

ر.ج. هالینگ دیل

تاریخ فلسفه غرب

ترجمه عبدالحسین آذرنگ

ویراست سوم

تاريخ فلسفه غرب

هالینگ دیل، رجینالد جان، ۱۹۳۰ - م. Hollingdale, Reginald John
تاریخ فلسفه غرب / ج. هالینگ دیل؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ. - [ویراست
۳ / عبدالحسین آذرنگ] تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.
ISBN 978-964-311-790-0
۲۳۲ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.
عنوان اصلی:

Western Philosophy: An Introduction.

این کتاب پیش از این با عنوان مبانی و تاریخ فلسفه غرب از سوی انتشارات
کیهان در ۱۳۶۴ و ۱۳۷۵ منتشر شده است.
واژه نامه.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

نمایه.

۱. فلسفه غرب - تاریخ. الف. آذرنگ، عبدالحسین، ۱۳۲۵ - ، مترجم. ب. عنوان.
ج. عنوان: مبانی و تاریخ فلسفه غرب.

۱۹۰

BD۲۱/۵۲ م۲

۱۳۸۷

۸۱ - ۱۷۵۸۴

کتابخانه ملی ایران

تاریخ فلسفہ غرب

(ویراست سوم ترجمہ)

رجینالد جان ہالینگ دیل

ترجمہ عبدالحسین آذرنگ



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Western Philosophy: An Introduction

R. J. Hollingdale

London, Kahn & Averill

۲۵۰۱
۱۳۸۸ / ۸ / ۱



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

رجینالد جان هالینگ‌دیل

تاریخ فلسفه غرب

ترجمه عبدالحسین آذرنگ

ویراست سوم

چاپ هفتم

۱۶۵۰ نسخه

اسفند ماه ۱۳۸۷

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۷۹۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 790 - 0

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۳۵۰۰ تومان

فهرست

یادداشت مترجم.....	۹
پیشگفتار.....	۱۱
درآمد: فلسفه چیست؟.....	۱۳
۱. شک و جستجو، تصمیم گرفتن و برگزیدن.....	۱۳
۲. ارزیابی و نظم‌بخشی معرفت.....	۱۴
۳. فلسفه‌ورزی، فلسفه‌اندیشی.....	۱۵
۴. فرق فلسفه و علم.....	۱۶
۵. فرق فلسفه و دین.....	۱۸
۶. فلسفه و فهم مشترک.....	۱۹
۷. فلسفه و رشته‌های دیگر.....	۲۰
۸. تاریخ فلسفه، موضوع‌های این کتاب.....	۲۱

بخش یکم: درآمدی به موضوع فلسفه غرب

فصل یکم: رشته‌های فلسفه.....	۲۵
فصل دوم: منطق.....	۲۷
۱. موضوع منطق، منطق قیاسی، منطق استقرایی، استنتاج قطعی، استنتاج محتمل.....	۲۷
۲. قیاس صوری، استدلال قیاسی، ارکان استدلال قیاسی، جمله خبری.....	۲۹
۳. کیفیت، کمیت، تعمیم، حدود.....	۳۱
۴. قاعده‌های اعتبار قیاس.....	۳۶
۵. یازده قاعده بازنویسی به روش منطقی.....	۳۹
۶. قلب، عکس مستوی، عکس نقیض.....	۴۲
۷. استدلال‌های مغالطه‌آمیز.....	۴۴
۸. خلاصه منطق و منطق قیاسی.....	۴۵
۹. منطق جدید، منطق نمادین، منطق گزاره‌ها.....	۴۷

۶ ♦ تاریخ فلسفه غرب

فصل سوم: معرفت‌شناسی	۵۳
۱. مسئله شناخت / معرفت	۵۳
۲. خطا و یقین، رؤیا و واقعیت، معرفت استنتاجی	۵۴
فصل چهارم: مابعدالطبیعه	۶۱
۱. مابعدالطبیعه چیست؟	۶۱
۲. مسائل مابعدالطبیعه	۶۱
۳. گزاره‌های مابعدالطبیعی، پرسش‌های کهن مابعدالطبیعی، ثبات و تغیر، ماده و ذهن، سه دیدگاه در باره ماده و ذهن	۶۲
۴. جبر یا اختیار؟	۶۸
۵. هستی و نیستی، هستی خدا	۷۰
۶. نظام‌های مابعدالطبیعی	۷۲
فصل پنجم: علم اخلاق	۷۳
۱. اخلاق چیست؟ نیک و بد، ارزشیابی اخلاق	۷۳
۲. حکم تجویزی، دشواری استدلال‌های اخلاقی، بنیاد فلسفی اخلاق	۷۴
۳. اخلاق توصیفی، یک هشدار	۷۶
۴. اخلاق نظری، معرفت اخلاقی، شاخه‌های اخلاق	۷۷
فصل ششم: زیبایی‌شناسی	۷۹
۱. زیبایی‌شناسی چیست؟	۷۹
۲. زیبایی‌شناسی در عصر کنونی	۷۹
فصل هفتم: فلسفه کاربردی	۸۱
۱. فلسفه کاربردی	۸۱
۲. فلسفه دین، فلسفه تاریخ، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست	۸۱

بخش دوم: درآمدی به تاریخ فلسفه غرب

پیش‌درآمد	۸۷
فصل هشتم: فلسفه یونانی	۸۹
۱. مردم یونان، پیدایش فلسفه، تفسیر اسطوره‌شناختی، تفکر عقلی	۸۹
۲. خردگرایی علمی مَلْطی، طالس، آناکسیماندروس، آناکسیمنس، کسنوفانس	۹۱

فهرست ♦ ۷

۳. رازوری عرفانی - فلسفی، فیثاغورس و فیثاغوریان، عالم فراحتی، آیین
فیثاغورسی. ۹۵
۴. هراکلیتوس، ثبات و تغییر، بودن و شدن، پارمنیدس، هستی یکتا و بی‌کران،
مکتب الثابی. ۹۷
۵. امپدوکلس، مهر و کین، آناکساگوراس، نظریه چهار عنصر، لئوکیپوس،
دموکریتوس، نظریه اتمی. ۱۰۰
۶. سوفسطاییان، پروتاگوراس. ۱۰۴
۷. ویژگی‌های فردی و اخلاقی فیلسوفان پیش از سقراط. ۱۰۵
۸. سقراط. ۱۰۹
۹. افلاطون، آرای فلسفی و سیاسی او، جمهوری افلاطونی، تحلیل مفاهیم ... ۱۱۰
۱۰. ارسطو، ماده و صورت، علت‌های چهارگانه، محرک اول، نظریه اخلاقی
ارسطو، انسان بزرگمنش ارسطویی، منطق ارسطو. ۱۱۷
۱۱. عصر یونانی مآبی، فلسفه کلی، آنتیستنس، دیوگنس. ۱۲۳
۱۲. فلسفه رواقی، زنون کیتیونی، کلئانتس، اخلاق و مابعدالطبیعه رواقی /
تعارض جبرگرایی و کمال‌پذیری. ۱۲۷
۱۳. فلسفه و اخلاق اپیکوری، اپیکور، لذت‌گرایی عقلی. ۱۳۰
۱۴. جنبش شکاکیت، پورهن، شکاکان آکادمی و متأخر، کارنئادس. ۱۳۲
۱۵. فلسفه نوافلاطونی، اورینگنس، فلوطین، فلسفه فلوطین و آیین مسیحی ... ۱۳۶
- فصل نهم: فلسفه در سده‌های میانه. ۱۴۱**
۱. تعقل فلسفی و الهیات مسیحی، فلسفه کاتولیکی در دوره‌های نخستین،
میانین و واپسین. ۱۴۱
۲. اورینگنس، معرفت کاتولیکی، اندیشه‌های اورینگنس. ۱۴۲
۳. قدیس آوگوستینوس، صور و اشراق الهی، شهر خدا، کلام آوگوستینوسی،
نقش و اهمیت تشکیلات رهبانی. ۱۴۴
۴. بوئتیوس، روزگار ناسازگار، اریجنا و نظام فلسفی‌اش، اهمیت صومعه‌های
ایرلند. ۱۴۶
۵. عصر احیا، دانشگاه‌های اروپا، فلسفه مدرسی، ترجمه آثار فلسفی یونانی،
انتقال فلسفه یونانی از راه آثار فلسفی اسلامی. ۱۴۹
۶. قدیس انسلم و برهان‌هایش. ۱۵۲
۷. مسئله کلیات، واقع‌گرایی، نام‌گرایی، ویلیام شامپویی، پیر آبلار و فلسفه اخلاقی
او، نیت یا سود؟. ۱۵۳

۸ ♦ تاریخ فلسفه غرب

۸. فرانسیسیان، دومینیکیان، قدیس بوناونتوره، راجر بیکن، قدیس توماس آکویناس
و فلسفه او، برهان‌های اثبات صانع، برهان نظم. ۱۵۷
۹. دانز اسکوتس، ویلیام آکمی و فلسفه و الهیات او، پایان فلسفه مدرسی ... ۱۶۱
- فصل دهم: جنبش‌های فلسفی جدید. ۱۶۵
 ۱. فلسفه جدید، فرانسیس بیکن و روش تجربی، تامس هابز و فلسفه سیاسی و
تحلیلی. ۱۶۵
 ۲. خردگرایی، تجربه‌گرایی، مفاهیم پیشینی و پسینی، فضیه‌های ترکیبی و تحلیلی ۱۶۹
 ۳. فیلسوفان خردگرا، رنه دکارت، شک روشمند، درخت معرفت / باروخ اسپینوزا،
یکناشناسی، موضوعیت مطلق / گوتفرد ویلهلم لایبنیتس، بهترین جهان
ممکن، موناخ. ۱۷۳
 ۴. فیلسوفان تجربه‌گرا، جان لاک، معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی لاک، جرج
بارکلی، انکار ماده و داده حسی، دیوید هیوم، شکاکیت و معرفت‌شناسی،
فلسفه بریتانیایی. ۱۸۲
 ۵. سودگرایی، جرمی بنتام، جان استوارت میل. ۱۸۹
 ۶. ایمانوئل کانت و فلسفه او، احکام، مفاهیم، مقررات، ایدئالیسم جزمی، محض
و استعلایی. ۱۹۱
 ۷. گوتلیب فیخته، فریدریش هگل و آثار فلسفی او، دیالکتیک هگلی، ایده مطلق
و روح جهانی. ۲۰۱
 ۸. کارل مارکس، مادی‌گرایی دیالکتیکی. ۲۰۵
 ۹. فیلسوفان نوکانتی و نوهگلی، گرین، بردلی، بوزنکت، مک نگر، رویس .. ۲۰۷
 ۱۰. پراگماتیسم، چارلز ساندروز پرس، ویلیام جیمز، جان دیویی، سنت فلسفی
در آمریکا. ۲۰۹
 ۱۱. فلسفه تحصلی، راسل و وایتهد، لودویگ ویتگنشتاین، حلقه وین،
تحصّل‌گرایی منطقی، فلسفه زبان، گیلبرت رایل. ۲۱۱
 ۱۲. فلسفه وجودی، سورن کیرکگارد، فلسفه وجودی مسیحی، فریدریش نیچه و
نیست‌انگاری، اختلاف دیدگاه فلسفه وجودی و تحصلی. ۲۱۶
 - واژه‌نامه فارسی به انگلیسی. ۲۲۱
 - واژه‌نامه انگلیسی به فارسی. ۲۲۵
 - نمایه. ۲۲۹

یادداشت مترجم

این کتاب ویراست سوم و چاپ هفتم ترجمه تاریخ فلسفه غرب است. چون این اثر در برخی از رشته‌های دانشگاهی به عنوان متن درسی و کمک‌درسی تعیین شده است و تجدید چاپ آن ضرورت دارد، مترجم با استفاده از فرصت در آن تجدیدنظر می‌کند و بر توضیحات لازم در پانوشته‌ها در حد امکان می‌افزاید.

تاریخ فلسفه غرب کتابی است بسیار موجز و آسان‌فهم، و همان‌گونه که در پیشگفتار یادآوری شده است، هدف آن شناسانیدن فلسفه غرب به خواننده‌ای است که می‌خواهد نخستین گام‌ها را در قلمرو فلسفه بردارد. از این رو، نویسنده کتاب به علاقه‌مند ساختن او به فلسفه و فراخواندن او به فلسفه‌ورزی و فلسفه‌اندیشی، نه مرعوب کردن و گریزانیدن او از قلمرو فلسفه، کاملاً توجه داشته است.

رجینالد جان هالینگ‌دیل^۱، مؤلف این کتاب، نه تنها نویسنده‌ای چیره‌دست در عرصه فلسفه، که روزنامه‌نگار، منتقد ادبی، زندگینامه‌نویس و مترجم آثار فلسفی بسیاری به انگلیسی نیز هست. او در ۱۹۳۰ در لندن به دنیا آمد و تحصیلات مدرسه‌ای و دانشگاهی را در انگلستان و آمریکا به پایان برد

1. Reginald John Hollingdale

و سپس به روزنامه‌نگاری و سردبیری روزنامه پرداخت و در کنار این کار پرمشغله، به مطالعات گسترده‌ای در زمینه فلسفه دست زد و چند اثر فلسفی نوشت و ترجمه کرد. او همچنین بعضی از کتاب‌های نیچه را از آلمانی به انگلیسی ترجمه کرده و بر شماری از آن‌ها مقدمه‌های توضیحی و تفسیری درخور توجهی نوشته است، و با همکاری والتر کافمن^۱ که از فلسفه‌دانان و استادان ممتاز فلسفه است، چند کتاب فلسفی را از آلمانی به انگلیسی ترجمه کرده است. تجربه روزنامه‌نگاری هالینگ‌دیل در گرایش او به ساده‌گویی و مراعات حال خواننده تازه‌کار کاملاً مؤثر بوده است.

مترجم این کتاب به قصد تسهیل بیش‌تر فراگیری، و به ویژه با توجه به کاربرد آموزشی کتاب، برای زیرفصل‌هایی که در متن اصلی با فاصله از هم جدا شده، عنوان‌هایی گذاشته است؛ نیز برای کسانی که بخواهند مطالعه فلسفه و تاریخ فلسفه غرب را پی بگیرند، شماری کتاب فارسی در پانوشته‌ها معرفی و پیشنهاد کرده است. توضیحات پانوشته‌ها همه از مترجم است.

تهران

پاییز ۱۳۸۷

1. Walter Kaufman

پیشگفتار

هدف این کتاب کوچک، شناسانیدن فلسفه غرب به نوآموزان فلسفه است. فرض بر این است که خواننده از موضوع هیچ شناختی ندارد، اما می‌خواهد تا اندازه‌ای از آن سردر بیاورد.

فلسفه، علم نیست، گرچه اجزایی از آن با دقایق «علمی» پیوند دارد؛ هنر هم نیست، هرچند «الهام»، که با آفرینش هنری همراه است، غالباً در پس اندیشه‌های فلسفی نهفته است. در آغاز کتاب، درباره چستی فلسفه به اختصار بحث خواهد شد. جزئیات اصلی موضوع فلسفه در دو بخش اصلی کتاب – «درآمدی به موضوع فلسفه غرب» و «درآمدی به تاریخ فلسفه غرب» – به کوتاهی خواهد آمد. شناختی از این دو برای شناخت موضوع لازم است، و هر دو درآمد به همان اندازه فشرده و مقدماتی طرح شده که به هم پیوسته و با دقت همراه است.

برای آغاز کردن [مطالعه] هر رشته‌ای، فهمیدن موضوعات آن رشته لازم است، تا بتوان در عمل و در نظریه‌های عاملان آن رشته، چه اکنون و چه در گذشته، راه خود را یافت. هدف کتاب حاضر این است که به نوآموزان فلسفه کمک کند تا به این شناخت و راهیابی دست یابند.

درآمد

فلسفه چیست؟

۱. شک و جستجو، تصمیم گرفتن و برگزیدن

فلسفه، پژوهشی تخصصی است که باید آموخت، اما ریشه‌های آن در نیازهای مشترک مردمی است که گرچه فیلسوف نیستند، به این نیازها آگاهند، به ویژه دو نیاز مهم تر است.

نخست، نیاز به شرح و توضیح است. کودکان همواره توضیح می‌خواهند. می‌خواهند چگونگی، چرایی و چیستی آنچه ناآشنا می‌بینند، بدانند. این کنجکاوی شدید اغلب با فزونی سن از میان می‌رود، اما کسانی که آن را برای همیشه از دست بدهند، بسیار اندک‌شمارند. حتی مردمی که کم‌تر از دیگران کنجکاوند، گاه به بهت‌زدگی و سردرگمی رفتار می‌شوند و مردمی که بیش از همه به خود مطمئنند، گاه دچار شک و تردید می‌گردند. همه مردم اندیشمند دست‌کم گاه از اندیشه‌های رایج ناخشنود می‌شوند و می‌پرسند چرا فلان عقیده یا فلان نظر باید این اندازه رواج گسترده داشته باشد و حقیقت قلمداد شود. فیلسوف کسی است که اندیشه‌های پذیرفته و رایج را زیر سؤال می‌برد و جستجوی راه‌حل‌های تازه را نه گاه به گاه، بلکه همواره پیشه خود می‌سازد. دوم آن‌که به تصمیم گرفتن نیاز داریم. در زندگی با موقعیت‌هایی روبرو می‌شویم که ناگزیریم تصمیم بگیریم: چاره‌ای نداریم جز آن‌که راهی را برگزینیم و به آن عمل کنیم. برگزیدن به خودی خود گونه‌ای برگزیدن است.

یعنی گزینش برنگزیدن است. زیستن، بدون گزینش محال است از این رو، نیاز اساسی داریم که بدانیم چگونه برگزینیم، بدانیم چرا این یکی را برگزینیم و آن یکی را رها کنیم، و بدانیم گزینش‌هایمان را چگونه به هم پیوندیم. از آن‌جا که تنها نیستیم و در جامعه زندگی می‌کنیم، نیز باید بدانیم تصمیم‌های دیگران را چگونه بفهمیم و تصمیم‌های خود را چگونه با تصمیم‌های دیگران مربوط سازیم. فیلسوف کسی است که در باره این چیزها می‌اندیشد، نه گاه به گاه، بلکه به گونه‌ای منظم و چون وظیفه همه عمر.

هرگاه می‌کوشیم تا دریابیم جهان چیست، آن‌گاه که در تکاپویم تا جهان را «شرح و توصیف» کنیم، در پی آن هستیم که «معنا و منظور» جهان را کشف کنیم. اگر کشف شود جهان را مقصودی هست، می‌خواهیم بدانیم معنای آن، هرچه هست، چیست. به چستی گزینش‌ها که توجه می‌کنیم و می‌کوشیم سازمان منظمی به آن‌ها بدهیم، باز در پی کشفیم؛ زیرا نمی‌توان برگزید ولی از خود نپرسید چه چیزی در زندگی مهم است و چه چیزی مهم نیست. پس می‌توان گفت در انسان‌گرایی برای یافتن «معنای زندگی» هست و فیلسوف کسی است که این‌گرایش در او نیرومند و فعالیت‌هایش در راستای برآوردن آن است.

این‌که چگونه فیلسوف از عهده این وظیفه‌ها برمی‌آید و به چه نتیجه‌هایی می‌رسد، موضوع بحث فلسفه است.

۲. ارزیابی و نظم‌بخشی معرفت

فلسفه‌اندیشی در گسترده‌ترین معنای واژه شامل دو فرایند است. می‌توان این دو را فرایند ارزیابی^۱ و فرایند سامان‌بخشی^۲ نامید. فیلسوف می‌کوشد تا ارزش و اطمینان‌پذیری دانشی را که در باره خود و جهان داریم، یا می‌پنداریم

1. evaluation

2. systematisation

فلسفه چیست؟ ♦ ۱۵

که داریم، و ارزش و اطمینان‌پذیری عقیده‌هایی را که در بارهٔ چیستی^۱ جهان برمی‌گزینیم، معلوم کند. او این‌ها را به محک آزمون‌های منطقی می‌زند تا خردپذیری^۲‌شان دانسته شود. آنچه ناراست است یا خردپذیر نیست، فیلسوف از آن میان بیرون می‌کشد و به ما نشان می‌دهد. می‌توانیم این فرایند را ارزیابی معرفت^۳ بنامیم.

فیلسوفان بسیاری بر این نظر پافشاری کرده‌اند که معرفت را در بوتهٔ آزمون منطقی نهادن، تنها کاری است که از دست فیلسوف ساخته است و هر کس بخواهد گامی بیش از این بردارد، از راه معنا به بیراه رفته است. گروه دیگری از فیلسوفان وظیفهٔ فلسفه را توضیح منسجم و همساز اندیشه و معرفت بشر، همبسته ساختن اندیشه‌ها و سازمان دادن آن‌ها در یک کل دانسته‌اند. می‌توانیم این فرایند را نظم بخشیدن بنامیم. کوشش‌هایی که در راه ساختن و پرداختن سامانه‌های فراگیر فلسفی به کار رفته است، بخش بزرگی از تاریخ فلسفه را تشکیل می‌دهد.

فیلسوف با ارزیابی معرفت، دیدگاه‌ها و باورهای ما، و سپس گاه با سامان بخشیدن به آن‌ها و تبدیل کردنشان به کل منسجم، آهنگ رسیدن به ادراک ژرف‌تری از چیستی عالم و آدم می‌کند.

۳. فلسفه‌ورزی، فلسفه‌اندیشی

موضوع بحث فلسفه نه تنها نتیجه‌هایی را دربر می‌گیرد که فیلسوفان بدان‌ها دست یافته‌اند، بلکه از آن مهم‌تر، روش‌هایی را شامل می‌شود که فیلسوفان برای رسیدن به نتیجه‌های فلسفی به کار گرفته‌اند. دانستن و همواره به یاد داشتن این نکته مهم است که در فلسفه، نتیجه‌ای که همهٔ فیلسوفان در بارهٔ آن هم‌رأی باشند، وجود ندارد؛ در نتیجه، فلسفه را مرجع یا متن مقدس نیست.

1. nature

2. rational

3. knowledge

هر چیزی را نه تنها می‌توان به پرسش گرفت، سهل است، اصلاً باید موضوع پرسش قرار داد. فلسفه چیزی نیست جز فلسفه‌اندیشی و روشی برای بررسی مسائل.

«فلسفه‌ورزی» بررسی پرسش‌های خاص با شیوه‌های خاص است. شرح کوتاهی از چستی پرسش‌های فلسفی می‌آوریم؛ فهمش دشوار نیست. اما شرح چستی روش فلسفی به این سادگی نیست و تنها در ضمن کار فلسفی است که می‌توان به نحو مناسب روش فلسفی را فهمید. تنها با فلسفه‌ورزی است که فلسفه کاملاً فهمیده می‌شود. هدف اصلی هر فیلسوفی این است که دیگران را برانگیزد تا با روش فلسفی، فیلسوفانه بیندیشند. اگرچه فیلسوف آرزو دارد دستاوردهایش را به عنوان نتیجه‌های درست فلسفی بپذیرند، اما بیش از آن می‌خواهد مخاطبان یا خوانندگان نوشته‌هایش دریابند چرا نتیجه‌های او درست است. می‌خواهد در باره آنچه گفته است، بیندیشند و اگر می‌توانند، نقض گفته او را بیاورند. خلاصه آن که فیلسوف مخاطبانش را فرامی‌خواند تا خود فیلسوف شوند؛ فرامی‌خواند تا زیستن در پرتو فلسفه را بیاموزند و اندیشه‌های خود را به شیوه‌ای فلسفی نظم بخشند.

در این کتاب، و به ویژه در بخش تاریخ فلسفه، با چگونگی این راه آشنا می‌شوید. اما به عنوان مقدمه شاید بهتر باشد با بررسی کوتاهی بینیم روش و هدف‌های فلسفه کجا از روش و هدف‌های علم و دین جدا می‌شود.

۴. فرق فلسفه و علم

فلسفه چهار فرق اساسی با علم دارد. فرق نخست آن است که فلسفه مجموعه نتیجه‌گیری‌هایی نیست که در باره آن‌ها هم‌رایی وجود داشته باشد. در سده ششم ق م که فلسفه در یونان پیدا شد، به همه مطالعات نظری «فلسفه» می‌گفتند و فیلسوفان نخستین در موضوع‌هایی کاوش می‌کردند که اکنون باید آن‌ها را موضوع‌های علم به شمار آورد. اما علوم گوناگون مانند

ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و در عصر ما روان‌شناسی و مردم‌شناسی، که به نتیجه‌هایی رسیدند و در بارهٔ این نتیجه‌ها هم‌رایی پدید آمد، از فلسفه جدا شدند و به رشتهٔ تخصصی پژوهش در قلمرو مربوط به خود تبدیل گردیدند. ناممکن نیست که علوم دیگری از سایر رشته‌های فلسفه جدا شوند. مثلاً منطق در راهی گام برمی‌دارد که راه تبدیل شدن به علمی مستقل از مباحث فلسفی است؛ از این‌روست که فلسفه را مادر علوم نامیده‌اند، و از این واقعیت دانسته می‌شود چرا فلسفه مجموعهٔ نتیجه‌هایی نیست که در بارهٔ آن‌ها هم‌رایی باشد. گویی هرگاه به نتیجه‌ای می‌رسند، نام فلسفه را از روی آن برمی‌دارند. خوب است این را نیز به یاد داشته باشیم که بحث فلسفی بیشتر متوجه تفکر محض است. هدف این بحث در اصل آن است که اشتباه‌ها برطرف گردد و دشواری‌ها و پیچیدگی‌ها از میان برداشته شود. آن‌گاه که از این وظیفه فراغت حاصل شود، آنچه برای فلسفه به جا می‌ماند، پیامدهای «نتیجه» نیست، بلکه پیامدهای از میان رفتن چیزهایی است که پیش از آن، مشکل و مسئله قلمداد می‌شده است.

دوم آن‌که علم و فلسفه از این جهت نیز با هم فرق دارند که فرایند فلسفه‌ورزی، خود بخشی از موضوع فلسفه است. دانشمندی که دست به آزمایش می‌زند، شرایطی را که آزمایش در آن انجام می‌گیرد و نیز نتیجهٔ آزمایش را در نظر می‌گیرد و فرض می‌کند که ابزارهای آزمایشش بی‌ایراد است، چشمش خطا نمی‌کند و مغزش درست کار می‌کند. حال آن‌که خود فرایند تفکر موضوع بحث و بررسی فلسفه است. موضوع فلسفه فرایند کار فلسفی را نیز دربر می‌گیرد.

سوم آن‌که علم به توضیح این نکته نمی‌پردازد که چرا جهان این‌چنین است، یا در بارهٔ غایت و هدف هستی حکم نمی‌کند، اما فلسفه دعوی این کار را دارد. دانشمندان می‌کوشند جهان مادی را بشناسند (مثلاً روان‌شناس و انسان‌شناس دنیای ذهنی و انسانی را می‌شناسند) تا بر آن چیره شوند. اما

۱۸ + تاریخ فلسفه غرب

دانشمندی از دانشش نتیجه‌های اخلاقی و فرجام‌گرایانه^۱ نمی‌گیرد؛ یعنی داور نمی‌کند که کار دنیا «درست است یا خراب»، و وجود غایتی، طرحی یا مقصودی را در جهان نتیجه نمی‌گیرد. حال آن‌که بخش زیادی از فلسفه به اخلاق توجه دارد و خود را با این پرسش روبرو می‌کند که آیا غایت یا طرحی کلی هست یا نیست. یکی از وظیفه‌های سنتی فلسفه، که در آن تردید نکرده‌اند، رهنمود دادن است. رهنمود در این باب که چگونه باید زیست، و این وظیفه از آن علم نیست.

چهارم آن‌که اگرچه علوم مطمئناً از فلسفه جدا هستند، هر جا که اعتبار روش‌های علمی را تنها بتوان با روش فلسفی ثابت کرد، علوم از فلسفه پیروی می‌کنند؛ به این معنا که اعتبار علوم مستقل به اعتبار خرد انسان و قانون‌های منطقی بستگی دارد و این‌ها چیزهایی است که از حوزه همه علوم بیرون است و به قلمرو فلسفه تعلق دارد.

۵. فرق فلسفه و دین

در برآورده ساختن نیاز به شرح و توضیح و نیاز به تصمیم گرفتن، راه دیگری که اغلب جانشین فلسفه به شمار می‌آید، راه دین است. فرق میان فلسفه و دین را در روش‌هایی می‌توان نمایان‌تر دید که آن‌ها برای رسیدن به معرفت در پیش می‌گیرند. در دین، معرفت متکی بر وحی^۲ است. حقایق نهایی^۳ در پرتو وحی فهمیده می‌شود. پذیرفتن این حقایق نیازی به برهان و اثبات منطقی ندارد. به عکس، در فلسفه فراخواندن به «اعتقاد» وجهه نظر نیست. هر نتیجه‌گیری باید اثبات‌پذیر باشد و شهود و مکاشفه، به این معنا که فیلسوف ناگهان به نوعی مکاشفه درونی یا اشراق برسد، باید به محک منطق آزموده شود. البته داشتن اعتقاد به خدا لازمه همه دین‌ها نیست. مثلاً آیین بودا کیشی

1. teleological

2. revelation

3. ultimate truths

بی خدا^۱ است. اعتقاد دینی اعتنایی به اثبات منطقی ندارد. این که دین جانشین مناسبی برای فلسفه باشد یا نه، به عامل‌های ذهنی و اساساً به قوّت ایمان پیروان دین بستگی دارد. فیلسوفان، شاید بنا به سرشت تفکرشان، تمایل دارند که تعصب را نادانیِ خودخواسته، یا دست‌کم پرهیزی ناموجه از دشواری‌های منطقی، بدانند. نیچه در تعریف ایمان می‌گفت: «ایمان پروای درستی و نادرستی ندارد.» البته داوری نیچه در باره ایمان، بی‌جهت تند و خصومت‌آمیز است و متضمن این معناست که ایمان به عمد دروغ‌پردازی مؤمنان و نادانی آن‌ها را توصیه می‌کند، اما حقیقتی است که ایمانِ تعصب‌آلود هم به ایرادها و خرده‌گیری‌ها با گشاده‌نظری نمی‌نگرد. یقین دینی، سوای اطمینان فلسفی است. این تفاوت تا اندازه‌ای از آن روست که فلسفه چون دین بر وحی متکی نیست و یقین‌های فلسفی، قوّت خود را با آزمودن‌های گام به گام به دست می‌آورند. و مهم‌تر از همه این که فلسفه مجموعه نتیجه‌گیری‌ها نیست، بلکه بیش‌تر راه و روش تفکر است.

۶. فلسفه و فهم مشترک

نوشته‌های فیلسوفان گاه آن‌قدر مغلق است، اصطلاح‌هایی که به کار می‌برند گاه چندان نامتداول است و نتیجه‌هایی که می‌گیرند گاه به اندازه‌ای غریب است که بسیاری از مردم پنداشته‌اند فلسفه به طور کلی نوعی بازی فکری است و بیش‌تر به شطرنج شباهت دارد؛ اما حتی کم‌تر از آن سرگرم‌کننده است. مردم پرسیده‌اند آیا نمی‌توان به مسائل فلسفی درخور فهم کسانی که هوش متعارف دارند^۲ یا، به قول معروف، درخور فهم مشترک^۳ پاسخ گفت؟ پاسخ این نیست که بگوییم خود فهم مشترک چیزی نامتداول است. مقصود از پرسش این است که چرا کشفیات فلسفه با زبانی مردم فهم‌تر و ساده‌تر بیان

1. atheism

2. natural intelligence

3. common-sense

نمی‌شود. باید گفت همان‌طور که نظریه‌های کنونی و پیشرفته فیزیک برای نسل‌های آینده موضوعی ساده خواهد بود، بحث‌های نظری فیلسوفان نیز برای آیندگان موضوعی پیش پا افتاده خواهد بود. پس فهم مشترک، محصول فلسفه است نه جانشین آن. «هوش متعارف» را مانند هر صفت «متعارف» دیگری باید اکتساب کرد. از میان بحث‌های فیلسوفان، هوشی اکتساب می‌کنیم که بعدها استعدادی طبیعی یا فطری به نظر می‌رسد.

۷. فلسفه و رشته‌های دیگر

پس فلسفه رشته‌ای است متمایز از رشته‌های دیگر. اگر خیال کنیم برای مهارت یافتن در این رشته راه آسانی هست، به خطا رفته‌ایم. فهمیدن کامل هر رشته‌ای دشوار است و تنها مطالعه جدی است که آن رشته را فهم‌پذیر می‌کند. و این نکته در باره فلسفه بیش از سایر رشته‌ها راست است. دانش‌پژوهی که به جدّ به فلسفه بپردازد، تن به ماجرای می‌سپارد که بخش بزرگی از عمر و استعداد‌های او را طلب می‌کند و شاید که زندگی‌اش نیز در این راه دگرگون شود. به دشواری می‌توان تصور کرد که رشته دیگری بتواند آن دگرگونی عمیقی را که فلسفه در دیدگاه دانش‌پژوه ایجاد می‌کند، به وجود آورد. شاید در تفاوت‌های نمایانی که میان فلسفه و سایر رشته‌های معرفت هست، دین وضعی استثنایی داشته باشد. فیزیکدانی بزرگ شما را فرامی‌خواند تا تصوّراتی را که در باره چیستی فیزیکی جهان دارید تغییر دهید، اما فیلسوفی بزرگ در واقع شما را فرا می‌خواند تا زندگیتان را دگرگون سازید. هر چه ادراک ما از موضوع ژرف‌تر شود، از پیچیدگی‌های بزرگ‌تر و تفاوت‌های ظریف‌تری آگاه می‌شویم. ناگزیر می‌شویم اصطلاح‌های فنی را بیاموزیم و کلاف پیچیده استدلال‌ها را باز کنیم. از مطالعه تاریخ فلسفه هم گریزی نداریم. تاریخ فلسفه است که نظام تفکرات مرتبط را از میان آثار فیلسوفان بزرگ گذشته پیش‌اروی ما می‌گشاید. فهم آثار برخی از متفکران

فلسفه چیست؟ ♦ ۲۱

دشوار است، اما روش رضایت بخشی وجود ندارد که اندیشه های بزرگان فکر فلسفی را به گونه ای مناسب ساده کند. هر چند در مراحل آغاز خواندن فلسفه، خلاصه اثر فلسفی سودمند تواند بود، اما خلاصه ها هیچ گاه جانشین کامل اصل آثار نیست؛ زیرا فلسفه را تنها در تمامیت و جامعیتش می توان یافت.

شاید این حرف ها بیمی در دل شما بیفکند، اما البته برای آغاز کردن، راهی وجود دارد و این کتاب به همین منظور نوشته شده است. فرض کتاب بر این است که خواننده اطلاعی از فلسفه ندارد، اما دوست دارد بداند فلسفه چیست و چرا خواندن فلسفه لازم است.

۸. تاریخ فلسفه، موضوع های این کتاب

به فلسفه به صورت کلّ که نگاه کنیم، دو جنبه دیده می شود. از یک دیدگاه چند حوزه فکری خاص است که گرد هم آمده و رشته فلسفه را تشکیل داده اند. از دیدگاه دیگر، تاریخ بحث و تفکر نظری در این حوزه های پژوهش است.

تاریخ فلسفه به سان تاریخ سایر رشته ها زائده غیر اصلی موضوع اصلی نیست، بلکه به یک معنا، که مهم هم هست، خود موضوع است. مثلاً فیزیکدانان به تاریخ فیزیک علاقه بسیاری دارند، اما دانستن تاریخ فیزیک، پایه دانستن فیزیک جدید نیست. «فیزیک» شاخه ای از دانش است؛ «تاریخ فیزیک» توضیح چگونگی دست یافتن به این دانش است، و این دو موضوع هایی جداگانه اند. حال آن که «تاریخ فلسفه» و «فلسفه» به یک معنا یک چیزند، چرا که خواندن فلسفه، بیش تر مطالعه سیر داد و گرفت اندیشه ها در باره موضوع های فلسفی است و همین داد و گرفت اندیشه ها است که تاریخ فلسفه را تشکیل داده است. روی فرقی که گفتیم با مثال دیگری تأکید می کنیم. اصطلاحات «فیزیک» و «نوشته های نیوئن، اینشتین و سایر فیزیکدانان

بزرگ» از نظر معنا برابر نیستند، اما اصطلاحات «فلسفه» و «آثار افلاطون، ارسطو، کانت، هگل و سایر فیلسوفان بزرگ» از لحاظ معنا تقریباً برابرند. آثار بزرگان فلسفه بیش از آنچه در سایر رشته‌ها دیده می‌شود، موضوع فلسفه را تشکیل می‌دهد. از این رو، بخش دوم این کتاب شامل تاریخ فلسفه‌ای بسیار فشرده است که یکی از دو مقدمه بنیادی خواندن فلسفه به شمار می‌آید.

