعبیر مورد انتقاد بعضی هم قرار گرفته است و گفته اند سخن مولانا با سخن هگل یکی نیست، ولی چون واقعاً سخن هگل مبهم است دیگر نمی توان گفت کدامیک از این دو برحق اند. نقطه آغاز فلسفه تاریخ هگل همین جمله است که اندیشیدن خدا نوعی جدایی خداست از خود و در عین حال نوعی بازگشت خداست به خود. هگل می گوید تاریخ با همین اولین اندیشه خدا شروع شده است، اولین اندیشه خدا نخستین پدیده طبیعی را به وجود آورده است و این نخستین پدیده طبیعی از همان ابتدای پیدایش حتی یک لحظه هم درنگ نکرده است و یک لمحہ سیر نزولی نداشته، بلکه از همان ابتدا سیر صعودی داشته است.

باید توجه داشته باشید که اگر سیر، سیر نزولی بود آنچنانکه نوافلاطونیان می گفتند آن وقت می شد بگوییم که هر چه نو است از هر چه نوتر است بهتر است؛ چرا که در ابتدای سیر، سیر نزولی بوده و اگر در لحظه اول در نقطه A بود، در لحظه دوم در نقطه B بوده که فاصله اش از مبدأ بیشتر است و بدین سبب با اینکه نوتر است بدتر است. و از لحظه آغاز سیر صعودی به بعد بود که هر چه نوتر بود بهتر بود. اما چون هگل معتقد بود که از همان نقطه و لمحہ اول، دوران بازگشت به «اصل» شروع می شود پس می توان گفت که «در کل تاریخ هر چه نوتر است بهتر است» چون هرچه نوتر می شود به همان میزان به خدا نزدیکتر

۲۶۳. مثنوی معنوی، دفتر دوم بیت ۹۷۸.

می شود. معادله «نو=خوب» و «کهنه=بد» از همین اندیشه هگل سرچشمه می گیرد، معادله ای که بعدها مارکسیستها بیشترین استفاده را از آن کردند، البته این معادله یکبار در مورد یک پدیده بکار می رود و یکبار هم در مورد مقایسه پدیده ای با پدیده دیگر و یکبار در مورد کلّ جهان که از میان این سه مورد، مورد دومش از نظر هگل نادرست است.

هگل معتقد بود نسبت به دو شیء چنین داوری ای نمی توان داشت و چنین چیزی مراد من نیست، اما درباره اینکه چرا چنین چیزی مراد هگل نبوده است، سه احتمال داده شده است که ما وارد این مبحث نمی شویم ولی برای مطالعه می توانید به کتاب سینگر^{۲۶۴} رجوع کنید که نسبت به بقیه کتابها ساده تر است. بعدها مارکس و انگلس تعبیر دیگری از همین معادله «نو=خوب» و «کهنه=بد» ارایه دادند که دو فرق عمده میان نظر هگل و نظر مارکسیستها وجود دارد:

۱. هگل دلیل اینکه «هر نویی بهتر است» را این می دانست که آن نو نزدیکتر به خداست و هر کهنه ای دورتر از خدا، ولی مارکسیستها فقط مدعای هگل را قبول داشتند ولی دلیل او را نمی پذیرفتند.

۲. هگل این معادله را درباره کل عالم طبیعت می گفت ولی مارکسیستها درباره تاریخ بشری به چنین معادله ای قایل بودند. آنها معتقد بودند که کل تاریخ بشری از پنج مرحله عبور می کند و در این پنج مرحله وضع چنین است که در هر مرحله نسبت به مرحله قبل یک نوع تکامل دارد؛ مثلا مرحله سرمایه داری متکامل تر است از مرحله زمین داری.

در زمینه فلسفه تاریخ هگل هم در کتابها چیزهایی گفته شده است که به نظر من مبهم است یا لااقل روحیه بنده تحمل این مطالب را ندارد.

هگل در ده سال آخر عمرش مفهوم از خود بیگانگی را به عالم انسانی نیز بسط داد و این بسط او خیلی اهمیت پیدا کرد و هنوز که هنوز است فیلسوفان درباره «از خودبیگانگی» انسان صحبت می کنند. طرح این مسأله در دو نحله فکری بسیار مؤثر واقع شد: یکی در پیروان چپ هگل مثل فوئرباخ و مارکسیستها. آنها معتقد شدند خود دین، انسان را از خودش بیگانه می کند و فوئرباخ اولین کسی بود که در تاریخ غرب این مسأله را مطرح کرد که «مذهب از خودبیگانگی انسان» است. و یکی هم در اگزیستانسیالیستها مؤثر افتاد، کسانی همچون کی یرکگور و گابریل مارسل با اینکه از هگل متنفر بودند ولی این اندیشه هگل در آنها خیلی نافذ بود، به طوری که امروزه یکی از مکاتبی که بر «از خودبیگانگی» بسیار تأکید می کند همین اگزیستانسیالیستها هستند.

از خودبیگانگی یک بار در مورد خود مطرح است و یک بار در مورد دیگران. از خودبیگانگی در مورد خود، معنایش این است که انسانی که از خود بیگانه نیست، انسانی است که در هر اوضاع و احوالی و در هر مکانی به صرافت طبع خودش عمل می کند یعنی به دل خود رجوع می کند و آنچه را واقعاً دلش می خواهد عمل می کند و می کوشد واکنشی که به اوضاع و احوال نشان می دهد دقیقاً خواسته دلش باشد. اگزیستانسیالیستها می گویند ما انسانها چنین عمل نمی کنیم، به جای اینکه به صرافت طبع خودمان عمل کنیم، اینگونه عمل می کنیم که ابتدا در این باره تحقیق می کنیم که در این اوضاع و احوالی که متصف به آن هستیم چه محمولی بر من حمل می شود. بعد از اینکه تشخیص دادیم که معنون به چه عنوانی هستیم، چنان عمل می کنیم که سایر مصادیق آن مفهوم و عنوان عمل می کنند. مثلاً من در این اوضاع و احوال اندیشه می کنم که معنون به عنوان «معلم» هستم و محمول معلم بر من حمل می شود، بعد می گویم: چون متصف به وصف «معلمی» ام پس باید چنان رفتاری از خود نشان دهم که معلمان می کنند، با اینکه در اکثر موارد، این رفتارها با آنچه که صرافت طبع من اقتضا می کرد مغایرت دارد. پیش خودم می گویم معلمان به همه دانش آموزان خود با یک چشم نظر می کنند، معلمان درس خودشان را به این شکل القا می کنند، معلمان اینگونه رفتار می کنند و لباس می پوشند و... حال به مقتضای اینکه معلم ام رفتار می کنم. در واقع چنان رفتار می کنم که سایر مصادیق این مفهوم عمل می کنند و معنای این امر این است که خودم را در سطح عالم عمومی همه مصادیق این مفهوم می آورم. اگزیستانسیالیستها به چنین امری «میان مایگی»^{۲۶۵} می گویند، یعنی چیزی که دقیقاً خلاف صرافت طبع است. اگر شأن معلمی ام نبود و همچون سایر معلمان نمی خواستم عمل کنم چه بسا دلم می خواست با یکی از دانشجویان برویم و جایی بنشینیم و گپی بزنیم، یا اینجا بایستم و زیر آواز بزنم ولی همین که به مقتضای صرافت طبع خودم عمل نمی کنم، مانع من در انجام چنین کارهایی است. به همین دلیل است که شما به هنگام خرید جنس، مثل خریداران رفتار می کنید (چرا که خود را مصداق خریدار می دانید) مثلاً تا می توانید تو سر جنس می زنید، چون می خواهید پول کمتری بپردازید. حال اگر همین شما ناگهان حالتان عوض می شد و فروشنده این جنس می شدید می گفتید مدتی است این جنس نیست و... اگر می گفت از مُد افتاده می گفتید در عوض عتیقه شده است و... چرا فروشنده ای نشده است که بگوید جنس ما خوب نیست، جای دیگر بهترش را هم دارند، فلان جا ارزاتر از ما می فروشند و... (یعنی چیزهایی که حرف دلش است)؟ اینها همه بخاطر این است که عنوان «فروشنده» دارد و این عنوان اقتضا می کند که او هم مثل سایر

۲۶۵. و به تعبیر عرفی ما «همرنگی با جماعت».

مصادیق این عنوان عمل کند. در این نوع از خودبیگانگی من خودم را فراموش می کنم برای اینکه نقش بازی کنم، و رضایت دیگران را بر رضایت خودم ترجیح می دهم.