اکنون روشن است که نوشته‌های فیلسوفان باید در باره چیزی باشد، و همین نوشته‌هاست که موضوع بررسی فلسفه است. می‌توان فلسفه را به حوزه‌های گوناگون پژوهش تقسیم کرد و بر هر حوزه نام مناسبی گذاشت. نخستین کسی که موضوع‌های فلسفه را نامگذاری کرد، ارسطو بود. تقسیم‌بندی ارسطو هنوز هم در اصول کاربرد دارد. پیشنهاد کتابی که در دست شماست این است که موضوع‌های فلسفه مکمل تاریخ فلسفه است. اگر نخست در این راه کوشش کنیم، تاریخ فلسفه را آسان‌تر می‌فهمیم. به این دلیل است که بخش اول کتاب به شرح موضوع‌های اصلی فلسفه اختصاص یافته است.^۱

۱. برای آشنایی با بحثی مفصل‌تر در باره مباحث اصلی فلسفه، نگاه کنید به: جان هاسپرس، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

بفش یکم

درآمدی به موضوع فلسفه غرب

رشته‌های فلسفه

موضوع فلسفه مسائلی اساسی است که باید در باره آن‌ها اندیشید. این مسائل به پنج دسته اصلی تقسیم می‌شود:

۱. تفکر در چیستی استدلال و استنتاج.
۲. تفکر در چیستی شناخت (معرفت).
۳. تفکر در چیستی هستی.
۴. تفکر در چیستی امور اخلاقی.
۵. تفکر در چیستی زیبایی.

هر کدام از این مسائل [به ترتیب] موضوع یکی از رشته‌های فلسفه است:

۱. نظریه استنتاج^۱ یا منطق.^۲
۲. نظریه معرفت^۳ یا شناخت / معرفت‌شناسی.^۴
۳. نظریه هستی^۵ یا مابعدالطبیعه.^۶
۴. نظریه امور اخلاقی^۷ یا علم اخلاق.^۸
۵. نظریه زیبایی^۹ یا زیبایی‌شناسی.^{۱۰}

1. theory of reasoning

2. logic

3. theory of knowledge

4. epistemology

5. theory of being

6. metaphysice

7. theory of morality

8. ethics

9. theory of beauty

10. aesthetics

این رشته‌ها به موضوع خود محدود نمی‌شوند، بلکه نقطه‌های مشترکی دارند و بر قلمرو یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مثلاً مابعدالطبیعه فیلسوف بر فلسفه اخلاقی او تأثیر می‌گذارد. دیدگاه فیلسوف در باره منطق، نظر او را در باب چیستی معرفت متأثر می‌سازد. ممکن است اخلاق و زیبایی‌شناسی به هم آمیخته شوند و از آن میان نظریه واحدی ساخته شود، و موارد دیگری از این دست.

از این‌ها گذشته، به مبحثی باید اشاره کرد که می‌توان نام «فلسفه عملی»^۱ بر آن نهاد. مراد از فلسفه عملی، کاریست نظریه فلسفی در مطالعه سایر موضوع‌هاست. از این‌روست که می‌توان از فلسفه سیاسی، فلسفه دین، فلسفه تاریخ و مانند آن‌ها سخن به میان آورد.^۲

1. practical philosophy

۲. برای آگاهی بیش‌تر از کاربردهای فلسفه، چه از حیث نظری و چه از جهت عملی، می‌توانید به این منبع رجوع کنید:

جان هرمن رندل و جاستوس باکلر، درآمدی بر فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

منطق

۱. موضوع منطق، منطق قیاسی، منطق استقرایی

استنتاج قطعی، استنتاج محتمل

منطق یا نظریه برهان،^۱ نظریه استنتاج^۲ درست است. چون همه رشته‌های فلسفه بر پایه استنتاج و استدلال^۳ درست استوار است، منطق به سان بنیاد فلسفه است. اگر تعریف را اندکی گسترش دهیم، می‌توان منطق را به نظریه شرایطی تعریف کرد که در آن استدلال‌ها یا برهان‌ها معتبرند.^۴ اگر بپذیریم یک قضیه یا بیش از یک قضیه صادق است، می‌توان از آن‌ها نتیجه گرفت که قضیه سومی صادق است. کار منطق این است که مشخص کند آیا استنتاج^۵‌ها درست انجام می‌گیرند یا غلط، و نظامی فراهم می‌آورد که میان استنتاج‌های درست و نادرست فرق می‌گذارد و تفاوت میان انواع استدلال‌های معتبر و رابطه میان آن‌ها را توضیح می‌دهد.

استنتاج، فراگردهی است که صدق^۶ یک جمله را از صدق جمله‌های دیگری که برای آن دلیل می‌آورند، ثابت می‌کند. اگر دلیل‌های آورده شده صادق باشند، جمله صادق است. «استنتاج قطعی»^۷ استنتاجی است که لزوماً

1. theory of proof

2. reasoning

3. argument

4. valid

5. inference

6. truth

7. conclusive inference

از حیث منطقی صادق است، به شرط آن که دلیل‌های استنتاج صادق باشند. به عبارت دیگر، استنتاج قطعی منطقی ناممکن است که کاذب^۱ باشد. «استنتاج محتمل»^۲ به استنتاجی می‌گویند که قطعی نیست؛ یعنی استنتاجی است که با در نظر گرفتن دلایل احتمالاً صادق است، اما منطقیاً صادق نیست. منطق دو گونه است: منطق قیاسی^۳ و منطق استقرایی^۴. منطق قیاسی نظریه استنتاج‌های قطعی و منطق استقرایی نظریه استنتاج‌های محتمل است. قیاس، حکم کردن از قضیه‌های کلی به قضیه‌ای جزئی است. یک مثال قیاس این است: «هر انسانی میراست، سقراط انسان است، پس سقراط میراست». قضیه سوم از قضیه اول و دوم استنتاج شده است. قضیه جزئی حقیقتی را ثابت می‌کند که همانا میرا بودن سقراط است. صدق این قضیه، نتیجه منطقی قضیه اول و دوم است. اگر این دو قضیه صادق باشند، پس قضیه سوم ضرورتاً صادق است. استقرا^۵ حکم کردن از قضیه‌های جزئی به قضیه‌ای کلی است. مثال استقرا: «آفتاب امروز صبح برآمد، آفتاب دیروز صبح برآمد، دیده نشده هیچ روزی آفتاب برنیامده باشد، پس آفتاب هر روز برمی‌آید». آخرین قضیه بر پایه قضیه‌های پیشین گذاشته شده است. قضیه آخر، نتیجه محتمل قضیه‌های پیشین است، نه نتیجه قطعی آن‌ها. در قضیه‌های پیشین هیچ چیزی نیست که منطقیاً ایجاب کند قضیه آخر صادق باشد. آخرین قضیه، حقیقت کلی محتمل «آفتاب هر روز برمی‌آید» را از قضیه‌های جزئی استنتاج می‌کند.

فیلسوفان بیش‌تر به منطق قیاسی اعتنا دارند و به همین سبب باید به منطق قیاسی بیش‌تر توجه کرد. نظریه منطق استقرایی پیچیده است و بیان کردنش آسان نیست. استقرا روش علم و اساس نظریه احتمالات^۶ و تحلیل آماری^۷

1. false

2. probable inference

3. deductive logic

4. inductive logic

5. induction

6. probability theory

7. statistical analysis

است. و این‌ها موضوع‌هایی نیست که به عنوان رشته‌های فرعی فلسفی بتوان به آن‌ها پرداخت. آنچه «قانون‌های طبیعت»^۱ نامیده می‌شود، نمونه‌هایی از استدلال استقرایی است. نکته مهمی که پژوهندگان فلسفه باید به یاد داشته باشند، این است که استدلال‌های استقرایی یقیناً صادق نیست، بلکه احتمالاً صادق است. اساساً با پیدا شدن یک مورد جزئی متناقض، استدلال استقرایی، که پایه‌اش بر استنتاج قضیه کلی از قضیه‌های جزئی است، باطل می‌شود. مثلاً «قانون» فرو افتادن اجسام که می‌گوید اجسامی که به جایی اتکا نداشته باشند، با شتابی یکسان ($9/8$ متر در مجذور ثانیه) فرو می‌افتند، نتیجه‌گیری کلی از شماری موردهای جزئی است. این نتیجه، نتیجه منطقی موردهای جزئی نیست، بلکه نتیجه‌ای احتمالی است و اگر یک مورد واقعی پیدا شود که این نتیجه را نقض کند، یعنی موردی دیده شود که جسمی با آن شتاب فرو نیفتد، بطلان قانون فرو افتادن اجسام محرز می‌شود. با هر استدلالی که روبرو شویم مهم است بدانیم قیاسی است یا استقرایی؛ و آیا نتیجه احتمالی دلیل‌هایی است که آمده یا نتیجه منطقی آن‌ها. پی بردن به این نکته درگرو فهم چیستی منطق قیاسی است؛ چه، اگر برهانی قیاسی نباشد، یا باید استقرایی باشد یا کاذب.

۲. قیاس صوری، استدلال قیاسی، ارکان استدلال قیاسی، جمله خبری

خوب‌ترین درآمد بر منطق قیاسی، بررسی تفصیلی شکلی از استدلال است که قیاس صوری^۲ خوانده می‌شود. مهارت یافتن در قیاس صوری، پژوهنده فلسفه را برای [دزک] سایر گونه‌های استنتاج قیاسی آماده می‌سازد و برای تحلیل برهان منطقی، تمرینی اساسی خواهد بود.

با مثالی از قیاس صوری آغاز کنیم:

1. laws of nature

2. syllogism

همه انسان‌ها میرا هستند. همه انگلیسی‌ها انسانند.

پس همه انگلیسی‌ها میرا هستند.

همان‌طور که می‌بینید، این استدلال از سه جمله تشکیل شده است. جمله اول و دوم را مقدمه‌ها^۱ و جمله سوم را نتیجه^۲ می‌نامند. پس گسترده‌ترین تعریف قیاس صوری این است که قیاس صوری به استدلالی گویند که از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده باشد.

اگر با دقت بیش‌تری به این جمله‌ها نگاه کنیم، معلوم می‌شود هر جمله از چهار رکن ترکیب شده است. این چهار رکن را در اصطلاح منطق، سور،^۳ حدّ موضوع،^۴ حدّ محمول^۵ و رابطه^۶ می‌نامند. حدّ موضوع همان است که مطلبی در باره‌اش گفته می‌شود. حدّ محمول گفته‌ای است که در باره حدّ موضوع آورده می‌شود. رابطه، واژه‌ای است که موضوع و محمول را به هم ربط می‌دهد. و سور نشانه اندازه و مقدار حدّ موضوع یا عدد و مقدار چیزهایی است که حدّ موضوع به آن‌ها اشاره یا ارجاع دارد. در مثالی که آوردیم، سور هر سه جمله «همه» است و رابطه آن‌ها «هستند» و «اند» است. (در جمله‌های قیاس صوری، رابطه همواره شکلی از مصدر «بودن» یا «استن» است.) حدّ موضوع در مقدمه نخست «انسان‌ها» و حدّ محمول «میرا» است؛ حدّ موضوع در مقدمه دوم «انگلیسی‌ها» و حدّ محمول «انسان» است؛ حدّ موضوع در نتیجه قیاس «انگلیسی‌ها» و حدّ محمول «میرا» است. این صورت جمله، صورتی است بقاعده^۷ و هر سه جمله قیاس باید این صورت را داشته باشند. پس می‌توان تعریف دیگری آورد و گفت قیاس صوری، استدلالی است که دو مقدمه و یک نتیجه دارد و مقدمه‌ها و نتیجه، جمله‌هایی هستند که صورت ثابت و معین دارند.

1. premises

2. conclusion

3. quantifier

4. subject-term

5. predicate-term

6. coupla

7. standard

منطق ♦ ۳۱

جمله‌ای در این قالب همیشه جمله خبری^۱ است، یعنی جمله‌ای که قول یا حکمی را بیان می‌کند و از نوع موضوع - محمول است. به عبارت دیگر، همیشه باید جمله‌ای باشد که حدّ محمول در آن مطلبی در باره حدّ موضوع بگوید. سایر گونه‌های جمله، مانند جمله پرسشی (که با آن در باره چیزی پرسش می‌شود)، جمله امری (که با آن بیان امر و دستور می‌شود) و جمله تمنّایی (که با آن آرزویی بیان می‌شود) از قلمرو منطق بیرون است، زیرا منطق با صدق و کذب استنتاج‌ها کار دارد و فقط جمله‌های خبری هستند که صادق یا کاذبند. مثلاً جمله «رادیو روشن است.» (جمله خبری) ممکن است صادق یا کاذب باشد، اما جمله‌های «آیا رادیو روشن است؟» (جمله پرسشی)، «رادیو را روشن کن.» (جمله امری) و «ای کاش رادیو روشن بود!» (جمله تمنّایی) نه راست است نه دروغ؛ چون اولی پرسش است، دومی امر است و سومی آرزوست.

۳. کیفیت، کمیت، تعمیم، حدود

نکته عملی در باره قیاس صوری این است که بسیاری از گونه‌های استدلال را که در زندگی روزمره با آن‌ها روبرو می‌شویم، می‌توان به قالب قیاس ریخت. و پس از آن‌که استدلال‌ها به این قالب ریخته شد، می‌توان معلوم کرد قیاس ساخته شده معتبر است یا نه. اگر معتبر باشد، استدلال درست است. اگر معتبر نباشد، استدلال غلط است. برای معلوم داشتن اعتبار یا بی اعتباری قیاس، قاعده‌هایی هست که به اختصار خواهیم آورد. پیش از پرداختن به این قاعده‌ها لازم است در باره چیهستی جمله قیاسی درست مطلبی بگوییم. یعنی در باره کیفیت،^۲ کمیت،^۳ توزیع یا

1. declarative sentence

2. quality

3. quantity

تعمیم^۱ حدّهای قیاس، و این که معنای حدّ اکبر^۲، حدّ اصغر^۳ و حدّ وسط^۴ چیست.

جمله‌های قیاس یا باید موجب (مثبت) باشد یا سالب (منفی). یعنی حدّ محمول یا باید چیزی را در باره حدّ موضوع ثابت کند یا چیزی را از آن نفی یا سلب کند. ویژگی موجب بودن یا سالب بودن جمله قیاس را کیفیت آن می‌نامند. بنابراین، جمله «رادیو روشن است» کیفیت موجب دارد و جمله «رادیو روشن نیست» کیفیت سالب. برای معلوم شدن کیفیت جمله، باید دید رابطه جمله مثبت است یا منفی و بر سر حدّ موضوع، واژه‌های منفی ساز آمده است یا نه. اگر رابطه منفی باشد یا واژه منفی سازی در جمله آمده باشد، کیفیت سالب است. جز این اگر باشد، کیفیت موجب است. بنابراین، کیفیت جمله «میمون‌ها انسان نیستند» سالب است، چون حدّ محمول «انسان» با واژه «نیستند» چیزی را از حدّ موضوع «میمون‌ها» سلب می‌کند. به بیانی دیگر، میمون‌ها ناهمسانند و در این جا رابطه، «اند» است، نه «نیستند».

جمله‌های قیاس ممکن است کلی یا جزئی باشد. جمله کلی به جمله‌ای گویند که همه آن چیزهایی را که حدّ موضوع بر آن‌ها دلالت دارد، دربر بگیرد. جمله جزئی به جمله‌ای گویند که بعضی از چیزهایی را که حدّ موضوع بر آن‌ها دلالت دارد، دربر بگیرد. پس جمله «همه انگلیسی‌ها انسانند» کلی است و جمله «بعضی انگلیسی‌ها انسانند» جزئی است. کلی بودن یا جزئی بودن جمله را کمیت جمله می‌خوانند. کمیت سومی هم هست که به آن شخصی می‌گویند، و شخصی کمیت جمله‌ای است که ارجاعش به یک شخص است. اما با توجه به هدف منطق، می‌توان جمله‌های شخصی را به جمله‌های کلی تعبیر کرد. دلیلش این است که منطق قیاسی با نسبت‌هایی که میان رده^۵‌های چیزهاست سر و کار دارد و از دیدگاه نظریه قیاس می‌توان جمله شخصی را

1. distribution

2. major term

3. minor term

4. middle term

5. class

رده‌ای در نظر گرفت که دارای یک عضو است. بنابراین، جمله «فلانی آدم متشخصی است» را می‌توان دارای کمیت کلی دانست. هرگاه سور بر سر حدّ موضوع نیامده باشد، آن جمله کلی است، مگر این که عقل سلیم آن را جزئی تشخیص دهد. از این رو، مثلاً در جمله «میمون‌ها ناهانسانند»، ارجاع حدّ موضوع «میمون‌ها» ارجاع آشکاری به همه میمون‌هاست؛ پس جمله کلی است. اما روشن است که جمله «مردان در جنگ کشته می‌شوند»، سور منطقی «بعضی از» را در خود نهفته دارد و به همین دلیل، جمله‌ای جزئی است.

پس جمله‌های قیاس باید جمله‌های خبری موجب یا سالب و کلی یا جزئی باشد. یعنی جمله‌هایی که منطق قیاس صوری با آن‌ها سر و کار دارد، چهار و تنها چهار گونه است: (۱) جمله‌های کلی و موجب، (۲) جمله‌های کلی و سالب، (۳) جمله‌های جزئی و موجب، (۴) جمله‌های جزئی و سالب. جمله «همه انگلیسی‌ها انسانند» نمونه جمله کلی و موجب است. جمله «میمون‌ها انسان نیستند» نمونه جمله کلی و سالب است. جمله «بعضی از انگلیسی‌ها ۱۸۰ سانتیمتر قد دارند» نمونه جمله جزئی و موجب است. جمله «بسیاری از انگلیسی‌ها بلندقد نیستند» نمونه جمله جزئی و سالب است. در زبان‌های اروپایی این چهار گونه جمله را برای رعایت اختصار با چهار حرف A و E و I و O نشان می‌دهند. جمله‌های کلی و موجب را جمله‌های نوع A، کلی و سالب را نوع E، جزئی و موجب را نوع I و جزئی و سالب را نوع O می‌نامند.

حدّ موضوع و حدّ محمول جمله‌های بقاعده یا به همه اجزای رده مورد نظر ارجاع دارد یا به بعضی از آن‌ها. اگر به همه اجزای رده ارجاع داشته باشد، می‌گوییم حدّ، تعمیم دارد یا منبسط است. مثلاً در جمله «همه انگلیسی‌ها انسانند»، حدّ موضوع «انگلیسی‌ها» سور منطقی «همه» را با خود دارد، پس بر رده کلی انگلیسی‌ها دلالت می‌کند، و بنابراین تعمیم یافته است.

اما در جمله «بعضی از انگلیسی‌ها ۱۸۰ سانتیمتر قد دارند»، حدّ موضوع بر ردهٔ کلی انگلیسی‌ها دلالت نمی‌کند، بلکه بر بعضی از افراد این رده دلالت می‌کند، پس تعمیم نیافته است.

در جمله‌های نوع A، مثل جمله «همهٔ انگلیسی‌ها انسانند»، حدّ موضوع تعمیم دارد، اما حدّ محمول تعمیم ندارد. واژه «انسان» بر ردهٔ آدمیان دلالت می‌کند و معنای مثالی که آوردیم این است که ردهٔ انگلیسی‌ها بخشی از ردهٔ آدمیان است. حال آن‌که عکس این مطلب صادق نیست. روشن است که اگر جای دو حدّ را عوض کنیم و بگوییم «همهٔ انسان‌ها انگلیسی‌اند»، این قضیه با قضیهٔ پیشین برابر نیست و حدّ «انسان» بر همهٔ انسان‌ها دلالت نمی‌کند.

در جمله‌های نوع B، مانند جمله «میمون‌ها انسان نیستند»، حدّ موضوع و محمول هر دو تعمیم دارد، زیرا هر دو حدّ بر ردهٔ کلی دلالت می‌کنند، و معنای مثال این است که ردهٔ میمون‌ها از ردهٔ انسان‌ها جداست، و روشن است که عکسش جدا نیست؛ همچنان که اگر جای دو حدّ را عوض کنیم و بگوییم «هیچ انسانی میمون نیست» قضیه‌ای برابر با قضیهٔ پیشین ساخته می‌شود.

در جمله‌های نوع I، مانند جمله «بعضی از انگلیسی‌ها ۱۸۰ سانتیمتر قد دارند»، حدّ موضوع و محمول تعمیم ندارد، چون هیچ کدام بر ردهٔ کلی دلالت نمی‌کند. معنای مثالی که آوردیم این است که ردهٔ انگلیسی‌ها و ردهٔ چیزهایی که ۱۸۰ سانتیمتر بلندی دارند، دارای عضوهای مشترکند.

در جمله‌های نوع O، مانند جمله «بسیاری از انگلیسی‌ها بلندقد نیستند»، حدّ موضوع تعمیم ندارد (چون گفته شده است بسیاری از انگلیسی‌ها، نه همهٔ انگلیسی‌ها) و حدّ محمول تعمیم دارد. معنای جمله این است که شماری از عضوهای ردهٔ انگلیسی‌ها در ردهٔ چیزهایی که بلندقدند جای ندارند؛ پس حدّ محمول «بلندقد» بر همهٔ چیزهایی که قد بلند دارند دلالت می‌کند؛ و بنابراین تعمیم دارد.

روشن است که حدّ موضوع در جمله‌های کلی نوع A و نوع E تعمیم دارد

و در جمله‌های جزئی نوع I و نوع O تعمیم ندارد. و حدّ محمول در جمله‌های سالب نوع E و نوع O تعمیم دارد و در جمله‌های موجب نوع A و نوع I تعمیم ندارد. این فرق‌ها در جدول روشن شده است:

گونهٔ جمله	حدّ موضوع	حدّ محمول
A	تعمیم یافته	تعمیم نیافته
E	تعمیم یافته	تعمیم یافته
I	تعمیم نیافته	تعمیم نیافته
O	تعمیم نیافته	تعمیم یافته

در قیاس صوری نمونه‌ای که در آغاز قسمت ۲ آوردیم، سه جمله هست که دوتای آن‌ها مقدمه است و یکی نتیجه، و هر کدام از آن سه جمله یک حدّ موضوع دارد و یک حدّ محمول. پس در مجموع شش حدّ هست که سه تای آن‌ها حدّ موضوع است و سه تای دیگر حدّ محمول. اما با این که شمارهٔ این حدّ‌ها شش است، فقط سه حدّ هست، یعنی، «انسان»، «میرا» و «انگلیسی‌ها» که هر کدام دو بار تکرار شده است. این سه حدّ را به ترتیب حدّ وسط، حدّ اکبر و حدّ اصغر نامگذاری کرده‌اند. حدّ وسط، حدّی است که در هر دو جملهٔ مقدمه دیده شود. حدّ اکبر، حدّی است که محمول نتیجه باشد و حدّ اصغر، حدّی است که موضوع نتیجه باشد. پس در قیاس نمونه‌ای که آوردیم «انسان» حدّ وسط است، «میرا» حدّ اکبر است و «انگلیسی‌ها» حدّ اصغر است. برای رعایت اختصار، این سه حدّ را به ترتیب با حرف‌های M و P و S نشان می‌دهند. حدّ وسط را حدّ M، حدّ اکبر را حدّ P و حدّ اصغر را حدّ S می‌نامند. می‌توان قیاس نمونه را به کمک این نشانه‌ها با اشکال تجریدی و صورت‌های کلی به شکل زیر نشان داد:

همهٔ انسان‌ها میرا هستند = همهٔ Mها P هستند.

همه انگلیسی‌ها انسانند = همه S ها M هستند.

پس همه انگلیسی‌ها میرا هستند = پس همه S ها P هستند.

اصطلاح مقدمه «کبری» یا اکبر و مقدمه «صغری» یا اصغر برای نامیدن مقدمه‌های قیاس نیز به کار می‌رود. مقدمه کبری به مقدمه‌ای می‌گویند که حد اکبر در آن باشد و مقدمه صغری به مقدمه‌ای می‌گویند که حد اصغر در آن باشد. در مثالی که آوردیم، «همه انسان‌ها میرا هستند» مقدمه کبری است، چون «میرا»، که محمول نتیجه قرار گرفته، حد اکبر است. «همه انگلیسی‌ها انسانند» مقدمه صغری است، چون موضوع نتیجه، حد اصغر است.

۴. قاعده‌های اعتبار قیاس

با پنج قاعده معلوم می‌شود قیاس اعتبار دارد یا نه. اگر قیاس حتی یکی از این پنج قاعده را بشکند، نامعتبر است؛ اگر هیچ کدام را نشکند، معتبر است. از این پنج قاعده دوتای آن‌ها کمی است و سه تای دیگر کیفی است. نخست به قاعده‌های کمی می‌پردازیم و سپس به قاعده‌های کیفی.

قاعده یکم: حد وسط دست کم باید یک بار تعمیم داشته باشد.

حد وسط حدی است که در هر دو مقدمه قیاس می‌آید. هرگاه حد به همه عضوهایی که رده بر آن‌ها دلالت دارد، ارجاع داده شود، تعمیم یافته است. شکستن این قاعده، مغالطه^۱ حد بدون تعمیم نام دارد. مثال زیر گرفتار همین مغالطه است.

همه انگلیسی‌ها انسان هستند. همه آلمانی‌ها انسان هستند.

پس همه آلمانی‌ها انگلیسی هستند.

به زبان نشانه می‌شود: همه P ها M اند، همه S ها M اند، پس همه S ها P اند.

1. fallacy

مقدمه کبری («همه انگلیسی‌ها انسان هستند») جمله نوع A، یعنی کلی و موجب است و بنابراین محمولش که «انسان» باشد، بدون تعمیم است. مقدمه صغری («همه آلمانی‌ها انسان هستند») نیز جمله نوع A است و بنابراین محمولش که «انسان» باشد، بدون تعمیم است. پس حد وسط دست‌کم یک‌بار هم تعمیم ندارد، به منزله پیوندگر میان دو مقدمه عمل نمی‌کند و به همین سبب نتیجه از آن دو لازم نمی‌آید.

قاعده دوم: اگر حدی در مقدمه‌ها تعمیم نداشته باشد، نباید در نتیجه تعمیم داشته باشد.

شکستن این قاعده را تعمیم نادرست می‌گویند. مثال زیر گرفتار همین گونه تعمیم است:

همه انگلیسی‌ها انسان هستند. هیچ آلمانی‌ای انگلیسی نیست.
پس هیچ آلمانی‌ای انسان نیست.

به زبان نشانه می‌شود: همه M ها P اند، هیچ S ی M نیست، پس هیچ S ی P نیست. مقدمه کبری («همه انگلیسی‌ها انسان هستند») جمله نوع A است؛ یعنی کلی و موجب است و بنابراین محمولش که «انسان» باشد، بدون تعمیم است. نتیجه «هیچ آلمانی‌ای انسان نیست» جمله نوع E است، یعنی کلی و سالب است و بنابراین محمولش که «انسان» باشد، دارای تعمیم است. پس حد «انسان» در یکی از مقدمه‌ها تعمیم دارد، اما در نتیجه تعمیم ندارد. به همین سبب، نتیجه رکنی را بیان می‌کند که از مقدمه‌ها گرفته نشده است. ارجاع این رکن به همه انسان‌هاست، حال آن‌که ارجاع مقدمه‌ها تنها به بعضی از انسان‌هاست.

قاعده سوم: از دو مقدمه سالب هیچ نتیجه‌ای لازم نمی‌آید.

مثالی که این قاعده را شکسته، این است:

هیچ ناانسانی موبور نیست. هیچ انگلیسی ناانسان نیست.
پس هیچ انگلیسی‌ای موبور نیست.

به زبان نشانه می‌شود: هیچ M ی نیست، هیچ S ی M نیست، پس هیچ S ی نیست. هر دو مقدمه سالبند؛ پس حدّ «انسان» و «ناانسان» و «موبور» به هم پیوند داده نشده است؛ بنابراین، هیچ نتیجه‌ای از آن‌ها لازم نمی‌آید. برای این که نتیجه را ثابت کنیم، باید نشان دهیم که «انگلیسی‌ها» جزو ردهٔ ناانسان‌هایی است که هیچ کدامشان موبور نیستند، و ما در واقع عکس آن را می‌گوییم.

قاعدهٔ چهارم: اگر یکی از مقدمه‌ها سالب باشد، نتیجه حتماً سالب است.

مثالی که این قاعده را شکسته، این است:

همهٔ انگلیسی‌ها سفیدپوستند. بعضی از روس‌ها سفیدپوست نیستند. پس بعضی از روس‌ها انگلیسی‌اند.

به زبان نشانه می‌شود: همهٔ P ها M اند، بعضی از S ها M نیستند، پس بعضی از S ها P اند. مقدمهٔ کبری موجب است، مقدمهٔ صغری سالب است، پس نتیجه نیز باید سالب باشد. نتیجهٔ درست از مقدمه‌هایی که آورده شد، این است: «بعضی از روس‌ها انگلیسی نیستند.» یعنی همهٔ P ها M اند، بعضی S ها M نیستند، پس بعضی S ها P نیستند.

قاعدهٔ پنجم: از مقدمه‌های موجب، نتیجهٔ سالب گرفته نمی‌شود.

مثالی که این قاعده را شکسته، این است:

همهٔ انگلیسی‌ها انسان هستند. همهٔ انسان‌ها میرا هستند.

پس بعضی از موجوداتی که میرا هستند، انگلیسی نیستند.

به زبان نشانه می‌شود: همهٔ P ها M اند، همهٔ M ها S اند، پس بعضی از S ها P نیستند. هر دو مقدمه موجب است، پس نتیجه نیز باید موجب باشد. نتیجهٔ سالب مطلب تازه‌ای دارد که در مقدمه‌ها نیست. در مقدمه‌ها جز این که همهٔ انسان‌ها میرا هستند، چیز دیگری گفته نشده و به موجودات میرا اشاره‌ای نشده است؛ پس صحبت از این نیست که بعضی موجودات میرا انگلیسی نیستند.

۵. یازده قاعدهٔ بازنویسی به روش منطقی

به کار بستن پنج قاعدهٔ بالا در بارهٔ نوع جمله‌های بقاعده‌ای که گفتیم، می‌تواند معلوم دارد استدلالی که با این قبیل جمله‌ها بیان شده، معتبر است یا معتبر نیست. در زندگی روزانه به ندرت به جمله‌هایی از این دست برمی‌خوریم. پیش از آن‌که قاعده‌های منطق را در باب جمله‌های زبان محاوره‌ای به کار ببندیم، باید آن‌ها را به قالب منطقی درآوریم. یادمان باشد تنها جمله‌های خبری صادق یا کاذبند و بنابراین، تنها می‌توان این‌گونه جمله‌ها را موضوع تحلیل منطقی قرار داد. برگرداندن جمله‌های زبان محاوره‌ای به صورت جمله‌های نوع A، E، I و O کار چندان دشواری نیست. روش کار، بازنوشتن جمله‌ها در قالب سور منطقی، حدّ موضوع، حدّ محمول و رابطه است. به این منظور، چند ضابطهٔ آسان هست:

۱. اطمینان حاصل کنید که ترتیب موضوع و محمول درست است. در جملهٔ «موش‌گیر خوب گربهٔ ماست»، حدّ موضوع، «گربه» است و حدّ محمول «موش‌گیر خوب». خوب است جمله را به صورت «گربهٔ ما موش‌گیر خوبی است» بازنویسی کنیم.

۲. اگر موضوع و محمول ابهام داشت، از آن‌ها رفع ابهام کنید. از جملهٔ «دوستدار خدایند دوستداران همسایه» به سادگی نمی‌توان فهمید حدّ موضوع کدام است و حدّ محمول کدام. اگر جمله را بازنویسی کنیم و ضمیر مناسب را به آن بیفزاییم، درمی‌یابیم که شکل منطقی جمله این است: «همهٔ کسانی که همسایه‌شان را دوست دارند، کسانی هستند که خدا را دوست دارند.» کاری که در این بازنویسی کردیم، این بود که جمله را به قالب متداول سور منطقی (همه)، حدّ موضوع (کسانی که همسایه‌شان را دوست دارند)، حدّ محمول (کسانی که خدا را دوست دارند) و رابطه (هستند) برگردانیم.

۳. اگر سور از سر جمله افتاده بود، آن را به جمله بیفزایید. قاعده می‌گوید واژهٔ «همه» یا «هر» را باید افزود، مگر این‌که به روشنی، «بعضی» منظور

باشد. روشن است که در جمله «روس‌ها انسانند»، مراد همهٔ روس‌هاست، اما در جمله «روس‌ها زبان‌شناسان خوبی هستند» معلوم است که منظور تنها گروهی از روس‌هاست.

۴. متمم جمله را به آن بیفزایید. بسیاری از جمله‌های خبری واژه یا عبارتی وصفی دارند که برای ارجاع دادن به رده‌ها، جمله به آن‌ها نیاز دارد. از این رو، لازم است به این گونه واژه‌ها یا عبارت‌های وصفی، متممی افزوده شود. مثلاً بهتر است جمله «داوودی‌ها پُر پرند» به صورت جمله «داوودی‌ها گل‌هایی پُر پرند» بازنویسه شود.

۵. رابطه‌ای را که از جمله افتاده است، به جمله برگردانید. در جمله‌ها رابطه «است» یا «هستند» و مانند آن‌ها باید حدّ محمول را به حدّ موضوع پیوند دهد. اگر رابطه از جمله خبری افتاده باشد، باید به جمله افزوده گردد. مثلاً بهتر است عبارت «ماهی شنا می‌کند» را به صورت جمله «همهٔ ماهی‌ها جاندارانی هستند که در آب شنا می‌کنند» بازنویسی کرد. یا بهتر است جمله «پیرها فراموشکارند» را به صورت «همهٔ پیرها مردمی فراموشکارند» بازنوشت. ۶. اگر جمله‌ای استثنا و حصر داشته باشد، مثلاً جمله‌هایی که با «تنها»، «فقط»، «هیچ کس جز» یا واژه‌ها و عبارت‌های همانند آن‌ها آغاز می‌شود، واژه «هر» یا «همه» و از این قبیل را جانشین آن واژه‌ها یا عبارت‌ها سازید و ترتیب حدّ موضوع و محمول را تغییر دهید. چند مثال می‌آوریم: «هیچ کس جز شجاعان شایستهٔ احترام نیست»، برابر است با «هیچ کس جز کسانی که شجاع هستند، شایستهٔ احترام نیست». و این نیز برابر است با «همهٔ آن‌هایی که شایستهٔ احترامند، مردمی شجاعند». شکل این جمله‌ها بقاعده است: «همه» سور منطقی است؛ «آن‌هایی که شایستهٔ احترامند» حدّ موضوع است؛ «مردمی شجاع» حدّ محمول است؛ و «آند» رابطه است. «تنها انسان موجودی اندیشمند است» برابر است با «همهٔ موجودات اندیشمند، انسانند». «هیچ چیز جز طلا سکهٔ مطمئنی نیست» برابر است با «همهٔ سکه‌های مطمئن طلاست».

۷. در جمله‌های سالب، به جای واژه‌های «هیچ چیز»، «هیچ کس» و «هیچ یک» واژه منفی ساز مناسب را در آغاز جمله بگذارید و جمله‌ها را بازنویسی کنید. مثلاً «هیچ یک از بدن‌ها نیکبخت نیست» را به صورت «هیچ آدم بدن‌داری نیست که آدم نیکبختی باشد» بازنویسی کنید.

جمله دوم بقاعده است: «هیچ» سور است، «آدم بدن‌ها» حدّ موضوع است، «نیست» رابطه است و «آدم نیکبختی باشد» حدّ محمول است. جمله «اپراهای واگنر اصلاً کوتاه نیستند» بهتر است به این صورت بازنویسی شود: «هیچ کدام از اپراهای واگنر اپرای کوتاه نیست.»^۱

۸. قاعده جمله‌هایی که با «همه» آغاز می‌شود و با «نیستند» پایان می‌یابد، این است که جمله‌های نوع O، یعنی جزئی و سالب، به شمار می‌آیند، مگر آن که آشکارا بر جمله‌های نوع E، یعنی کلی و سالب، دلالت کنند. مثلاً جمله «همه مردها چاق نیستند» از نظر دستوری ممکن است به این معنا باشد که هیچ مردی چاق نیست. اما روشن است که در واقع منظور این است که بعضی از مردها چاقند و بعضی چاق نیستند. پس بهتر است این گونه جمله‌ها را از نوع O به شمار آورد.

۹. قاعده این است که جمله‌هایی که واژه‌هایی چون «جز»، «غیر از» و مانند آن در آن‌ها به کار رفته است و معنای استثنا می‌دهند، جمله‌های نوع A یا E به شمار آیند. مثلاً جمله «همه مرغ‌ها، جز شتر مرغ، می‌توانند بپرند» به دو معناست: یکی به این معنا که «همه مرغ‌هایی که شتر مرغ نیستند می‌توانند بپرند» و دیگری به معنای این که «شتر مرغ‌ها نمی‌توانند بپرند». اولی جمله نوع A است («همه مرغ‌هایی که شتر مرغ نیستند می‌توانند بپرند» = کلی و موجب)؛ دومی جمله نوع E است («هیچ شتر مرغی نیست که بتواند بپرد» =

۱. بعضی از مثال‌های این قسمت را که با توجه به ساختار زبان انگلیسی ساخته شده است، نمی‌توان عیناً به فارسی ترجمه کرد و ناگزیر باید تغییراتی در آن‌ها داد تا منظور نویسنده با ساختار زبان فارسی سازگار باشد. در مثال‌هایی که گذشت، چند تغییر کوچک اعمال شده است.

کلی و سالب). امکان ندارد که قیاس صوری برای بیان یک مقدمه دو جمله داشته باشد. پس قاعده این است که یک جمله به کار گرفته شود، نه دو جمله. اگر یکی از دو جمله به کار رفت و استدلال معتبر بود، جمله دیگر نیز می تواند به کار رود و استدلال معتبر باشد.

۱۰. جمله‌هایی که دارای واژه‌هایی مانند «هر که»، «هر چه»، «اگر... پس»، «هر کس که» و «هر گاه که» هستند، قاعده‌شان این است که به صورت جمله‌های نوع A بازنویسی شوند. مثلاً بهتر است جمله «هر که قانون بشکند تنبیه می شود»، به صورت جمله «همه کسانی که قانون شکنی می کنند کسانی هستند که تنبیه می شوند» بازنویسی شود. جمله «هر چیز مشکوک باید گزارش شود» بهتر است به این شکل بازنویسی شود: «همه چیزهای مشکوک چیزهایی هستند که باید گزارش شوند». بهتر است جمله «اگر کسی در زد باید به درون منزل راه داده شود» این طور بازنویسی شود: «همه کسانی که در می زنند کسانی هستند که باید به درون منزل راه داده شوند». جمله «زشت کردار ناشادمان است» بهتر است به صورت «همه زشت کرداران مردمی ناشادمانند» بازنویسی شود. جمله «به هر چه دیدید شلیک کنید» را به صورت جمله «همه چیزهایی که دیده می شود، چیزهایی است که باید به آن‌ها شلیک کرد» باز بنویسید. بهتر است جمله «هر که آخر بخندد پیش تر می خندد» به صورت جمله «همه کسانی که آخر از همه می خندند، کسانی هستند که پیش تر از همه می خندند» بازنویسی شود.

۱۱. قاعده جمله‌هایی که واژه‌های «بعضی‌ها» یا «بعضی چیزها» را دارند، این است که به صورت جمله‌های نوع I، یعنی جزئی و موجب، بازنویسی شوند.

۶. قلب، عکس مستوی، عکس نقیض

ضابطه‌هایی که در این قسمت می آوریم، برای برگرداندن جمله‌ها به قالب

جمله‌های بقاعده است، نه برگرداندن به قالب جمله‌هایی که در قیاس صوری کاربرد داشته باشند. به یاد داشته باشیم که قیاس صوری تنها سه حدّ دارد و هر حدّ دو بار به کار می‌رود. ممکن است جمله‌های استدلال، که در دو قضیه مقدمه و یک قضیه نتیجه چیده شده‌اند، بیش از سه حدّ داشته باشند و نتیجتاً قیاس صوری صحیح ساخته نشود. روش ساختن «جمله‌های برابر» با مشکلی که گفتیم روبروست. اگر دو جمله صورت‌های منطقی متفاوتی داشته باشند اما معنایشان برابر باشد، جمله‌های برابرند. با تغییر دادن صورت منطقی جمله می‌توان از شماره حدّها کاست و بنابراین قیاس درستی ترتیب داد. برای تأمین این منظور، سه راه موجود است: ^۱ قلب، ^۲ عکس، ^۳ نقیض.

قلب، تغییر دادن کیفیت جمله و سپس سالب کردن حدّ محمول است. مثلاً جمله «هیچ انگلیسی‌ای نامیرا نیست»، به صورت «همه انگلیسی‌ها نامیرا هستند» درمی‌آید. آن گاه جمله «همه انگلیسی‌ها نامیرا نیستند» برابر است با «همه انگلیسی‌ها میرا هستند». جمله آخر برابر است با «هیچ انگلیسی‌ای نامیرا نیست» و می‌توان آن را به جای جمله‌ای که گفتیم به کار برد. همه انواع جمله‌های منطقی نوع A، E، I و O را می‌توان قلب کرد.

عکس، جابجا کردن حدّ موضوع و حدّ محمول است. مثلاً «هیچ میمونی انسان نیست» می‌شود: «هیچ انسانی میمون نیست». تنها جمله‌های نوع E و I را می‌توان عکس کرد. مثلاً می‌توان جمله «هیچ انگلیسی‌ای آلمانی نیست» (جمله نوع E = کلی و سالب) را به صورت جمله «هیچ آلمانی‌ای انگلیسی نیست» و جمله «بعضی از آلمانی‌ها تجاوزگرند» (جمله نوع I = جزئی و سالب) را به صورت جمله «بعضی از تجاوزگران آلمانی هستند» معکوس کرد. می‌توان جمله نوع A، یعنی جمله کلی و موجب، را به صورت جزئی

1. obversion

2. conversion

3. contraposition

معکوس کرد. مثلاً عکس جمله «همه انگلیسی‌ها انسانند» این جمله است: «بعضی انسان‌ها انگلیسی‌اند.» نمی‌توان جمله نوع O، یعنی جمله جزئی و سالب، را عکس کرد. مثلاً جمله «بعضی از آلمانی‌ها تجاوزگر نیستند» برابر با جمله «بعضی از تجاوزگران آلمانی نیستند» نیست.

عکس نقیض، نخست با قلب کردن جمله، سپس عکس کردن جمله مقلوب و آن گاه قلب کردن جمله معکوس ساخته می‌شود. مثلاً قلب «همه انگلیسی‌ها انسانند» عبارت است از جمله «هیچ انگلیسی‌ای نایمان نیست» و عکس آن، جمله «هیچ نایمانی انگلیسی نیست» و قلب این جمله معکوس، جمله «همه نایمان‌ها نایمانی هستند.» می‌توان جمله‌های نوع A و O را عکس نقیض کرد. جمله نوع E می‌تواند عکس نقیض جزئی داشته باشد. از جمله نوع I عکس نقیض نمی‌توان ساخت.

۷. استدلال‌های مغالطه‌آمیز

پژوهنده‌ای که ضابطه‌های یادشده را آموخته باشد، می‌تواند بدون دشواری زیاد خطاهای استنتاجی را در استدلال‌های بلند پیدا کند. می‌توان از این گونه خطاهای رایج فهرست بالابندی ترتیب داد. ما در این کتاب مجال پرداختن به این کار را نداریم. در هر حال، می‌توانید این گونه خطاها را در تازه‌ترین شماره روزنامه‌ها پیدا کنید. بنابراین، بهتر است به [بیان] دو استدلال مغالطه‌آمیز که قاعده‌های یکم و دوم کمیّت را می‌شکند، بسنده کنیم:

۱. «فلان و بهمان خواستار اوضاع و احوالی هستند که مالک همه چیز باشند، یعنی جامعه اشتراکی را می‌خواهند.» این استدلال می‌گوید همه کسانی که جامعه اشتراکی می‌خواهند آن‌هایی هستند که خواستار اوضاع و احوالی اند که در آن مالک همه چیز بشوند؛ فلان و بهمان کسانی هستند که اوضاع و احوالی می‌خواهند که در آن مالک همه چیز باشند، پس آن‌ها جامعه اشتراکی می‌خواهند. هر دو مقدمه استدلال، جمله‌های نوع A، یعنی کلی و

موجب است. حدّ محمول جمله‌های نوع A تعمیم ندارد. حدّ محمول هر دو مقدمه یکی است («کسانی هستند که اوضاع و احوالی می‌خواهند که در آن مالک همه چیز باشند») و بنابراین، حدّ وسط است. پس حدّ وسط دست‌کم یک بار هم تعمیم ندارد؛ بنابراین، قیاسی که قاعدهٔ یکم را بشکند، معتبر نیست. چون نتیجه از مقدمه‌ها لازم نمی‌آید، پس استدلال نادرست است.

۲. «فلانی باده‌گسار است و هیچ باده‌گساری قابل اعتماد نیست.» نتیجهٔ ضمنی این است که فلانی قابل اعتماد نیست. می‌توان استدلال را به صورت این قیاس بازنویسی کرد: «فلانی کسی است که باده‌گسار است؛ هر کسی که باده‌گسار باشد، قابل اعتماد نیست؛ پس فلانی آدم قابل اعتمادی نیست.» مقدمهٔ صغری («فلانی کسی است که باده‌گسار است») جملهٔ نوع A، یعنی کلی و موجب است و محمولش تعمیم ندارد. اما نتیجه، جملهٔ نوع B است و محمولش تعمیم دارد. بنابراین، حدّی که در یکی از دو مقدمه تعمیم ندارد، در نتیجه تعمیم‌یافته است؛ پس این قیاس قاعدهٔ دوم را شکسته است؛ بنابراین، نتیجه از مقدمه لازم نمی‌آید؛ پس استدلال نادرست است.

جداً بر این عقیده نیستیم که در زندگی عادی، به صورت‌هایی که از آن‌ها یاد شد، استدلال کنیم. مردمی که اطلاعی از فلسفه ندارند، به ندرت ممکن است آن اندازه شکیبایی داشته باشند که به توضیح‌های مستدل شما در بارهٔ این که چرا استدلال‌هایشان درست نیست، گوش کنند. اما هدف منطق در اصل به کار گرفتن استدلال در زندگی روزمره نیست. هدف منطق این است که ما را توانا کند تا استدلال‌های درست را از استدلال‌های غلط تمیز دهیم و استدلال‌های فلسفی را خردورانه نقادی کنیم.

۸. خلاصهٔ منطق و منطق قیاسی

بی‌فایده نیست نکته‌های مهمی را که در این فصل بررسی کردیم، به کوتاه‌ترین صورت خلاصه کنیم:

۱. استنتاج بر دو گونه است: قطعی و مُحْتَمَل؛ در نتیجه منطق بر دو گونه است: قیاسی و استقرایی. منطق قیاسی با استنتاج قطعی سروکار دارد و منطق استقرایی با استنتاج محتمل. منطق قیاسی حقایق جزئی^۱ را از حقایق کلی^۲ استنتاج می‌کند و منطق استقرایی حقایق کلی را از حقایق جزئی.

۲. منطق استقرایی، روش علم است. «قانون طبیعت» و آن به اصطلاح «قیاس»های شرلوک هولمز و دیگر کارآگاه‌های داستان‌های پلیسی، از نوع نتیجه‌گیری‌های استقرایی است. منطق استقرایی با اثبات واقعیت‌های محتمل جهان خارج کار دارد. منطق قیاسی همان منطقی است که در باره شرایطی حکم می‌کند که در آن، قضیه‌ای یقینی استنتاجی قطعی از قضیه‌های دیگر است. حکم منطق قیاسی در باره واقعیت‌های جهان خارج نیست، بلکه تنها در باره نسبت‌های منطقی میان قضیه‌هاست. صورت کهن و ماندگار منطق قیاسی، قیاس صوری است.

۳. الف. قیاس صوری، استدلالی است که از سه جمله تشکیل شده است: دو مقدمه و یک نتیجه. هر جمله صورت بقاعده‌ای دارد؛ یعنی جمله‌ای خبری است مرکب از سور، حدّ موضوع، حدّ محمول و رابطه.

ب. این جمله‌ها (۱) از لحاظ کیفیت موجب یا سالبند، (۲) از جهت کمیت، کلی یا جزئی‌اند، (۳) تعمیم‌یافته یا تعمیم‌نیافته‌اند.

پ. و به طور کلی سه حدّ دارند: (۱) حدّ اکبر، (۲) حدّ اصغر، (۳) حدّ وسط. مقدمه‌ای که حدّ اکبر در آن باشد، مقدمه کبری است؛ مقدمه‌ای که حدّ اصغر در آن باشد، مقدمه صغری نامیده می‌شود.

۴. برای این که معلوم کنیم قیاس معتبر است یا نه، پنج قاعده هست: (۱) حدّ وسط دست‌کم باید یک بار تعمیم داشته باشد. (۲) اگر حدّی در

1. particular truths

2. general truths

مقدمه‌های استدلال تعمیم نداشته باشد، نباید در نتیجه استدلال تعمیم داشته باشد. (۳) دو مقدمه سالب هیچ نتیجه‌ای ندارد. (۴) اگر یکی از دو مقدمه سالب باشد، نتیجه باید سالب باشد. (۵) از دو مقدمه موجب نمی‌توان نتیجه سالب گرفت.

۵. تنها جمله‌هایی را می‌توان موضوع تحلیل منطقی قرار داد که این صورت را داشته باشند. بنابراین، پیش از بررسی جمله‌هایی که این صورت را ندارند، باید آن‌ها را به شکلی که گفتیم بازنویسی کرد. قاعده‌های اصلی بازنویسی جمله عبارتند از: (۱ و ۲) تعیین موضوع و محمول و اطمینان یافتن از این که ترتیب آن دو درست است. (۳ تا ۵) در صورت لزوم، آوردن سور، متمم و رابطه. (۶ و ۷) بازنویسی جمله‌های حصری و سالب در قالب جمله‌های بقاعده. (۸ تا ۱۱) اطمینان یافتن از این که جمله‌هایی را که شکل «همه... نیستند» را دارند یا معنی حصر و استثنا می‌دهند چه نوع جمله بقاعده‌ای باید دانست.

۶. ممکن است جمله‌های استدلالی که به صورت بقاعده نوشته شده است، باز بیش از سه حدّ داشته باشد و لاجرم قیاس درستی ترتیب ندهد. برای کاستن شماره حدّها به سه، «جمله‌های برابر» از راه قلب، عکس مستوی و عکس نقیض ساخته می‌شود.

۹. منطق جدید، منطق نمادین، منطق گزاره‌ها

مهارت یافتن در ترتیب قیاس صوری، شیوه تبدیل استدلال‌های متناسب به قیاس و نقّادی استدلال‌های قیاسی، برای پژوهنده فلسفه گام بلندی به سوی فهم نظریه منطق است. در آغاز فراگیری منطق، گامی بلندتر از این برداشتن شاید ماجراجویی نومیدکننده‌ای باشد. البته کاملاً روشن است که پژوهنده باید از گام‌های بعدی منطق و چشم‌اندازی که فراروی اوست، تصویری داشته باشد. شاید داشتن همین تصور اشتیاقی در او برانگیزد. اشاره‌های کوتاهی که

در این جا به منطق نمادین^۱ و منطق گزاره‌ها^۲ می‌کنیم، هدفی بیش از آنچه گفتیم ندارد.

قیاس صوری، که ابداع ارسطوست و از عصر او تا آغاز سده بیستم به کار رفته است، هسته نظریه منطق است. برای متمایز کردن این منطق از «منطق جدید»، که نشانه آشکارترین پیشرفت در نظریه فلسفی عصر ماست، می‌توان نام «منطق کلاسیک» را بر آن نهاد. خلاصه این که فرق میان منطق کلاسیک و منطق جدید در این است که اولی منطق رده‌ها و دومی منطق گزاره‌هاست. هر دو منطق را می‌توان با نماد^۳ نشان داد، اما به کار گرفتن نماد در منطق کلاسیک تنها برای آسانی کار است، حال آن که در منطق جدید وجود نماد همان اندازه ضروری است که در جبر لازم است.

پیش از این دیدیم که قیاس صوری ساده‌ای چون «همه انسان‌ها میرا هستند، همه انگلیسی‌ها انسانند، پس همه انگلیسی‌ها میرا هستند» را می‌توان به صورت «همه M ها P هستند، همه S ها M اند، پس همه S ها P هستند» نمادین کرد. این نمادها را «متغیر»^۴ می‌گویند، یعنی نمادها می‌توانند مابه‌ازای هر واژه یا عبارتی باشند که در نظر بگیریم. در مثال‌های بالا هر متغیر نشانه یک رده است: S نماد «رده انگلیسی‌ها»، M نماد «رده انسان‌ها» و P نماد «رده موجودات میرا» است. اکنون در منطق گزاره‌ها متغیرها را نه به نشانه رده، بلکه برای نشان دادن گزاره‌ها،^۵ یعنی جمله‌های خبری کامل، به کار می‌برند.

از این رو، می‌توان جمله «همه انگلیسی‌ها انسانند» را با متغیر مفرد «P»، که به جای کل این جمله نشسته است، نشان داد.

برای نشان دادن کاربردهای این گونه نمادپردازی، خوب است قیاسی صوری بیاوریم که پیچیده‌تر از قیاس‌های صوری‌ای باشد که تاکنون دیده‌ایم:

1. symbolic logic

2. propositional logic

3. symbol

4. variable

5. propositions

منطق ♦ ۴۹

«اگر ۲ به علاوه ۲ برابر با ۴ نباشد، پس قاعده‌های حساب دقیق نیست. اما قاعده‌های حساب دقیق است، پس ۲ به علاوه ۲ برابر با ۴ است.» اگر به جای گزاره «۲ به علاوه ۲ برابر است با ۴» متغیر p و به جای گزاره «قاعده‌های حساب دقیق است» متغیر q را بگذاریم، می‌توانیم استدلال بالا را به این صورت نمادین بازنویسی کنیم: «اگر، اگر نه p پس نه q ، و q ، پس p ». به این عبارت که صورت استدلالی غیرانتزاعی است، «صورت استدلال» می‌گویند. چون این صورت معتبر است، هر گزاره دیگری که به جای p و q بگذاریم، همچنان صادق خواهد بود.

منطق نمادین به جای واژه‌ها یا عبارت‌هایی که گزاره‌ها را پیوند می‌دهند، نماد به کار می‌برد. به این نمادها «پیوند گزاره‌ها»^۱ می‌گویند. در استدلالی که گذشت، سه مورد از این‌ها هست: «اگر... پس»، «نه» و «و». معمولاً «اگر... پس» را با نماد « $\supset$ »، «نه» را با نماد « $\sim$ » و حرف «و» را با نماد « $\cdot$ » نشان می‌دهند. دامنه هر پیوند با کمان « $()$ » نشان داده می‌شود. با استفاده از این نمادها می‌توان استدلال «اگر، اگر نه p پس نه q ، و q ، پس p » را با این نمادها و به این نحو و انویسی کرد: $((p \supset \sim q) \cdot q) \supset p$.

چهارمین پیوند از انواع پیوندها نماد $\vee$ است. این نماد به معنای «یا... یا، یا هر دو» است. معنای گزاره $p \vee q$ این است که «یا p صادق است یا q یا p و q هر دو صادقند».

استدلال‌هایی را که بتوان به صورت آن گونه استدلالی بازنوشت که در مثال آوردیم، موضوع منطق گزاره‌هاست. اما استدلال‌های بسیاری هست که نمی‌توان به این صورت، و به طور کامل نشان داد. برای بیان این گونه استدلال‌ها به شیوه‌ای پیچیده‌تر و نمادهای بیش‌تری لازم است.

برای نشان دادن افراد به متغیرهای x و y و z و جز آن و نمادهای محمولی^۲

1. propositional connection

2. predicate symbols

F و G و H و جز آن و سور «(x)» به معنای «به ازای هر x» و سور «(Ex)» به معنای «x هست که...» نیاز هست. برای این که این قیاس را نمادین کنیم: «اگر هیچ فیلسوفی ثروتمند نباشد و بعضی از انگلیسی ها فیلسوف باشند، پس بعضی از انگلیسی ها ثروتمند نیستند» لازم است همه نمادهایی که آوردیم، به کار گرفته شوند:

$$1) ((x)(Fx \supset \sim Gx). (Ex)(Hx.Fx)) \supset (Ex)(Hx. \sim Gx))$$

در این فرمول، F = فیلسوف، G = ثروتمند و H = انگلیسی است. با توجه به این که نماد «x» معنای یک فرد می دهد، می توان فرمول را به گونه زیر با واژگان بازنویسی کرد:

«اگر به ازای همه xها یک فیلسوف باشد، پس x ثروتمند نیست؛ و x هست که آن x یک انگلیسی است و x یک فیلسوف است؛ پس x هست که آن x یک انگلیسی است و x ثروتمند نیست.»

برای نمادین کردن سایر استدلال ها، ظاهراً حتی استدلال هایی ساده تر از استدلال «۲ به علاوه ۲ برابر است با ۴»، به شیوه های پیچیده تری نیاز هست. هدف منطق نمادین پیراستن استدلال از جزئیات و بر جا نهادن صورت کلی منطقی استدلال است. پس از این پیراستن می توان در باره این که استدلال معتبر است یا نه، بدون شک و تردید تصمیم گرفت. چنین روشی به ابزاری می ماند که در دست کارگری کارکشته باشد؛ وسیله ای که می تواند تا اندازه بسیار زیادی صدق منطقی را از کذب منطقی جدا کند. با این ابزار، تأسیس علم منطق^۲ ممکن است. نتیجه هایی که از این علم به بار می آید، به

۱. منطق دانان جدید در کاربرد نمادهای منطقی، همگی از روش یکسانی پیروی نمی کنند. توافق هایی عمومی هست، اما روشی که همه به یکسان رعایت کنند، وجود ندارد. مثلاً چند مورد از نمادهایی که نویسنده این کتاب به کار برده، تداول گذشته خود را از دست داده است. خوب است خواندگانی که با منطق جدید آشنایی ندارند، این نمادها را قطعی تلقی نکنند.

2. science of logic

منطق ♦ ۵۱

دیرپایی نتیجه‌های سایر علوم است. چون اکنون زندگی انسان در پرتو علم است، می‌توان امید داشت که در آینده، علم تفکر^۱ یکسره از عرصه نظر به صحنه عمل منتقل شود. هرگاه این انتقال به تحقق پیوندد، بطلان منطقی استدلال همان جایی را خواهد داشت که نادرستی علمی دارد؛ و هر کس به شکل نامنتقی استدلال کند، بیش از آن‌هایی که به مردم وعده‌های دروغ می‌دهند، پیرو نخواهد داشت.^۲

1. science of thinking

۲. برای کسب اطلاعات بیش‌تر در باره منطق قدیم و صوری، مطالعه این کتاب‌ها سودمند است:
 - ۱-۲. محمد خوانساری، منطق صوری، تهران، آگاه (چاپ‌های مکرر).
 - ۲-۲. ریچارد جفری، قلمرو و مرزهای منطق صوری، ترجمه پرویز پیر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- و در زمینه منطق جدید و نمادین:
 - ۳-۲. ضیا موحد، درآمدی به منطق جدید، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
 - ۴-۲. لطف‌الله نبوی، مبانی منطق جدید، تهران، سمت، ۱۳۷۷، بخش‌های آغازین کتاب.



معرفت شناسی

۱. مسئله شناخت / معرفت

یکی از وظیفه‌های فلسفه، پژوهش در چیستی شناخت / معرفت است. این پژوهش در باب پرسش‌هایی از این دست است: پیش از آن که بتوانیم اطمینان حاصل کنیم معرفتی که داریم حقیقی است یا حقیقی نیست، چه شرایطی باید موجود باشد؟ آیا به راستی هیچ‌گاه نمی‌توان به یقین رسید؟ آیا می‌توان از راه مشاهده^۱ و آزمایش^۲ معرفتی فراچنگ آورد؟ آیا معرفتی که از این راه فراچنگ می‌آید، یکسره حدس و گمان نیست؟ یا آن که معرفتی یقینی^۳ است؟ آیا با تفکر ناب مستقل از مشاهده و آزمایش می‌توان به معرفت یقینی رسید؟ از آنچه گمان می‌کنیم معرفت است، چه اندازه‌اش عملاً بیش از فرض و گمان نیست؟ آیا موضوع‌هایی هست که خرد^۴ ما از فهمش ناتوان باشد و هیچ‌گاه نتوان در باره آن‌ها معرفتی یقینی داشت؟ این قلمرو از پژوهش فلسفی را معرفت‌شناسی^۵ می‌نامند و آن را به نظریه چیستی معرفت و راه‌های حصول آن تعریف می‌کنند.

1. observation

2. experiment

3. certain knowledge

4. reason

۵. epistemology: برگرفته از واژه یونانی "episteme" به معنای معرفت یا علم.

۲. خطا و یقین، رؤیا و واقعیت، معرفت استنتاجی

این که معرفت به راستی مسئله است، نکته‌ای نیست که بداهتش فوراً آشکار شود. به نظر «آدمی عادی»، ما یا چیزی را می‌دانیم یا نمی‌دانیم. پس خوب است به کمک چند مثال ببینیم از چه لحاظ معرفت مسئله‌انگیز است.

نخستین دشواری از همان اعتقادی سرچشمه می‌گیرد که ما به «آدم عادی» نسبت دادیم؛ یعنی این عقیده که یا چیزی را می‌دانیم یا نمی‌دانیم. این عقیده هیچ اشکالی ندارد و از نظر منطق حرجی بر آن نیست، اما در بطن آن مشکلی نهفته است. اگر بگوییم چیزی را «اشتباهاً می‌دانیم»، گو این که این امکان همیشه هست که به اشتباهی دچار باشیم، سخن معنی‌داری نگفته‌ایم. اگر در زمینه‌هایی جز قلمرو معرفت، مثلاً در بارهٔ به یاد آوردن، برآورد کردن، عقیده‌ای اختیار کردن و مانند آن‌ها، بگوییم در اشتباه بوده‌ایم، سخن نابجایی بر زبان نرانده‌ایم. شاید پس از این که چیزی را «به یاد آوریم»، کاشف به عمل آید که حافظهٔ ما خطا کرده است. در این جا می‌توان گفت «یادآوری نادرست» داشته‌ایم. شاید بلندی برجی را چهل متر برآورد کنیم و پس از اندازه‌گیری دانسته شود بلندی آن ۴۵ متر است. در این جا می‌توان گفت «برآورد نادرست» کرده‌ایم. شاید عقیده‌ای اختیار کنیم که دانسته‌های بعدی ما معلوم کند عقیده‌ای بی‌پایه بوده است. در این جا می‌توان گفت «در اشتباه» بوده‌ایم. اما پیش از آن که دانسته باشیم یادآوری، برآورد یا عقیدهٔ ما اشتباه بوده است، ممکن است گفته باشیم به فلان واقعیت «معرفت» داریم و بعداً ثابت شود موضوع معرفت ما واقعیت نداشته است. پس در این جا باید پذیرفت که به آن واقعیت، «معرفت» نداشته‌ایم. روشن است که اگر واژه «معرفت» را درست به کار بریم، این واژه را هنگامی به کار می‌گیریم که امکان خطا نباشد. اما از کجا بدانیم در خطا نیستیم؟ هر کس در بارهٔ چیستی معرفت اندیشه آغاز کند، با این پرسش نخستین دست به گریبان است.

شاید بپنداریم که سرچشمهٔ معرفت یقینی، مشاهدهٔ جهان پیرامون است،

یعنی تأثرات حسّی^۱ منبع موثّق اطلاعات است. اما هر کسی را بگویید، مورد‌هایی سراغ دارد که ناموثّق بودن تأثرات حسّی در آن‌ها ثابت شده است. دیدن سراب در دشت و بیابان، مورد آشکار و کاملاً انکارناپذیر «دیدن» چیزی است که در حقیقت وجود خارجی ندارد. از مورد‌های بسیار دیگری، که عمومی‌تر هم باشد، می‌توان مثال آورد. اگر چوب راستی را در آب فرو کنیم، خمیده به نظر می‌رسد. اگر از آب بیرون بیاوریم، راست می‌نماید. «می‌دانیم» چوب به راستی تغییر شکل نداده است، اما این نکته را از راه مشاهده «نمی‌دانیم». تا آن‌جا که به مشاهده چشم مربوط است، اگر چوب راست را در آب فرو کنیم، خمیده دیده می‌شود. پس چشم ما در این‌جا خطا می‌کند و نمی‌تواند منبع موثّق اطلاعات باشد.

اما برای آن‌که چشم خود را به جرم فریب دادن محکوم کنیم، حتی نیازی نیست که چوب را در آب فرو کنیم. پیش از آن هم می‌دانستیم که چوب واقعاً راست نیست، بلکه راست به نظر می‌رسد. فرورفتگی‌ها و برآمدگی‌های چوب به اندازه‌ای کوچک است که بدون ذره‌بین دیده نمی‌شود. می‌توانستیم پیش خود ثابت کنیم هیچ چیزی را نمی‌توان یافت که اصلاً ناصافی نداشته باشد، اما نمی‌توانیم آنچه را اثبات کرده‌ایم به چشم ببینیم؛ بسا چیزها که به چشم ما راست است. شاید عقیده داشته باشیم چیزی که شکل دایره کامل دارد، واقعاً هست و در زندگی روزانه می‌توان دایره کامل را به چشم دید. اما باز به این نکته پی خواهیم برد که در جهان خارج دایره کامل نیست و باز چشممان فریبمان داده است.

می‌توان همین ایرادها را بر داده‌های سایر حس‌ها گرفت. بارها و بارها این حس‌ها اطلاعاتی به ما می‌دهند که راست از آب در نمی‌آید. گویی یقینی که ما در جستجویش هستیم ممکن نیست از راه حواس حاصل شود.

1. sense impressions

از رؤیا مثال می‌زنیم. از کجا بدانیم بیداریم یا خواب می‌بینیم که بیداریم؟ البته این حرف‌ها را که می‌نویسم، در بارهٔ این که واقعاً بیدارم، هیچ تردیدی ندارم. اما مگر ممکن نیست امشب در رؤیا بینم دارم این حرف‌ها را می‌نویسم؟ آیا مگر رؤیای من مانند این تجربهٔ بیداری با همهٔ جزئیاتش واقعی نیست؟ اگر رخ دادن چنین رؤیایی ممکن باشد، از کجا دلیلی بیاورم تا ثابت کند من اکنون در بیداری می‌نویسم، در بستر نخوایده‌ام و در رؤیا نمی‌بینم که بیدارم و در بیداری می‌نویسم؟ هر کسی ممکن است خوابی ببیند که همه چیزش مشخصات چیزهای واقعی را داشته باشد. چه بسا مردمی که خاطرهٔ تجربه‌هایی را به یاد می‌آورند و نمی‌توانند بدانند تجربه‌هایشان در دنیای واقع بوده است یا در عالم رؤیا. در این جا در بارهٔ چیزی صحبت نمی‌کنیم که احتمالاً راست است، یا این که اگر زندگی رؤیا بود نه واقعیت، این واقعیت در عمل تفاوتی به بار می‌آورد یا نه. می‌پرسیم آیا راهی هست که در لحظهٔ مفروض به یقین بدانیم در خواب هستیم یا در بیداری؟ اگر نتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم، در موثق بودن ادراک‌ها ایمان تردید کرده‌ایم.

خوب است از دیدگاه دیگری به موضوع شناخت نگاه کنیم. فرض کنید به تأثرات حسیمان در موردهایی که خطا بودنشان ثابت نشده است اعتماد می‌کنیم. البته در زندگی روزمره چاره‌ای نداریم جز آن که در بیشتر مواقع به تأثرات حسیمان اعتماد کنیم. آیا می‌توان از تأثرات حسی به معرفتی یقینی دست یافت که از قلمرو تأثرات حسی بیرون باشد؟ مثالی می‌آوریم تا منظورمان روشن شود. آتش را می‌بینیم و گرمای آتش را حس می‌کنیم. می‌گوییم آتش علت گرماست. از کجا می‌دانیم آتش علت گرماست؟ با چشم که نمی‌توان دید آتش علت گرماست، چرا که علت بودن آتش چیز محسوسی

نیست. به سخن دیگر، از نوع چیزهایی نیست که موضوع تأثرات حسّی است. در واقع آتش را علتّ فرض کردن، استنباط یا استنتاج است. آنچه روی می‌دهد، این است: ما «آ» را (که در این مثال آتش است) تجربه می‌کنیم و سپس «گ» را (که در این مثال گرماست) تجربه می‌کنیم. هرگاه «آ» را تجربه می‌کنیم، «گ» را نیز تجربه می‌کنیم و موقعیتی نیست که «آ» را تجربه کنیم، اما «گ» را تجربه نکنیم. ما همواره نخست «آ» و سپس «گ» را تجربه می‌کنیم، اما عکس این صادق نیست. پس می‌گوییم «آ» علتّ «گ» است. اما این علیّت^۱ مشهود نیست. ما تنها «آ» (آتش) و «گ» (گرما) را تجربه می‌کنیم، اما پدیده سوّم «ع» (علت بودن آتش برای گرما) را تجربه نمی‌کنیم؛ پدیده «ع» از رابطه مشهود میان «آ» و «گ» استنتاج شده است. این استنتاج استقرایی است و بنابراین، احتمالاً درست است، و یقین منطقی نیست؛ استنتاجی است که محصول مشاهده است و ممکن است مشاهده بیش‌تر بطلانش را ثابت کند. پس در موقعیتی نیستیم که بگوییم این استنتاج که «آ علتّ گ است» مطمئناً صادق است. این نظر در باره همه معرفت‌هایی که از تأثرات حسّی استنتاج شده باشد، راست است. حتی اگر اطمینان داشته باشیم که تأثرات حسّی ما خطا نمی‌کنند، نمی‌توانیم مطمئن باشیم آنچه از آن‌ها استنتاج می‌کنیم راست است.

ظاهراً شناختی که گرفتار این محدودیت‌ها نیست، شناخت ناشی از منطق قیاسی و دانش ریاضی است. تازگی‌ها بسیاری، عمدتاً با عنایت به آثار برتراند راسل،^۲ معرفت قیاسی و دانش ریاضی را صورت‌های یکسانی از معرفت می‌دانند. رسیدن به این‌گونه معرفت یقینی ممکن می‌نماید؛ به این

1. causation

۲. Bertrand Russell: در بخش «درآمدی به تاریخ فلسفه غرب» با خلاصه‌ای از آرای فلسفی او آشنا می‌شوید.

معنا که نتیجه قیاس معتبر بدون شک راست است. اما یقینی که با منطق قیاسی به دست آید، بهایش بریدن از زندگی روزمره و جدایی از دنیای واقعی است. قیاس نمی‌تواند در باره چیزهای موجود حکم کند. حکم قیاس تنها در باره خودش و حدود خودش است. استدلالی که به صورت «اگر، اگر نه p پس نه q ، و q ، پس p » باشد، اگر گزاره‌هایی را به جای p و q بگذاریم، معتبر خواهد بود. اما این استدلال نمی‌تواند بگوید آیا این گزاره‌ها صادقند یا کاذب. این استدلال اطلاعی در باره جهان خارج به ما نمی‌دهد. همان طور که می‌دانیم هندسه و مثلثات، که تنها با شکل‌های کامل و بی‌نقص مثل دایره‌های کامل، خط‌های راست، مثلث‌های متساوی‌الاضلاع و مانند آن‌ها سر و کار دارند، عیناً مثالی در جهان خارج ندارند؛ سهل است، نمی‌توان حتی شکل‌های کامل هندسی را ترسیم کرد. نتیجه‌هایی که در این گونه قلمروهای معرفت گرفته می‌شود، از نوع «اگر...پس» است. مثلاً اگر ضلع‌های مثلث به یک اندازه باشد، پس زاویه‌هایشان برابر است و مجموع سه زاویه برابر مثلث ۱۸۰ درجه است. اما می‌دانیم چیزی به نام مثلث متساوی‌الاضلاع در جهان واقع نیست و کشیدن چنین مثلثی تقلید ناقصی از کمال دست‌نیافتنی است. پس منطق قیاسی می‌تواند بگوید: اگر گزاره‌های خاصی صادق باشند، چه نتیجه‌هایی در پی خواهند داشت، اما نمی‌تواند بگوید خود گزاره‌ها صادقند یا نه.