نوع دیگری از خود بیگانگی هم وجود دارد که درباره داوری در باب دیگران است. هر وقت به هر انسانی برخورد کنید و او را از همه ساحات وجودیش منعزل کنید و فقط کارکرد او را در ارتباط با خودتان در نظر بگیرید و باز به تعبیر هگل، هر وقت انسانی گفت که: «ارزش هر انسان مساوی است با ارزش کاری که برای جامعه انجام می دهد» در این صورت، به از خودبیگانگی در باب دیگران مبتلا است. گابریل مارسل به این حالت دوم «فقدان معنای وجودی» می گوید. مثلاً وقتی معلمان از کلاس خارج می شود، در این هنگام فقط و فقط چیزی که در ذهن شما نقش می بندد و متبادر می شود این است که اگر بشود فلان سؤال را از او بپرسم، فلان اشکال را هم پیش او رفع کنیم و... و اصلاً در نظر نمی گیرید که این معلم هم مثل شماست، یعنی غمهای خاص خودش را دارد، آرزوهای خاص خودش را دارد، احساس کمبودهای خاص خودش را دارد، او هم علاوه بر اینکه معلم شماست، شوهر است، پدر است، خویشاوند دارد، گاهی مریض می شود و... شما اصلاً این مطالب را در نظر نمی گیرید فقط و فقط آن چه در نظرتان هست کارکردی است که برای شما دارد. هرگز در باب دیگران بدون کارکردشان داوری نمی کنیم و به همین سبب کاری به شئون و امور دیگر او نداریم. بارها شده است شما سوار تاکسی شوید و تنها چیزی که از او انتظار دارید این است که ماشین او تمیز باشد، خوب رانندگی کند، دقیقاً (و نه صد متر بالاتر) همانجایی که گفتید پیاده تان کند، کرایه بیش از حد هم از شما نگیرد، اینها همه شئون راننده بودن است که همه مد نظر شماست. هرگز کسی نگفته است که اگر این راننده تاکسی مرا صدمتر بالاتر پیاده کرد به خاطر این است که بچه اش مریض است و در بیمارستان بستری است، فکر او پریشان است. به تعبیر گابریل مارسل هر که گفت: بلیط فروش مترو فقط بلیط فروش است، چنین کسی دچار این نوع از خودبیگانگی است.

از آفات جامعه صنعتی امروز این است که روز به روز ما به این سمت پیش می رویم که با هر کسی فقط به اندازه شأن او برخورد کنیم حتی با پدر و مادر خودمان، از پدر فقط انتظار پدري داریم؛ درآمد داشته باشد و خرج ما کند، اما اینکه چقدر مشکلات دارد در نظر نمی گیریم و به نظر ما به ما ربطی ندارد. بعدها معادله فوق در نظر مارکس به این شکل مطرح شد که «انسان = کار» و این را از خودبیگانگی دانست. فیلم عصر جدید چارلی چاپلین دقیقاً بازگوکننده اندیشه هگل است. همانطور که خود وی در زندگینامه اش گفته است «آدمی که فقط کارش این است که پیچی را سفت کند و در این کار مستحیل شده است در خیابان هم که می آید همان حرکت را می خواهد انجام دهد». هر چیزی را که می بیند در این فکر فرو می رود که آیا می توان آن را پیچ داد و سفت کرد یا نه.

هگل اعتقاد نداشت که دین از خودبیگانگی می آورد، گرچه در نیمه اول عمر خودش دین را از خودبیگانگی می دانست، ولی وقتی صحبت از آراء و نظرات یک فرد است آخرین آراء و نظرات او مد نظر است و هگل در کتابهای آخر عمرش قائل نبوده است که دین برای انسان از خودبیگانگی می آورد. اما پیروان چپ هگل مثل «فوئرباخ» و بعدها «مارکس» و «انگلس» اعتقادشان بر این بود که اصلاً خود دین، از خودبیگانگی است و دین انسان را از خود بیرون می برد و می گوید: تو در خدمت موجود دیگری هستی، باید همیشه دل نگران او باشی، نه اینکه به هر شیوه دلت می خواهد رفتار کنی بلکه طوری رفتار کنی که او می پسندد. کسی که بخواهد به مقتضای طبع خودش عمل کند نمی تواند متدین باشد، متدین بودن نوعی انضباط بر خود تحمیل کردن است. البته بعدها پل تیلیخ^{۲۶۶} برای رفع چنین اشکالی آمد و سه مرحله برای انسان قایل شد و گفت که اگر خدا را موجودی خارج از خودمان بدانیم، در این صورت وقتی به فرمان خدا عمل می کنیم در واقع از خودبیگانه ایم و دیگر به صرافت خود عمل نمی کنیم؛ ولی تفسیری که پل تیلیخ از خدا بدست داد این بود که خدا در واقع خودِ خود ماست و ما به ندای باطنی وجودمان^{۲۶۷} یعنی به کندو حاق ترین لایه وجودی خودمان عمل می کنیم و می گفت دین در نظر مردم کمتر به این مرحله رسیده است و اگر به این مرحله برسیم، در این صورت، فرمان خدا را که عمل می کنیم در حقیقت فرمان خودِ خودِ خودمان - و به تعبیر مولوی جانِ جانِ جانمان - را اطاعت می کنیم.^{۲۶۸}

اندیشه از خود بیگانگی در روانشناسی اجتماعی و جامعه شناسی بسیار محل بحث است و در دائرة المعارفها نیز مداخله‌ایی برای آن در نظر گرفته اند.^{۲۶۹}

این مسأله با فطرت نیز مرتبط است. اگر شما به فطرت ثابتی برای انسان قایل شوید، در این صورت، از خود بیگانگی یعنی بیگانه شدن نسبت به این قاعده ها و مقدمات وجودی ثابت؛ ولی اگر به فطرتی قائل نباشید و معتقد شوید که هر امری در درون انسان رخ دهد مشمول مرور زمان است در این صورت، از خودبیگانگی مطرح نمی شود و معنا ندارد؛ زیرا فطرت یعنی مجموعه خصایص تبدل ناپذیر آدمی و در این صورت نمی توان از «خودبیگانگی» دم زد. از خودبیگانگی یعنی بی اعتنائی عملی به خصایص تبدیل ناپذیر و غیر متغیر آدمی؛ آنگاه کسی که معتقد است هیچ چیز ثابتی در انسان وجود ندارد و حتی به این چیزهایی که فعلاً می گوئیم میل فطری به آن داریم؛ مثل علم، جنس مخالف، جمال، قدرت، کمال اینها در حقیقت، فطری نیست بلکه میل انسانهای این زمان است و شاید صدهزار سال پیش انسانها اینگونه

۲۶۶. Paul Tillich (۱۹۰۶ - ۱۸۸۶) فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی

۲۶۷. Inner Voice

۲۶۸. برای وضوح بیشتر مطلب ر.ک به: گلدنر، ویلیام؛ راهنمای اقیانوس پروتستان، ترجمه تانتوس میکائیلیان و نیز تیلیخ، پاول؛ شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهادپور

۲۶۹. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: دریابندری، نجف، درد بی خویشی.

نبوده اند و شاید صدهزار سال بعد این خواسته ها در انسانها فرق کند. چگونه برای او از خودبیگانگی می تواند معنا داشته باشد.

مرحوم مطهری از کسانی بودند که اصرار داشتند که تا ما به فطریات قائل نباشیم، از خودبیگانگی معنایی ندارد. و به نظر بنده هم این حرف درستی است و از این نظر هم اشکالی که بر ژان پل سارتر کرده اند وارد است. ژان پل سارتر از کسانی است که می گوید در انسان وجود مقدم بر ماهیت است و انسان ماهیت ثابتی ندارد و ماهیت ثابت داشتن با اختیار او منافات دارد. ولی از طرف دیگر، در کتاب اومانیزم و اگزیستانسیالیسم که به آن مانیفیست اگزیستانسیالیست هم می گویند معتقد است اگزیستانسیالیسم با اصالت بشر کاملاً سازگاری دارد و اینکه بعضی گفته اند که اگزیستانسیالیسم ضد اومانیزم است حرف نادرستی است. بسیاری از منتقدان می گویند که حرف سارتر درست نیست؛ زیرا اگر شما معتقدید که انسان ماهیت ثابت ندارد، پس چگونه می گویند که اگزیستانسیالیسم با اومانیزم (اصالت بشر) موافق است، و اگر معتقدید که انسان ماهیت ثابت و مقرر دارد این خود نوعی قائل شدن به اصالت ماهیت در انسان^{۲۷۰} است.