مطلب را خلاصه کنیم: معرفت به جهان، معرفت استنتاجی^۱ است. اما از کجا می‌دانیم استنتاج‌های ما به تأثرات حسی درست متکی است نه نادرست؟ و اگر تأثرات حسی ما درست باشد، از کجا می‌دانیم خود استنتاج‌هایی که از آن‌ها کرده‌ایم درست است؟ می‌توان در یاد آوردن، برآورد کردن و عقیده داشتن اشتباه کرد؛ اما نمی‌توان گفت ما «اشتباه می‌دانیم».

1. inferential knowledge

معرفت‌شناسی ♦ ۵۹

چیزی را یا می‌دانیم یا نمی‌دانیم. مسئله‌ای که مطرح است این است: چگونه می‌توانیم بدانیم که می‌دانیم و چه چیزی را می‌دانیم؟ فلسفه، در پاسخ گفتن به این پرسش، نام یکی از شاخه‌های خود را معرفت‌شناسی گذاشته است.^۱

-
۱. برای آگاهی بیش‌تر در باره این مبحث می‌توانید به این منابع رجوع کنید:
 - ۱-۱. ک. آزدوکیویچ، مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی [شریف]، ۱۳۵۶.
 - ۲-۱. رابرت آئودی، معرفت‌شناسی، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
 - ۳-۱. جان هاسپرس، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، فصل ۲.

مابعدالطبیعه

۱. مابعدالطبیعه چیست؟

مابعدالطبیعه (متافیزیک) در گسترده‌ترین تعریف، پژوهش در گونه وجود^۱ و چیستی هستی^۲ است. نیز می‌توان مابعدالطبیعه را پژوهش در آن دسته از اموری که فراسوی قلمرو تجربه قرار می‌گیرند، یا نظریه اصول نخستین^۳ یا حقایق نهایی^۴ عالم تعریف کرد. به طور کلی هر فلسفه‌ای را که هدف آن «رسیدگی به کنه امور» و تعریف کردن چیستی زندگی و جهان به عنوان یک کل باشد، یا به گمانه‌زنی و بحث نظری در باب غایت^۵ وجود بپردازد، می‌توان مابعدالطبیعه نامید.

۲. مسائل مابعدالطبیعه

مسائلی که در این شاخه فلسفه مطرح است، به سه دسته اصلی تقسیم می‌شود: (۱) مسائلی که در باره چیستی خدا و هستی است؛ (۲) مسائلی که در باب چیستی انسان است؛ (۳) مسائلی که در باره چیستی جهان است. نخست به دو مسئله بنیادی از مسائل دسته سوم، یعنی ثبات و تغیر،^۶ و ذهن^۷

1. existence

2. being

3. first principles

4. ultimate truths

5. aim

6. permanence and change

7. mind

و ماده،^۱ می‌پردازیم، سپس به سراغ مسئله اساسی دسته دوم، یعنی جبر و اختیار،^۲ می‌رویم. سرانجام به مسائلی که در دسته اول مطرح است، یعنی چیستی خدا و هستی، نگاهی گذرا می‌افکنیم. البته پیش از آن که به این مسائل بپردازیم، لازم است از میان رشته‌های فلسفه به ویژه این پرسش را در باره مابعدالطبیعه مطرح کنیم که آیا اصلاً وجود این رشته لازم است یا نه.

۳. گزاره‌های مابعدالطبیعی، پرسش‌های کهن مابعدالطبیعی

ثبات و تغییر، ماده و ذهن، سه دیدگاه در باره ماده و ذهن

مشکل مابعدالطبیعه در این است که بود و نبودش موضوع بحث و گفتگوست. با این وصف، به ظاهر پرسش‌هایی واقعی هست که می‌توان انحصاراً آن‌ها را پرسش‌های مابعدالطبیعی نامید. می‌توان استدلالی را که گزاره‌های مابعدالطبیعی^۳ را معنی‌دار نمی‌داند، به این عبارت بیان کرد که تنها گزاره‌های تجربی^۴ یا گزاره‌های تحلیلی^۵ معنا دارند؛ اما گزاره‌های مابعدالطبیعی نه تجربی‌اند، نه تحلیلی؛ پس معنی‌دار نیستند. گزاره تجربی به گزاره‌ای می‌گویند که بتوان با مشاهده یا آزمایش آن را اثبات یا ابطال کرد. مثلاً گزاره «اتوبوس‌های لندن قرمز رنگند» گزاره‌ای تجربی است. می‌توان رفت و اتوبوس‌ها را دید (تجربه کرد) تا گزاره ثابت یا باطل شود. مثال دیگری می‌آوریم: می‌توان گزاره «آب در دمای صد درجه سانتیگراد می‌جوشد» را با اندازه گرفتن دمای آب جوشان ثابت کرد. گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که نقیض^۶ آن، با خودش متناقض^۷ باشد. مثلاً «همه مادران زنند» گزاره‌ای تحلیلی است، چون مفهوم «زن» در دل مفهوم «مادر» نهفته است. مادر به معنای والدی است که جنسیتش زن باشد. پس نقیض این گزاره

1. matter

2. determinism and free will

3. metaphysical

4. empirical

5. analytical

6. negative

7. self-contradiction

«همه مادران زن نیستند»، متناقض با خود است. مثال دیگر: «به هنگام شب نور آفتاب نیست.» نقیضش می‌شود: «به هنگام شب نور آفتاب هست» که متناقض با خود است، چون مفهوم «نبودن نور آفتاب» در دل مفهوم «شب» نهفته است و شب یعنی «زمان فرو رفتن تا برآمدن آفتاب». اکنون به یکی از مسائل عمده مابعدالطبیعی توجه کنید. مثلاً پرسش «آیا انسان مختار است؟» یکی از این دو پاسخ را دارد: «انسان مختار است» و «انسان مختار نیست». آیا این پاسخ‌ها گزاره‌های تجربی‌اند؟ نه. زیرا که هیچ کدام را نمی‌توان از راه مشاهده یا آزمایش اثبات یا ابطال کرد. آیا هیچ کدام گزاره تحلیلی هم نیستند؟ نه. زیرا که نقیض هیچ کدامشان متناقض با خود نیست. یعنی مفهوم «اختیار» در دل مفهوم «انسان» نیست. چون این گزاره‌ها تجربی و تحلیلی نیست، معنی‌دار نیست و بنابراین کل «مسئله» بی‌معناست.

استدلالی که می‌گوید رده‌ای از گزاره‌ها هست که بنا به تعریف اصطلاح‌هایی که گذشت نه تجربی است و نه تحلیلی، اما با این وصف معنی‌دار است، استدلالی است که پاسخ آن را در بخش دوم کتاب و مشخصاً در قسمت مربوط به ایمانوئل کانت خواهیم آورد. خوب است به بیان این نکته بسنده کنیم که به عقیده «آدم عادی»، که پیش از این اشاره‌ای به او داشتیم، ظاهراً فیلسوفان باید توانایی یافتن معنا در مبهم‌ترین پرسش‌های زندگی را داشته باشند، و اگر نتوانند معنایی برای این پرسش‌ها پیدا کنند، ایراد بزرگی متوجه فلسفه خواهد بود. حتی برای بشریت هم عیب بزرگی خواهد بود، چراکه فلسفه جلوه‌گاه تفکر انسان و حداکثر توانایی ممکن فکر اوست. ظاهراً ما از نیستی پا به ساحت هستی می‌گذاریم و حتماً برایمان پیش آمده است که از خود پرسیم چرا. ما در دوره معینی از زمان وجود داریم و به راستی اگر نپرسیم وجود حقیقتاً چیست و زمان چیست، باید مردمان

1. meaningless

کودنی باشیم. دنیای پیرامونمان را می‌بینیم. بسا چیزها در این جهان چون طرحی هدفمند جلوه می‌کند. باید از خود پرسید آیا این چیزها به راستی هدفی دارند؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های همانندشان واقعی است، پرسش‌های کاذبی نیست، حتی اگر اکنون یا حتی همیشه پرسش‌هایی پاسخ‌ناپذیر باشد.

در فلسفه معاصر اختلاف عقیده در باره چیزهایی که گفتیم عمیق است. جدا از این اختلاف‌های عمیق، به فریافت‌های مابعدالطبیعی همواره با شکاکیت^۱ بسیار نگریسته‌اند. ریشه‌های این شکاکیت به خوبی شناخته شده است. مابعدالطبیعه دعوی‌های گزاف می‌کند و به موضوع‌هایی می‌پردازد که باید آن‌ها را کنه وجود به شمار آورد. با ساختن سامانه‌های بزرگ مابعدالطبیعی، نیکنمایی یا بدنمایی آسان‌تر به بار می‌آید تا پرداختن به سایر فعالیت‌های فلسفی. مابعدالطبیعه مبحثی است که جاذبه‌ای خطرناک دارد. هیچ موضوعی نیست که بتوان در قلمرو آن به سادگی حوزه مابعدالطبیعه فزون‌خواه شد یا بال و پر خیال گشود. برای رد کردن کل مبحث مابعدالطبیعه تنها کافی است متقاعد شد که بیش‌تر بحث‌های مابعدالطبیعه وهم‌آلود است. اختیار کردن چنین رأیی اساس تقسیم‌بندی فیلسوفان به دو دسته عالمان مابعدالطبیعی مثبت^۲ و عالمان مابعدالطبیعی انتقادی^۳ است. دسته دوم می‌کوشند تا حدود موضوعی را تعیین کنند که ممکن است دسته اول از آن گذرا گذشته باشند یا در باره‌اش مطلبی بی‌دلالت نوشته باشند.

اکنون با کنار گذاشتن موضوع اعتبار، خوب است به چند پرسش اساسی که عالمان مابعدالطبیعی بنا به سنت به آن‌ها می‌پردازند، نگاهی بیندازیم. باکهن‌ترین پرسش مابعدالطبیعی آغاز می‌کنیم که نخستین پرسشی است که به ذهن انسان خلیده و اکنون نیز بخشی از موضوع مابعدالطبیعه است. این پرسش همان موضوع ثبات و تغیر است.

1. specticism

2. positive metaphysicians

3. critical metaphysicians

هر جا دو صفت متمایز باشند که آشتی نپذیرند، در باره وجود حقیقی یا وجود ظاهریشان پرسشی به میان می‌آید. بسیاری از پرسش‌های مابعدالطبیعی این خاصیت را دارند و مسئله ثبات و تغیر از این دست است. نمی‌توان تغییری را که جهان دستخوش آن است ندید. اگر در این تغیر به دقت بنگریم، به احتمال زیاد به این نتیجه می‌رسیم: تغیر جهان دائمی است و همه چیز را فرا می‌گیرد؛ یعنی سکون و ثبات بر هیچ جا حاکم نیست. از سوی دیگر، انگار که باید ارکان ثابتی در جهان باشد، وگرنه از کجا می‌توان تشخیص داد چه چیزهایی حقیقتاً آشناست و کدام چیزها ناآشناست. پس پرسشی که مطرح است، این است: اگر همه چیز دستخوش تغیر است، که چنین می‌نماید، چگونه ممکن است چیزی ثابت باشد؟ اما اگر ارکان ثابتی در جهان هست، چنان که به نظر می‌رسد چنین باشد، پس چگونه ممکن است این ارکان بخشی از جهانی باشند که خود آن جهان دستخوش تغیر مداوم است؟

نخستین راه حل‌های این پرسش که در بخش دوم کتاب در باره آن‌ها بحث می‌کنیم، عبارتند از: (۱) تأکید بر تغیر و نادیده انگاشتن ثبات؛ (۲) تأکید بر ثبات و نادیده انگاشتن تغیر؛ (۳) آشتی دادن ثبات و تغیر با بیان این سخن که جهان از ذره‌های نادیدنی و تغیرناپذیری ساخته شده است که درهم آمیختن آن‌ها یا جدا شدنشان از هم تغیر محسوس را پدید می‌آورد. نظریه سوم برای علم اتم‌گرایانه سده هفدهم و نتیجتاً فیزیک اتمی جدید زمینه فکری را فراهم آورد. راه حل دیگری که برای مسئله ثبات و تغیر پیشنهاد شده، وجود عالم تغیرناپذیر و سرمدی^۱ اشیای «مثالی»^۲ است که عالم «ظاهری»^۳ اشیای مادی بازتابی از آن است. این نظریه در جامعه نظریه عالم «حقیقی»^۴ و «ظاهری» نظریه‌ای بسیار پرتأثیر بوده است. روشی که در پیش

1. eternal

2. ideal

3. apparant

4. real

می‌گیرند و از مشاهدات سادهٔ دنیای واقع نظریه‌ای در بارهٔ وجود می‌پردازند که گسترده و عام و غریب باشد، از ویژگی‌های نمایان روش مابعدالطبیعه است.

مسئلهٔ ثبات و تغییر زمانی پیش کشیده می‌شود که به عالم واقع بیشتر به چشم دنیای عناصر مادی می‌نگریم. اما جهان تنها از ماده تشکیل نشده است؛ در این جهان ذهن هم هست و وجود یا وجود ظاهری این دو خصوصیت متمایز از هم، یعنی ماده و ذهن، مورد دیگری از آشتی‌ناپذیری پدیده‌ها است.

جهانی که ما می‌شناسیم، انگار به دو بخش جدا از هم پاره شده است: جهان ماده و جهان ذهن. جهان مادی‌ای هست که شامل همهٔ چیزهای مادی از دیدنی گرفته تا نادیدنی است و جسم ما نیز به این جهان تعلق دارد. جهان ذهنی شامل اندیشه‌هاست و اندیشه نه تنها کیفیت ذهن بشر است، بلکه در سطح پایین‌تری کیفیت ذهن جانوران نیز هست. اگر این دو جهان جدا از یکدیگر می‌بودند، شاید می‌شد گفت جلوهٔ هستی به دو صورت ماده و ذهن است، و آن گاه مشکلی که با آن دست به گریبانیم وجود نمی‌داشت. اما ذهن و ماده جدا از یکدیگر وجود ندارند و دم به دم بر هم تأثیر می‌گذارند. مثال روشن تأثیر ذهن بر ماده، تصمیم (عمل ذهنی) به بالا آوردن دست و انجام دادن کاری (عمل جسمی) سازگار با آن تصمیم است. مثال سادهٔ تأثیر ماده بر ذهن، نوشیدن الکل (جسم مادی) و پیدا شدن مستی (حالت ذهنی) است. از این گذشته، انگار ذهن و ماده چنان بستگی نزدیکی به هم دارند که اگر مغز مادی نباشد تا بیندیشد، محال است اندیشه‌ای پدید آید. پس مسئله‌ای که مطرح است، این است که چگونه ذهن و ماده پیوند یافته‌اند؟

به این پرسش سه پاسخ می‌توان داد: (۱) ماده و ذهن بر هم تأثیر می‌گذارند؛ (۲) ماده و ذهن بر هم تأثیر نمی‌گذارند، بلکه به نظر می‌رسد که بر هم تأثیر می‌گذارند؛ (۳) یا ماده محصول ذهن است یا ذهن محصول ماده.

آسان‌تر از همه این پاسخ است که بگوییم آنچه به ظاهر روی می‌دهد، در عمل روی می‌دهد، یعنی جهان ذهنی علت جهان مادی است، یا برعکس. مشکل این پاسخ در این است که جهان مادی و ذهنی به ظاهر عامل مشترکی ندارند. امور ذهنی بر حسب ظاهر کاملاً غیرمادی است و به هیچ رو حتی شکلی از نیرو نیست. پس دشوار می‌توان فهمید یا حتی تصور کرد که امور ذهنی چگونه می‌توانند بر ماده تأثیر مادی بگذارند. مطمئناً نمی‌توان تأثیر امور ذهنی را دید، چون امر ذهنی نه به چشم دیده می‌شود و نه با هیچ حسی احساس می‌شود. در واقع پاسخی که «آسان» باشد، اصلاً وجود ندارد.

نظریه دوم می‌گوید ذهن و ماده تنها به ظاهر بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما در واقع امر این‌طور نیست. این راه‌حل در صورتی پذیرفتنی است که هیچ‌گونه داد و گرفت آشکاری میان ماده و ذهن ممکن نباشد. مشکل این نظریه در نتیجه‌ای است که لاجرم از پی تأثیر نگذاشتن ماده و ذهن بر هم به بار می‌آید؛ به این معنا که رویدادهای ذهنی و مادی مستقل از هم، اما همزمان می‌شوند. به این می‌ماند که ساعت «الف» و «ب» کنار هم باشند و هر دو به طور یکسان وقت را نشان بدهند. ساعت «الف» که دوازده را نشان داد، ساعت «ب» نیز درست همان وقت زنگ بزند. انگار که ساعت «الف» عامل زنگ زدن ساعت «ب» است، اما در واقعیت امر این‌طور نیست. هر دو ساعت، وقت را مستقل از یکدیگر نشان می‌دهند. تعمیم دادن این راه‌حل به جهان واقع، وهم و خیالی بیش نیست. اما این واقعیت که بسیاری از بهترین ذهن‌های فلسفی، این نظریه را موجه‌ترین توضیح رویدادهای مشهود می‌دانند، ملاکی است که نشان می‌دهد دشواری‌های فلسفی مسئله ماده و ذهن تا چه اندازه است.

دو راه‌حلی که بیان کردیم، بر پایه این فرض استوار است که دوگانگی ظاهری ذهن و ماده، نوعی دوگانگی واقعی است؛ یعنی ذهن و ماده هر دو وجود دارند و وجودشان مستقل از هم است.

نظریهٔ سوم می‌گوید دوگانگی ذهن و ماده، پندار است و هر چیز یا ماده است یا ذهن. دیدگاهی که هر چیزی را مادی می‌شمارد، مادی‌گرایی (ماتریالیسم)^۱ نامیده می‌شود و شالوده‌اش این فرض است که اندیشه، فرآوردهٔ ماده و در اصل و اساس مادی است. دیدگاهی که ماده را محصول اندیشه می‌داند، ایدئالیسم^۲ نامیده می‌شود و شالوده‌اش این فرض است که همه چیز در ذهن است. چکیدهٔ این دیدگاه این است: آنچه ادراک ذهن نباشد، وجود ندارد.^۳ در بخش تاریخ فلسفه به هر دو نظریه خواهیم پرداخت. شاید اختلاف نظر شکل‌های افراطی این دو مکتب، جلوه‌ای نمایان‌تر داشته باشد، اما این اختلاف در اصل مطلب چیزی نیست جز شاهد دیگری بر دشواری بی‌حد مسئلهٔ ماده و ذهن.

۴. جبر یا اختیار؟

مسئلهٔ مابعدالطبیعی بنیادینی که به خود انسان مربوط می‌شود – انسان به منزلهٔ جزئی از کل جهان – این است که آیا انسان مختار است یا نه. شاهد‌های زیادی دال بر آن است که انسان مختار نیست و پندار و کردار او را عامل‌های بی‌شماری تعیین می‌کنند؛ عامل‌هایی که از لحظهٔ زائیده شدن و حتی پیش از آن، بر او تأثیر می‌گذارند. انسان آن چیزی است که محیطش، ویژگی‌های پدر و مادرش – یا این واقعیت که اگر پدر و مادرش را در خردسالی از دست بدهد، پدر و مادری ندارد – خصوصیات نیاکانش، رفتار سایر مردم، وضعیت جسمی و مغزی خودش و جز آن‌ها تعیین می‌کند؛ یا این که – و معماً این‌جاست – این عامل‌ها فقط تا اندازه‌ای در انسان تعیین‌کننده است؟ آیا رگه‌ای از اختیار هست که انسان را توانا سازد به ارادهٔ خود تصمیم بگیرد چه باشد و چه کند؟ شاهد‌هایی که حکایت از وجود اختیار کند، اندک است. با این

1. materialism

2. idealism

۳. esse est percipi: «بودن، ادراک شدن است.»

حال، در همه جامعه‌ها مردم چنان رفتار می‌کنند که گویی هر آدم بالغی مسئول اعمال خویشتن است. اگر قانون‌شکنی کند، کیفر می‌بیند و این کیفر عدالت خوانده می‌شود. اما اگر مسئولیت انسان در برابر کردارش، مثلاً از مسئولیت درخت بیشتر نباشد، پس برداشت ما از عدالت برداشت درستی نتواند بود. مشکل مابعدالطبیعی و نیز مشکل عملی جبر و اختیار همین است. این مشکل، نمونه دیگری از وجود ظاهری دو خصیصه متمایز و آشتی‌ناپذیر جهان است. از نظر انسان، به عنوان فرد بشری، هیچ موضوع مابعدالطبیعی دیگری چنین اهمیت آشکاری نداشته و در مباحثه‌ها و مجادله‌ها این همه احساسات تند برنینگخته است. مخالفت سرسختانه‌ای که هنوز هم با روان‌شناسی جدید می‌شود، از آن روست که گرایش روان‌شناسی به فراآوردن شاهد و دلیل به سود جبر است، نه به سود اختیار. میل شدید مردم به این است که خود را مختار احساس کنند. در دنیایی که اعمال انسان کاملاً جبری تلقی می‌شود چرا چنین میلی باید باشد، خودش معمای دیگری است. از سوی دیگر، جنبشی که به فلسفه وجودی (وجودگرایی)^۱ مشهور است و پس از جنگ دوم جهانی رواج و شهرت یافته است، با مخالفت‌های جدی روبروست. شاید این جنبش بیش‌تر نفوذ خود را مدیون این بیان وجودگرایانه است که انسان از هر حیث مختار است و اختیارش هیچ مرزی نمی‌شناسد. مخالفت با این جنبش از آن‌روست که روبرو شدن با مسئولیتی که اختیار مطلق به بار می‌آورد، دشوار است؛ به ویژه آن‌که اگر این اختیار (به شرط آن‌که واقعیت داشته باشد) دست‌آورد ستایش‌انگیزی نداشته باشد.

دو نظریه افراط‌گرایانه‌ای که در این باره هست، یعنی (۱) نظریه‌ای که انسان را مطلقاً مجبور می‌داند؛ و (۲) نظریه‌ای که انسان را کاملاً مختار می‌داند، با دشواری‌های جدی و ایرادهای سخت روبرو بوده است.

1. existentialism

جبرگرایان^۱ زود دریافتند که جبرگراییشان در توضیح هر چیزی که به نظر آن‌ها در شئون زندگی انسانی اهمیتی دارد، با مانعی روبروست که برداشتنی نیست. مثلاً فیلسوفان رواقی^۲ می‌گفتند زندگی انسان از لحظه‌ای که پا به جهان می‌گذارد، گرفتار جبر است، ولی انسان باید نظام اخلاقی خاصی (که مرادشان همان فلسفه رواقی بود) اختیار کند. اما واداشتن انسان به دگرگون ساختن زندگی، اگر که زندگی او از دم تولّد در دام جبر مطلق است، درخواستی ناسازگار با خود است. از سوی دیگر، هواداری از آزادی و اختیار با ترویج اخلاق یا خطاکار شمردن و کیفر دادن کسانی که مرتکب اعمال خلاف اخلاق می‌شوند، ناسازگار نیست؛ اما گرد آمدن شواهد مؤثری که دست‌کم مؤید درجه‌ای از جبرگرایی است، به سود عقیده هواداران آزادی و اختیار نیست. پس اگر جبرگرایان در مدعای خود راست‌گویند، باید بکوشند تا معلوم کنند هر عملی تا کجا وابسته به اراده انسان است و انجام گرفتن آن تا چه پایه از اختیار او بیرون است. تصمیم گرفتن در این باره دشوار است. اگر عقیده داشتن به یکی از این دو دیدگاه افراط‌گرایانه دشوار باشد، دشواری اختیار کردن عقیده‌ای که جای آن میان این دو دیدگاه باشد، کم‌تر نیست.

۵. هستی و نیستی، هستی خدا

هرگاه بخواهیم چیزی را تعریف کنیم، محمول^۳‌هایش را برمی‌شماریم. مثلاً می‌گوییم اندازه‌اش چقدر است، رنگش چیست، سختی‌اش چه مقدار است، شکلش چگونه است و نظایر آن. تا آن‌جا که می‌دانیم، هر چیزی از همه جهاتی که برشمردیم، متفاوت با سایر چیزهاست. دو چیز که هم‌اندازه، همرنگ، با یک نسبت سختی، یا هم‌شکل باشند، وجود خارجی ندارند. اما همه این‌ها در یک چیز مشترکند و آن هستی داشتن است. پس هستی محمول

1. determinists

2. Stoics

3. predicate

نیست، بخشی از اوصاف چیزها نیست که بشود گفت هست یا نیست؛ چه، تعریف کردن، یاد کردن تفاوت‌هاست و هستی، مشترک میان همه چیزهاست. اما اگر هستی، محمول نباشد، پس وقتی می‌گوییم چیزی هست مراد ما از این گفته چیست؟

در این جا به پرسشی اشاره می‌کنیم که شاید از نظر فلسفه پرسش نهایی باشد. پرسش این است: ماهیت هستی^۱ چیست؟ می‌توان «هستی» را «آنچه هست» تعریف کرد. این تعریف، روشنگر و قانع‌کننده نیست، اما ظاهراً نمی‌توان بیش از این چیزی در باره «هستی» گفت. نقطه مقابل هستی، نیستی^۲ یا نبودن است. در باره نیستی اصلاً نمی‌توان چیزی گفت. با این وصف، به محض آن که برابر نهاد^۳ «هستی - نیستی» را به ذهن می‌آوریم، پرسش‌های معناداری طرح می‌شود. آیا اگر همه محمول‌های چیزهای دیدنی و حس‌کردنی را از آن‌ها سلب کنیم، ممکن است «هستی را چنان که هست» تعریف کرد؟ آنچه میان همه چیزها مشترک است و ما نام هستی بر آن می‌گذاریم، چیست؟ چون هستی همه جا هست، آیا باید بتوان به راز هستی پی برد؟ چرا اصلاً هستی هست و نیستی نیست؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری که در باب چیستی هستی و وجود فی‌نفسه^۴ است، پرسش‌های شاخه‌ای از مابعدالطبیعه است که هستی‌شناسی^۵ نام دارد.

مسئله چیستی خدا تنها از جهت مقاصد فلسفی در قالب پرسش هستی طرح شده است. همچنان که از «هستی» تعریف کافی یا کاملی نمی‌توان به دست داد، واژه «خدا» را نیز نمی‌توان به گونه‌ای تعریف کرد که در همه مورد‌های کاربردش صدق کند. از این گذشته، بسیاری از مورد‌های کاربرد واژه «خدا» دلالت بر معنایی می‌کند که فراتر از آن است که به «بنیای وجود» تعبیر شود. و این نیز بحثی است که هستی‌شناسی به آن می‌پردازد. مثلاً واژه

1. being

2. nothingness

3. antithesis

4. existence-in-itself

5. ontology

«خدا» اغلب دلالت اخلاقی دارد و به این دلیل است که مفهوم خیر یا نیکی اخلاقی در آن نهفته است. واژه خدا در این معنا دارای محمول است، اما موضوع هستی‌شناسی بنا به تعریف موضوعی است که دارای محمول نیست.

۶. نظام‌های مابعدالطبیعی

مسائل چهارگانه مابعدالطبیعه که عبارتند از ثبات و تغیر، ذهن و ماده، جبر و اختیار و چیستی هستی، موضوع بیش‌تر نظام‌های مابعدالطبیعی است. نظام مابعدالطبیعی با ترسیم تصویر گسترده‌ای از جهان، به طور منظم می‌کوشد تا مسائلی را که بیان کردیم حل کند. فیلسوفی که به این مسائل می‌پردازد، بزرگ‌ترین دعوی ممکن را طرح می‌کند که توانایی‌ها یا کار فلسفی هر فیلسوفی می‌تواند داعیه‌دارش باشد. پس جای شگفتی نیست که این‌گونه فیلسوفان معمولاً به شکّی سهمگین گرفتار می‌شوند که همسنگ داعیه‌های آن‌هاست. نظام‌های مابعدالطبیعی گسترده، آماج حمله انتقاد قرار می‌گیرند و معمولاً در برابر حمله‌ها از پای درمی‌آیند. به همین سبب عالمانی مابعدالطبیعی بوده‌اند که در اعتبار برخی از نظام‌های مابعدالطبیعی تردید کرده‌اند، سهل است، حتی به اعتبار خود مابعدالطبیعه یا به اعتبار مسائلی که مابعدالطبیعه طرح کرده است، شک کرده‌اند. مابعدالطبیعه انتقادی، که شاخه‌ای از مابعدالطبیعه است، به مرز محدودیت‌های تفکر مابعدالطبیعی توجه می‌کند و می‌خواهد در طرح پرسش‌های مابعدالطبیعی، حدود قلمرو پرسش‌های معنا‌دار را نشان دهد. مابعدالطبیعه نظام‌یافته و انتقادی به یک نسبت بخش‌های مهم این شاخه فلسفه‌اند.^۱

۱. برای آگاهی جامع‌تر در باره مابعدالطبیعه، نگاه کنید به:

پل فولکیه، فلسفه عمومی: مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

علم اخلاق

۱. اخلاق چیست؟ نیک و بد، ارزشیابی اخلاق

هرگاه آدمی می‌خواهد خود را از بقیه جهان هستی متمایز کند و از سایر پدیده‌ها برتر بدارد، معمولاً ادعا نمی‌کند از پدیده‌های دیگر نیرومندتر، باهوش‌تر یا به گونه‌ای «بهتر» است، بلکه ادعایش این است که تنها اوست که دارای حس اخلاقی^۱ است. گویی تنها این امتیاز است که از نظر او اساسی است. آدمی خیر و شر، یا به زبان ساده‌تر نیک و بد را می‌شناسد، اما حیوان نمی‌شناسد و تنها انسان است که توانایی فهم نیک و بد را دارد. اما نیک و بد چیزی نیست که به شکل انتزاعی وجود داشته باشد، بلکه تنها به صورت عمل نیک و بد امکان وجود دارد. اعمالی را نیک می‌خوانند و اعمالی را بد. به سبب این آگاهی، اخلاق از دو جهت به مسئله تبدیل می‌شود. نخست آن‌که اگر عملی را «نیک» بنامیم، باید برای «نیکی» ضابطه‌ای داشته باشیم؛ بنابراین، با این دشواری روبرویم که ضابطه نیکی چیست، منشأ آن کجاست و از کجا بدانیم معتبر است یا معتبر نیست؟ و مقصود ما از ضابطه «معتبر» نیکی چیست؟ دوم آن‌که می‌دانیم در باره عملی که نیک نامیده می‌شود، اختلاف رأی هست. پس با این دشواری روبرویم که در باره آرای اخلاقی

1. moral sense

گونگون چگونه تصمیم بگیریم. روشن است که «حس اخلاقی» انسان چیز ساده و روشنی نیست. در واقع این پرسش به میان می‌آید که آیا چنین حسی حقیقتاً وجود دارد یا نه. شاید «اخلاق» به عنوان وسیله‌ای برای پاره‌ای از هدف‌ها – و لزوماً هدف‌های غیراخلاقی – آفریده ذهنی پرنبوغ باشد. این پرسش‌ها که در زندگی انسان اهمیتی بی‌چون و چرا دارد، از جمله پرسش‌هایی است که در شاخه‌ای از فلسفه به نام علم اخلاق به بحث و بررسی گذاشته می‌شود. علم اخلاق علمی است که می‌توان آن را به نظریه ارزشیابی اخلاقی^۱ تعریف کرد.

اصطلاح «اخلاق» در غیرمعنای فلسفی، بر موضوعی دلالت می‌کند که در واقع سه شاخه پژوهش فلسفی است. در آثار جدیدی که در باب اخلاق نوشته‌اند، این سه شاخه را از هم جدا دانسته‌اند: (۱) اصول اخلاقی^۲ یا اخلاق تجویزی^۳؛ (۲) اخلاق توصیفی^۴؛ (۳) اخلاق نظری^۵ یا فرااخلاق^۶. به ترتیب به این سه شاخه می‌پردازیم.

۲. حکم تجویزی، دشواری استدلال‌های اخلاقی، بنیاد فلسفی اخلاق

آنچه «آدم عادی» معمولاً از «علم اخلاق» می‌فهمد، همان چیزی است که باید به اصطلاح فلسفه نام «اصول اخلاقی» یا «اخلاق تجویزی» بر آن گذاشت. پرسشی که در این شاخه اخلاق به آن رسیدگی می‌شود، این است: «نیک چیست؟» یا «درست چیست؟» پاسخی که داده می‌شود، ممکن است چون حکم تجویزی^۷ کلی یا «اندرز» دادن به کار خاصی باشد، اما هر چه هست، بیان رأی اخلاقی است. مشکلی که مطرح است، بسیار بدیهی‌تر از آن است که به شرح و بسط زیادی نیاز داشته باشد. پرسش «آیا آدم‌کشی در هر

1. moral evaluation

2. morals

3. normative ethics

4. descriptive ethics

5. theoretical ethics

6. meta-ethics

7. prescriptive statement

اوضاع و احوالی درست است؟» مثالی از این دست است. پاسخ این پرسش، حکم اخلاقی است که به شکل قاعده و ضابطه با استدلال همراه خواهد بود. دشواری‌های فلسفی که در این زمینه هست نیز به اندازه کافی آشکار است. به محض آن‌که در تأیید آرای اخلاقی دلیل می‌آوریم، دلیل‌هایی را بیان می‌کنیم که ریشه خود آن‌ها در ملاحظات اخلاقی است. دشواری این است که خود استدلال‌ها اخلاقی است. مثلاً اگر من عقیده داشته باشم دروغ گفتن کاری نادرست است و به عنوان دلیل اختیار کردن این رأی اخلاقی، بگویم زندگی متمدّنه ایجاب می‌کند بتوانیم به گفته‌های یکدیگر کاملاً اعتماد کنیم، دلیلی آورده‌ام که اخلاقی نیست، چراکه دوام زندگی متمدّنه به ظاهر در گرو بنیادهای اخلاقی نیست. یا اگر می‌خواستم استدلال کنم تمدّن از نظر اخلاقی پسندیده است، ناگزیر باید می‌گفتم چرا این رأی اخلاقی را صادر کرده‌ام و از مزایای تمدّن، مانند امنیت، بهداشت، درازی عمر، امکان فرهنگ و آموزش و مانند آن‌ها سخن به میان می‌آوردم. اما روشن است که هیچ کدام از این مزایا به اعتبار دلایل اخلاقی خواستنی نیست. سرانجام به جایی می‌رسیدم و به ترجیح‌هایی اتکا می‌کردم که صرفاً سلیقه شخصی است؛ یعنی باید می‌گفتم: «زندگی متمدّنه را بر زندگی وحشیانه ترجیح می‌دهم.» و بنابراین، همه دعای اخلاق بر باد می‌رفت. اما نیازی نیست به این جا برسیم تا دریابیم بسیاری از کردارهای به ظاهر «نیک» را نمی‌توان به نحو کامل بر پایه بنیادهای اخلاقی توجیه کرد، مگر به اتکای مبانی دیگری، نظیر سلیقه. مطمئناً به طرز مستدلی می‌توان ثابت کرد که بخش بزرگی از اخلاقیات متداول بر پایه ملاحظه‌های غیر اخلاقی استوار شده است.

از زمان سقراط – که او پای اخلاق را به فلسفه باز کرد – تا کنون، جستجوی بنیاد فلسفی متناسب با اصول اخلاقی، بیش‌تر توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. گسترده‌ترین نظام اخلاقی، نظام اخلاقی اسپینوزاست. مشهورترین راه حل اخلاقی، راه حل کانت است. اما پرسش‌انگیزترین

وظیفه‌های اخلاقی، فیلسوفان جدید را به متمرکز ساختن کوشش‌هایشان در قلمرو اخلاق توصیفی و نظری واداشته است، که امکان به نتیجه رسیدنشان بیش‌تر است.

۳. اخلاق توصیفی، یک هشدار

اخلاق توصیفی، اصول اخلاقی پیشنهاد نمی‌کند، بلکه با توصیف اصول اخلاقی موجود کار دارد. یعنی به این پرسش پاسخ می‌گوید که «مردم چه چیزی را درست می‌انگارند یا درست می‌نامند؟» پاسخ این پرسش حکمی در بارهٔ امور واقع است، نه بیان رأی اخلاقی. مهم این است که این شاخهٔ اخلاق با اخلاق تجویزی اشتباه نشود. اما این اشتباه غالباً رخ می‌دهد. مثلاً شرح و بیان اخلاق مسیحی را، که توضیح این اخلاق در شکل اخلاق توصیفی است، می‌توان توضیحی از نوع اخلاق تجویزی به شمار آورد. بیان این حکم که مسیحیان به فلان رأی اخلاقی قائلند یا بهمان رأی، ممکن است طوری جلوه کند که انگار به سود رأیی از نوع اخلاق تجویزی است، حال آن‌که با بررسی حکم آشکار می‌شود که در واقع استدلالی به سود اخلاق تجویزی آورده نشده است. «موعظه» در معنای متداول واژه، معمولاً خطابۀ اخلاقی توصیفی است. وقتی گفته می‌شود: «مسیحیان معتقدند که...» از روی اشتباه و ناآگاهانه [در نظر ما] حکم اخلاقی تجویزی جلوه می‌کند، و به نظر می‌رسد موعظه‌گر برای اختیار کردن رأی اخلاقی بخصوصی مبنایی ارائه می‌کند؛ حال آن‌که او به راستی به شرح و بیان آرای اخلاقی می‌پردازد، بدون آن‌که از مبانی آن‌ها یاد کند. این سخن به این معنا نیست که چیز «نادرست» یا ناروایی در این کار است. مقصود این است که نباید اخلاق توصیفی را با اصول اخلاقی اشتباه کرد. چون چنین اشتباهی این‌طور می‌نماید که موعظه‌گر سوای آنچه عملاً بر زبان می‌راند، منظوری در سخنش نهفته دارد.

۴. اخلاق نظری، معرفت اخلاقی، شاخه‌های اخلاق

از اصول مهم بیان هر رأی اخلاقی یا توصیف نگرش‌های اخلاقی، فهمیدن معنای اصطلاح‌های اخلاقی است. اخلاق نظری با این پرسش سروکار دارد که «معنای اصطلاح‌های اخلاقی چیست؟» نوع پرسشی که طرح می‌شود، این است: «وقتی مردم می‌گویند دوست داشتن همسایه کار درستی است، معنای 'درست' چیست؟» پاسخی که داده می‌شود، تعریفی از واژه «درست» است و متضمن بیان رأی اخلاقی نیست. تا جایی که اخلاق نظری به متمایز ساختن معرفت اخلاقی^۱ از سایر انواع معرفت می‌پردازد، می‌توان این شاخه علم اخلاق را بخشی از معرفت‌شناسی به شمار آورد. مثلاً دو حکم «این دیوار سفید است» و «این عمل غلط است» صورتی یکسان دارند و به یک رده از احکام متعلقند. هر دو، جمله‌هایی هستند که تنها یک موضوع و یک محمول دارند. اما اگرچه رابطه موضوع و محمول در این دو جمله از نظر دستوری همانند است، از جهت معرفت‌شناختی یکسان نیست. جمله‌ها طوری نیست که بتوان گفت این عمل غلط به همان معنایی غلط است که می‌دانیم این دیوار سفید است. علم ما نسبت به دیوار، تجربی است؛ یعنی معرفتی است محصول مشاهده. اما معرفت ما به عمل، تجربی نیست. پس چه نوع معرفتی است؟ پاسخ ممکن است این باشد که معرفتی اخلاقی است؛ یعنی معرفتی که ما را با مسئله چستی و ریشه‌های معرفت اخلاقی روبرو می‌سازد. راه فهمیدن چستی معرفت اخلاقی در تعریف دقیق اصطلاح‌های اخلاقی است. می‌توان سه شاخه اخلاق را به این شرح خلاصه و مرتب کرد:

یک. اخلاق تجویزی یا دستوری (یا اصول اخلاقی) با پرسش «درست چیست؟» کار دارد و در پی قرار دادن مبنایی عقلی برای آرای اخلاقی است. دو. اخلاق توصیفی با پرسش «مردم چه چیزی را درست می‌پندارند یا

1. moral knowledge

درست می‌خوانند؟» کار دارد و به دنبال آوردن توضیحی در باره آرای اخلاقی موجود است.

سه. اخلاق نظری (یا فرااخلاق)، با پرسش «آن‌گاه که مردم به چیزی درست می‌گویند، منظورشان از واژه 'درست' چیست؟» کار دارد و در پی به دست دادن تعریفی از اصطلاح‌های اخلاقی است.^۱

۱. بحث‌های فلسفی‌تر و جدیدتر در باره اخلاق را در کتاب‌های زیر می‌یابید:

۱-۱. جورج ادوارد مور، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

۲-۱. ج. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق اردشیر لاریجانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

۳-۱. لویی پویمان، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران، گیل، ۱۳۷۸.

زیبایی‌شناسی

۱. زیبایی‌شناسی^۱ چیست؟

این شاخهٔ فلسفه با توانایی داوری زیبایی‌شناختی کار دارد؛ مقصود، داوری در بارهٔ زیبایی، زشتی و والایی پدیده‌ای طبیعی یا هنری است. ما همواره این داوری‌ها را می‌کنیم و برای داوری‌های خود دلیل و برهان می‌آوریم. زیبایی‌شناسی، تأملات و تفکراتِ ناظر به این‌گونه داوری‌ها و نیز ناظر به اصطلاح‌هایی است که برای بیان این داوری‌ها به کار می‌بریم. می‌توان زیبایی‌شناسی را نظریهٔ زیبایی و قوهٔ ذوق تعریف کرد.

۲. زیبایی‌شناسی در عصر کنونی

زیبایی‌شناسی در عصر ما از رشته‌های فعال فلسفه است؛ شاید دلیلش این است که «ذوق» به نظر عموم مردم امری ذهنی و انتقال‌ناپذیر است. البته زیبایی‌شناسی همیشه غیرفعال نبوده است. در سده‌های هفدهم و هجدهم بیش‌تر اندیشمندان، و به ویژه اغلب هنرمندان هنرآفرین، عقیده داشتند زیبایی تعریف‌پذیر است و با تربیت استعداد هنری، ذوق با تعریف زیبایی موافق می‌شود. مثلاً راهی که هندل^۲ در آهنگسازی پیش گرفته بود، راه «درست» ساختن آهنگ شمرده می‌شد. بحث در چگونگی آفرینش پدیده‌های زیبا و والا بر پایهٔ این فرض استوار

1. aesthetics

۲. George Frederick Handel: آهنگساز آلمانی (۱۶۸۵ - ۱۷۷۹م).

بود که هر کس با زیبایی و والایی روبرو شود، آن را بازمی شناسد. امروزه چنین اتفاق نظری در کار نیست. کسی راه درست ساختن آهنگ‌های موسیقی یا معیار کمال در شعر و نقاشی را، که پذیرفته همگان باشد، نمی شناسد. گرایش شدیدی به جانب این عقیده هست که «دوست داشتن» دلیل و برهان نمی خواهد.

به اعتقاد من، بیش تر بحث‌هایی که در باره زیبایی و زیبایی شناسی هست، در حوزه فلسفه نیست، بلکه به قلمرو نقدهای هنری، ادبی، موسیقایی و نمایشی راه می برد. به سخن دقیق تر، زیبایی شناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه می کوشد تا دریابد چرا زیبا زیبا می نماید. اما با وجود همین هدف محدود، باز راهش زود کج می شود و به قلمرو روان شناسی و تن کارشناسی^۱ می رود. فیلسوفانی که نظریه‌ای در باره زیبایی شناسی آورده اند، معمولاً این نظریه را در بافت نظامی گسترده یا در ضمن دیدگاهی فراگیر ساخته و پرداخته اند، نه بدون مقدمه و ابتدا به ساکن. در قرن بیستم اگرچه نظریات انتقادی در باره آثار هنری در همه زمینه‌ها بیشتر تر و آزادانه تر از همیشه بوده است، اما به دلیل‌هایی که گفتیم، به زیبایی شناسی کم تر توجه کرده اند.^۲

1. physiology

۲. نیز نگاه کنید به:

۱-۲. محمود عبادیان، زیبایی شناسی به زبان ساده، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات هنری، ۱۳۸۰.

۲-۲. بندتو کروچه، کلیات زیبایی شناسی، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.

۳-۲. مونرو بیردزلی و جان هاسپرس، تاریخ و مسائل زیبایی شناسی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۶.

۴-۲. نشریه نیم سالانه زیاشناخت که در سال‌های اخیر انتشار می یابد، حاوی مطالب بسیاری در زمینه زیبایی شناسی است.

برای مطالعات پیشرفته تر و عمیق تر در زیبایی شناسی، نک:

۵-۲. دانشنامه زیبایی شناسی، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته مشیت علانی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.

۶-۲. دایرة المعارف زیبایی شناسی، تألیف مایکل کلی، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته مشیت علانی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات هنر، ۱۳۸۳.

فلسفه کاربردی

۱. فلسفه کاربردی

به کار بستن اندیشه‌ها و روش‌های فلسفی در سایر رشته‌های پژوهش را می‌توان فلسفه کاربردی^۱ نامید. در هر رشته‌ای که استدلال و استنتاج کاربرد داشته باشد، سخن به میان آوردن از «فلسفه» آن رشته پذیرفتنی است. مثلاً می‌توان از «فلسفه آموزش و پرورش» سخن گفت، که مراد از آن نظریه روش‌ها و هدف‌های آموزشی و پرورشی است؛ هدف‌هایی که بر پایه اصول فلسفی باشد. چهار کاربرد فلسفه اهمیت ویژه‌ای دارد.

۲. فلسفه دین، فلسفه تاریخ، فلسفه حقوق، فلسفه سیاست

کاربرد فلسفه در مسائل دینی از یک سو به الهیات (علم کلام)^۲ نزدیک می‌شود و از سوی دیگر به مابعدالطبیعه. با این حال، این کاربرد با هر دوی آن‌ها متفاوت است، از آن جهت که در اصل کوششی است برای شرح و توضیح مفهوم‌های دینی با اصطلاح‌های فلسفی و حکم دادن به این‌که کدام یک از این مفهوم‌ها خردپذیر است. تأکید این کاربرد بر اصطلاح‌ها و استدلال‌های فلسفی، راهش را از رشته الهیات جدا می‌کند. تأکید این کاربرد بر دین، راهش را از رشته مابعدالطبیعه دور می‌کند.

1. applied philosophy

2. theology

رسیدگی به اندیشه وجود خدا، بحث در امکان آن، و بررسی استدلال‌های وجود خدا کار فلسفه دین است.

در پس ثبت و ضبط رویدادهای گذشته و تاریخ‌نگاری، این پرسش نهفته است: «ماهیت تاریخ چیست؟» مثلاً آیا تاریخ مجموعه رویدادهایی است که فقط پیوند زمانی دارند؟ یعنی آیا تاریخ صرفاً وقایعی است که یکی پس از دیگری در زمان روی داده است، یا این که در پس رویدادها اصل نظم‌بخشی هست که می‌توان آن را کشف کرد؟ آیا می‌توان از گذشته چیزی در باره آینده آموخت؟ آیا تاریخ تکرار می‌شود؟ و اگر تکرار می‌شود، چگونه؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های همانند آن موضوع بررسی فلسفه تاریخ است.

گونه دیگر پرسش تاریخی که جوهرأ پرسشی فلسفی است، مسئله ارزش پژوهش تاریخی است: آیا گرد آوردن و انباشتن داده‌های واقعی در باره گذشته به خودی خود ارزشمند است یا علم به گذشته وسیله‌ای برای پاره‌ای از هدف‌های حال و آینده تواند بود؟

کاربرد روش‌های فلسفی در بررسی حق و قانون، صورت رسیدگی به مفهوم عدالت به خود می‌گیرد، و رسیدگی به مسائلی است از قبیل هدف قانون، ماهیت برابری و پیوند آن با خوبی و بدی و همه مسائل دیگری که به تنظیم رفتار مردمی که در یک جامعه با هم زندگی می‌کنند مربوط می‌شود.

چون آدمی به هر حال در جامعه زندگی می‌کند، دانستن این نکته بسیار مهم است که چه جامعه‌ای از بقیه جامعه‌ها خواستنی‌تر است. جامعه‌ای که می‌خواهیم، به نوع حکومت آن بستگی دارد. سیاست، علم و فن حکومت است و فلسفه سیاسی، کاربرد اصول فلسفی در مسائل حکومت است. فلسفه سیاسی در باره این موضوع بحث می‌کند که حکومت باید در راه چه

هدف‌هایی بکوشد، هدف‌های حکومت چگونه حاصل می‌شود و ویژگی نظریه‌های سیاسی موجود و حاکم چیست.^۱

۱. در باره فلسفه‌های مضاف نیز نگاه کنید به این کتاب‌ها:

- ۱-۱. آر. جی. کالینگوود، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران، اختران، ۱۳۸۵.
- ۲-۱. براین دیویس، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صبری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- ۳-۱. پیتزکیوی، فلسفه‌های هنر، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ۴-۱. گروه نویسندگان، نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه گروه مترجمان، قم، طه، ۱۳۸۰. (شامل معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه تحلیلی، فلسفه اخلاق).
- ۵-۱. حسینعلی نودری، فلسفه تاریخ، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۶-۱. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ۷-۱. عبدالحسین خسروپناه، فلسفه‌های مضاف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

ج۲.

در این کتاب، با آن‌که تأکید آن بر فلسفه اسلامی است، توضیحات سودمندی در باره شماری از فلسفه‌های مضاف، از جمله فلسفه دین، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق، فلسفه معرفت و فلسفه هنر، می‌توان یافت.

بفش دوم

درآمدی به تاریخ فلسفه غرب

پیش درآمد

هیچ کس تاکنون اثری در باره تاریخ فلسفه غرب ننوشته است که خشنودی خاطر همگان را فراهم آورده باشد. شاید این کار اصلاً ممکن نباشد و مطمئناً ما در این جا خیال آن را در سر نداریم. تاریخ فلسفه تفصیلی برای پژوهنده تازه کار هضم پذیر نیست؛ آنچه او نیاز دارد، دانستن کلیاتی در باره فلسفه است و این که فلسفه در ۲۵۰۰ سال گذشته، یا زمانی در همین حدود، چگونه تحوّل یافته است. این کلیات باید به اندازه کافی مختصر باشد، تا پژوهنده بتواند تحوّل و پیشرفت فلسفه را به صورت کلی ببیند. در این کتاب و در بخش چکیده تاریخ فلسفه، بسیاری از نام های مشهور حذف شده و معرفی هیچ فیلسوفی به تمام و کمال نیامده است. آنچه در این بخش می بینید، نگاهی است گذرا به اندیشه و نگرش فلسفی از کهن ترین روزگاران تا عصر کنونی. تأکید را در این بخش بر معرفی گذاشته ایم و نقّادی را به کم ترین حد رسانده ایم. پژوهنده پیش از آن که نقد فلسفی کند، باید از دیدگاه های فلسفی گذشته آگاه باشد. شرحی که می آوریم تا اندازه ای داستان گونه است؛ با این فرق که داستان فلسفه را پایانی نیست. اغلب پرسش های مهم فلسفی امروزه

نیز به اندازه زمانی که تأمل در باره آنها نخستین بار آغاز شد جای بحث دارند.^۱

-
۱. در باره تاریخ فلسفه غرب کتاب‌های بسیاری به زبان فارسی منتشر شده است. علاقه‌مندانی که بخواهند اطلاعات خود را در این باره عمق و وسعت ببخشند، می‌توانند این کتاب‌ها را با همین اولویت بخوانند:
 - ۱-۱. یوستین گارد، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴)؛ ترجمه حسن کامشاد (تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵).
 - ۲-۱. برای مگی، سرگذشت فلسفه: داستان جذاب ۲۵۰۰ ساله فلسفه مغرب‌زمین، از یونان باستان تا کنون، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
 - ۳-۱. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (چاپ‌های مکرر).
 - ۴-۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز (چاپ‌های مکرر).
 - ۵-۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار (چاپ‌های مکرر).
 - ۶-۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش.



فلسفه یونانی

۱. مردم یونان، پیدایش فلسفه، تفسیر اسطوره‌شناختی، تفکر عقلی

نخستین فیلسوفان در سده ششم ق م و در کوچ‌نشین‌های آسیای صغیر و جنوب ایتالیا دیده بر جهان گشودند. در تاریخ بشر هیچ سده‌ای پراهمیت‌تر از سده ششم ق م نیست. شناخت امروزی ما از جهان، محصول چیزهایی است که از آن پس روی داده است. آن سده، عصر بودا، کنفوسیوس، لائوتسه و اشعیا^۱ بود، مردانی که برای بشریت آگاهی دینی راستین به ارمغان آوردند؛

۱. بودا به احتمال میان سال‌های ۵۶۳ تا ۴۸۳ ق م و در ناحیه‌ای واقع در شمال هندوستان می‌زیست. زندگی‌اش به افسانه‌ها آمیخته است و شناختن شخصیت حقیقی او کاری بس دشوار است. او فیلسوف و متفکر دینی و اخلاقی بود. آیینی که گذاشته است از دین‌های بزرگ و پرپیرو جهان است.

کنفوسیوس (۵۵۱ تا ۴۷۹ ق م) رهبر دینی، حکیم و فیلسوف چینی. آیین کنفوسیوس سرگذشتی بسیار مفصل و شنیدنی دارد. این آیین طی تحول ۲۵۰۰ ساله‌اش بر همه اندیشه‌های دینی و حکمی جنوب شرقی و شرق آسیا تأثیر گذاشته و در عین حال به گونه‌ای از آن‌ها تأثیر گرفته است.

لائوتسه (۶۰۴ تا ۵۳۱ ق م) رهبر دینی، حکیم و متفکر چینی. شخصیت او بیش از بودا و کنفوسیوس در هاله ابهام فرو رفته است. شهرتش آن قدر بود که کنفوسیوس به دیدنش رفت و از او ارشاد خواست. آیین لائوتسه از آیین‌های اخلاقی و پرپیرو است.

اشعیا از پیامبران بنی اسرائیل است. کتاب منتسب به او که صحیفه اشعیا بنی نام دارد، از عهد عتیق (تورات) است. این کتاب به ویژه از نظر اندیشه و فلسفه سیاسی اثری بسیار بااهمیت است و در تعبیر و تفسیرهای سیاسی کراراً به آن استناد می‌شود.

آگاهی‌ای که سرچشمه‌اش به سان خرافه، بیم و هراس نبود. آیین‌های بودا، کنفوسیوس و لائوتسه فارغ از اعتقاد به خدایان بود.

سده ششم ق م عصر کورش است: بنیادگذار پادشاهی ایران. پایه‌گذار کشوری که سیاستش نخستین نمونه سیاست در مقیاس بزرگ بود و دولتش سازمان‌یافته‌ترین ساختار سیاسی پیش از امپراتوری روم را داشت.

سده ششم ق م همچنین عصر پیدایش گونه تازه‌ای از انسان در تاریخ بود؛ انسانی که نخست یکی از اقوام زیر ستم را، که در حاشیه یکی از امپراتوری‌های بزرگ خاورمیانه می‌زیستند، پیرو خود ساخت و سپس سراسر جهان را دنباله‌رو خود قرار داد و همه را واداشت تا او را سرمشق خود قرار دهند. این انسان، انسانی یونانی، انسان اروپایی بود. در واقع یونانیان نخستین اروپاییان – با توجه به آنچه امروزه دقیقاً اروپایی می‌گوییم – و حتی نخستین مردمی بودند که در سده ششم ق م در میان سایر اقوام و همسایگان خود ممتاز شدند. یونانیان نخستین دانشمندان، نخستین ریاضیدانان، نخستین هندسه‌دانان، نخستین نقشه‌نگاران، نخستین تاریخ‌دانان و نخستین اخترشناسان بودند. اصالت فکر و ابتکار این مردم شگفتی‌انگیز است، اما نوآوری آن‌ها در هیچ زمینه‌ای چون ابداع تفکر عقلانی در باره عالم و آدم اصیل نیست.

واژه «فلسفه» از واژه‌هایی یونانی «فیلُس»^۱ به معنای «دوستدار» یا «دوست» و «سُفیا»^۲ به معنای «معرفت» یا «فرزانگی» یا «حکمت» گرفته شده است. اما واژه «سُفیا» در معنایی فراخ‌تر از آنچه اکنون از واژه مرکب «فلسفه» مراد می‌کنیم، به کار می‌رفت. واژه «سُفیا» علوم و به ویژه آنچه را اکنون فیزیک، اخترشناسی و کاربردهای عملی آن‌ها نامیده می‌شود، دربر می‌گرفت. ارسطو نخستین فیلسوفان، یعنی فیلسوفان پیش از سقراط، را «فوزیولوگوی»^۳ یعنی کاوشگران طبیعت یا دانش‌پژوهان «فوزیس»^۴

1. philos

2. sophia

3. physiologi

4. physis

می‌نامید. البته «دانش‌پژوهان طبیعت» قبل از فیلسوفان پیش از سقراط نیز می‌زیستند و این‌گونه پژوهندگان در یونان و سایر نقاط دنیای باستان آن روزگار پراکنده بودند. اما کسانی که به نظر ما لقب «فیلسوف» برانزده آن‌هاست، آنانی هستند که تفسیر اسطوره‌شناختی^۱ کهن را رها کردند و پیش‌آهنگ توصیف طبیعت با تفکر عقلی شدند. آنچه این‌ها را از اخترگویان^۲ و سایر «حکما»ی آن عصر متمایز می‌ساخت، این بود که عقیده داشتند می‌توان جهان را به کمک خرد فهمید و نه بدان‌گونه که بنا به روش متداول با تعبیرهای اسطوره‌شناختی تفسیر می‌کردند، بلکه چون پدیده‌های طبیعی توصیف کرد. روشن است که این گام شرط نخست و ضروری پیشرفت علم در همهٔ شکل‌ها و به زیر فرمان آوردن نیروهای طبیعی بود. تا هنگامی که طبیعت عرصهٔ تاخت و تاز خدایان، و پدیده‌های طبیعی به سان کردار آن‌ها تلقی می‌شد، جهان هستی فهم‌پذیر و رام شدنی نبود و علم عقلانی^۳ امکان وجود نداشت. آنچه در بابل و مصر به صورت علم جلوه می‌کند، مثلاً پیشگویی گرفت‌ها [کسوف و خسوف]، چیزی بیش از کشفیات تصادفی نیست. البته در این‌که توانسته بودند گرفت‌ها را پیشگویی کنند تردید نیست، اما چگونه و به چه سبب در این کار توفیق یافتند، هنوز هم راز است.

۲. خردگرایی علمی ملّطی، طالس، آناکسیماندروس، آناکسیمنس، کسنوفانس

فیلسوفان پیش از سقراط، سلسله‌ای که از طالس آغاز شد و به دموکریتوس انجامید، نمایندگان تحوّل و پیشرفتی بودند که به طرز نمایانی پیوسته و همساز است. این فیلسوفان نه تنها از نظر زمانی پی در پی آمدند، بلکه از جهت منطقی نیز راه یکدیگر را دنبال کردند. و این به سبب آن است که همهٔ فیلسوفان پیش از سقراط در اصل به یک پرسش، که همانا پرسش از چیستی

1. mythology

2. astrologers

3. rational science

واقعیت باشد، توجه داشتند و از کارهای پیشینیانشان آگاه بودند. سرچشمه دانسته‌های ما از کارهای این فیلسوفان تکه‌های پراکنده‌ای که از نوشته‌های آن‌ها بازمانده و شرح و توضیح‌های نویسندگان بعدی است. این نویسندگان نوشته‌هایی را خوانده‌اند که به دست ما نرسیده است.

همه همدستانند که آغازگر فلسفه و نخستین چهره علم، طالس^۱ بود که در مَلَطِیَه^۲ و در نیمه دوم سده ششم ق م می‌زیست. ملطیه، کوچ‌نشین کِرتی‌ها^۳ بود و در ساحل آسیای صغیر قرار داشت. طالس خورگرفتی را که در سال ۵۸۵ ق م روی داد، پیشگویی کرد. یونانیان او را در شمار «فرزانگان هفتگانه»^۴ قرار دادند؛ گو این که طالس این امتیاز را احتمالاً به مهارتش در امور عملی مدیون است تا به تعقل فلسفی‌اش. طالس نخستین متفکر از سلسله متفکرانی بود که گفتیم کوشیدند تا به جای تفسیر اسطوره‌شناختی، جهان را به روش عقلی توصیف کنند. نظریه اصلی طالس این بود که بن همه چیزها آب است. اگر این فرضیه خنده‌دار جلوه نکند، دست‌کم نیازمند توضیح است. نظریه طالس بر پایه این فرض استوار است که سرانجام می‌توان گوناگونی‌های بسیار طبیعی را که به چشم می‌بینیم، در یک ماده یا در یک عنصر بنیادی خلاصه کرد.

یونانیان باستان، «طبیعت» را در چهار عنصر خلاصه کرده بودند: خاک، آب، باد (هوا)، آتش. آنان هوا را باد رقیق و پالوده می‌دانستند و هوای بالاتر، [مانند] آسمان گرم و روشن مدیترانه خاوری، را باد پالوده‌تری که «آتشکرة» یا «اثیر» نام دارد و در واقع گونه‌ای آتش است. خاک را همچون آب منجمد و منجمدتر از یخ می‌انگاشتند. فرض طالس این بود که همه این اشکال را

1. Thales

2. Miletus

3. Crete

۴. نیز معروف به حکمای سبعة. در باره نام این هفت تن اختلاف نظر هست، اما کسانی که بیش از دیگران نامشان در روایت‌ها آمده است، عبارتند از: بیاس پرنی (متفکر)، طالس مَلَطِی (فیلسوف)، پیتاکوس موتیلینی (جنگجو و فرمانروا)، و سولون آتنی (شاعر و قانونگذار).

می‌توان در یک صورت اصلی، که همانا آب باشد، خلاصه کرد. البته این نظر بیش از حدس و گمان نبود و نه تنها طالس، بلکه کسانی که پس از او آمدند، راهی برای آزمودن درستی فرضیه‌هایشان با آزمایش و تجربه نداشتند. اما یادمان باشد که همه فرضیه‌ها به یک معنا بیش از حدس و گمان نیستند. علم با حدس و گمان آغاز می‌کند و با آزمایش، اثبات یا ابطال می‌شود. بنابراین، امتیاز کار طالس در این است که فرضیه‌ای علمی را بر پایه فرضی نگاه داشته است که می‌توان به کمک آن چندگانگی مشهود جهان را در یگانگی خلاصه کرد. اهمیت این کار از آغاز کردن علم و فلسفه کم‌تر نیست.

آناکسیماندروس^۱ جانشین طالس بود. او نیز از مردم ملطیه بود و حدود سال ۵۶۰ قم شهرت داشت. این اندیشه طالس را پذیرفته بود که یگانگی^۲ باید شالوده چندگانگی^۳ طبیعت باشد، اما در این فرض طالس، که آب بن همه عنصرهای طبیعی است، دو ایراد می‌دید. به نظر او، جهان از صورت‌های برابر با هم یک ماده، مثلاً از ضد‌های همترازی چون خشکی و تری، و گرمی و سردی تشکیل نشده بود، و آناکسیماندروس در نظریه خود، این اندیشه را نپذیرفته بود که یکی از ضد‌ها اصل قرار گیرد. به عقیده او، چون ضد‌ها آشتی نمی‌پذیرند، اگر یکی از آن‌ها اصل قرار گیرد، لاجرم باید بر دیگری چیره شود. در واقع طالس بیش از اندازه بر عنصر «تری» تأکید کرده بود، حال آن‌که به نظر آناکسیماندروس به خرد نزدیک‌تر می‌بود که انگاشته شود تری و خشکی از ماده‌ای پدید آمده‌اند که مشترک میان هر دو است. امکان ندارد که این ماده بخشی از جهان تکوین‌یافته باشد. از این رو، آناکسیماندروس این ماده را «نامتعین» یا بی‌کران می‌نامید، و مرادش ماده تکوین‌نیافته و متحول نشده‌ای بود که همه عنصرها از آن پدید آمده‌اند. او در توضیح وجود دائمی ضد‌ها، که سرانجام هیچ کدام بر دیگری چیره نمی‌شود،

1. Anaximander

2. unity

3. plurality

از «جبران» و تلافی سخن به میان آورد. جبران، گونه‌ای عدالت طبیعی است که به واسطه آن حدّ و مرز هر عنصری تعیین می‌شود. اگر عنصری از قلمرو خودش فرا بگذرد، عدالت طبیعی به ناچار و با کمک ضدّ آن عنصر تلافی می‌کند تا توازن میان چیزها نگاه داشته شود.

آناکسیماندروس همچنین عقیده داشت جز این جهان، جهان‌های بسیاری هست. زمین ساکن نیست، بلکه آزادانه می‌چرخد و وضع خود را نگاه می‌دارد، همچنان که فاصله‌اش با چیزهای دیگر برابر است. در کیهان، بالا و پایین مطلق در کار نیست. هر جهانی بالا و پایینی از آن خود دارد. بالا، رو به بیرون از جهان و پایین، رو به سوی جهان است.

سومین فیلسوف مکتب ملطی، آناکسیمنس^۱ است که به پایه طالس و آناکسیماندروس نمی‌رسد. حدود سال ۵۴۵ ق م به شهرت رسید. مفهوم «ماده بی‌کران» آناکسیماندروسی را رها کرد و به اندیشه عنصر یگانه طالسی، که بن همه چیز است، بازگشت. اما به جای عنصر آب، هوا را ماده اصلی قرار داد و دگردیسی هوا را به درجه تراکم آن نسبت داد. می‌گفت آتش، هوایی رقیق شده و آب و خاک، هوایی تراکم یافته است. نوآوری این اندیشه در چگونگی و روشی است عنصری می‌تواند به ماده دیگری تغییر شکل دهد: یعنی زیاد و کم شدن تراکم. به عقیده او، هوا برای جهان، مانند روح برای تن، سرچشمه زندگی است.

خردگرایی علمی^۲ مکتب ملطی در خاور دنیای یونان، با گسترش عرفان فلسفی در باختر یونان در کشمکش بود. کسنوفانس کولوفونی^۳ که در پایان سده ششم و آغاز سده پنجم ق م شهرت یافت، خردگرایی کاملاً ساده و واقع‌گرایانه‌اش واکنش آشکاری در برابر دیدگاه‌های ملطی و عرفان فلسفی بود. کسنوفانس از نگرش علمی مکتب ملطی تأثیر عمیقی گرفته بود. او

1. Anaximenes

2. scientific rationalism

3. Xenophanes of Colophon

فیلسوف تراز اولی نیست، اما به عنوان منتقدی که در یونان فرهیخته آن روزگار مجال ظهور داشته، چهره‌ای درخشان است. آوازه کسنوفانس به دلیل شکاکیت تمام‌عیارش نسبت به دین یونانی است. به خدایان المپ باور نداشت. می‌گفت اگر شیران خدایی می‌داشتند، خدای خود را به شکل شیر می‌ساختند؛ همچنان که خدایان مردم حبشه سیه‌چرده و پهن‌بینی‌اند. کسنوفانس می‌گفت در واقع تنها یک خدا هست و او نیز هیچ شباهتی به انسان ندارد. در نتیجه، حتی اگر عقیده داشته باشیم «زندگی» اندیشه همین خدای یکتاست، باز نمی‌توان او را تعریف کرد. کسنوفانس در باره امکان رسیدن به معرفت، نظری کاملاً شکاکانه داشت. می‌پنداشت پی بردن به واقعیت جهان، و رای توانایی اندیشه انسان است و اگر آدمی به تصادف حقیقتی را بیان کند، رویدادی اتفاقی بیش نیست و او هیچ راهی در اختیار ندارد تا بداند به راستی حقیقت بوده است یا نه.

پیداست کسنوفانس خود را از قید شیوه تفکر اسطوره‌شناختی یکسره آزاد ساخته بود و پدیده‌ها را چون مظاهری از خصوصیات انسانی - که خطای بارز شناخت اسطوره‌ای طبیعت است - نمی‌دید. کسنوفانس هیچ احترامی به سنت‌ها نمی‌گذاشت. او از نسل «آزاداندیشانی» است که وجودشان شرط اصلی و ضروری پیشرفت تفکر آزاد فلسفی است.

۳. رازوری عرفانی - فلسفی، فیثاغورس و فیثاغوریان، عالم فراحسی، آیین فیثاغورسی

فیثاغورس ساموسی^۱ پایه‌گذار سنت عرفانی - فلسفی مغرب‌زمین است. حدود سال ۵۳۰ ق م حکیمی نامدار بود. از شاگردان و یارانش انجمنی در شهر کُرُژن^۲ واقع در جنوب ایتالیا تشکیل داد. برتراند راسل در باره‌اش

1. Pythagoras of Samos 2. Croton.

می‌گوید: «هیچ کس را نمی‌شناسم که در عالم اندیشه به اندازه او تأثیرگذار بوده باشد.» سرچشمه این تأثیر در نتیجه‌هایی است که از واقعیت‌های ریاضی می‌گرفت. خود او ابداعگر ریاضیات بود. یگانگی ریاضیات و عرفان نزد افکار جدید روشن به نظر نمی‌رسد؛ اما دانستن این‌که فیثاغورس از اعداد ریاضی چگونه رازورانه نتیجه می‌گرفت، دشوار نیست. باید یادآوری کنیم که پیروان فیثاغورس، همه نظریه‌های خود را به «استاد» نسبت می‌دادند. از این رو، نمی‌توان گفت «آیین فیثاغورسی» تا کجا آفریده ذهن خود فیثاغورس و تا چه حد تراویده ذهن یاران اوست. چاره‌ای نیست جز آن‌که فیثاغورس را اندیشمندی بینگاریم که به امکانات برهان و اثبات ریاضی بینشی ناگهانی یافته و این بینش را در نظریه‌ای در باب زندگی تجسم بخشیده است. این که $2 + 2$ می‌شود ۴، نوعی دانش دقیق است که منتج از مشاهده نیست، بلکه نتیجه‌ای «تحلیلی» است که از تعریف «۲» ناشی شده است. اگر به این نکته دقیق توجه کنیم که «۲-» با هیچ چیز مشاهده‌پذیری متناظر نیست، صدق اصل تحلیلی بودن ریاضی آشکارتر می‌شود. از این نظر این نتیجه برمی‌آید که می‌توان از راه تفکر محض به «حقیقت» رسید. راه تفکر محض از راه مشاهده و آزمایش جداست و چون «حقایق» ریاضی قطعی است، پس برتر از «واقعیت‌ها»یی است که از مشاهده نتیجه می‌شود. به این سبب است که فیثاغورس پایه‌گذار خردگرایی در معنای فلسفی واژه است. خردگرایی فلسفی به این معناست که می‌توان با روش تفکر محض به حقیقت فلسفی رسید. به نظر می‌رسد که ریاضیات در عین حال علم به چیزهایی است که «تصویری» یا ذهنی‌اند؛ یعنی چیزهایی که در اندیشه هست، اما در جهان خارج نیست. این پنداشت، عقیده به وجود جهانی کاملاً فراحسی^۱، یعنی جهان چیزهای «مثالی» را، که خلوص و نالودگی آن‌ها ورای چیزهای

1. super-sensible

دنیای خاکی است، رواج داد. و از این گذشته، این اندیشه را مطرح ساخت که داشتن معرفت یقینی به جهان فراحسی ممکن است. از این روست که بنیادهای اندیشه افلاطون و پیروانش در اندیشه فیثاغورس و عرفان ریاضی او ریشه دارد.