عرفان زدگی در اندیشه هگل

گفته اند نوعی عرفان زدگی در آراء و نظرات هگل از ابتدای عمرش وجود داشته است. عرفان زدگی، یعنی یک نوع سخنان تحکم آمیز گفتن که بیشتر به ادعاهای عرفا شبیه است و قابل ردّ و اثبات نیست. از جمله این ادعاهای، این بود که تا قبل از کوپرنیک، اعتقاد به زمین مرکزی رائج بود و خورشید را به دور زمین در حرکت می دیدند. اما از زمان کوپرنیک به بعد اعتقاد رائج بر عکس شد. هگل از طرفی به خورشید مرکزی معتقد بود و از طرف دیگر، بر اساس مجموعه علوم و معارف زمان خودش نمی توانست بگوید خورشید مرکزی غلط است. لذا معتقد است که از لحاظ مادی، جهان طبیعت خورشید مرکز است ولی از لحاظ روحی زمین مرکزی درست است! این سخن چه دلیلی می تواند داشته باشد جز اینکه بگوییم فقط یک ادعاست. یا مثل این ادعا که انسان اشرف مخلوقات است یا اعتقاد هگل به کیمیاگری که از جمله ادعاهای او بود. استدلال هگل بر کیمیاگری این بود که هر چیزی در جهان مظهر خداست و بنابراین، مس، طلا و چیزهای دیگر مظهر خدا هستند و معنا ندارد که یک مظهر قابل تبدیل به مظهر دیگر نباشد! علی الخصوص این ادعای او که هیچ چیز به انداره آتش مظهر این تبدل نیست؛ زیرا پرومته - نیمه خدای یونان قدیم - وقتی از عالم خدایان خسته شدند و بنارا براین گذاشت که با انسانها رابطه برقرار کند، بهترین چیزی را که برای انسان ناشناخته بود (آتش)، هدیه آورد.

وقتی هگل چنین عقایدی را که معمولاً بین ساحران قرون وسطی و در بعضی نحله های عرفا وجود داشت^{۲۷۱}، مطرح می کند به نوعی عرفان زدگی متهم می شود. شوپنهاور درباره هگل می گوید:

تا قبل از کانت هر کس سخن مغلق و مبهم می گفت می خواست جهل خودش را بپوشاند ولی یکی از خصایص کانت این بود که اولین فیلسوفی بود که سخن مبهم گفت بعد بشر پی برد که پشت سخنان مبهم و مغلق و دشوار او مطالب عمیقی نهفته است. بعد از آنکه توسط کانت اعاده حیثیت از مبهم گوها، شد مردم فهمیدند که چنین نیست که هر کس مبهم حرف بزند حرفهایش هم لایعنی باشد، کسانی آمدند و از این اعاده حیثیت، سوء استفاده کردند و دوباره زیر پوشش حرفهای مبهم سخنان لایعنی گفتند و شاه فرد اینها هگل است. هگل حرفهایی زد که هیچ دیوانه ای نزده بود و نخواهد هم گفت. واقعاً هم حرفهایی مثل آنچه نقل کردیم از کسی مثل هگل خیلی بعید است.

دو نکته در باب هگل

نکته اول: واقعاً توصیه می کنم که وقت خودتان را در باب هگل هدر ندهید، چون انصافاً بسیاری از کسانی که درباره هگل کار کرده اند بالاخره با خودشان سر به گریبان شده اند و سر به جیب تأمل فرو برده اند و بیرون هم نیامده اند. هگل بسیار آشفته گو است و خیلی پیچیده سخن گفته است. گاهی پراکنده گویی هایی عمیق از هگل شنیده ایم و دیده ایم ولی با این همه، ارزش وقت صرف کردن ندارد.

نکته دوم: هگل به یک معنا آخرین فیلسوف غربی است که نظام درست کرده است، دیگر بعد از هگل به سبب تأثیر هگل و یک سری عوامل اضافه بر او، دیگر نظام سازی در فلسفه غرب متداول نیست. با اینکه در فلسفه ما، نظام سازی خیلی مهم است و معتقدند فیلسوف باید چیزی را ارائه دهد که پاسخ هر سؤالی را بتوان مطابق با اصول و مبانی آن نظام، در آن نظام پیدا کرد. هگل آخرین فیلسوف نظام ساز غرب است و از آن به بعد نظام سازی ارزش منفی دارد. فیلسوف فقط باید به یک مطلبی بپردازد و درباره آن مطلب عمیق و دقیق سخن بگوید. بعضی از مورخان فلسفه مثل امیل بریه مدعی اند که این تنفر از نظام سازی یک مقدارش به بد عمل کردن هگل مربوط می شود. معتقدند که هگل به مردم نشان داد که هر کس بخواهد نظام سازی کند باید یکسری مهمالات و خزعبلات بگوید و چشم خود را نسبت به حقایق ببندد.

۲۷۱. در بعضی از نحله های عرفانی و جادوگرانه به آتش بسیار اهمیت داده می شود. در کشور ما نیز کسانی (غیر از زرتشتیان) از نحله های صوفیانه شرقی هستند که برای آتش نوعی قداست خاص قائلند و معتقدند اگر چشمی به آتش خیره شود، خواصی پیدا می کند که از جمله آنها نفوذ در بعضی اجسام و ورود به عالم دیگر است، از این رو، شمع نسبتاً بزرگی را در وسط اتاق روشن می کنند و ساعتها بدون اینکه لب به سخنی بکشایند به شعله شمع خیره می شوند.

البته آلفردوایتهد تنها فیلسوفی است که در غرب بعد از هگل آمده و نظام سازی کرده است ولی نمی توان گفت و نگفته اند که نظامش یک نظام جامعی است.

شوینهاور

ورود اندیشه های شرقی به فلسفه غرب

جهان نمودها سراب نجات است

بدبینی شوینهاور

فلسفه از دید شوینهاور

تنفر شوینهاور از مسیحیت

ورود اندیشه های شرقی به فلسفه غرب

شوپنهاور^{۲۷۲}، فیلسوف معروف آلمانی است. امروزه، هر وقت از او بحث می شود و حرفی به میان می آید بیشتر از او تداعی بدبینی می شود. در زمان حیات خودش خیلی شناخته شده نبود، بعد از مرگش کم کم شناخته شد و امروزه بر خلاف قرن نوزدهم که خیلی مورد بی اعتنائی بود، به او بسیار بها داده می شود و درباره اش تحقیق می کنند.

نکته منحصر به فرد در مورد شوپنهاور این است که وی اولین فیلسوف غربی است که اندیشه های شرقی را وارد فلسفه کرد. مراد از اندیشه های شرقی، اندیشه های هند و چین و ژاپن است. تا قبل از او هیچ فیلسوف غربی ای از اندیشه های شرقی در آثار و نظراتش استفاده نکرده است. اندیشه شرقی شامل دو بخش است، یکی ادیان شرقی و یکی هم مکاتب فلسفی شرقی و مراد از شرق در اینجا خاور دور است. قبلاً گفته بودیم که از نظر مورخان غربی، دین اسلام یک دین غربی به حساب می آید و فلسفه اسلامی هم یک فلسفه غربی، بر خلاف خود ما که در نوشته هایمان می گوئیم غربیان چنین می گویند ولی ما شرقیان چنین. دین و فلسفه ما متصف به صفت غربی است. به تعبیر دیگر، دین اسلام یکی از سه دین ابراهیمی است و ادیان ابراهیمی ادیان غربی به حساب می آیند چون ادیانی هستند که در خاورمیانه پدید آمده اند. فلسفه ما نیز چه اشراق و چه مشاء متأثر از یونان قدیم است و باید توجه داشته باشیم که هیچگاه در نوشته ها مرتکب چنین اشتباهی نشویم.

شوپنهاور در بیست و پنج سالگی در اثر برخورد با کتابی از تفکر بوداییان با اندیشه های شرقی آشنایی پیدا کرد. خود وی می گوید: در کهنه فروشی، کتابی درباره بودا دیدم و بی اعتنا به محتوای آن این کتاب را خریدم و به خانه ام بردم، اما مطالعه آن در زندگی من خیلی مؤثر افتاد. وی از سه شخصیت تأثیر پذیرفته است، یکی بودا و دیگری کانت، فیلسوف معروف آلمانی و دیگر مسیح (ع). بسیاری از عناصر تفکر وی مثل عنصر «جهان در رنج است»، از عناصری است که از بودا گرفته شده است. بودا می گفت تا ما در این چرخه جهان هستیم، چیزی جز رنج در مقابل خود نخواهیم دید. این یکی از هشت اندیشه مهم بودا است که در اندیشه شوپنهاور نیز هست.

۲۷۲. A.Schopenhauer (۱۷۸۸ — ۱۸۶۰)

نکته دیگری که وی از کانت گرفته است این است که «ما به نومن»^{۲۷۳} (بود عالم) دسترسی پیدا نمی کنیم». اما اشکالی به کانت داشت و آن اینکه: کانت می گوید ما با حواس خود به فنومن ها دسترسی پیدا می کنیم، ولی از کانت اگر بپرسیم آیا علاوه بر فنومن ها، نومن هم وجود دارد؟ کانت در جواب می گوید که نومن وجود دارد ولی محسوس ما نیست، حال اگر از او بپرسیم به چه دلیل می گویی که یک امر نامحسوس وجود دارد؟ وی در جواب می گفت به خاطر اینکه فنومن ها حتماً علتی دارند و علت آن چیزی جز نومن نیست. اشکال سخن کانت در این است که خود علت را وی از مقولات بر ساخته ذهن ما می داند، و اگر چنین باشد، یعنی علت یک مقوله ذهنی باشد، در این صورت، نمی توان گفت فنومن معلول است و علتی بنام نومن می خواهد. بلکه اگر علت یک ارتباط واقعی بود، یعنی یک مقوله ذهنی نبود، در این صورت، می توانستیم بگوییم که فنومن معلول است و علتی می خواهد و علت آن نومن است ولو اینکه ما به آن دسترسی نداریم. اما کانت که علت را مثل زمان و مکان ساخته ذهن ما می داند، چگونه می تواند دم از وجود نومن براند؟! لذا شوپنهاور می گوید: پس نومنی در کار نیست و اگر هم نومنی در کار باشد ما دلیلی بر وجود آن نداریم و اگر چنین باشد، در این صورت، کل جهان فنومن است، یعنی قوامش به ذهن ماست. این کل سخنی است که شوپنهاور در مهمترین کتابش به نام جهان همچون نمایش و اراده^{۲۷۴} (در دو جلد) گفته است. این یک نوع ایده آلیزم شبیه ایده آلیزم یونانیان قدیم است. در این کتاب می خواهد مطلبی را بیان کند که این مطلب در فلسفه غرب بی سابقه است، و آن اینکه: تا به حال شوپنهاور قبول نداشت که «بودی» وجود داشته باشد و این عالم «بود» منشاء عالم «نمود» باشد، ولی در این کتاب می گوید: من یک چیز را می یابم که نمی توان برای آن حقیقتی قائل نبود و آن «اراده» است؛ چون در درون خود، خود آن را می یابم نه تصویر آن را.

ممکن است همچون بعضی شارحان فلسفه بگویند آنچه را من در درون خود می یابم و متعلق علم حضوری^{۲۷۵} من است منحصر به اراده نیست، من غیر از اراده چه بسا چیزهای دیگری را در درون خود به علم حضوری می یابم، اگر شوپنهاور قرار است «بود» جدیدی را بپذیرد که با علم حضوری می یابد پس باید همه احوال نفسانی را جزء «بود» بداند.

شوپنهاور در پاسخ این سؤال می گوید: آنچه در درون خود می یابم به دو دسته کلی قابل تقسیم است: یکی دانستنی ها و دیگری خواستنی ها. این تقسیم بندی را وی از یونان قدیم اخذ کرده است؛ یونان

^{۲۷۳}. noumenon

^{۲۷۴}. Schopenhauer, A.; 1958 *The World as will and Representation*.

نام کتاب به زبان آلمانی چنین است: *Die welt als wille vorstellung*

^{۲۷۵}. شوپنهاور برای علم حضوری خیلی ارزش قایل بود.

قدیم به این دلیل حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می کرد - حکمت نظری به دانستنی ها می پرداخت و حکمت عملی به خواستنی ها - چرا که فقط دو ساحت برای انسان قائل بودند، ساحت دانستن ها و ساحت خواستن ها. البته قبلاً گفتیم که روانشناسان قرن شانزدهم و هفدهم ساحت سوّمی هم برای انسان تشخیص دادند و آن ساحت عواطف بود.

حال شوپنهاور از قول فیلسوفان قرن شانزده و هفده به قول فیلسوفان قبل عدول می کند و نظر آنها را می پذیرد و می گوید همه آنچه در درون ماست به دو دسته قابل تقسیم است دانستنی ها و خواستنی ها.

حال اگر سخن شوپنهاور را هم بپذیریم باید دو دسته «بود» وجود داشته باشد ولی مشکلی که وجود دارد و این دانستنی ها را از بوده ها جدا می کند، این است که دانستنی ها به «نمود»ها تعلق می گیرد، و چون چنین است، دانستنی ها را نمی توان از مقوله «بود» تلقی کرد. فقط یک چیز است که می توان آن را از مقوله «بود» تلقی کرد و آن هم خواستنی ها است. با این تقریر، شوپنهاور می خواهد بگوید که من هیچ «بودی» را که فیلسوفان قبل از من می گفته اند به طور کلی قبول ندارم فقط یک چیز را به عنوان «بود» قبول دارم و آن «اراده» است.

حال اگر «بود» را به همان معنایی که قدما محل بحثشان بود فرض کنیم باید بگوییم که شوپنهاور به هیچ وجه من الوجوه «بودی» را قبول ندارد ولی یک چیز را جعل می کند که از آن به «اراده» یا (همانطور که بعداً خواهیم گفت) اراده جمعی تعبیر می کند و می گوید این تنها «بودی» است که در جهان وجود دارد. پس اگر می گوید جهان همچون اراده، منظورش همین اراده است و در حقیقت، از این تقسیم بیرون آمده است.

وی از اراده چیز دیگری هم نتیجه می گیرد و آن هم تأثیر اراده در علم است: اوّل باید توجه داشته باشیم که ما در مقاصد عملی خود همه وقت دست به گزینش می زنیم؛ مثلاً شما می خواهید خانه بسازید، می بینید چند قسم فلز برای ساختن در و پنجره می توانید به کار ببرید. یکی را انتخاب می کنید و بقیه را پس می زنید. یعنی شما در مقاصد عملی تان همه وقت دست به گزینش می زنید و این طور نیست که مجبور باشید هر آنچه در عالم طبیعت وجود دارد همه را بپذیرا باشید. ولی آیا در ناحیه معلومات هم می توان چنین حرفی زد؟ یعنی آیا می توان گفت که خیلی از دانشها هستند که بر ذهن ما عرضه می شوند ولی ما از بین آنها آن دانش هایی را که بدرد ما می خورد انتخاب می کنیم؟ آیا در مقاصد نظری نیز همچون مقاصد عملی دست به گزینش نمی زنیم؟

به تعبیر دیگر، معنای حَبْک الشَّیْءِ یُعْمِی و یُصِمّ چیست؟ معنای آن این است که گاهی وقتها انسان درباره یک چیزی که دوست می دارد ممکن است آگاهی های ناخوشی هم پیدا کند ولی چه آگاهانه و چه ناآگاهانه اینها را از ذهن خودش بیرون می ریزد. مثلاً اگر مدتی با شخصی دوست بودید ولی اندک اندک عاطفه مثبت خود را نسبت به او از دست دادید نوعی کینه ناملموس نسبت به او پیدا کردید، آیا آن فقره اطلاعاتی که تا به حال در ذهن شما بود و اعتنا نمی کردید، زنده می شوند؟ از لحاظ روانشناختی این حالت تأیید شده ای است، اگر چه شوپنهاور به تعبیر خودش خود را روانشناس نمی دانست و کاری به دریافت های روانشناسان نداشت؛ اما معنای این سخن این است که ما در معلومات نظری خود، مانند معلومات مقاصد عملی، عمل می کنیم. گویا بعضی از معلومات نظری ما برای بعضی نیازهایمان بدرد می خورند که آنها را اخذ می کنیم و بعضی از معلومات نظری هم برای بعضی نیازهایمان مضر یا خنثی هستند که به میزانی که مضر یا خنثی هستند آنها را از ذهن خودمان آهسته آهسته، آگاهانه یا ناآگاهانه آنها را دور می کنیم. به عبارت دیگر، معلومات نظری تابع مقاصد عملی ما هستند. شوپنهاور در این مورد مثالی می زند: همانطور که وقتی من گرسنه هستم، اگر سنگ را جلوی روی من بیاورند آن را دفع می کنم - چون نیاز مرا برآورده نمی سازد - همینطور هم وقتی خانه می سازم اگر برای من کیک و نان شیرینی بیاورند، آن را دفع می کنم؛ چون با نان شیرینی نمی توان ساختمان ساخت. پس بسته به اینکه چه مقصد عملی ای داشته باشیم اشیایی را جذب و دفع می کنیم، در معلومات خودمان هم همینطور عمل می کنیم. از بین معلومات فراوان بعضی از آنها را انتخاب می کنیم.