فیثاغورس کشف کرد که مبنای گام موسیقی بر اعداد است. یعنی می توان فاصله های هارمونیک را با نسبت های عددی توضیح داد. یاران فیثاغورس یا فیثاغوریان کشف او را تعمیم بخشیدند و گفتند عدد، اساس عالم است. عددهای ساده را چون شکل هایی سازنده [اشیا] می پنداشتند، مانند نقش های روی تاس نرد، و پدیده ها را ترکیب های اعداد مکانمند می دانستند. فیثاغوریان همچنین به تناسخ ارواح اعتقاد داشتند و چیزهای زیادی در این آیین ممنوع و حرام بود، اما داشتن اندیشه و ذهنیت ریاضی، دسته ای از فیثاغوریان را از دسته ای دیگر که تناسخ و محرّمات را جدی می گرفتند، جدا می کرد. به طور کلی آیین فیثاغورسی نگرشی خیال آلوده و آشفته است. آشفتگی هایی که در این آیین هست، این نظر را قویاً تأیید می کند که آیین فیثاغورسی را هیچ گاه خود فیثاغورس یا کس دیگری به صورت یک کل طرح نکرده است. تفاوت میان جنبش رازورانه و شبه دینی با مابعدالطبیعه نظام یافته سازگار، آن گاه به روشنی دانسته می شود که اعتقادات فیثاغورسی با نخستین نظام مابعدالطبیعی، که آفریده ذهن یک فیلسوف است، یعنی با نظام هراکلیتوس، سنجیده شود.

۴. هراکلیتوس، ثبات و تغییر، بودن و شدن، پارمنیدس، هستی یکتا و بی کران، مکتب الثائی

کشمکش میان ضدها، که عامل پیدایش تغییر است، اساس مابعدالطبیعه

هراکلیتوس^۱ است. او در شهر اِفسوس^۲ چشم به جهان گشود و حدود ۵۰۰ ق م شهرت یافت. به نظر هراکلیتوس آتش، ماده اصلی است. او می گفت: «این جهان که برای همه چیز یکسان است، نه آفریده هیچ یک از خدایان است و نه آفریده هیچ انسان، بلکه آتش جاویدانی است که به نسبت هایی همواره فروزان بوده و هست و خواهد بود و به نسبت هایی خاموش.»

دیدیم که عدالت کیهانی به نظر آناکسیماندروس کشاکش جاودان را تداوم می بخشد و از چیرگی اجزای در حال ستیز بر هم جلوگیری می کند. این کشمکش، که هیچ گاه بازمی ایستد و پیروز هم ندارد، تنها شکل دوام و بقاست. هیچ چیز ثابت نیست. همه چیز در حرکت است. به گفته هراکلیتوس، «نمی توان در یک رودخانه دو بار پا گذاشت.» این سخن، تصویری است که هراکلیتوس از تغییر مستمر واقعیت در ذهن داشت. آنچه یگانه و پایدار می نماید، در واقع یگانگی زودگذر اضداد و یگانگی پیش از بازگستن است. گفته های هراکلیتوس طینی جدید دارد. انگار که حرف های هگل و نیچه یا نظریات تازه در باره تحول عنصرهای مادی است. کلام هراکلیتوس یادآور مسئله ثبات و تغییر، یا به بیان دیگر، مسئله بودن^۳ و شدن^۴ است.

«بودن»، هستی پایدار و «شدن»، تغییر مداوم است. نمی توان هم بودن و هم شدن را، که از ویژگی های جهانی هستند که می شناسیم، اصل قرار داد. اگر اصل با بودن است، پس شدن وهم است. اگر اصل با شدن است، پس بودن وهم است. هراکلیتوس، شدن را اصل قرار داد و گفت واقعیت، تغییر مداوم است و کشمکش میان ضدها، سبب تغییر است. او می پنداشت بودن وهم و گمان ذهن است.

پس از هراکلیتوس، فیلسوفی آمد که خلاف وی می اندیشید. یعنی تغییر را

1. Heraclitus

2. Ephesus

3. being

4. becoming

ناممکن می‌پنداشت و واقعیت را تنها در بودن می‌دید. این سخن هرچند در گوش مردم دوره جدید طنینی غریب دارد، یکی از ثمربخش‌ترین فلسفه‌های باستان بود که مستقیماً به نظریه اتمی راه برد و آن‌گاه پس از تحوّل اساسی به هیئت نظریه اتمی جدید درآمد. پارمنیدس،^۱ در اِلثا^۲ واقع در جنوب ایتالیا و در آغاز سده پنجم ق م پا به عرصه گیتی نهاد. او را بنیادگذار منطق دانسته‌اند. حتی اگر بنیادگذار نباشد – چه، استدلال منطقی پیش از پارمنیدس هم بود – نخستین فیلسوفی است که فلسفه‌اش بر استدلال‌های منطقی بنیاد شده است. پارمنیدس منکر امکان منطقی تغییر و حرکت بود. اعتقاد داشت تنها امکان منطقی، هستی تغییرناپذیر است. می‌گفت تنها می‌توان از چیزی سخن گفت که هست، نه از چیزی که نیست. پایه استدلال پارمنیدس همین مطلب است. هر چیزی که مدلول واژه باشد، باید عملاً وجود داشته باشد. جز این اگر باشد، نمی‌توان سخنی از آن گفت. پس چیزی که وجود نداشته است، ممکن نبوده به عرصه وجود بیاید و چیزی که وجود دارد، ممکن نیست از وجود داشتن امتناع کند. حال آن‌که «تغییر» به معنای نبودن و سر باز زدن از بودن است. و بنابراین، از نظر منطقی محال است. حرکت نیز به همین دلیل ناممکن است. چرا که لازمه حرکت، بودن فضایی تهی است تا جسم بتواند در آن حرکت کند. اما فضای تهی یا خلأ، که بنا به تعریف نیستی است، ممکن نیست وجود داشته باشد. پس امکان ندارد که حرکت وجود داشته باشد. پارمنیدس می‌گفت لازمه تعریف تغییر و حرکت، تعریف چیزی است که وجود ندارد و این کار منطقاً محال است.

تنها واقعیتی که منطقاً ممکن است، هستی بی‌همتا، بی‌کران و بدون حرکت است که پارمنیدس آن را «یکتا»^۳ می‌نامید و عالم حس را، که پذیرنده تغییر و حرکت است، وهم و گمان می‌دانست. این گفته پارمنیدس با

1. Parmenides

2. Elea

3. the One

تجربه‌های عملی کاملاً منافات دارد و از این رو رد کردن آرای او و مکتب الئایی به مشغولیت اصلی فلسفه‌های پیش از سقراط تبدیل شد. «مکتب الئایی» نامی است که از الئا، زادگاه پارمنیدس، گرفته شده است و پیروان او آن را به کار برده‌اند.

فیلسوفانی که تا این جا از آن‌ها یاد کردیم، هم‌رأی بودند که جهان باید در یگانگی خلاصه‌شدنی باشد. اما دیدیم این عقیده در فلسفه الئایی محال دانسته شد. دو فیلسوفی که اینک می‌خواهیم به بررسی اندیشه‌هایشان بپردازیم، بر آن شدند تا با کنار گذاشتن عقیده به یگانگی نهایی، آن محال را ممکن بگردانند.

۵. امپدوکلس، مهر و کین، آناکساگوراس، نظریهٔ چهار عنصر، لئوکیپوس، دموکریتوس، نظریهٔ اتمی

امپدوکلس^۱ در آکراگاس^۲ واقع در سیسیل دیده بر جهان گشود. حدود سال ۴۵۰ ق م اندیشمندی با نام و آوازه بود. پس از فیثاغورس، بارزترین نمایندهٔ التقاط‌گران علم و عرفان است. التقاط از ویژگی‌های فکری بخش باختری دنیای یونانی بود و نقطهٔ مقابل مادی‌گرایی و علم تجربی مکتب ملطی، که ویژگی فکری بخش خاوری دنیای یونانی به شمار می‌رفت. کشف هوا به عنوان عنصری مادی، منسوب به اوست. عقیده داشت که چهار عنصر خاک، آب، آتش و هوا، عنصرهای متمایز و متفاوت با هم است و جلوه‌های یک مادهٔ به خصوص نیست. امپدوکلس این چهار عنصر را «سرچشمهٔ» زندگی مادی می‌خواند. به عقیدهٔ او، سایر مواد نتیجهٔ آمیختن این چهار عنصر به نسبت‌های متفاوت است. و تغییر، تجلی در آمیختن و جدا شدن مواد است. «مهر»^۳ عنصرها را به در آمیختن با هم، و «کین»^۴ عنصرها را به گسستن دوباره از هم وامی‌دارد. مهر و کین نیز عنصرهایی مادی است.

1. Empedocles

2. Acragas

3. Love

4. strife

آناکساگوراس^۱ در کِلَازْمِنَا^۲ یونیا زاده شد. حدود سال‌های ۴۵۰ ق م متفکری معروف بود. عقیده داشت عنصرهای چهارگانه در همه مواد هست، اما هر ماده‌ای را که در نظر بگیریم، آن عنصری جلوه می‌کند که آن ماده از آن بیش از سایر عناصر بهره برده است. بنابراین، هوا به عنوان مثال شامل خاک و آب و آتش نیز هست، اما نسبت این عنصرها در مقایسه با عنصر هوا کم است و از این رو این طور به نظر می‌رسد که هوا هوای کامل است. ماده، تابعی نهایت بخش‌پذیر است، اما حتی کوچک‌ترین ذره ماده شامل همه عناصر است. آناکساگوراس «نیروی زندگی» را، که به دنیای ماده جان می‌بخشد و سرچشمه نیروست، عقل (نوس)^۳ نامیده است.

نظریه‌های امیدوکلس و آناکساگوراس، محصول کوشش‌هایی است که برای آشتی دادن ویژگی‌های ثابت و متغیر جهان، به عبارت دیگر، برای آشتی دادن دو فلسفه رقیب، صورت گرفت: یعنی فلسفه هراکلیتوس (که همه چیز را دستخوش تغییر می‌داند) و فلسفه پارمنیدس (که هیچ چیز را دستخوش تغییر نمی‌داند). هر دو فلسفه افراط‌گرانه هراکلیتوس و پارمنیدس به ظاهر با تجربه عملی تعارض دارند، و به هر حال آشکار است که نظریه‌های آشتی‌جوی امیدوکلس و آناکساگوراس رضایت‌بخش نیست. نظریه‌ای که می‌خواست تغییر و ثبات را با عنوان کردن مفهومی عملاً آشتی دهد، نظریه‌ای است که اینک به شرح آن می‌پردازیم.

نظریه اتمی^۴ با لئوکیپوس^۵ آغاز شد، دموکریتوس^۶ آن را ساخته و پرداخته کرد، اپیکور آن را از نو طرح کرد، و این نظریه، مضمون یکی از بلندترین منظومه‌ها با نام در باره طبیعت اشیا^۷ قرار گرفت که سروده

1. Anaxagoras

2. Clazomene

3. nous

4. atomic theory

5. Leucippus

6. Democritus

7. De Rerum Natura

لوکرتیوس^۱ است نظریه اتمی در مقام شرح و توضیح واقعیت، نشانه پیشرفت نمایانی در کوشش‌های گذشته بود و در عین حال راه‌گشای بن‌بستی که پارمنیدس ایجاد کرده بود.

از دیدگاه نظریه اتمی، جهان از دو بخش تشکیل شده است: ماده و خلأ. پارمنیدس عقیده داشت که بنا به تعریف، خلأ نیستی است و نیستی، محال است. اما فیلسوفان اتمی می‌گفتند خلأ هست، ولی وجودش غیرمادی است. برای وجود داشتن لازم نیست چیزی حتماً عنصری مادی داشته باشد. این نظر، پاسخی درست و کامل به استدلال پارمنیدس در باره خلأ است. جز خلأ، جهان از ماده ساخته شده است و ماده از اتم‌هایی ترکیب یافته است که بخش‌پذیر نیست. هر اتم، عنصر «یکتا»ی پارمنیدسی است. اتم‌های مستقل تغییرناپذیرند، اما تغییر عبارت است از به هم پیوستن و از هم گسستن گروه اتم‌ها. به عقیده پارمنیدس، به هستی آمدن و از هستی سر باز زدن محال است، چه، اتم‌ها ثابت و تغییرناپذیرند. آنچه هستی و نیستی می‌نماید، در واقع آرایش و بازآرایی اتم‌هاست که شامل سختی، شکل، وزن و اندازه جسم می‌شود، اما شامل رنگ و بو و گرما نمی‌شود.

بر این بنیاد، توضیح مادی‌گرایانه کاملی از جهان بنا شد. گفته شد ماده خشن از اتم‌های خشن و ماده لطیف از اتم‌های لطیف تشکیل شده است. روح، که با تنفس پیوند دارد، از اتم‌های بسیار لطیفی ترکیب شده است و لازمه ادراک حسی، برون‌پراکنی^۲ اتم‌ها از عضوهای حسی است. تفکر را هم تبیین مادی می‌کردند و آن را برون‌پراکنی اتم‌ها می‌دانستند.

نظریه اتمی فرضیه‌ای علمی نبود، زیرا برای اثبات یا ابطالش وسیله‌ای در اختیار نداشتند. این نظریه بیش‌تر حدس و گمان الهام‌گونه‌ای بود که به

۱. Lucretius: نام کامل او تیتوس لوکرتیوس کاروس است. لوکرتیوس، شاعر و فیلسوف رومی است. احتمال می‌دهند در ۹۶ ق م به دنیا آمده باشد و در ۵۵ ق م چشم بر جهان بسته باشد.

2. emission

پیشرفت علم در جهان غرب امکان داد. فکر این که ماده در ترکیب‌های گوناگون از اتم‌ها تشکیل می‌شود، از نظریه اتمی ریشه گرفته است و اگر این مفهوم نبود، دشوار می‌توانستند ساخت فیزیکی ماده را کشف کنند. فیزیکدانان سده هفدهم، که نظریه اتم‌گرایانه ماده^۱ را پیش کشیدند، از فیلسوفان اتمی یونان باستان تأثیر مستقیم گرفته و مفهوم اتمی را از آن‌ها اخذ کرده بودند. نظریه اتمی سده هفدهم مستقیماً به فیزیک اتمی جدید انجامید. مرزی که میان سختی، شکل، وزن و اندازه (که می‌گفتند اتم‌ها دارند) و رنگ، بو، طعم و گرما (که می‌گفتند اتم‌ها ندارند) کشیده شده بود، تقریباً به همان اندازه مؤثر بود. اولی‌ها مجموعه چیزهایی است که بعدها کیفیت‌های «اولیه»^۲ نامیده شد و دومی‌ها، کیفیت‌های «ثانویه»^۳. تمایز این دو دسته کیفیت از هم، پیشرفتی بزرگ بود و عاملی شد که گسترش علم تجربی را ممکن ساخت.

یک ویژگی مؤثرتر مکتب اتمی یونانی این است که نخستین توصیف مکانیکی جهان است و راه آن از اندیشه در باره هدف یا غایت جهان، که سرمنشأ آن شیوه نگرش اسطوره‌شناختی است، جداست.

احتمال می‌دهند لئوکپوس، بنیادگذار نظریه اتمی، در شهر آبدرا^۴ و در میانه سده پنجم قم به دنیا آمده باشد. اما شخصیتش در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و نمی‌توان او را از جانشینش، دموکریتوس، به روشنی تشخیص داد. مطمئناً دموکریتوس در آبدرا زاده شد. حوالی سال ۴۲۰ قم اندیشمندی معروف و هم‌روزگار سقراط بود. دموکریتوس آخرین و از جهاتی پراستعدادترین فیلسوف پیش از سقراط و ریاضیدانی بسیار پرتوش و توان بود و در زمینه‌های بسیاری، از جمله زیست‌شناسی و موسیقی، آثاری تصنیف کرد. در حقیقت اخلاق اپیکوری همان اخلاق اوست. چون اپیکور

1. Atomistic Theory of Matter

2. primary qualities

3. secondary qualities

4. Abdera

۱۰۴ + تاریخ فلسفه غرب

فلسفه اتمی را از دموکریتوس اقتباس کرده است، باید دموکریتوس را بنیادگذار راستین فلسفه پرتأثیر اپیکوری به شمار آورد.

۶. سوفسطاییان، پروتاگوراس

تا عصر دموکریتوس آموختن فلسفه بخشی از آموزش و پرورش یونانی بود و آموزگاران حرفه‌ای فلسفه، سوفسطایی^۱ نام داشتند. سوفسطایی در معنای مجازی به کسی گفته می‌شد که با چرب‌زبانی و مغلطه، از آنچه می‌دانست ناراست است، به قصد فریفتن دیگران دلیل می‌آورد و نتیجه می‌گرفت. نباید این تعبیر را به سوفسطاییان حرفه‌ای یونانی تعمیم داد؛ حتی اگر کردار بسیاری از آن‌ها در دامنه معنای غیراصولی اصطلاح سوفسطایی قرار گیرد. سوفسطاییان خطابت^۲ (آیین سخنوری)، جدل^۳ (فن دلیل‌آوری و نتیجه‌گیری) و فن‌های گوناگونی را که برای موفقیت اجتماعی لازم بود، می‌آموختند. مهم‌ترین آن‌ها، کسانی چون پروتاگوراس و گرگیاس، فیلسوف بودند و به هیچ روی «سوفسطایی» در معنای مجازی واژه نبودند. اما چون سوفسطاییان آموزگاران مزدبگیر بودند و آموزش‌هایشان باید به نتیجه‌های محسوس می‌رسید – همچنان که می‌رسید – اصطلاح سوفسطایی در تداول عامه به بی‌صداقتی فکری و «سفسطه‌گری» بدنام شد. به نظر «آدم عادی» آن دوره و زمانه، چون فیلسوف فلسفه تعلیم می‌داد، پس همان سوفسطایی بود. با آن‌که سقراط و افلاطون در سلک سوفسطاییان نبودند، شهرت سوفسطایی داشتند و در نتیجه با بی‌اعتمادی مردم آتن روبرو بودند. شاید بدگمانی عمیق به فیلسوفان، در بدگمانی توجیه‌پذیر مردم آتن به سوفسطاییان ریشه داشته باشد. با پیدایش دانشگاه‌های بادوام در سده چهارم ق.م، حرفه سوفسطایی از میان رفت.

پروتاگوراس^۱ که در آبدرا چشم به جهان گشود و حدود سال‌های ۴۵۰ تا ۴۴۰ ق م به شهرت رسید، فیلسوفی با فضل و دانش بود و شکاکیت نمایانی به دین و امکان معرفت حقیقی ابراز می‌داشت. عقیده داشت آدمی نمی‌تواند بداند آیا خدایان وجود دارند یا نه. او مصداق همان چیزی بود که اکنون می‌توان «لادری»^۲ نامید. حقیقت مطلقى که شناسایی پذیر باشد وجود ندارد، چه، سرشت هر کس در داوری‌هایش تأثیر می‌گذارد. این سخن معنای گفته مشهور اوست که «انسان میزان همه چیزهاست».

مردانی که از آن‌ها یاد کردیم، از طالس گرفته تا دموکریتوس و پروتاگوراس، از جمله اصیل‌ترین افراد تاریخ بشرند. پیش از آن‌که سراغ بزرگمردان عصر آتن، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو، برویم، بد نیست بینیم ویژگی‌های فردی آن مردان چگونه بود. اما انتظار نداشته باشید جدا کردن واقعیت از افسانه آسان باشد؛ گو این‌که حتی افسانه هم نکته‌ای دربر دارد و از تأثیری حکایت می‌کند که فیلسوفان نخستین روی معاصرانشان گذاشته‌اند.

۷. ویژگی‌های فردی و اخلاقی فیلسوفان پیش از سقراط

فردیت همه فیلسوفان پیش از سقراط چشمگیر بود. این فردیت گاه با گوشه‌گزینی و حالت‌های غریب همراه بود. آن‌ها این توانایی را داشتند که در میان پیروانشان هواخواهی عمیقی برانگیزند، حتی اگر چون هراکلیتوس بر هواداران فخر و ناز می‌فروختند و به عمد در پرده ابهام سخن می‌گفتند. به آنچه رسم رایج زمانه موفقیت به شمار می‌آورد، اعتنا نمی‌کردند؛ اما سودای موفقیت از نوع برتری را در سر داشتند. هیچ کدامشان به گذشته، سنت و خدایان احترام نمی‌گذاشتند، هر چند که به این مطلب اشاره‌ای نکرده‌اند.

1. Protagoras

2. agnostic

آشکارا یا در پرده، هومر^۱ و راه و رسم کهن را نفی کرده‌اند و افسانه‌های خدایان و قهرمانان را کم و بیش به ریشخند گرفته‌اند. اصولاً همه بر این بودند که آنچه عرضه می‌کنند، یعنی فلسفه و علم، بر سنت و دین کهن برتری دارد و شیوهٔ زندگیشان از راه و رسم مورد ستایش قهرمانان هومر بهتر است.

این‌ها نکته‌هایی است که میان آن‌ها مشترک بود، اما این فیلسوفان به عنوان فرد، با هم فرق داشتند و ویژگی هر کدام خاص خود آن‌ها بود. طالس مرد عمل بود و در زندگی مردم شهرش نقش مهمی داشت، اما از فلسفه چشمداشت مادی نداشت. در روایت است که طالس سال فراوانی زیتون را پیش‌بینی کرد و جایی را برای روغن‌گیری زیتون به اجاره گرفت. این روایت گواهی برای اثبات این مدعاست که اگر اهل علم و فلسفه بخواهند، می‌توانند مال‌اندوزی کنند، اما آن‌ها پاداش خود را در جای دیگری می‌جویند. یونانیانی که پس از طالس آمدند، هیچ‌گاه این درس را از یاد نمی‌بردند. غیرعملی بودن سخنی بود که اغلب ورد زبان اهل تفکر بود. مثلاً هنگامی که از میان حاضران مجلس درس یکی برخاست و از اقلیدس^۲ پرسید از هندسه چه سودی عاید می‌شود، وی پاسخ داد: «حال که این‌طور است، پس یک درآخمه^۳ به من بده.» هراکلیتوس نقطهٔ مقابل طالس بود. با آن‌که یکی از منصب‌های حکومت شهر افسوس به او ارث رسید، از آن منصب چشم

۱. Homer: حماسه‌سرای بزرگ یونان. حدود سال ۸۵۰ ق م سراینده‌ای چیره‌دست و پرآوازه بود. ایلیاد (مجموعه شعرهای حماسی که بیش‌تر در بارهٔ جنگ‌های ترویا) و اُدیسه (مجموعه منظومی در بارهٔ سفرها و ماجراهای اولیس) سرودهٔ اوست. این دو اثر (البته نه از زبان اصلی) به فارسی ترجمه شده است:

اُدیسه، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.

ایلیاد، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴.

۲. Euclid: هندسه‌دان بزرگ یونانی. اوج شکوفایی علمی و شهرتش حدود ۳۰۰ ق م بود. کتاب اصول او اساس هندسهٔ مسطحه است.

۳. واحد پول یونان. واژهٔ درهم از آن گرفته شده است.

پوشید: سهل است، در منتهای خفت و خواری شهر را ترک کرد و در اطراف کشور آواره شد. از همشهریاناش بیزاری تقریباً بیمارگونه‌ای داشت، با این وصف، با ستایش عمیق کسانی روبرو بود که خواریشان می‌شمرد. از میان همه فیلسوفان یونانی، تندخویی و سختگیری او بیش‌تر به حکیمان عبری شباهت داشت.

ظاهراً هراکلیتوس اعتنای چندانی به این مطلب نداشت که سخنش را می‌فهمند یا نه. به شیوه‌ای پرابهام و کنایی می‌نوشت و نظم منطقی را در نوشتن مراعات نمی‌کرد. در عوض، پارمنیدس به اندازه‌ای به فهمیده شدن گفته‌هایش توجه می‌کرد که به نخستین منطق‌دان شهرت یافته است. با این همه، وقتی دانشجویانی که فلسفه می‌خوانند می‌بینند پارمنیدس فلسفه‌اش را به صورت رساله فلسفی ننوشته، بلکه به رشته نظم کشیده است، غالباً در شگفت می‌شوند. اما معاصران پارمنیدس از این کار تعجب نمی‌کردند، چه بیان اندیشه در قالب نظم، روشی کاملاً طبیعی می‌نمود.

فیثاغورس و امپدوکلس عارف مشرب بودند و چیزهایی را در هم می‌آمیختند که به ظاهر وجه اشتراکی با هم ندارند. پروتاگوراس عرفان و ریاضیات را به هم آمیخت و امپدوکلس عرفان و پزشکی را. این‌طور پیداست که هر دو از این التقاط غرض‌هایی داشتند. به ویژه امپدوکلس آدمی پر داعیه و پنهانکار بود. مشهورترین افسانه‌ای که در باره امپدوکلس روایت کرده‌اند، این است که او در دهانه آتشفشان اتنا پرید، به خیال آن‌که نمی‌میرد و جاودان می‌ماند. نمی‌توان این‌گونه افسانه‌ها را که در باره طالس و هراکلیتوس نیز می‌گویند باور کرد. آورده‌اند که هراکلیتوس در حالتی از گوشه‌گزینی شدید و از فرط بیزاری می‌خواست خود را به درّه زباله پرت کند.

از زندگی فیثاغورس متأسفانه چیزی نمی‌دانیم. او از آن دسته فیلسوفان پیش از سقراط است که دوست داریم همه چیز را در باره‌اش بدانیم. مطمئناً فیثاغورس از نابغه‌های تراز اول بود. اندیشه‌اش به راستی یکی از اصیل‌ترین

اندیشه‌هاست. برای پی بردن به ارزش او می‌توان نیوئن و اینشتین را با وی سنجید.

آناکساگوراس، دموکریتوس و پروتاگوراس فیلسوفان یکی از عصرهای تاریخی‌اند، عصری که آتن نخستین بار پا به صحنه فلسفه نهاد. نخستین فیلسوفان از مردم آتن نبودند و فلسفه متأخر یونان آفریده اندیشه‌کسانی است که آن‌ها نیز آتنی نبودند. اما تأثیر آتن بر فلسفه بسیار است؛ دلیل عمده‌اش این است که از سه فیلسوفی که بزرگ‌ترین فیلسوفان روزگار باستان بودند، دو تن از مردم آتن بودند و سومی فلسفه را از آن دو آموخته بود. نهال فلسفه را آناکساگوراس در خاک آتن کشت و این نهال خوب ریشه کرد. اگر بگوییم در میان طبقه فرمانروای آتن، فلسفه به مشغولیتی تبدیل شده بود، سخنی به گراف نگفته‌ایم. اما مردی از اهالی آتن و نخستین فیلسوف آتنی، یعنی سقراط،^۱ بود که راه فلسفه را به گونه‌ای سرنوشت‌ساز تغییر داد.

فیلسوفان تا آن وقت تشنه دانستن بودند و کوشش خود را در همه مسائل و مشکلات نظری و علمی به کار می‌بستند. به طور کلی برون‌نگر^۲ بودند و مشتاق آن‌که پدیده‌های جهان واقع را برای همگان شرح و توصیف کنند. به اخلاق یا تفکر انتزاعی اعتنای زیادی نداشتند. سر و کارشان با همین دنیای خارج بود. و البته گاه از شگفتی‌های این دنیا پرده برمی‌داشتند. فلسفه با سقراط به مسیر تازه‌ای افتاد. انقلاب سقراط، وارد کردن اخلاق در فلسفه، اخلاق را در کانون توجه فلسفه قرار دادن و تأکید ورزیدن بر فن جدل و استدلال نظری است. و این کار به معنای درون‌نگری، روی تافتن از جهان خارج و نظر کردن به انسان و خویشتن انسان است.^۳

1. Socrates

2. extroverted

۳. خوانندگانی که به بافتن اطلاعات کامل‌تری در باره فیلسوفان یونانی پیش از سقراط علاقه‌مند هستند، می‌توانند به این کتاب رجوع کنند:

شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، کتاب‌های جیبی، چاپ‌های مکرر.

۸. سقراط

زندگی سقراط را بیش‌تر از راه نوشته‌های شاگردش، افلاطون، می‌شناسیم، ولی به‌طور کلی دلیلی برای این پندار نیست که چهره سقراط آن‌گونه که افلاطون ترسیم کرده است، با شخصیت حقیقی‌اش مطابق نباشد. هر چند می‌توان اطمینان کامل داشت که افلاطون گاه اندیشه‌هایی را به استادش نسبت داده که در واقع اندیشه‌های خود او بوده است. سقراط در ۴۶۹ ق‌م در آتن زاده شد و تا ۳۹۹ ق‌م، که به مرگ محکوم شد، در آن شهر زیست. پس از آن که به «فاسد کردن جوانان و بی‌اعتقادی به خدایان شهر» متهم شد، به مرگ محکوم گردید. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که اتهام او در اصل سیاسی بود. اگر شرحی که افلاطون از محاکمه سقراط آورده است مطابق واقع باشد، مدافعات سقراط، که در اصل به منزله دفاع از حق تفکر آزاد است، به لحن و زبانی بیان شد که به جای فرو نشانندن آتش خشم قاضیان دادگاه، بیش‌تر شعله کین آن‌ها را برمی‌افروخت. سقراط پس از محکومیت، پیشنهاد هرگونه کمک برای گریختن از زندان را رد کرد، حال آن‌که به خوبی معلوم است که این پیشنهادها عملی بود. سقراط در انتظار روز مرگ ماند و زهر را به حکم قانون سر کشید. تحمل و پایداری‌اش در واپسین روزهای زندگی، آن‌طور که خامه افلاطون وصف کرده است، یادآور واپسین دم‌های زندگی عیسی مسیح به روایت انجیل‌هاست.

پایداری سقراط، او را مظهر تسلط بر خوشتن به یاری خرد ساخته است. سقراط، چهره تابناک تاریخی و جهانی، و قهرمان خرد است. آموزگاری است که چگونه زیستن و رویارو شدن با مرگ در پرتو نور خرد را به بشر آموخته است. نمی‌توان حق مطلب را با توصیفی اجمالی در باره او ادا کرد. اما خوشبختانه نیازی به این کار نیست، چون افلاطون یکی از بزرگ‌ترین هنرمندان ادبی جهان است و شرحی که از زندگی و مرگ سقراط، به ویژه در

رساله‌های خطابه دفاعی سقراط، کریتون و فایدون^۱ آورده است، شاید نخستین متن‌های اصیل فلسفی است که شایسته است پژوهنده فلسفه کوشش خود را با آن‌ها آغاز کند.

محال است بتوان گفت اندیشه‌ها و آرای بی که افلاطون به سقراط نسبت داده، تا چه حد از آن سقراط حقیقی است. سقراط کتابی ننوشته است. او به شیوه پرسش و پاسخ و شفاهی آموزش می‌داد. بحث‌هایی که به نتیجه‌های بخصوصی انجامیده، زمینه گفتگوهای افلاطون قرار گرفته است. به نظر مسلم می‌رسد که افلاطون اندیشه‌های خود را به تفصیل از زبان سقراط بیان داشته، با این حال، او دقت و امانت تاریخی را مراعات کرده و نشان داده است که سقراط بیش از هر چیز دلبسته اخلاق و چیستی فضیلت و جوینده تعریف‌های کلی بوده است. (در صفحه‌های آینده توضیحی در باره معنای کلی خواهیم آورد.) او به شیوه بحث و جدل، آوردن قیاس و با اتکا به قیاس‌های برهانی،^۲ گفتگو را اداره می‌کرده است. در این کتاب نیازی نیست که در این بحث پیش‌تر رویم.^۳

۹. افلاطون، آرای فلسفی و سیاسی او، جمهوری افلاطونی، تحلیل مفاهیم افلاطون^۴ نخستین فیلسوفی است که مصداق کامل کلمه فیلسوف است و

۱. هر سه رساله به فارسی ترجمه شده و جداگانه و نیز در دوره آثار افلاطون انتشار یافته است. خطابه دفاعی سقراط یا آپولوژی و کریتون در جلد اول دوره آثار افلاطون و رساله فایدون در جلد دوم این دوره است. برای آگاهی از اطلاعات کتاب‌شناختی دوره آثار افلاطون نگاه کنید به پانوشت مربوط به افلاطون در زیر فصل بعد.

2. demonstrative proofs

۳. اگر دوست دارید سقراط فیلسوف را با نگاه فیلسوفانه متفکر برجسته دیگری بشناسید، می‌توانید به این کتاب رجوع کنید:

کارل یاسپرس، سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸، صص ۵۷ - ۱۰۵.

4. Plato

یکی از دو متفکری است (آن دیگری شاگردش ارسطوست) که بیش‌ترین تأثیر را در تاریخ گذاشته‌اند. افلاطون حدود ۴۲۷ ق‌م در یکی از خاندان‌های اشرافی و در شهر آتن زاده شد. در ۳۴۷ ق‌م این جهان را بدرود گفت. در دهه سوم عمرش تحت تأثیر سقراط قرار گرفت و فلسفه را پیشه زندگی‌اش قرار داد. پس از اعدام سقراط در ۳۹۹ ق‌م، چندگاهی آتن را ترک گفت، اما حوالی سال ۳۸۵ ق‌م به آتن بازگشت و در همان ایام «پژوهشگاه» یا انجمن پژوهش را برای بحث در باب فلسفه و آموختن آن نزدیک باغ آکادموس^۱ آتن بنیان گذاشت. «آکادمی»^۲ که نام رایج آن انجمن است، نخستین دانشگاه بود. هدف اصلی آکادمی، بهبودی زندگی سیاسی با آموزش خوب آیین حکومتداری بود و فلسفه افلاطون، آموزش حکومتگران شایسته را هدف اصلی خود قرار داده بود. افلاطون چهل سال باقی مانده از عمر را در آتن به سر برد و بیش‌تر به تدریس در آکادمی و نوشتن آثارش پرداخت. نوشته‌هایش، که مدون شده و به دست ما رسیده، چشمگیرترین دستاوردی است که فیلسوفی می‌تواند داشته باشد.

خواندن فلسفه افلاطون، پرفایده‌ترین مقدمه‌ای است که پژوهنده رشته فلسفه می‌تواند با آن آغاز کند. نخستین نکته‌ای که باید به یاد داشت، این است که افلاطون وارث سنتی دیرپاست. او اندیشه واقعیت فراحسی، اهمیت ریاضیات و تأثیر همسخنی با گروه کوچکی از مردم دستچین شده و برگزیده را از فیثاغورس، اندیشه تغییر مداوم را از هراکلیتوس، دوگانگی میان حقیقت و ظاهر و قابل اطمینان نبودن حواس را از پارمنیدس، و برتری موضوع‌های اخلاقی و مسئله کلیات را از سقراط گرفته است. این میراث رنگارنگ، در اندیشه افلاطون به فلسفه‌ای راه برده است که خواسته است جنبه‌های منطقی، معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی فلسفه را از یک سو با جنبه‌های

1. Academus

2. Academy

اخلاقی و زیبایی‌شناختی آن از سوی دیگر درهم آمیزد. و فلسفه افلاطون نخستین مصداق چنین فلسفه‌ای است، اما روشن است که تلاش برای کشف چیستی واقعیت و تلاش در راه پی بردن به چیستی زندگی خوب، از یک سنخ نیستند و ترکیب نظام‌یافته این‌ها در علمی واحد - یا «فلسفه» به معنای گسترده کلمه - به دست افلاطون، مسبب همه دشواری‌های بسیاری است که فیلسوفان از عصر افلاطون تاکنون ناگزیر به دست و پنجه نرم کردن با آن‌ها بوده‌اند. در میان فیلسوفان پیش از سقراط، کشف چیستی واقعیت به خودی خود هدف بود. اما سقراط اخلاق را وارد فلسفه کرد و کشف چیستی واقعیت در فلسفه افلاطون، در اصل فقط به منزله مقدمه‌ای برای کشف چیستی زندگی خوب بود و این کشف نیز خود تنها مقدمه‌ای برای کشف چیستی حکومت خوب بود. اما این که آیا راه حل پرسش‌های اخلاقی به این روش ممکن است یا نه، از مسائل اصلی فلسفه است و پرسشی نیست که افلاطون پاسخی به آن داده باشد. شاید کوششی که در راه پاسخ گفتن به این پرسش کرده‌اند، سراسر به راه خطا رفته باشد. شاید این پندار که پاسخ گفتن به این پرسش امکان دارد، یکسره نادرست باشد. اگر این‌طور باشد، افلاطون آموزگار فاحش‌ترین خطای تاریخ جهان است. ✕

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه‌اش می‌گوید سقراط می‌خواست کلیات^۱ را تعریف کند، اما نظرش این نبود که برای آن‌ها وجود مستقلی قائل شود؛ و چون افلاطون به چنین استقلال قائل بوده است، شاید به همین سبب پنداشته‌اند فلسفه افلاطون در این معنا اصالت داشته است. مسئله کلیات با معنای واژه‌ای تعریف‌کننده (مُعرف) ارتباط دارد. به این دلیل دو حیوان را اسب می‌نامیم که هر دو در ویژگی‌های حیوانی که نامش «اسب» است، مشترکند. اما این دو اسب یکسان نیستند: در اندازه، وزن، شکل و رنگ با هم

1. universals

اختلاف دارند و همه اجزایشان از این جهت‌ها متفاوت است. دو اسب که عین هم باشند، وجود ندارند. پس این نتیجه گرفته می‌شود که ممکن نیست واژه «اسب» معرف یک اسب باشد، اسبی که به راستی موجود است. اگر این‌طور بود، واژه اسب بر یک حیوان دلالت می‌کرد، نه بر اسب‌های دیگری که سوای آن حیوانند. پس واژه «اسب» بر چه چیزی دلالت می‌کند؟ ظاهراً به نوعی اسب کلی یا به گوهر «اسبی»^۱ دلالت می‌کند که وجود محسوس عینی ندارد، بلکه وجودش تنها در ذهن است و تک‌تک اسب‌های جهان خارج فقط شباهت‌هایی با آن اسب کلی دارند. بنابراین، اسب اصطلاحی کلی است و تعریف آن نیز کلی است. اگر شکل‌های هندسی، مثلاً دوزنقه را در نظر بگیرد، موضوع تا اندازه‌ای بیش‌تر کاویده می‌شود. می‌دانیم که دوزنقه در جهان خارج نیست. اگر کوشش کنیم دوزنقه‌ای بکشیم، تنها می‌توانیم شکلی تقریبی از آن رسم کنیم. از این گذشته، همه دوزنقه‌هایی که تاکنون کشیده شده است، متفاوت با دوزنقه کاملند؛ سهل است، با یکدیگر نیز تفاوت دارند. با این وصف، شک نیست که واژه «دوزنقه» بر چیزی دلالت می‌کند. پس آن چیزی که این واژه به آن باز می‌گردد، باید گونه‌ای دوزنقه کلی باشد که در هیچ جای عالم نیست و تنها در ذهن ما موجود است.