وی می گوید: بر متدینان به همان مقدار براهینی که در ذهنشان بر اثبات وجود خدا عرضه می شود، به همان مقدار هم براهینی بر نفی وجود خدا بر ذهنشان عرضه می شود ولی چرا براهین مثبت وجود خدا را اخذ می کنند؟ وی می گوید شاید خواننده بگوید چون اینها قوت براهین مثبت وجود خدا را بیشتر می بینند، اخذ می کنند، ولی شوپنهاور می گوید اینکه انسان در یک برهان قوت ببیند یا نبیند تابع چیست؟ ممکن است در ابتدا بگویید متکلم به این دلیل براهین مثبت را اخذ می کند، چون آنها را قویتر می بیند و براهین نافی وجود خدا را ضعیف می بیند ولی من می پرسم کی انسان یک برهانی را قوی یا ضعیف می بیند؟ اینجاست که می گویم قوی دیدن و ضعیف دیدن تابع خواسته های من است. تابع مزاج روحی من و مقاصد عملی من هستند. به تعبیر خود شوپنهاور، اگر این منطق وجود می داشت که قوت و ضعف برهانی را بیان می کرد باید اگر برهانی قوی بود، در نزد همه قوی باشد و اگر برهانی ضعیف بود، در نزد همه اضعف و ضعیف باشد. ولی می بینیم که در مورد یک برهان واحد، یک متکلم آن را قوی می بیند و متکلم دیگر آن را ضعیف می پندارد. این اختلاف رأی به خاطر آن است که مزاج های روحی متفاوت ما

نیازهای متفاوتی در ما ایجاد می کنند و ما در بین براهین بدنبال برهانی می گردیم که آن نیاز روحی ما را برآورده سازد و آن برهانی که نیاز ما را برآورده سازد، اقوی و آن برهانی که نیاز مرا برآورده نسازد اضعف می نامیم. این نیازها سه دسته اند: زیستی، روانی و اجتماعی ولی در مجموع، همه متعلق اراده انسان هستند. حال اگر کسی به مطلب فوق قائل باشد که حتی امور نظری نیز تابع مقاصد عملی اند، به مکتب فلسفی پراگماتیسم نزدیک شده است. به همین سبب شارحان گفته اند که آنچه ویلیام جیمز و جان دیوئی (علی الخصوص) را در بنای پراگماتیسم تغذیه فکری می کرد، همین مطلب شوپنهاور است. در مکتب پراگماتیسم، چیزی را حقیقت می یابند که افاده عملی داشته باشد و اگر چیزی افاده عملی نداشت به عنوان اینکه حقیقت ندارد، آن را طرد می کنند.

سخن شوپنهاور تا اینجا به این معنا شد که عقل در استخدام «اراده» است؛ هر چیزی را که دلمان بخواهد عقل آن را درست می داند و هر چیزی را که دلمان نخواهد عقل آن را درست نمی داند. این اعتقاد او، ریشه در سخنان هیوم دارد هرچند به صورت ضعیف در آثار هیوم هست که می گوید تا به حال همه فلاسفه گفته اند که عقل باید حاکم بر همه ساحت‌های وجود ما باشد ولی این امر نه فقط مطلوب نیست بلکه ممکن هم نیست. عقل در استخدام خواسته های ماست، نوکر احساسات و عواطف ماست (وی از خواسته ها به احساسات و عواطف تعبیر می کرد). منتها یک فرق بین شوپنهاور و هیوم وجود دارد و آن اینکه: هیوم معتقد بود عقل از این اسارت آزاد شدنی نیست ولی شوپنهاور معتقد بود عقل اگر به بلوغ رسید می تواند از این اسارت آزاد شود. اما به بلوغ رسیدن عقل در دو زمینه است یکی در زمینه هنر و یکی هم در زمینه فلسفه. ما در اینجا به اجمال فقط به بخش فلسفه اش می پردازیم و کاری به بخش هنر نداریم. از دید او فیلسوفان و هنرمندان کسانی هستند که از قید این اسارت آزاد شده اند و به همین سبب تعدادشان بسیار کم است و بقیه انسانها عقلشان در استخدام اراده آنهاست. شوپنهاور یک شاهد تاریخی نیز بر مدعای خود اقامه می کند، می گوید آیا همه انسانها در یک عصر حتی همه آنهایی که علی الظاهر به فلسفه اشتغال دارند همه کتابهای فیلسوفان اسبق بر خود را مطالعه می کنند؟ هرگز، هر فیلسوفی هر وقت هم بخواهد آثار فیلسوفان متقدم بر خودش را مطالعه کند دست به گزینش می زند، مثل سگان تیزشامه، این فیلسوف هم می فهمد که مقاصد خودش را در کدامیک از آثار فیلسوفان متقدم بر خود باید پیدا کند، لذا دست چین می کند و با یک سلسله نحله ها و فیلسوفان خاصی اُنس پیدا می کند و به بقیه اعتنایی نمی کند و در صدد بر نمی آید که آراءشان را رد کند و بعد بگوید این رأی را بی طرفانه انتخاب کردم. اگر شوپنهاور دروغ می گفت شما یک مطلب فلسفی را می بایست وقتی انتخاب می کردید که تمام مطالب فلسفی دیگر مقابل و مغایر با آن را رد کرده باشید ولی اینچنین نیست، عملاً رد ناکرده یک مکتب فلسفی را انتخاب می کنید.

در حقیقت، استشمام کرده اید که از این مکتب بوی خیری به مشام می رسد. پس عقل ما در استخدام اراده مان است، مگر اینکه وارد قلمرو فلسفه شویم.

تا اینجا دو نکته را بیان کردیم: نکته اول این بود که ما از عالم تجربه فقط «نمودها» را درک می کنیم. نکته دوم آن است که تازه ما همه نمودها را هم نداریم بلکه آن نمودهایی را داریم که یک خواسته ای را بر می آورند. در واقع، جهانی که ما داریم جهانی است که خودمان ساخته ایم، چون اگر جهان تجربی جهان نمودها بود و ما به همه نمودها به یک چشم نگاه می کردیم باز هم می توانستیم بگوییم گویا یک جهان منزّل و منسلخ از ما وجود دارد ولی آن جهان، جهان «بودها» نبود بلکه جهان «نمودها» بود. ولی حال که بنا شد ما در این نمودها هم دست ببریم، در واقع، جهان هر کدام از ما جهانی است که خودش ساخته است. شوپنهاور مثالی می زند: گاهی هست که درشکه ای در خیابان دچار سانحه شده است؛ چرخهایش درآمده و اسبش مجروح شده و شما این وضع و حال را می بینید، ولی یک وقت هست که شما خودتان حال ندارید این درشکه را ببینید، بلکه به سراغ اطلاعات و گزارشهای کسانی که این درشکه را دیده اند می روید و شاهدی عینی را کنار هم می گذارید و دقیقاً در آنها تأمل می کنید و با نظر به همه اینها تصویری از آنچه در خیابان رخ داده است پدید می آورید. فرق این دو، در این است که در اولی گویا خودتان با «بود» (البته در مثال وگرنه واقعاً خود آن هم نمود است) مواجه شده اید ولی در دومی با «نمود» سروکار دارید. کار وقتی زار و بدتر می شود که از بین این گزارشهای ارائه شده هرکدام که دلتان خواست انتخاب کنید و بقیه را به عنوان گزارش های نامربوط ردّ کنید، در این صورت، شما یک حادثه خیابانی خودتان ساخته اید. به نظر شوپنهاور ما هم دقیقاً همین کار را با جهان می کنیم. یعنی چنان نیستیم که با همه نمودها بی طرف برخورد کنیم بلکه بعضی از نمودها را می پذیریم و بعضی را رد می کنیم و به همین سبب است که هر یک از ما بر اساس نیازهایی که دارد جهانی برای خود ساخته است. ممکن است بگویید پس چرا جهان های ما با هم مشابهت دارد؟ شوپنهاور می گوید: زیرا نیازهای سه گانه ما با هم بی شباهت نیست. به میزان شباهتی که نیازهای ما با یکدیگر دارند، جهانی هم که می سازیم با هم شبیه است. مثل آن که ده نفر وارد داروخانه ای شوند و از میان همه داروهای فراوان و متنوعی که در داروخانه وجود دارد، همه فقط دو نوع داروی یکسان انتخاب کنند ما می فهمیم که درد مشابه و واحدی دارند. پس جهان «اراده است و نمایش» ولی اراده غالب بر نمایش است، اراده است که بعضی از نمودها را جلو می آورد و بعضی دیگر را پس می زند. بحث معروف «ما در کدام جهان زندگی می کنیم»^{۲۷۶} ابتداءش از شوپنهاور بوده است،

۲۷۶. ر.ک به: سروش، عبدالکریم؛ دگماتیزم نقابدار، مقاله «ما در کدام جهان زندگی می کنیم». البته در آن مقاله نامی از شوپنهاور برده نشده است.

هرچند خود او اعتقاد داشت که آغاز آن از هندوان قدیم بوده است ولی در تاریخ فلسفه نقطه آغاز این بحث را از شوپنهاور می دانند.

حال اگر وضع آنگونه باشد که او می گفت، در این صورت، آیا این جهانی که من دارم توهم نیست؟ جهانی که می بایست از مثلاً هزار تکه درست شود و من نهصد تکه آن را بیرون انداخته و با صد تکه آن، جهان را درست کرده ام. پس از دیدگاه شوپنهاور جهان مساوی توهم است و معتقد است که این رأی را از ادیان شرق گرفته است، نه اینکه حاصل آشنایی با کانت باشد.

وی خود را بسیار تحت تأثیر مسیح می دانست و مسیح را معلم خود قلمداد می کرد، در عین حال، به شدت از مسیحیت متنفر بود. این تنفر به خاطر بعضی از آراء و نظراتی است که در مسیحیت گفته شده و شوپنهاور با همه آنها مخالف بود. یک درس بزرگ از مسیح این است که «زندگی بدون رنج امکان ندارد». وقتی خدا نتواند بدون رنج زندگی کند، معنایش این است که زندگی بدون رنج امکان ندارد، چون مسیح که خدا بود، نتوانست در مدت سی و سه سال بدون رنج زندگی کند، پس اصلاً زندگی بدون رنج در قدرت این جهان نیست. البته خواهیم گفت که این مطلب هم از هندوئیسم آمده است ولی او معتقد بود که این درس را از مسیح آموخته است.

جهان نموده‌ها سراب نجات است

هندوئیسم و بودائیزم به «مایا» Maya قائل بودند و در مسیحیت «مایا» امر مردودی است. «مایا» در زبان سانسکریت به معنای «توهم و پندار» است. هندوئیسم و بودائیزم هر دو قائلند به اینکه عالم جهان عالم مایا است، عالم توهم و پندار است. البته توجه دارید که از لحاظ تاریخی هندوئیسم مقدم بر بودایی گری است و بودا اول خود یک روحانی زاده هندو بود ولی بعداً خودش دینی را بنیان نهاد که به آن «بودائی گری» می گویند. در بودائی گری هم هرچند مایا هست ولی باید گفت که در حقیقت، بودائی گری نیز مایا را از هندوئیسم گرفته است. اگر بخواهیم به تعبیر کانتی درباره «مایا» حرف بزنیم باید بگوییم که جهان «بود» نیست، در واقع یک نوع «سراب» است. شوپنهاور نیز به سراب بودن عالم معتقد بود و از آنجایی که این رأی در مسیحیت رد می شد، او از آن تنفر داشت. اما اگر سراب است چرا ما انسانها به این سراب دچاریم؟ در این جا رأی هندوئیسم این است که تا ما به این سراب دچار نشویم قدم در راه نجات نمی گذاریم. از این نظر، گاهی از عالم طبیعت به جای مایا به «سراب نجات»^{۲۷۷} تعبیر می کنند. به نظر هندوئیسم، ما انسانها قدرت مواجهه با «بود» عالم را نداریم، لذا باید گرفتار این سراب باشیم و سپس قدم به قدم و آهسته آهسته برای ورود به «بود» جهان آمادگی پیدا کنیم، آن هم از طریق تناسخ های پی در پی.

۲۷۷. The Mirage of salvation.

بودایی گری هم این جواب را پذیرفته است. اما نحله کلام مسیحی ای در این قرن به نام نحله کلامی علم مسیحی^{۲۷۸} پدید آمد و معروف شد که در پاسخ به این سؤال جواب دیگری می دهد.

پایه گذار این نحله خانمی است به نام ماری ادی بیکر،^{۲۷۹} این نحله مجله معروفی هم دارد. اینها هم معتقدند که عالم، جهان سراب است ولی در پاسخ به این سؤال که چرا ما دچار این سراب می شویم، خانم بیکر تحلیلی غیر از تحلیل هندوئیسم و بودایی گری ارائه می دهد. وی می گوید علت اینکه ما گرفتار چنین سرابی می شویم این نیست که قدرت مواجهه با «بود» جهان را نداریم بلکه ما قدرت مواجهه داریم ولی بدان علت به این سراب گرفتار می شویم که «گناه می کنیم» و هرچه گناه می کنیم آهسته آهسته بین ما و واقع پرده ای آویخته می شود. می گوید فرض کنید اگر شما بی محابا در هوای سرد بیرون روید، حتماً سرما می خورید، سرما که خوردید تب می کنید، تب که کردید دچار هذیان گویی می شوید. و با این کاری که شما خودتان انجام دادید باعث می شوید که بین شما و عالم واقع فاصله بیفتد. کاری که سرماخوردگی با ما انسانها می کند، دقیقاً گناه با ما انجام می دهد، ما انسانها چنان ساخته شده ایم که بتوانیم با «بود» جهان تماس برقرار کنیم ولی دستخوش گناه می شویم، هرچه گناه بیشتر می کنیم دستخوش توهّمات بیشتر می شویم.

با گناه کردن، استعداد دریافت «بود» عالم را از دست می دهیم. از آن زمان در معرفت شناسی بحث جدیدی پیش آمد و آن اینکه «گناه شناسی مقدم بر شناخت شناسی است». یعنی اول باید گناهان را شناخت و از آن اجتناب کرد تا بتوان معرفت مطابق با واقع بدست آورد. رمز اینکه معرفتهای ما مطابق با واقع نیست این است که گناه می کنیم.

مطلبی که از گفته های قبل نتیجه می گیریم این است که حال روشن می شود که چرا شوپنهاور و کانت هر دو به نومن (بود) معتقد بودند، منتهی با یک تفاوت بزرگ. کانت نومن را علت همه فنومنها می دانست ولی شوپنهاور فنومن ها یعنی جهان را معلول اراده آدمی می داند. پس این نومن با آن نومنی که کانت می گفت فقط اشتراک در لفظ دارد و هیچ معنای مشترکی ندارد. اگر در تاریخ فلسفه می بینید که شارحان می گویند شوپنهاور منکر نومن است، یعنی منکر نومنی بود که محل بحث مخالفان و موافقان است. اما وجه شبه نومن شوپنهاور با نومن کانت فقط در علّیت است.

بدبینی شوپنهاور

^{۲۷۸}. Christian Science

^{۲۷۹}. Marry Eddy Baker.

بدبینی^{۲۸۰} و خوش بینی^{۲۸۱} دو معنا دارد: گاه خوش بینی یعنی اینکه مجموع خیرات جهان بیشتر از شرور جهان است. در این صورت، بدبینی به آن اعتقادی گفته می شود که مجموع شرور جهان را بیشتر از خیرات آن می داند. معنای دوم خوش بینی این است که در نهایت سیر جهان، حق بر باطل غلبه می کند، خیر بر شرّ غلبه می کند، عدالت بر ظلم غلبه می کند و بدبینی یعنی آنکه این غلبه از آن شرّ و ظلم و باطل خواهد بود. این دو اصطلاح در فرهنگهای فلسفی با این اختلاف وجود دارد. شوپنهاور از خوش بینی و بدبینی جعل اصطلاحی کرده است که در فرهنگها مقبول نیفتاده و هنوز هم در فرهنگها همان دو معنای فوق را به کار می برند و معنای شوپنهاور را ذکر نمی کنند. شوپنهاور می گوید:

مراد من از خوش بینی عقیده بر این است که جهان برای انسان ساخته شده است و بنابراین نسبت به انسان مساعد است. و طبعاً بدبینی یعنی اینکه جهان برای انسان ساخته نشده است و می تواند ضرری به انسان برساند و هم می تواند به او نفعی برساند و جهان نسبت به انسان بی تفاوت است.

بعضی معتقدند این معنای او در ذیل یکی از دو معنای مرسوم فوق وجود دارد و مندرج است؛ علی الخصوص مندرج در معنای دوم خوش بینی و بدبینی. بعضی گفته اند خود وی در آثار متأخرش از این جعل اصطلاح و تعریف دست برداشته و به یکی از همان دو تعریف مرسوم رجوع کرده است. عدم قبول معنای شوپنهاور به هرکدام از این دو علت باشد ما هم نمی دانیم که واقعاً به کدام علت است - به هر حال این اصطلاح و تعریف او در فرهنگهای فلسفی نمی آید.