سقراط در پی تعریف اصطلاح‌های کلی از این نوع بود و کند و کاو او در چیستی فضیلت، با این هدفش پیوند داشت. مثلاً اگر بخواهیم بدانیم معنای «دلاوری» چیست، کافی نیست کسی را که دلیر است به ما نشان دهند یا کارهای او را وصف کنند. به ظاهر باید نوعی «دلاوری» کلی باشد که هر کار دلاورانه‌ای بهره‌ای از آن دارد.

افلاطون نظریه صورت‌ها^۲ یا مثال‌ها^۳ را بر اساس تعریف‌های کلی پی ریخت. در نظریه او، کلیات وجود مستقل دارند، یعنی در واقعیت فراحسی،

۱. horseness: فرسیت.

2. theory of forms

3. ideas

اسب کاملی وجود دارد و تک تک اسب‌های این جهان بازتاب‌های ناقصی از آن نمونه یا مثال کاملند. همان یک اسب کامل است که «حقیقی» است. بازتاب‌هایش تنها «ظواهری» از آن حقیقت است. به همین سان تنها یک ذوزنقه کامل وجود دارد و همان ذوزنقه است که حقیقی است. سراسر دنیایی که به چشم می‌بینیم، بازتاب یا «ظاهر» عالم «حقیقی» است که اجزای آن عالم را نمونه‌های کامل تشکیل می‌دهد. این نمونه‌ها صورت‌ها یا «مثال‌ها»ی حقیقی است و به حس ادراک نمی‌شود، بلکه تنها با ذهن و فکر فهمیده می‌شود.

اصطلاح‌های کلی همواره بر مثال‌ها دلالت دارد و در این حالت دارای معناست. البته باید گفت تنها افلاطون است که از عهده توضیح این مفهوم برمی‌آید.

به همین سان افلاطون پنداشته بود فضیلت‌ها باید بازتاب مثال‌های کامل باشد. یعنی مثال دلاوری، دادگری و جز آن‌ها، که موردهای جزئی دلاوری و دادگری از گوهر آن‌ها بهره‌مند شده است، باید وجود داشته باشد. مثال «نیکی» نیز وجود دارد. هدف پژوهش فلسفی، کشف چیستی مثال‌ها و سرانجام کشف چیستی مثال «نیکی» است. کسی که به این کشف برسد، نه تنها داناست، توانا نیز هست؛ چه، معرفت به نیکی لزوماً راهبر آدمی به کردار نیک است. محال است کسی به روشی عمل کند که با آنچه نیک می‌داند ناسازگار باشد. از این سخن این نتیجه به دست می‌آید که بدی، نادانی است و راه فضیلت و معرفت یکی است. یعنی برای رسیدن به این دو، باید راه فلسفه را پیمود.

می‌توان این نظریه را مطلقاً آیینی^۱ افلاطون نامید. به اعتقاد افلاطون، تنها یک نیکی هست که برای همه آدمیان یکسان است. نیکی چیزی نیست که به

1. absolutism

اعتقاد یا آرمان کسی بستگی داشته باشد، بلکه مانند حقایق ریاضی، عینی است. آنچه نیکی است، نیکی مطلق است و همچنان نیکی خواهد ماند، خواه کسی بداند نیک است خواه کسی نداند. افلاطون از مطلق آیینی اخلاقی، اقتدارگرایی^۱ سیاسی، یا همان طور که خواهیم دید، سلطه گرایی^۲ سیاسی اش را نتیجه گرفته است.

فلسفه سیاسی افلاطون بیش تر در کتاب جمهوری^۳ او شرح و تفسیر شده است. جمهوری یکی از مفصل ترین و بهترین آثار افلاطون و شورانگیزترین متن فلسفی موجود است. در باره این که جمهوری را چگونه باید تعبیر کرد، عقیده ها مختلف است. اگر آن طور که عموماً عقیده دارند جمهوری برنامه تفصیلی دولت آرمانی باشد، باید آن را بیانیه اقتدارگرایی، آن هم در شکل افراطی اش، خواند. زیرا لازمه برنامه ای که در این کتاب ارائه شده است، سرکوبی بیش تر چیزهایی است که ما آن ها را به حقوق و آزادی های مدنی تعبیر می کنیم؛ سرکوبی این ها به سود آن چیزی است که به پندار افلاطون، نظام سیاسی آرمانی است. آتن روزگار افلاطون، حکومتی مردم گرای^۴ ولی رو به زوال داشت. اسپارت عصر افلاطون، اقتدارگرا و نیرومند بود. به ظاهر حکومت اسپارت مایه گرایش اصلی افلاطون به حکومت اقتدارگرا بود. نظریه کمال مثال ها راه را بر این پندار می گشود که «مثال» آرمانی حکومت هم وجود دارد. به عقیده او، تنها فیلسوفان می توانند کشف کنند این مثال چیست. همین عقیده تا اندازه زیادی نظر او را در باره حکومت اقتدارگرا تقویت می کرد. می شود جمهوری افلاطون را نه به عنوان برنامه دولت واقعی، بلکه به منزله شرح و بیان ملاحظات می خواند که به عقیده افلاطون قانون های هر دولتی

1. authoritarianism

2. totalitarianism

۳. از جمهوری افلاطون چند ترجمه فارسی در دست است، از جمله ترجمه ای در دوره آثار افلاطون. تهران، خوارزمی، چاپ های مکرر.

4. democratic

باید بر اصول آن‌ها تدوین شود. در چندین جای کتاب جمهوری آمده است که به عقیده سقراط – چون مطلب را سقراط طرح می‌کند – دولت آرمانی ممکن نیست روی زمین وجود داشته باشد و آنچه او پیشنهاد می‌کند، مقدماتی برای قانونگذاری است. واقعیتی که این نظر پیشنهادی را تأیید می‌کند این است که افلاطون در سال‌های پیری برنامه‌ای تدوین کرد که بدون شک برنامه دولت آرمانی است. این برنامه در گفتگویی آمده که به رساله قوانین معروف است. برنامه شامل فهرست مقررات قانونی است که بر اساس استدلال حقوقی تدوین یافته است. در این برنامه سخنی از عدالت انتزاعی به میان نیامده است. حتی اگر جمهوری افلاطون با این تعبیر خوانده شود، در نظر کسی که برای به تحقق رسانیدن اعتقاداتش خواستار نهادهای آزاد است، اثری است که تندترین و جدی‌ترین چالش‌ها را برمی‌انگیزد. اگر آزادیخواهان، حکومت آرمانی افلاطون را دوست نداشته باشند، باید خود را به نحو مناسبی آماده هم‌اوردی با استدلال‌های افلاطون کنند.

دشواری فلسفه سیاسی افلاطون ناشی از نظریه او در باره وجود مثال نیکی و مثال دادگری و مانند آن‌هاست. کسی که چستی این مثال‌ها و به ویژه چیستی «نیکی» را کشف کند، باید حکومت کند و به کمک نظامی اجتماعی، که طبقه او را برای همیشه بر سریر قدرت نگاه می‌دارد، حکومت خود را پاسداری کند. «آیین افلاطون» / افلاطون‌گروی،^۱ که می‌توان از آن به عنوان تعمیم نظریه مثال‌ها به حوزه الهیات و اخلاق یاد کرد، تأثیر بسیار ژرفی به ویژه در تفکر دینی گذاشته است. چه، بیش‌تر حکمای الهی فرض را بر این نهاده‌اند که قانون‌های اخلاقی، مطلق و عینی است و برای همه آدمیان یکسان است و فضیلت، جدا از معرفت به قانون‌های اخلاقی عینی، محال است. فلسفه مسیحی تا سده سیزدهم میلادی یکسره افلاطونی بود.

1. Platonism

افلاطون، که پیشگام تحلیل مفاهیم^۱ است، تأثیر عمیقی هم در فلسفه محض گذاشت. تحلیل مفاهیم، روی دیگر سکه تعریف کلیات است. اصطلاح‌های کلی را که تعریف می‌کنیم، می‌کوشیم از میان موردهای جزئی بسیار، چیزی را انتزاع کنیم که میان آن‌ها مشترک باشد. هنگامی که مفهوم‌های مجردی چون «معرفت»، «حقیقت» یا «تغییر» را تحلیل می‌کنیم، در پی تعریف سلسله مثال‌های گوناگونی هستیم که در دامنه شمول یک اصطلاح واحد قرار می‌گیرند. می‌توان بخش زیادی از مباحث‌های فلسفی را موضوع تحلیل مفاهیم قرار داد. این رشته پژوهش فلسفی با افلاطون آغاز شده است.^۲

۱۰. ارسطو، ماده و صورت، علت‌های چهارگانه، محرک اول، نظریه اخلاقی ارسطو، انسان بزرگمنش ارسطویی، منطق ارسطو

ارسطو،^۳ شاگرد افلاطون، سومین چهره تابناک دوره گلبار فلسفه یونان است. در ۳۸۴ ق م در استاگیرا^۴ در شمال یونان چشم به جهان گشود و برای تحصیل در آکادمی افلاطون، در ۳۶۷ ق م راهی آتن شد. تا هنگام مرگ افلاطون در ۳۴۷ ق م در آتن ماند. آن گاه شهر را ترک گفت و چندگاهی آموزگار اسکندر مقدونی جوان شد. حدود ۳۴۰ ق م به آتن بازگشت و دومین دانشگاه را، که

1. analysis of concepts

۲. مجموعه آثار افلاطون به فارسی ترجمه شده است:

۱-۲. دوره آثار افلاطون، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

جلد ۱ و ۲ ترجمه مشترک محمدحسن لطفی و رضا کاویانی و پنج جلد دیگر ترجمه محمدحسن لطفی است. در ضمن اگر بخواهید افلاطون را از نگاه فیلسوف برجسته دیگری بشناسید، می‌توانید به این کتاب رجوع کنید:

۲-۲. کارل یاسپرس، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

3. Aristotle

4. Stagira

لوکایون^۱ (لیسه) نام گرفت، برپا داشت و تا ۳۲۳ ق م، که با دوره مشکلات سیاسی همزمان بود و در آن سال از آتن گریخت، به اداره لوکایون مشغول بود. ارسطو در حالی از آتن گریخت که آتنی‌ها می‌خواستند به جنایت دیگری برضد فلسفه دست بزنند و همچنان که سقراط را زهر نوشاندند، او را نیز به کام مرگ بفرستند. ارسطو در ۳۲۲ ق م در اثوبویا^۲ درگذشت.

آثاری که از ارسطو به جا مانده است، نخستین رساله‌های تحقیقی فلسفی است. منشأ این آثار یادداشت‌هایی است که برای سخنرانی‌هایش در باب همه رشته‌هایی که تعلیم می‌داد، فراهم آورده بود. این یادداشت‌ها، هم بررسی گسترده دانشی است که تا آن وقت در یونان گرد آمده بود و هم تراوش تفکرات خود اوست در باره هر موضوعی که رسیدن به عقیده یا داشتن رأیی در آن باره ممکن بوده است. تأثیر مجموعه نوشته‌های ارسطو عمیق بوده، اما از هر حیث سودمند نبوده است. در سده‌های میانه برای مبارزه با «کفریات» علم تجربی در قلمرو علوم طبیعی (= طبیعیات) همواره به حربه مرجعیت ارسطو متوسل می‌شدند. نگرش او در باره زیبایی‌شناسی، که تنها بخشی از آن فهمیده می‌شد، تأثیر زیانباری بر احساس هنری چندین نسل از هنرمندان و نظریه‌پردازان هنری عصر نوزایی (رنسانس) هنرهای دراماتیک در سده شانزدهم میلادی داشت.

ما در این جا به آرای ارسطو در باب ماده و صورت،^۳ قوه و فعل،^۴ علت‌های وجود،^۵ و محرک اول،^۶ که با یکدیگر پیوند دارند، خواهیم پرداخت و سپس از نظریه اخلاقی او یاد خواهیم کرد.

ارسطو میان دو جنبه موجودات فرق می‌گذارد. این دو، ماده و صورت است. ماده هر چیز، مصالحی است که آن چیز از آن‌ها ساخته شده است.

1. Lyceum

2. Euboea

3. matter and form

4. potentiality and actuality

5. causes of existence

6. Prime Mover

صورت هر چیز، ساخت آن چیز است. مثلاً ماده کتاب کاغذ، چسب، مرکب و جز آن‌هاست. صورت کتاب، چگونگی درهم آمیختن این مصالح و ساخته شدن کتاب است. ماده‌ای که صورت‌ها از آن ساخته می‌شود، خود صورت است؛ زیرا آمیزه‌ای است از پاره‌ای عنصرهای چهارگانه آتش، هوا، خاک و آب. چون عنصرها توانایی تبدیل شدن به یکدیگر را دارند، مثلاً آب می‌تواند هوا شود، خود آن‌ها نیز صورت‌های ماده نخستین یا ماده بدون صورت است. از آن‌جا که ماده بدون صورت وجود دارد – البته نه در جهان تکوین یافته کنونی – پس صورت بدون ماده هم هست. این صورت، خداست.

«صورت‌ها»ی ارسطو هیچ وجه مشترکی با صورت‌ها یا «مثال‌ها»ی افلاطونی ندارد. ارسطو به نمونه‌های نخستین کامل^۱ که در عالم «حقیقی» موجود باشد، اعتقاد نداشت. صورت کتاب نزد ارسطو، ساخت مشاهده‌پذیر کتابی است که دارای وجود خارجی است.

ارسطو جهان آفریده شده را به قوه و فعل نیز تقسیم می‌کند. دانه بلوط، بالقوه درخت بلوط است و درخت بلوط، فعلیت همین قوه است. ماده، توانایی رسیدن به صورت، و صورت آن چیزی است که به این توانایی فعلیت می‌بخشد. هر موجود زنده‌ای، ماده و صورت، قوه و فعل، و جسم و نفس است. نفس (پسوخه)^۲، صورت جسم است. جسمی که توانایی زنده بودن داشته باشد، قوه موجود زنده را دارد. نفس، فعلیت این قوه است. همچنان که صورت می‌تواند وجودی مستقل از میز بالفعل داشته باشد، نفس نیز ممکن نیست مستقل از جسم باشد. بنابراین «نفس جاویدان» وجود ندارد.

ارسطو عقیده دارد برای هر موجودی می‌توان چهار «علت» قائل شد: علت مادی^۳ ماده آن موجود است؛ علت صوری^۴ صورت یا ساخت موجود

1. perfect prototypes

2. psyche

3. material cause

4. formal cause

است؛ علت فاعلی،^۱ سازنده موجود است؛ و علت غایی،^۲ کارکرد یا هدف آن موجود است. علت غایی از نکات بارز علم ارسطویی و علم متأثر از ارسطوست: علم ارسطویی می‌کوشد با فهم غایت و مقصود جهان، تا اندازه‌ای آن را تبیین کند؛ یعنی هدف آن به دست دادن تبیینی فرجام‌گرایانه است. بدون شک این نگرش به منزله پس نشستن از موضعی بود که فیلسوفان اتمی گرفته بودند. آن‌ها، بی‌آن‌که موضوع قصد و غایت را به میان بکشند، تبیینی مکانیکی آورده بودند. اگر بنیاد فرجام‌گرایی ارسطویی واژگون نمی‌شد و به نظریه فیلسوفان اتمی باز نمی‌گشتند، فیزیک و علوم طبیعی نمی‌توانستند پیشرفت چندان زیادی کنند.

ارسطو در اثبات وجود آنچه در کتاب طبیعت «محرک اول» و در کتاب مابعدالطبیعه «خدا» نامیده، استدلالی آورده است. استدلال او به اختصار این است: بنا به تجربه، تغییر واقعیت دارد، اما نمی‌توان تغییر نخستین را در ذهن مجسم کرد؛ چه، شرط لازم هر تغییری چیزی است که توانایی تغییرپذیری داشته باشد (ماده یا قوه) و چیزی که توانایی تغییرگذاری داشته باشد (علت فاعلی یا نیرویی که قوه را به فعل برساند) و گذشته از این‌ها، بودن علتی برای به فعلیت رسیدن این قوه است. این علت، هر چه هست، باید خودش محصول تغییری بوده باشد و زنجیره علت‌ها به همین ترتیب در زمان به عقب برمی‌گردد. پس تغییر، همیشگی است و برای توضیح آن باید موجودی را فرض کرد که خودش تغییرناپذیر است، ولی علت تغییر، ازلی و ابدی است. این موجود، محرک اول است که صورت و فعلیت محض است و ماده و قوه‌های به فعلیت رسیده ندارد. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه می‌گوید این موجود لاهوتی باید فعل محض باشد، اما فعلی که تحقق آن نیاز به زمان و حرکت ندارد. تفکر شهودی محض،^۳ فعل خداوند است و این فعل تماماً

1. efficient cause

2. final cause

3. intuitive thought

چیزی است که اوست. چیزی که خدا در باره آن می‌اندیشد به ضرورت برترین موضوع اندیشه، یعنی خود اوست. پس خدا اندیشه مداوم در باره اندیشه است.

نظریه اخلاقی ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی^۱ او تشریح شده است. اخلاق ارسطو بر نفی مفهوم «نیکی» یکتای افلاطونی، که واقعیت عینی دارد و برای همه آدمیان یکسان است، استوار شده است. به گفته ارسطو، «نیکی» را باید با اصل فرجام‌گرایی تعریف کرد، یعنی با ارجاع به کاربرد چیزی که نیک شمرده می‌شود. مثلاً دلو خوب به دلولی می‌گویند که وظیفه اصلی دلو را، که همانا نگاه داشتن آب باشد، به وجه نیکو انجام دهد. شمشیر خوب شمشیری است که وظیفه‌های خاص شمشیر، یعنی به اندازه کافی تیز بودن، سخت بودن و راست بودن، را انجام دهد. و این نکته در باره هر آفریده‌ای راست است. انسان نیک انسانی است که وظیفه خاص انسان را به نیک‌ترین صورت انجام می‌دهد. وظیفه خاص انسان، که تنها او از عهده انجام دادنش برمی‌آید، اندیشیدن است، همان وظیفه‌ای که انسان را از سایر آفریده‌ها متمایز می‌سازد. زندگانی خوب، سرشار از کردارهایی است که شرط آن‌ها اندیشه است. بنابراین، فضیلت اخلاقی همانا سپردن لگام شور و احساس به دست خرد است.

آدمی توانایی آموختن این کار را دارد. هر چه در این راه آموخته‌تر باشد، انسان‌تر است. در نهایت او به فضیلت عمل می‌کند، نه از سر اجبار، بلکه از آن روی که اگر آدمی فضیلت‌مند باشد، خوشبخت است. آن‌که خوشبخت فضیلت‌مند است، برتر و داناتر از کسی است که فضیلتش مستلزم کوشش است. بنابراین، ارسطو این گفته سقراط را تأیید می‌کند که معرفت مقوم فضیلت است [یا فضیلت معرفت است].

۱. این کتاب به فارسی ترجمه شده است.

قطعه مشهوری از اخلاق نیکوماخوسی در وصف انسانی است که از فضیلت کامل برخوردار است. ارسطو چنین انسانی را «بزرگمنش» یا «بزرگوار» می‌نامد. انسان بزرگمنش ارسطویی، در قیاس با قدیس مسیحی، بسیار مغرور و کناره‌جوست، اما از دیدگاه ارسطویی، قدیس مسیحی موجود خوشبختی نیست. این که کدام یک از این دو برتر از دیگری است، مطلبی است که به سلیقه بستگی دارد. اما فضیلت‌های انسان بزرگمنش، به عنوان «اعتدال زرین»^۱ میان افراط و تفریط، تا اندازه زیادی قابل دفاع است. مثلاً غرور انسان بزرگمنش ارسطویی، حدّ میانه تکبر (خود را بزرگ‌تر پنداشتن) و فروتنی (خود را کوچک‌تر پنداشتن) است. می‌توان «اعتدال زرین» را به برآوردهای واقع‌بینانه از حدّ و حدود خود از یک سو، و حرمتی که انسان باید برای خودش قائل باشد از سوی دیگر، تعریف کرد.

«نظریه اعتدال»^۲ به عنوان آزمون اخلاق، نظریه‌ای است که ارسطو به اجمال و احتیاط بیان کرده است. او خوب می‌دانست نمی‌توان بسیاری از اعمال اخلاقی را به حدّ وسط میان دو حدّ افراط و تفریط تعریف کرد. مثلاً حدّ وسطی میان راستگویی و دروغگویی نیست. اما ارسطو حدّ اعتدال را ابزار سودمندی برای داشتن نگرشی خردپذیر (و بنابراین فضیلت‌مندانه) در باره بسیاری از مسائل اخلاقی می‌دانست.

شاید بزرگ‌ترین دستاورد ارسطو تدوین منطق قیاسی یا منطق رده‌ها^۳ باشد. شمه‌ای از این منطق در بخش یکم و در فصل منطق بیان شد و نیازی به تکرار آن در این جا نیست. تا آغاز سده بیستم که منطق گزاره‌ها جای منطق رده‌ها را گرفت، منطق ارسطویی را به عنوان تنها منطق می‌شناختند. اما خود ارسطو به محدودیت‌های منطقش آگاه بود و این منطق را به سان ابزاری برای تعیین صدق منطقی گونه‌های خاصی از قضایا پیشنهاد کرده بود، نه به عنوان

1. golden mean

2. doctrine of the mean

3. logic of classes

ابزار تعیین صدق همه گونه‌های ممکن قضایا. ارسطو به جزم‌اندیشی بدنام شده است، حال آن‌که نظریه‌پردازی به مراتب هوشیارتر و دوراندیش‌تر از افلاطون بوده است.

تا آن‌جا که ما اطلاع داریم، بدون تردید ارسطو یکی از بزرگ‌ترین ذهن‌های تحلیلی جهان را داشت. سقراط بشارتگر زیستن در پرتو نور خرد بود. افلاطون همه چیز را فلسفی کرد. و طرح بزرگ فلسفی خود را با یک رشته آثار پرکشش و شورانگیز عرضه داشت. اما شاید ارسطو خونسردتر و حرفه‌ای‌تر عمل کرده است. او فلسفه را روی پاهایش گذاشت، پاهایی که روی زمین است. بدون افلاطون وجود فلسفه غرب ممکن بود؛ هر چند با این‌که هست تفاوت بسیار می‌داشت. اما بدون ارسطو حتی تصور چنین فلسفه‌ای دشوار است.^۱

۱.۱. عصر یونانی مآبی، فلسفه کلبی، آنتیستنس، دیوگنس

در سده چهارم قم روزگار دولت‌شهرهای یونانی پریشان شد. واحدهای کوچک سیاسی، نخست با پیروزی‌های اسکندر مقدونی و سپس با پیدایش امپراتوری روم برچیده و به گنجینه تاریخ سپرده شد. پریشانی اوضاع و احوال سیاسی دولت‌شهرهای یونانی، انحطاط اجتماعی و اقتصادی از پی آورد مهاجرت از سرزمین یونان شدت گرفت و در نتیجه، پراکندگی ناحیه‌های یونانی‌نشین و افزایش جمعیت یونانی‌ها در شهرهای بیگانه و در سراسر نواحی مدیترانه آهنگی شتابان یافت. خوش‌بینی عصر افلاطون رخت برپست و نوعی عقیده فراگیر به سیر انحطاط، افسوس خوردن برگزیده و در برابر نیروهای سیاسی و اجتماعی تازه خود را بی‌دفاع حس کردن، جای آن را

۱. بسیاری از آثار ارسطو به فارسی ترجمه شده و در دسترس است. برای آگاهی بیش‌تر در باره آرا و اندیشه‌های ارسطو، می‌توانید به این کتاب رجوع کنید:
مارتا نوسباوم، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

گرفت. این دوره از تاریخ یونان به عصر هلنیستی^۱ یا یونانی‌مآبی مشهور است، زیرا فرهنگ هلنی یا یونانی، که فرهنگ بومی یونان بود، در بخش بزرگی از جهان باستان پراکنده شد. در همین عصر بود که فلسفه‌های کلیبی، رواقی و اپیکوری پدید آمد. وجه اشتراک این فلسفه‌ها این است که مدار همه آن‌ها به گرد فرد انسان است و به او اخلاقی توصیه می‌کنند که به کمک آن بتواند روزگار را تحمل کند. این فلسفه‌ها به امکان زندگی خوب با بدبینی می‌نگرند و هدف همه آن‌ها این است که در حد امکان، نسخه‌ای برای زندگی خوب به دست دهند.

فلسفه رواقی و اپیکوری عملاً فلسفه دوره‌ای است که آغاز آن پایان سده چهارم قم است و پایان آن، فروپاشی امپراتوری روم. هر دو، فلسفه‌های اخلاقی اصیلی هستند، اما به نظر کسانی که این فلسفه‌ها را سطحی فهمیده باشند، بی‌اهمیت جلوه می‌کنند. فلسفه رواقی را به این سبب خوار شمرده‌اند که آن را در برابر رنج‌های بشر بی تفاوت دیده‌اند و پنداشته‌اند فلسفه رواقی شر و مصیبت اجتماعی را با نگاه تقدیرگرا^۲ می‌پذیرد، و فلسفه اپیکوری را بدان سبب خوار شمرده‌اند که آن را فلسفه‌ای لذت‌گرا^۳ پنداشته‌اند، و خیال کرده‌اند فلسفه اپیکوری مکتبی است که در پی فرونشاندن زودگذرترین خواسته‌های تن است. اما اگر این فلسفه‌ها در شکل اصلیشان و با اندیشه کسانی که درست می‌اندیشند فهمیده شود، دانسته می‌شود هر دو فلسفه با محیط و زمانی که در آن شکفته‌اند، تناسب داشته‌اند. پندار مردم از معنای «فلسفه» – مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی و مابعدالطبیعی که بتوان در پرتو آن زندگی کرد – در اصل به دوره‌ای بازمی‌گردد که فلسفه‌های رواقی و اپیکوری از آن برخاسته‌اند. تعریفی که آوردیم برای این دو فلسفه کاملاً راست است، چه، این دو بر اندیشه یک تمدن گسترده و فراگیر حکمروا بودند.

1. Hellenistic Age

2. fatalistic

3. hedonistic

ما در این جا از ویژگی های اصلی این دو فلسفه و از جنبش شکاکانه ای بحث می کنیم که پرتوی بر این دو تابانده است. البته نخست باید به جنبشی بپردازیم که پیش تر از فلسفه رواقی پیدا شد و زمینه را برای پیدایش آن فراهم ساخت. این جنبش، فلسفه کلبی^۱ دیوگنسی است.

دیوگنس^۲ یکی از غریب ترین چهره های سراسر دوران باستان است. از زادگاهش، سینپ^۳، بیرونش کردند. در آتن و کُرنت بی خانمان و تهیدست زیست و عمر را به بیان و عمل فلسفه اش سپری کرد. فلسفه کلبی عنوانی است که پس از دیوگنس، از لقب او (کلب = سگ) ساخته اند. حکایتی که در باره او آورده اند و گفته اند که در خمره زندگی می کرد، شاید حقیقت نداشته باشد، اما مطمئناً به هر سرپناهی که می یافت قناعت می کرد. مال و منالی نداشت، پول و ثروت را خوار می شمرد و ظاهراً بی آن که از سرانجام اعمالش پروایی داشته باشد، همه آداب و سنت ها را آگاهانه و به عمد به باد ریشخند می گرفت. افلاطون او را «سقراط دیوانه» نامیده بود. گفته افلاطون در باره مبالغه عجیبی که دیوگنس در تحمل دشواری ها و بی اعتنائی سقراطواری که به آسایش های مادی داشت، راست است؛ آن هم وقتی که این گونه آسایش ها بدون کار و تلاش نامعقول به چنگ نیامده باشد.

در این باره اتفاق رأی هست که فلسفه کلبی دیوگنس از فلسفه آنتیستنس^۴ گرفته شده است. آنتیستنس از شاگردان گرگیاس^۵ سوفسطایی و از دوستان سقراط بود. او مبلغ بی نیازی و فضیلت بود و آن را با تجمل و ثروت آشتی ناپذیر می دانست. در نظری، فضیلت با معرفت حاصل می شد و یافتن معرفت، تنها کار مهم زندگی بود. اگر رسم و سنتی با فضیلت ناسازگار می بود، باید بنیادش برانداخته می شد. دیوگنس در این نگرش سقراطی غلو

1. cynicism

2. Diogenes

3. Sinope

4. Antisthenes

5. Gorgias

کرد و فلسفه‌ای پرداخت که با هر آنچه معمولاً ارزشمند شمرده می‌شد، معارضه شدید داشت.

بی‌نیازی و خودبسندگی هدف کلی مسلک است. بی‌نیازی، تنها به معنای بی‌تفاوتی در برابر مال و منال و آداب و رسوم نیست، بلکه به معنای معارضه با آن‌ها نیز هست. زندگی بی‌نیاز، زیستن بر وفق طبیعت است و این‌گونه زندگی است که خوشبختی به بار می‌آورد. فلسفه بی‌نیازی کلی به اعتبار این که اخلاقی را به فرد توصیه می‌کند که وی با عمل به آن بتواند به فضیلت برسد و از فضیلت خوشبختی پدید آید، فلسفه‌ای سقراطی است. ملاحظات اخلاقی همه چیز فلسفه کلی است. این فلسفه، مابعدالطبیعه یا نظریه معرفت ندارد. ملاحظاتی که به نظر افلاطون و ارسطو بسیار مهم بود، در این فلسفه نادیده گرفته شده است و تنها چیزی که ضروری دانسته شده کشف راهی است که آدمی بتواند از رهگذر آن در دنیای نابکار به خوشبختی برسد. راه خوشبختی یعنی بی‌نیازی. بی‌نیازی دخالت نکردن در حوادث عمومی است. تنها رها شدن از وابستگی به جهان خارج، ضامن فضیلت‌مند بودن، خوشبخت شدن و بی‌اعتنایی بشر به رویدادهاست.

چند اثر را به دیوگنس نسبت داده‌اند، اما هیچ یک از نوشته‌هایش به دست ما نرسیده است. روشن است که او فلسفه‌اش را با روش زندگی‌اش تعلیم داده است. زندگی دیوگنس الهام‌بخش زندگی زاهدانه و پارسایانه اصیل و بی‌ریاست. همچنان که مشهور است، شاگردش کراتس^۱ که از مردم تبس^۲ و از روش زندگی استاد متأثر بود، از دارایی هنگفتش چشم پوشید و به عنوان پزشک و موعظه‌گر در میان مردم تهیدست آتن زیست. ولی مردمان فرومایه می‌توانستند کلی مسلکی را بهانه‌ای برای به ریشخند گرفتن و تحقیر صفاتی قرار دهند که خود فاقد آن‌ها بودند، و این واقعیت منشأ معنای جدید واژه کلی است.

1. Crates

2. Thebes

۱۲. فلسفه رواقی، زنون کیتیونی، کلئانتس، اخلاق و مابعدالطبیعه رواقی / تعارض جبرگرایی و کمال‌پذیری

زنون کیتیونی^۱ از طریق کراتس در قبرس با فلسفه کلبی آشنا شد و این فلسفه را بخش پیوسته‌ای از فلسفه خود قرار داد. زنون در ۳۱۲ یا ۳۱۱ ق م روانه آتن شد و به تحصیل در آکادمی مشغول گردید. از سرمشق‌های اخلاقی کراتس الهام گرفت و فلسفه اصیلی پرورانید و مکتب فکری خود را بنا گذاشت. او در جوار رواقی نقش و نگاردار درس می‌داد. مجموعه نظریاتی که تعلیم داده است، فلسفه رواقی^۲ نامیده شده است.

پس از مرگ زنون در ۲۶۲ ق م، کلئانتس^۳ جانشین او شد و بر مسند تدریس نشست. خروسیپوس^۴ در ۲۳۲ ق م جانشین کلئانتس شد. او که در استدلال منطقی و تعلیم فلسفه مردی پرتوان بود، به اندیشه‌های زنون جان تازه و رواج گسترده‌ای بخشید و راه پیشرفت و تحوّل این فلسفه را برای تبدیل شدن به جنبشی مانند جنبش‌های توده‌ای و با تأثیری گسترده ممکن ساخت. نظامی که خروسیپوس تدوین کرده، گرفتار تناقض‌هایی است که برطرف‌شدنی نیست. باید این نظام را فرو ریخت و از بیخ و بن جزء به جزء نقادی کرد. اما این نظام فلسفی به اندازه‌ای گسترده است که بخش‌هایی از آن می‌توانسته جدا از سایر بخش‌ها باشد و در سراسر دنیای یونانی - رومی تأثیری ژرف و انسانی بر جای گذارد.

چهره‌های برجسته و اندیشمندان روشن‌اندیشی چون اپیکتئوس^۵ - برده آزاد شده - و امپراتور مارکوس آورلیوس^۶ مسلک رواقی داشتند. بخش‌هایی از آرای رواقیان، به ویژه منطق و طبیعیات، تنها اهمیتی تاریخی دارند، اما آرای اخلاقی و مابعدالطبیعی آن‌ها در باره مسائلی فلسفی است که همچنان به قوت خود باقی است. ما به این مسائل می‌پردازیم.

1. Zeno of Citium

2. Stoicism

3. Cleanthes

4. Chrysippus

5. Epictetus

6. Marcus Aurelius

اخلاق رواقی از فلسفه کلبی گرفته شده است. در اخلاق رواقی فضیلت تنها چیزی است که می‌تواند فرد را مستعد خوشبخت بودن بسازد. اوضاع و احوال خارجی هر چه می‌خواهد باشد. فضیلت، هماهنگ زیستن با طبیعت است. پیش از این که فرد بتواند به این هماهنگی برسد، باید بداند هماهنگ زیستن با طبیعت به چه معناست. از این‌روست که فلسفه رواقی این شعار سقراط را تأیید می‌کند: فضیلت از دانایی است.