حال شوپنهاور می گوید با این تعریفی که از بدبینی و خوش بینی ارائه دادم، من بدبین هستم. از بدبینی او یکی همین شعار فلسفی اوست که «زندگی بدون رنج امکان ندارد». حال چرا زندگی بدون رنج امکان ندارد؟ ما قبلاً در بحث رواقیون این مطلب را گفته ایم که رواقیون سخنی در باب رنج گفته اند که آن سخن مؤید شوپنهاور نیز هست. برای یادآوری آن سخن به این مقدمه توجه کنید که تا کسی مقصدی و مقصودی در نظر نگیرد مزاحم معنا ندارد. وقتی می توانیم بگوییم که این صندلی مزاحم من است که قصد کرده باشم در مکان این صندلی به نماز بایستم، یا مثلاً می گویم دوری آن آقا مزاحم من است چرا که قصد کرده ام کتابی را از او بگیرم یا کتابی را به او بدهم، ولی اگر انسانی هیچ نیت و قصدی نداشت، در این صورت، چه چیزی مزاحم اوست؟ به نظر می آید هیچ چیزی مزاحم او نیست. پس هر جا «خواست» و «اراده چیزی» مطرح است مزاحمت معنا دارد. رواقیون می گفتند شما انسانهای عادی وقتی می گوئید در این دنیا رنج و درد هست و به تعبیر فلسفی در این دنیا «شر» وجود دارد به خاطر این است که در جهان

۲۸۰. Pessimism

۲۸۱. Optimism

طالب چیزهایی هستید و مرید چیزهایی هستید، و با این فرض طبعاً درد و رنج پیدا می شود و اگر انسان هیچ چیزی را طلب نکند، درد و رنجی هم عارضش نمی شود. هر وقت از چیزی انتزاع درد و رنج می کنیم برای این است که قبل از آن «خواستی» داشته ایم و چیزی مزاحم آن خواست ما شده است. از این نظر در راه حل‌های مختلفی که برای مسأله شرّ داده می شود، رواقیون راه حلّشان این بود که خودتان را از خواستن تهی کنید، در این صورت، جهان از درد و رنج تهی می شود.

به این مطلب Quietism می گفتند یعنی خواست را از خود بیرون کردن؛ البته ترجمه های مختلفی از این لغت شده است مثل آرامش گروهی، توکل و تبرع و ... که هیچکدام مفید این معنا نیست. این حالت یک پیشفرض دارد و آن اینکه «امکان خلّو انسان از خواست وجود دارد» لذا می توان توصیه کرد که خود را از خواست ها تهی کنید تا جهان برایتان بی درد و رنج باشد. شوپنهاور می گفت تحلیل رواقیون درست است که تا در درون ما خواست هست درد و رنج هست، ولی اینکه می گفتند می توان درون را از خواست تهی کرد، امکان ندارد. لازمه سخن شوپنهاور این است که هیچگاه بدون مزاحم نمی توانیم زندگی کنیم، پس زندگی بدون رنج امکان ندارد، چون زندگی بدون خواست امکان ندارد.

ممکن است از شوپنهاور یک سؤال بکنید و آن اینکه اگر جهان من ساخته ذهن من است پس بیایید جهانی را بسازیم که در آن درد و رنج نباشد. مگر همه چیز در اختیار ما نیست پس چرا بیایم جهانی قرین با درد و رنج بسازیم؟ و از آن بنالیم؟ اینجاست که عموم شارحان گفته اند این سؤال بدون جواب است. گویا در فلسفه شوپنهاور یک بیان پارادوکسیکال وجود دارد، اگر چه کسانی هم سعی کرده اند به دفاع از او برخیزند، از جمله برگسون، فیلسوف معروف فرانسوی که تا حدی از آرای او تبعیت دارد. وی به جای «اراده» شوپنهاور «نشاط حیاتی»^{۲۸۲} گذاشت، دفاع از نشاط حیاتی متوقف بر این بود که از اشکال فوق جواب گوید، ولی ما فعلاً آن را مطرح نمی کنیم و اگر بحث برگسون مطرح شد می گویم که «نشاط حیاتی» او چه فرقی با «اراده» شوپنهاور دارد و وی چگونه از اشکال فوق جواب می گوید.^{۲۸۳}

پس راه حل مسأله شرور از دیدگاه شوپنهاور تقریباً همان راه حلّ رواقیون است، منتها وی راه حل ایشان را در قسمت تحلیل آن قبول دارد ولی قسمت توصیه ای آن را ردّ می کند. اینکه «زندگی بدون رنج امکان ندارد» یک فقره از بدبینی شوپنهاور است ولی بدبینی او به همین مقدار خلاصه نمی شود، سخنان دیگری هم گفته است که فعلاً آن را مطرح نمی کنیم.

۲۸۲. Elan Vital.

۲۸۳. این بحث در این مجموعه انجام نشده است.

فلسفه از دید شوپنهاور

وی می گفت عقل در استخدام اراده است ولی اگر در قلمرو هنر و فلسفه وارد شدید، دیگر عقل در استخدام اراده نیست. اگر امر چنان باشد که او می گوید، در این صورت، می توان فلسفه را به «نگرش فارغ از تعلق خاطر به جهان» تعریف کرد. فلسفه یعنی نگرش فارغدلانه^{۲۸۴} و اولین ویژگی فلسفه این است که بی طرف به جهان نگاه می کند. اما اینکه بی طرف به جهان نگاه می کند چه چیزی را می یابد؟ بود را یا نمود را؟ وی می گفت هرکس علم حضوری را بی دخل و تصرف به قالب قضیه درآورد به یک فقره اطلاع فلسفی دست یافته است. البته لغت علم حضوری را من بکار بردم، خود وی به جای آن می گوید شهودهای بی واسطه^{۲۸۵} می دانید که علم حضوری را به دو صورت می توان به قالب قضیه درآورد: یک صورت با دخل و تصرف و یک صورت بی دخل و تصرف (البته به لحاظ نظری این تفکیک راحت است ولی در مقام عمل تشخیص آن در بعضی موارد مشکل است). گاهی من گرسنگی را در خودم با علم حضوری می یابم و می گویم: «من گرسنه ام». این یک نوع علم حضوری است. به نظر می آید هیچگونه دخل و تصرفی در آن نشده است. و گاهی به جای اینکه بگویم من گرسنه ام می گویم: «شکمم خالی است» این قضیه ای است که با دخل و تصرف به این شکل درآمده است، یعنی آنچه حس می کردم خالی بودن شکم نبود بلکه گرسنگی ام بود. حال از کجا می توان فهمید کدامیک از اینها با دخل و تصرف است و کدامیک بدون دخل و تصرف؟ ملاکی که شوپنهاور به دست می دهد، ملاک خیلی دقیق و خوبی است هرچند در مقام عمل بی اشکال نیست. آن ملاک این است که اگر برای تبدیل علم حضوری به قضیه هیچ معلوماتی غیر از علم حضوری مورد نیاز نبود، در این صورت، می توان گفت که هیچ دخل و تصرفی در این قضیه صورت نگرفته است ولی اگر برای تعدیل علم حضوری به قالب قضیه یکسری معلومات غیر از خود آن علم حضوری نیز مورد نیاز بود، در این صورت، می توان گفت که با دخل و تصرف صورت گرفته است. مثالی بزنم:

آدمیان نخستین را در نظر بگیرید، فرض کنید آنها همان طوری که در کتابهای انسانشناسی معرفی می شوند وحشی، بی سواد و در مرز حیوان و انسان بودند، حال اگر این انسان سه روز غذا نمی خورد و در درون خودش احساس همان چیزی می کرد که ما از آن به گرسنگی تعبیر می کنیم، همین آدم اگر برای خودش لغت «من» و برای آن حالتش لغت «گرسنگی» و برای اسنادش لغت «ام» هستم را وضع کرده بود می توانست بگوید من گرسنه ام. حال همان آدم آیا می توانست بگوید شکم خالی است؟ خیر چون

۲۸۴. Uninterested یا detached (تماشگرانه بی حب و بغض)

۲۸۵. Immediate Intuition.

می بایست بداند که در درون انسان عضوی است به نام «شکم» این مطلب قرن‌ها گذشت تا برایش مکشوف شد، تا یک بدنی را برایش باز نکنند، عکسی را نشانش ندهند، نمی داند عضوی به نام «شکم» دارد. علاوه بر این، باید بداند که شکم عضوی است که وقتی انسان غذایی را می خورد آن غذا وارد این عضو می شود. باید اطلاع سوئی هم داشته باشد که وقتی این عضو از غذا خالی باشد یک احساس گرمی و ضعف همراه با هم به دست می دهد که ما از آن به گرسنگی تعبیر می کنیم. اینها اطلاعاتی است که سالیانی گذشته تا آهسته آهسته آن بشر بدوی به آن رسیده است. آن بشر ابتدایی با صرف احساس گرسنگی نمی توانست بگوید شکم درد می کند. به همین ترتیب هرکدام از معلومات حضوری را اگر بخواهید لفظی در مقابلش وضع کنید این دخل و تصرفی لازم ندارد ولی اگر با معلومات خارجی همراه شد اینجاست که این معلومات خارجی نشان دهنده این است که در اینها دخل و تصرف کرده اید. شوپنهاور می گوید: هرکس علم حضوری را بدون دخل و تصرف به قالب قضیه درآورد، در این صورت، به یک فقره اطلاع فلسفی دست یافته است؛ معنایش اینست که علمهای حضوری از نوع اول، فلسفه درست می کنند ولی علمهای حضوری از نوع دوم فلسفه درست نمی کنند. اگر چنین باشد، فلسفه، حاصل گرد هم آمدن قضایای وجدانی است به این شرط که قضایای وجدانی را هم مقید به قضایای وجدانی به معنای دقیق کلمه بکنیم.

قضایای وجدانی به معنای دقیق، قضایایی هستند که قابل انتقال هم نیستند پس فلسفه یک امر شخصی Private است. هرکسی هم یک فلسفه ای برای خودش دارد. فلسفه به این معنا، یک نوع روانشناسی فردی شخصی می شود.

حال آیا چنین فلسفه ای فایده ای هم دارد؟ شوپنهاور می گوید بله، ما از راه این فلسفه است که به خودشناسی می رسیم. به تعبیر وی، اگر ما چنین فلسفه ای را مدّ نظر قرار داده بودیم الان هر کدام از ما بیشترین موجودی را که می شناخت خودش بود، ولی الان هرانسانی کمترین علمی که دارد علم به خودش است. یعنی اگر ما به همان اندازه ای که در سنگ و چوب و ... مذاقه می کنیم در خودمان هم مذاقه می کردیم، الان ارتباط خشم را با حسد می فهمیدیم، ارتباط حسد را با علم می فهمیدیم، یعنی به یک «درون بینی» ای که ادیان شرق می گویند، می رسیدیم. به همین سبب است که ادیان شرق می گویند فقط در پی کشف آتمای Atma خودتان باشید. الان وضع ما چنین است که Maya یعنی توهمات را می شناسیم ولی Atma را نمی شناسیم. این سخن از شوپنهاور، رجوع مجدد به ادیان شرق است و نظیر آن چیزی است که ما در احادیث خودمان داریم که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. اگر در پی فقد عرف ربه هم نباشیم، خود شناخت نفس شرافت دارد و در احادیث داریم أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ.

نکته دیگری که باید از فلسفه او بیان کنیم، مناسبات و روابط اجتماعی است. شوپنهاور عقیده داشت که مناسبات و روابط اجتماعی ما را از این معرفت غافل می کند. تعبیر خود وی این است که مناسبات اجتماعی انسان را از خود به بیرون می افکند و از این نظر ما را از معرفه النفس باز می دارد. به تعبیر دیگر، وقتی من با شما سروکار دارم به همان میزان که با شما سروکار دارم از عطف توجه به خودم باز می مانم. وقتی به خودم عطف توجه می کنم که کمترین اشتغال را با دیگران داشته باشم. این سخن او تمهید مقدمه ای است برای این که بگوید چرا ادیان شرق به ریاضت و خلوت گزینی قائلند. وی می گوید در مناسبات و روابط اجتماعی اگر برای انسان ممکن بود خودش را گم نکند و خودش را بیابد، بودا هیچوقت از میان مردم نمی گریخت. نمی توان در بین جمع بود و در درون خود زندگی کرد.

تنفر شوپنهاور از مسیحیت

علت تنفر وی از مسیحیت در دو چیز بود: یکی اینکه مسیحیت عالم طبیعت را هم مخلوق خدا می داند و بنابراین، دارای واقعیت و حقیقت می داند، یعنی اعتقاد مسیحیت بر این است که خدا دو دسته مصنوعات دارد: مصنوعات طبیعی و مصنوعات فوق طبیعی. مسیحیت قائل است که عالم طبیعت هم مخلوق خداست و حقیقت دارد، و شوپنهاور چنین اعتقادی را غلط می داند و با حالت تنفر می گوید: اگر کسی بگوید عیسی می گفت که جهان طبیعت هم مصنوع خداست، من یک جواب به چنین ابله‌ی می دهم و آن اینکه واقعیت با تولد پسر نجاری^{۲۸۶} در جلیله عوض نمی شود. بسیاری این جمله را توهین به حضرت عیسی(ع) دانسته اند.

اختلاف دیگرش با مسیحیت بر سر این بود که مسیحیت مناسبات اجتماعی را برای استكمال انسان ضروری می داند و می گوید انسان در درون اجتماع است که رشد می کند و حضرت مسیح چنان اجتماعی بود که به تعبیر مسیحیان با فواحش، باج بگیران و سربازان نشست و برخاست می کرد یعنی با مبعوض ترین و مغضوب ترین طبقات اجتماعی می نشست. شوپنهاور با این عقیده بسیار مخالف بود و می گفت: من ارتباط انسان با انسانهای دیگر را بیان می کنم و می گویم چنین ارتباطی مضر است نه ارتباط خدا با انسانهای دیگر و مسیحیان نباید ارتباط خدا با انسانهای دیگر را به رخ من بکشند.

حال نگاه کنید که همان پسر یوسف نجار آنجا، خدای اینجا شده است، این مطلب چه چیز را می فهماند؟ اینکه خود شوپنهاور هم در اعتقاداتش دست به گزینش زده است، آدم وقتی چیزی را نمی خواهد یوسف نجار می خواندش و آنجا که چیزی را می خواهد او را خدا می خواند.

۲۸۶. آنها عیسی(ع) را پسر یوسف نجار می دانند.

برتر اندراسل در تاریخ فلسفه اش در باب شوپنهاور می گوید: وی اولین فیلسوفی است که معتقد است مقاصد عملی در فلسفه (نه به معنایی که خودش اراده کرده بلکه به همان معنایی که ما می فهمیم) تأثیر دارد. و نیز می گوید شوپنهاور سه تأثیر در فیلسوفان بعد از خودش داشته است: یک تأثیر، تأثیری بوده است که وی بر فیلسوفان پراگماتیست گذاشته است یعنی بر کسانی مثل ویلیام جیمز و جان دیوئی و چارلز پیرس. یک نحوه تأثیر هم در برگسون و همه تحول گرایان^{۲۸۷} گذاشته است. فیلسوفانی مثل برگسون و تیلاردو شاردن^{۲۸۸} را فیلسوفان تحول گرا می گویند، به این دلیل که همان چیزی که داروین در باب تحول انواع می گفت اینها در باب عالم معرفت می گویند. داروین می گفت طبیعت در تنازع بقا دست به گزینش می زند و اقوی را انتخاب می کند و اضعف را از بین می برد.

تحول گرایان می گویند انسان در عالم معارفش نیز چنین می کند، آنچه را که با نیازهایش موافق است انتخاب می کند و هرچه را که با نیازهایش مخالف است فرو می برد و طرد می کند.

تأثیر سوّم شوپنهاور، تأثیری است که وی بر فلسفه علم دارد و یکی از مسائل مهم فلسفه علم این است که آیا عالم می تواند کاملاً Objective به جهان نگاه کند و حاجات و نیازمندیهای خودش را و زبان و واژگان خودش را در نظر به جهان دخالت ندهد؟ در باب علوم انسانی عموماً نظر بر این است که این دید عینی امکانپذیر نیست ولی بسیاری به تبع شوپنهاور قائلند که حتی در علوم طبیعی هم امکان چنین چیزی وجود ندارد و در علوم تجربی طبیعی هم نمی توانیم کاملاً Objective و فارغ از خودمان جهان را بشناسیم، ما همه وقت گزینش گریم و به همین سبب تصویر ما از عالم یک تصویر فارغدلانه نیست.^{۲۸۹}

۲۸۷. evolutionism.

۲۸۸. به فرانسه تیلاردوشاردن تلفظ می شود. وی متکلم طراز اول کاتولیک امریکایی است که در عین حال باستان شناس معروفی نیز هست (Tilardde chardin).

۲۸۹. در منابع ترجمه شده به زبان فارسی در این باره می توانید ر.ک به: بابور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، بخش دوم دین و روشهای علم.