فهمیدن برداشت رواقیان از طبیعت آسان نیست، چون این برداشت بر پایه طبیعیتی است که امروزه منسوخ شده است. اما بیان مفهوم‌های مابعدالطبیعی رواقی کاملاً آسان است. لوگوس^۱ یا عنصر عقلی سرمدی در جزء جزء جهان مادی ساری است و جریان‌ش از سرچشمه الهی است. بر همه رویدادها سلطه مطلق دارد، به جهان آفرینش جهت می‌دهد و آن را هدایت می‌کند. خرد انسان جنبه‌ای از لوگوس الهی است و، بنابراین، انسان این توانایی را دارد که عنصرهای عقلی حکمروا را، که جهان را راه می‌برند، کشف کند و هماهنگ با آن‌ها زندگی کند. موافق لوگوس زیستن، هماهنگ زیستن با طبیعت است. از این هماهنگی، فضیلت و خوشبختی به بار می‌آید. کمال آگاهی اخلاقی در آموختن حکمت^۲ است و از این‌روست که فلسفه راه دانش است، سهل است، راه فضیلت نیز هست. فرزانه (البته اگر مرید مکتب رواقی باشد) قانون‌های عقلی طبیعت و چگونگی هماهنگ زیستن با آن‌ها را در هر مورد می‌داند.

باید از آنچه آگاهی اخلاقی را تیره می‌گرداند یا سر راه دست یافتن این آگاهی به قانون‌های خرد مانع می‌گذارد، پرهیز کرد؛ چراکه پرهیز نکردن راه به خطا می‌برد و سرانجام خطا، بی‌فضیلتی و شوم‌بختی است. در فلسفه

۱. logos: برابری زیادی برای این اصطلاح آورده‌اند، از جمله: عقل الهی، عقل، خرد، نطق، کلام، کلمه، سخن و جز آن.

2. wisdom

رواقی، احساسات به منزله نیروهایی بیرونی است که بر خرد تأثیر می‌گذارد. لگام احساسات را باید به دست خرد سپرد و اجازه نداد بر داوری‌های او تأثیر بگذارد. جز این اگر باشد، خرد خطا می‌کند و تصمیم‌هایی می‌گیرد که هماهنگ با فضیلت نیست. باید سختی‌ها و امتحان‌های زندگی را با متانت تحمل کرد، زیرا به فرمان لوگوس الهی همه چیز همان گونه است که باید باشد و ایستادن در برابر آن، خلاف خرد و لاجرم بی‌فضیلتی است.

چون در مابعدالطبیعه رواقی، خرد الهی در همه چیز ساری است و همه چیز را هدایت می‌کند، فلسفه رواقی به جبرگرایی افراطی راه می‌برد و به این نتیجه می‌رسد که هر چه باید بشود، می‌شود. اما چون لوگوس عنصری الهی انگاشته شده است، پس باید همه چیز را به نیکوترین وجه هدایت کند. آنچه شرّ و بدی جلوه می‌کند، در نهایت شرّ و بدی حقیقی نیست، بلکه حتماً وسیله خیر است. این فرض مسلم^۱ مابعدالطبیعی با آرای اخلاقی سازگاری ندارد، زیرا آرای اخلاقی به اختیار و امکان خطای اخلاقی قائل است، ولی خطای اخلاقی در مابعدالطبیعه رواقی بی‌فضیلتی است و، بنابراین، باید نوعی شرّ و بدی شمرده شود.

کوشش‌های خروسیپوس برای برطرف کردن این تناقض‌ها به نتیجه نرسیده است و او از عهده پاسخ گفتن به این ایراد اساسی برنیامده است که اگر همه رویدادها از پیش تعیین شده باشد، از واداشتن انسان (مراد همان رواقی مسلک است) به فضیلت‌مند شدن چه سود؟ مگر نه آنچه باید بشود، می‌شود؟ در فلسفه رواقی با مسئله‌ای روبرویم که یکی از مسائل اصلی اخلاقی است: آیا می‌توان از انسان انتظار داشت بهتر از این باشد (معنی بهتر هرچه می‌خواهد باشد) و او را واداشت شخصیتش را تغییر دهد؟ این کار منطقاً ممکن نیست، مگر آن‌که انسان دست‌کم از درجه‌ای از اختیار

1. postulate

برخوردار باشد. اما ثابت کردن وجود اختیار همواره کاری بس دشوار بوده است. شاهد‌هایی که به سود جبرگرایی است، بسیار نیرومند است. با این وصف، رواقیان که جبرگرایی را پذیرفتند و به جبرگرایی محض روی آوردند، دریافتند آموزه‌های اخلاقی‌شان با جبرگرایی از معنا و منطق تهی می‌شود. اگر سایر آموزگاران اخلاق از این بن‌بست دوری کرده‌اند، دلیلش تا به حال چیزی بوده است که باید به بیان دقیق آن را فعل ایمان نامید. آموزگاران اخلاق به اختیار ایمان داشته‌اند، زیرا به مسئولیت اخلاقی معتقد بوده‌اند. اگر اختیار نباشد، مسئولیت اخلاقی هم نیست. اما این عقیده بر پایه امر واقع – آن‌گونه که جبرگرایان به سودگرایی خود به آن نظر دارند – بنا نشده است. در این جا تعارضی پیدا می‌شود و کسی که به اخلاق سخت پایبند و از آگاهی عقلانی برخوردار است، این تعارض را دردناک خواهد یافت. این تعارض در نمایان‌ترین صورتش آشتی دادن اعتقاد به جبرگرایی محض و عقیده به کمال‌پذیری انسان است. فلسفه رواقی در برطرف کردن این تعارض ناتوان بوده است.

۱۳. فلسفه و اخلاق اپیکوری، اپیکور، لذت‌گرایی عقلی

فلسفه اپیکوری^۱ که پس از اپیکور^۲ پایه‌گذار این فلسفه، به این نام خوانده شده است، هدف‌هایی فروتنانه‌تر از فلسفه رواقی دارد و شاید به همین سبب گیراتر و متناسب‌تر باشد. اپیکور در ۳۴۲ ق م در آتن به دنیا آمد و مدرسه خود را حدود ۳۰۶ ق م در آن شهر بر پا کرد. در باغی که به خانه‌اش پیوسته و محل درسش بود، درس می‌گفت. از این‌روست که از درسگاه او با عنوان «باغ» یاد می‌کنند، مانند «رواق» که درسگاه زنون بود، یا «آکادموس» افلاطون و «لوکایون» ارسطو. به اپیکور سیصد کتاب نسبت داده‌اند. راست یا دروغ، این

1. Epicureanism

2. Epicurus

رقم مبالغه است. مطمئناً اپیکور نویسندهٔ پراثری بود، هرچند از او کم‌تر از صد صفحه نوشته به دست ما رسیده است. اپیکوری که به شاگردان در باغش درس می‌داده و سیصد کتابش را همان‌جا می‌نوشته است، تمثیلی است از بی‌تشویشی و کناره‌جویی فلسفی. ویژگی‌ای که بهتر از سایر ویژگی‌ها فلسفهٔ اپیکوری را از فلسفهٔ رواقی متمایز می‌سازد، فردی و شخصی بودن آن است. فلسفهٔ رواقی به فلسفهٔ اهل عمل، به ویژه فلسفهٔ دولتمردان و کسانی که مسئولیت‌های بزرگی داشتند تبدیل شد، حال آن‌که فلسفهٔ اپیکوری، فلسفهٔ کناره‌جویی و بی‌نیازی است.

اپیکور متفکر اصیلی نبود. طبیعیات و اخلاقیات فلسفه‌اش را از دموکریتوس گرفته بود. اما آرای دموکریتوس را رواج داد و از آن‌ها فلسفه‌ای برای زندگی ساخت که پذیرفتهٔ چندین نسل از متفکران بود. از طبیعیات فلسفهٔ اپیکوری، که مراد همان فلسفهٔ اتمی با اندکی جرح و تعدیل است، پیش از این سخن گفته‌ایم و تنها به گفتگو در بارهٔ اخلاق اپیکوری بسنده می‌کنیم.

اساس اخلاق اپیکوری این است که تنها چیز خوب، لذت است. لذت دو گونه است: معنوی و جسمی. لذت جسمی، نبودن درد است. لذت معنوی، نداشتن ترس و تشویش است. حکمت، شناختن راه، از میان برداشتن درد، ترس و تشویش است و، بنابراین، معرفت لازمهٔ رسیدن به فضیلت است. سلامت کامل و خردمندی بی‌نقص، سرآمد همهٔ خوبی‌ها و در عین حال سرچشمهٔ برترین خوشبختی است. این‌ها به عنوان آرای اخلاقی، متوجه میانه‌روی کردن در لذت‌های جسمی است، چراکه این لذت‌ها رنج و درد از پی دارد. چیرگی بر خرافه و موهوم‌پرستی و ترس از مرگ، و داشتن اندیشهٔ روشن در بارهٔ همه چیز، از جمله لوازم اخلاق عملی اپیکور است. تأکید آموزش‌های روزانهٔ اپیکور بیش‌تر بر ممارست اندیشهٔ روشن در گزینش لذت‌ها بود.

می‌توان فلسفهٔ اپیکور را به عنوان نظریه‌ای اخلاقی، صورتی از لذت‌گرایی

عقلی^۱ نامید. تنها چیز خوب، لذت است، اما همه لذت‌ها خوب نیست؛ چه، لذت‌هایی هست که یا با درد و رنج همراه است یا درد و رنج به دنبال دارد. بنابراین، باید دانست لذت‌های خوب را چگونه از لذت‌های بد تشخیص داد. نتیجه‌ای که تا اندازه‌ای متناقض است، این است: «فلسفه لذت»، که پرهیز از سختی را می‌آموزد، در عمل بیش‌تر مکتب زهد و ریاضت است و در عین حال آموزنده پرهیزگاری و تسلط جدی بر نفس هم هست. اما در جهانی که رواج درد، رنج و ترس از لذت ناب بیش‌تر است، اگر به سرشت لذت به جد توجه شود، این تعارض تنها تعارضی ظاهری خواهد بود. مثلاً در چنین دنیایی، دارایی فایده‌روشنی نخواهد داشت، چراکه آدمی همواره نگران از دست دادن آن است. نبودن درد (مثل گرسنگی، تهیدستی، بیماری و مانند آن)، که لازمه‌اش داشتن دارایی است، بدون شک و دست‌کم تا اندازه‌ای به بهای افزایش رنج معنوی (مثل ترس) به دست می‌آید. تردیدی نیست که داشتن دارایی چیز خوبی است، اما بهتر است به صورتی باشد که باغ اپیکور تمثیلی از آن بود، یعنی در حد برطرف شدن نیاز و عاری از تظاهر و خودنمایی؛ چه، خودنمایی، رشک‌انگیزی است و رشک مؤثرترین سبب ترس رشکمند است. در هر حال، لذت جسمی یا معنوی هیچ‌گاه نباید درگرو مالکیت، مال و منال یا هر چیز دیگری باشد که انسان تسلط خاصی روی آن‌ها ندارد. این دیدگاه هر گونه فزون‌خواهی را مردود می‌داند. بنابراین، فلسفه اپیکوری از این حیث که راه بی‌نیازی در دنیای آکنده از شر را به انسان می‌آموزد، با فلسفه‌های کلبی و رواقی همداستان به شمار می‌آید.

۱۴. جنبش شکاکیت، پوره‌ن، شکاکان آکادمی و متأخر، کارنئادس

فلسفه‌های مثبتی که به آن‌ها اشاره کردیم، ناگزیر بودند در سراسر دوره

1. rational hedonism

یونانی مآبی (هلنیستی) با جنبش شکاکیت، که بسیار گسترده و به برهان‌های محکم مجهز بود، دست و پنجه نرم کنند. این جنبش با پورهن^۱ الیسی^۱ حدود ۳۰۰ ق م آغاز شد. شکاکیت^۲ در اصطلاح فلسفی به دیدگاهی گفته می‌شود که برای امکان شناخت، حدّ و مرزی قائل است. از عصر پورهن تا دوره ما، شکاکیت با تفاوت‌هایی در تأکیدهای آن، دیدگاه فلسفی متفکران بسیاری بوده است. اما بیشتر انواع این مکتب فلسفی را در فلسفه شکاکانه دوره یونانی مآبی می‌توان دید. به سبب اهمیت نگرش شکاکانه در سراسر تاریخ فلسفه، مناسب دیدیم به آرا و استدلال‌های شکاکان با اندکی تفصیل بپردازیم.

شکاکیت پورهن برای ردّ جزمیت فلسفه‌های رواقی و اپیکوری و در زی فلسفه دیگری پا به میدان نهاد که مدعی خوشبختی بود. پورهن هدف فلسفه را رسیدن به بی‌نیازی و آسودگی خیال می‌دانست و در راه این هدف، با گرایش‌هایی که در عصر او وجود داشت، هم‌آواز بود. اما کشمکشی که میان فلسفه‌های جزمی و از همه مهم‌تر، میان دو فلسفه رواقی و اپیکوری برقرار بود، پورهن را به این اندیشه رهنمون شد که جستجوی حقیقت کاری بی‌حاصل است. او می‌گفت برای تمیز دادن ادراک‌های حسی درست از نادرست و تصمیم گرفتن در باره این که از آرای همستیز، حق با کدام است، هیچ ضابطه عینی وجود ندارد. شناخت یقینی یا دانش قطعی محال است و، بنابراین، بازجستن آن با هدفی که فلسفه در راهش می‌کوشد، یعنی رسیدن به فراغ بال و آسودگی خیال، منافات دارد. پس باید از جستجوی معرفت دست برداشت و زیستن در حالتی را آموخت که داوری‌ها معلق باشد. از این‌روست که نظریه معرفت‌شناختی در فلسفه پورهن (نظریه‌ای که می‌گوید نمی‌توان به حقیقت پی برد) به نظریه‌ای اخلاقی (که می‌گوید نباید در پی حقیقت بود) راه

1. Pyrrho of Elis

2. scepticism

برده است. اما نظریه اخلاقی پورهن سست بنیاد است، زیرا نتوانسته است برای عمل مثبت راه و روشی پیشنهاد کند. نظریه اخلاقی پورهن به منزله یورشی به نظریه های جزمی معرفت است. جنبش شکاگانه بیشترین تأثیر را در نسل پس از پورهن برجای گذاشت. این جنبش به آکادمی افلاطون سرایت کرد و جانشینان بسیار توانا و فیلسوفانی به معنای جدید کلمه به بار آورد؛ فیلسوفانی که توجه اصلی آنها حمله به فلسفه های جزمی به طور عام و جزمیت رواقی به طور خاص بود.

شکاگان آکادمی برای پیش بردن آرای شکاگانه، روشی پدید آوردند که از نظر تاریخی دارای اهمیت است. این روش عبارت است از آوردن استدلالی که در اثبات یا انکار موضوع به یک نسبت موجه باشد. کانت هنگامی که خواست ناممکن بودن مابعدالطبیعه تکوینی^۱ را ثابت کند، این روش را به کار برد.

بزرگترین شکاک از شکاگان آکادمی، کارنئادس کورنه ای^۲ بود که هفت سال پیش از مرگ خروسیپوس، که به نظر عده ای نظام فلسفی اش به دست کارنئادس یکسره ویران شده است، به دنیا آمد. اگر کسی استدلال های کارنئادس را بپذیرد، چیزی که در فلسفه رواقی معتبر باشد، بر جای نمی ماند. کارنئادس می گفت ملاکی که کسی را توانا سازد ادراک های حسی نادرست را از درست تمیز دهد، در خود احساس نیست. دلیلی که سرانجام از ادراک های حسی ناشی شود و داوری هایی که بر پایه همین دلیل باشد، به سبب نامطمئن بودن ادراک های حسی، باطل است. به عقیده او، لازمه مسئولیت اخلاقی، اختیار است.

شکوفایی شکاکیت از سده یکم ق م به بعد بیش تر بیرون از حوزه آکادمی بود. اندیشمندان شکاکی چون آنه سیدموس^۳ و اگرپا^۴ به مرتبه والایی از فن

1. constructive metaphysics

2. Carneades of Cyrene

3. Aenesidemus

ویرانگری نظریه‌های جزمی از راه بحث و جدل دست یافتند. شرح و تنظیم منظم شکاکیت در قالب دیدگاهی فلسفی، که شاید از جهاتی سودمندترین کار فلسفه ناب بوده است، در عصر یونانی‌مآبی آغاز شد. در این جا مجال نیست که به جزئیات موضوع بپردازیم، اما با چند مثال می‌توان نوع تحلیل‌های شکاکان بعدی یا شکاکان متأخر را نشان داد.

این‌ها می‌گفتند اختلاف رأی فیلسوفان را نمی‌توان حل و فصل کرد، زیرا هیچ ضابطه‌ای برای حل و فصل اختلاف‌ها نیست، مگر تنها آرای سایر فیلسوفان. هیچ چیزی را نمی‌توان همان‌طور شناخت که واقعاً هست. ادراک حسی، مطلق نیست، نسبی است و به ماهیت مُدرک (کسی که درک می‌کند)، مُدرک (چیزی که درک می‌شود) و اوضاع و احوال موجود بستگی دارد. مفهوم علّیت، مبتنی بر ادراک حسی نیست، بلکه این مفهوم مجموعه مفروضاتی است که اثبات آن‌ها از راه مشاهده امکان‌پذیر نیست. شکاکان متأخر حتی به شکاکان آکادمی حمله کردند و آن‌ها را جزم‌اندیش افراطی لقب دادند. می‌گفتند انکار کردن معرفت خود نوعی جزم‌اندیشی است، زیرا این‌گونه انکار به دلیل متکی است و دلیل، بی‌پشتوانه است. شکاکان متأخر حتی در باره شکاکیت هم شک می‌کردند.

در سده دوم میلادی، سکستوس امپیریکوس^۵ مجموعه دیدگاه‌های شکاکان را خلاصه کرد. در خلال سده سوم میلادی جنبش شکاکیت فرو خفت. در همین ایام بود که معنویت عصر امپراتوری رو به انحطاط نهاد، تا آن‌جا که تنها یک فلسفه معنوی ریشه‌دار می‌توانست رواجی گسترده داشته باشد. این فلسفه معنوی، احیای فلسفه موسوم به فلسفه افلاطونی به اهتمام فلوطین بود. واژه «موسوم» را به این سبب آوردیم که افلاطون فلوطینی با افلاطون حقیقی فرق دارد.

4. Agrippa

5. Sextus Empiricus

رهایی از آزار و گزندگی شکاکیت، آخرین چیزی بود که در طلبش رفتند. اما اگرچه جنبش شکاکیت از صحنه فلسفه باستان ناپدید شد، به عنوان عادتی اساسی در فلسفه‌های تحلیلی باقی ماند و اکنون نیز به اندازه گذشته زنده است. شکاکیت یکی از گرانبهاترین ارمان‌های یونانیان به ماست.

۱۵. فلسفه نوافلاطونی، اورینگنس، فلوپتین، فلسفه فلوپتین و آیین مسیحی

غالباً گفته‌اند و می‌گویند دوران باستان را - که مراد از آن عصر شکوفایی یونان و روم است - به خود نزدیک‌تر احساس می‌کنیم تا دوره‌هایی که از لحاظ تاریخی به ما نزدیک‌ترند؛ مانند دوره انحطاط روم و عصر ظلمت فکری که از پی آن آمد. ظاهراً یولیوس قيصر معاصرتر و قابل فهم‌تر از شارلمانی است. این احساس در فلسفه هم هست. اگرچه در فلسفه افلاطون، ارسطو و جانشینانشان در دوره یونانی مآبی نکته‌های بسیاری می‌توان یافت که به نظر ما عجیب و حتی وهمگون می‌نماید، اما با عوالم فکریشان آشناییم. گویی آرای فلسفی آکادمی افلاطون، لوکایون ارسطو، رواق زنون و باغ اپیکور با همان دشواری‌هایی که خود ما تجربه کرده‌ایم روبروست و جنبش شکاکانه اواخر دوره باستان به ویژه با مسائل فلسفی‌ای که کاملاً «جدید» می‌نماید، رویاروی بوده است. در حالی که فلسفه اواخر دوره امپراتوری روم و فلسفه اروپای مسیحی تا سده سیزدهم میلادی نه تنها «جدید» نیست، بلکه اخت شدن با آن نیازمند تقلای قوای ذهنی است.

عصری که از آن گفتگو می‌کنیم، از نظر فلسفی دنباله‌رو فلسفه نوافلاطونی^۱ و از نظر الهیات تابع مسیحیت بوده است. از دیدگاه ما، صفت نمایان دوره مسیحی، کوشش‌هایی است که برای آشتی دادن مبانی شریعت و فلسفه باستان به کار رفت. این کوشش‌ها در فلسفه نوافلاطونی به بار نشست

1. neo-platonism

است. در آن دوره گسست فکری عمیقی وجود نداشت. حتی هیچ جا نگفته‌اند مدافعان مسیحیت، اندیشه‌های فلسفی یونانی را به سود مقاصد خود جرح و تعدیل کردند؛ چه، آخرین فیلسوف بزرگ دوران باستان، یعنی فلوطین،^۱ قبلاً به چنین جرح و تعدیلی دست زده بود. این واقعیت گواه ناگسیختگی سنت فلسفی است که فلوطین، آخرین فیلسوف باستان، و اوریگنس،^۲ نخستین فیلسوف بزرگ مسیحی، شاگردان یک استاد، یعنی شاگردان آمونیوس ساکاس،^۳ بودند. آن‌گاه که دستگاه مسیحی نظریات اوریگنس را «شرک‌آلود» اعلام کرد، در اوضاع و احوال جدید بدعتی گذاشته شد. اما این بدعت‌گریان فلوطین را نگرفت، زیرا او به آیین مسیح نگریده بود. عصر تعقل آزاد با فلوطین به سر آمد و دوره تعصب و تکفیر با اوریگنس آغاز شد. وجه تمایز میان فلسفه باستان و فلسفه سده‌های میانه همین است، نه این که در سنت فلسفی گسیختگی پدید آمده باشد.

واپسین نظام فلسفی دوره باستان اکنون به فلسفه نوافلاطونی مشهور است. این فلسفه، آمیزه‌ای از نظام‌های فلسفی پیش از خود، جز فلسفه اپیکوری است. فلسفه اپیکوری پذیرفته فلسفه نوافلاطونی نیست. در حقیقت باید گفت فلسفه نوافلاطونی از بخش بزرگی از آنچه به نظر ما در فلسفه یونان، و به ویژه در فلسفه افلاطون ارزشمند است، یعنی از فلسفه‌ای که نوافلاطونیان به زعم خود در اصل به زنده ساختن آن اهتمام کرده بودند، غفلت ورزیده است. نظریه مثل افلاطون و گرایش او به عرفان تقریباً تنها چیزی است که نوافلاطونیان از افلاطون گرفتند. دیالکتیک افلاطون، بحث او در باره چیستی فضیلت و تحلیلش از مفاهیم، در فلسفه نوافلاطونی نادیده گرفته شده است. شکاکیت فلسفه یونانی که پیشینه‌اش به کسنوفانس بازمی‌گردد و گاه ارزشمندترین بنیاد فلسفه جلوه می‌کند، همچنان که به یقین

1. Plotinus

2. Origen

3. Ammonius Saccas

«امروزی»ترین رهاورد فکری یونانیان است، هیچ جایی در فلسفه نوافلاطونی ندارد. با توجه به این واقعیت‌ها می‌توان دید که واپسین فلسفه دوره باستان در اصل چیزی جز تعلق خاطرهای آن‌جهانی افلاطون و پافشاری در رسیدن به بی‌نیازی در دنیای آکنده از شر نیست. و این دو از ویژگی‌های جنبش‌های فلسفی پس از ارسطوست که در فلسفه نوافلاطونی به حد افراط رسیده است.

کهن‌ترین اثری که بیان فلسفه نوافلاطونی است، مجموعه رساله‌هایی است که فلوطین نوشته و شاگردش قُرفُوریوس^۱ تدوین کرده است. نام این مجموعه نه گانه‌ها (انثاد)^۲ است. با خواندن نه گانه‌ها و سپس مطالعه شرحی که ادوارد گبین^۳ در باره سال‌های تصنیف آن نوشته، درمی‌یابیم که چرا فلوطین یکی از پرتأثیرترین فیلسوفان بوده است. سده سوم میلادی عصر ویرانی کامل امپراتوری روم بود. سراسر عالم - زیرا که به نظر مردم باستان، امپراتوری روم همه عالم بود - چنان در آشوب و انحطاط می‌نمود که اندیشیدن بدان جز نومیدی و بیزاری ثمری به بار نمی‌آورد. پادزهر این اوضاع و احوال، فلسفه‌ای شد که می‌گفت عالم «حقیقی»، که عالم حسی بازتاب ناقص و عیناکی از آن است، قلمرو زیبایی و نظم است و انسان می‌تواند با تلاش اخلاقی و کوشش فکری با عالم حقیقی تماس پیدا کند. این پیام، چکیده فلسفه مابعدالطبیعی فلوطین و علت تأثیر گسترده آن است. برداشت مسیحی از چستی واقعیت تا اندازه زیادی برگرفته از برداشت فلسفه نوافلاطونی است. به ویژه مفهوم دنیای «حقیقی» در این فلسفه، همان «ملکوت آسمان» مسیحی و نقطه مقابل دنیای مادی است. این جا خانه غم

1. Porphyry

2. Eneades

۳. Edward Gibbon: تاریخ‌دان و تاریخ‌نگار مشهور انگلیسی (۱۷۳۷ - ۱۷۹۴). اثر معروف او تاریخ انحطاط و سقوط امپراتوری روم است که در شش مجلد تدوین شده است. از دو تلخیص این کتاب، دو ترجمه به فارسی انتشار یافته است.

است و ظلمت، آن جا منزل نور است و شادی. این دیدگاه که ریشه اندیشه های کلامی نخستین هزاره میلادی است، مستقیماً از فلوطین گرفته شده است. فلسفه فلوطین در عین حال که شاید رمز رهایی تمدنی باشد که به آستانه نابودی کامل رسیده بود، تا اندازه ای مسئول غفلت کامل از مسائل اجتماعی همان دوره نیز هست. البته فلوطین در عمق نظام فلسفی بس زیبایش، روی از این جهان تافته است، بلکه در صدد ستردن ظلمت و آلودگی از آن بوده است. اما در خصوص برتری جهان دیگر آن قدر اصرار ورزیده است و زیبایی و نکویی اش را با چنان شور و حرارتی وصف کرده است که به نظر پیروانش موضوعی را در عرصه تفکر طرح کرده که آن ها را به عالمی فراسوی ظلمت و فساد وجود دنیایشان برکشیده است.

فلسفه نوافلاطونی به عنوان مکتبی که در میان مردم از نفوذ برخوردار بود، همه عناصر دین را داشت، جز خدا. و آن گاه که مسیحیت این کاستی را جبران کرد، پیوند این دو، تومار همه فلسفه ها و مذاهب های دیگر را در هم پیچید و نزدیک به هزار سال به عنوان تنها حقیقت، بر اندیشه انسان غربی حکم راند.

در این جا بررسی مفصل نظام فلوطین نه ممکن است و نه لازم. فلسفه فلوطین پیچیده است، اما خیلی غامض نیست. با این حال تا به تفصیل توضیح داده نشود، احتمالاً فلسفه ای خیال پرورانه جلوه می کند. این فلسفه به پرسش اساسی مابعدالطبیعی در باب چیستی هستی پرداخته است.

فراسوی همه چیز و برتر از همه چیز «أحد»^۱ است که از او هستی صادر می شود، همچنان که نور از خورشید ساطع است. می توان احد را خدا پنداشت، به شرط آن که او را به هیئت انسانی مجسم نکرد و صفتی به او نسبت نداد. فلوطین می گوید در باره احد تنها می توان گفت که «هست»، اما

1. One

چون احد برتر از هستی است، شاید گفتن این مطلب هم ممکن نباشد. عقل^۱ یا نوس از احد صادر می‌شود و معرفت احد، معرفت به خود است. صادر بعدی، نفس^۲ است که پدیدگر همه چیزها از جاندار تا بی جان است. جهانی که نفس پدید می‌آورد، رونوشتی از عالم بالاست. شروری که در این دنیا هست، کژی و کاستی‌هایی است که در این رونوشت راه یافته است. انسان به عنوان آفریده نفس، می‌تواند با هدایت زندگی فضیلت‌مندانه به عقل، که صدور الهی است، واصل شود. فلوپین گفته است خود او در حالت‌های شور و خلسه، گاه شربت این وصال را چشیده است. چون کم‌تر کسی سخن فلوپین را پندار واهی می‌پنداشت، گفته‌اش مردم آن روزگار را چندان به شگفتی نمی‌انداخت. فلوپین، مثال یگانه و بارزی از آمیختگی مابعدالطبیعه و عرفان است.

سه‌گانگی (تثلیث) فلوپینی را، که عبارت از احد و عقل و نفس است، تثلیث مقدس خدای پدر، پسر و روح القدس شمردن، کاری آسان و در عین حال خطرناک بود. خطرناک به این دلیل که ارکان سه‌گانه فلوپین هم‌تراز نبودند و آرای اوریگنس، که تثلیث مسیحی را با تعبیرهای نوافلاطونی تفسیر کرد، به همین دلیل کفرآمیز قلمداد شد.^۳

1. nous

2. soul

۳. برای آگاهی بیش‌تر در باره فلسفه یونانی، این منابع سودمند است:

۱-۳. والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.

۲-۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱: فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی؛ سروش، ۱۳۶۸.

۳-۳. تنودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.
در ضمن برای آگاهی بیش‌تر در باره فلوپین، که اندیشه‌های او در فلسفه اسلامی تأثیر عمیق گذاشته است، مطالعه این کتاب می‌تواند سودمند باشد:

۴-۳. کارل یاسپرس، فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

فلسفه در سده‌های میانه

۱. تعقل فلسفی و الهیات مسیحی

فلسفه کاتولیکی در دوره‌های نخستین، میانین و واپسین

در دوره حاکمیت مطلق آیین مسیح، که با تفکر آزاد سر سازگاری نداشت – تقریباً از ۶۰۰ تا ۱۵۰۰ م – فلسفه غیردینی در کار نبود. نحله فکری عمده، الهیات مسیحی بود. جدا کردن مباحث الهیاتی از بحث‌های فلسفی در این دوره دراز تا اندازه‌ای دشوار است. آنچه فیلسوف مسیحی را از فیلسوف یونانی یا رومی متمایز می‌سازد، این است که فیلسوف مسیحی به وحی الهی و تاریخی حقیقت، که پذیرفته دین است، ایمان دارد و پیش از آن‌که تفکر فلسفی را آغاز کند، حقیقت را می‌شناسد. به ظاهر همین نکته بزرگ‌ترین اتهام برضد فلسفه و همان عاملی بوده که فلسفه را ناممکن می‌کرده است، اما در باطن این‌طور نبوده است. مقصود این است که فلسفه به الهیات نزدیک شد و بیش‌تر به وسیله تبدیل گردید تا هدف؛ وسیله‌ای که می‌کوشید دین را به کمک خرد توجیه کند. کوشش بر آن بود که خرد را برای توجیه ایمان دینی به کار گیرند و بخشی از ایمان دینی، همین بود که خرد ایمان را توجیه خواهد کرد. اما تعصب و راست‌دینی وضع دشواری به بار آورد. نظریات خاصی بی‌عیب و نقص قلمداد شد و از آن پس بیرون از حوزه تعقل قرار گرفت. آرای خاصی نادرست اعلام گردید و مؤمن مسیحی از گروش به آن‌ها منع شد.

گروش به این گونه آرا، نادرست و کفر خوانده شد و کیفر کفر، طرد کافر از جامعه مسیحی در دنیا و آخرت است. از این رو بود که خطای فکری، مفهومی برابر با تباهی اخلاقی یافت و خطاکاران را گناهکار خواندند. تأثیر این گونه سلطه‌گری و اقتدارطلبی بر تفکر آزاد، به خودی خود آشکار است و جای شگفتی نیست که چرا تفکر آزاد تا احیای فلسفه غیردینی در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپای غربی به رکود گرفتار آمد.

فلسفه‌ای که به فلسفه کاتولیکی^۱ معروف است، به دو دوره نخستین و واپسین تقسیم می‌شود. دوره نخستین از آغاز سده دوم تا حدود سال ۶۰۰ م است و دوره واپسین از حدود سال ۱۰۰۰ م تا عصر نوزایی (رنسانس) است. سال‌های ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ م (دوره میانی) همان دوره‌ای است که آن را عصر ظلمت می‌نامند و فعالیت فکری در اروپا در آن عملاً تعطیل بود. در دوره نخستین، فلسفه مسیحی و غیرمسیحی در کنار هم زندگی می‌کردند و هر دو به واسطه فلسفه نوافلاطونی تا اندازه زیادی از دیدگاه افلاطونی آن عصر متأثر بودند. فلسفه غیرمسیحی در دوره واپسین ممنوع بود و فیلسوفان مسیحی تا اندازه زیادی زیر تأثیر آرای آن عصر ارسطویی قرار داشتند. نقطه اوج این جنبش در سده سیزدهم میلادی است. این اوج، که کامل‌ترین ترکیب ممکن از فلسفه باستان و کلام مسیحی است، دستاورد فلسفی توماس آکوینی است.

۲. اورینگنس، معرفت کاتولیکی، اندیشه‌های اورینگنس

نخستین مسیحی فیلسوف، که از قضا فیلسوف برجسته‌ای نیز بود، اورینگنس نام داشت. در ۱۸۵ م به دنیا آمد و در ۲۵۴ م از دنیا رفت. در فصل پیش گفتیم که تربیت فلسفی‌اش همانند با تربیت فلوطین، واپسین فیلسوف بزرگ یونان، بود. دیدگاه فلسفی اورینگنس به نظر دیدگاهی بسیار غریب است، اما هنگامی

1. catholic philosophy

که بدانیم این دیدگاه ثمرهٔ کوشش او در آمیختن برداشتش از فلسفهٔ باستان (یعنی فلسفهٔ نوافلاطونی) و شریعت مسیحی بوده است، آن هم در اوضاع و احوال جان‌یفتاده‌ای که بر این شریعت حاکم بود، فلسفهٔ اورینگنس غرابتش را از دست می‌دهد. اورینگنس جالب‌ترین جنبهٔ مسیحیت را در فلسفه‌اش نشان داده است. او به حقانیت شریعت مسیحی ایمان داشت و فلسفهٔ خود را در دفاع از این ایمان آورد. به نظر او، باید با مخالفان مسیحیت بحث و استدلال کرد، نه این که دست به حرهٔ لعن و تکفیر برد.

برخی عقیده‌های خیال‌آلود، مانند اعتقاد به این که ستاره‌ها روح دارند و سحر و افسون و عقیده به چیزهایی که در اصل در نظام فلسفی فلوپین است، با مابعدالطبیعهٔ اورینگنس در هم آمیخته است. در کتاب مشهورش به نام ردِّ بر سلسوس^۱ کوشیده است تا به ایرادهای فلسفی، که سلسوس، فیلسوفِ مشرک، بر مسیحیت گرفته است، پاسخ گوید و به دفاع از این عقیده برخاسته است که هر کس انجیل را با آگاهی از فلسفهٔ یونانی بخواند، به حقانیت آن پی می‌برد. از این گذشته، انجیل وحی الهی است و توانایی القای ایمان را دارد. این برداشت از سرچشمهٔ دوگانهٔ معرفت، یعنی اندیشهٔ فلسفی و وحی الهی، که ویژگی اصلی معرفت کاتولیکی است، نخستین بار در آرای اورینگنس نمایان شد.

از این سخن گمان نرود که اورینگنس ایمان استواری نداشته است؛ به عکس، او به اولوهیت مسیح ایمانی پرتعصب داشت و مؤمنان مسیحی را به پیروی از جانشینان او مکلف می‌دانست. اورینگنس این گفتهٔ مسیح را که «اگر چشم‌ت تو را به گناه وامی‌دارد، آن را بیرون کن»^۲ درست تفسیر کرد، اما لفظی تفسیر کرد و خودش را اخته کرد، عملی که باید نشانهٔ ایمان استوارش به بشارت‌هایی باشد که به مقاومت‌کنندگان موفق در برابر وسوسهٔ تن و این دنیا داده‌اند.

1. *Against Celsus*

۲. این عبارت در ترجمهٔ فارسی انجیل چنین است: «و اگر چشم‌ت تو را لغزش دهد، آن را قطع کرده از خود دور انداز.» انجیل متی، باب ۱۸، آیهٔ ۹.

کلام مسیحی هنوز در عصر اوریگنس تکوین نیافته بود و، بنابراین، او اجباری نمی‌دید خود را با آن همراهی کند. از این رو، اندیشه‌هایی را بیان کرد که بعدها کفرآمیز شمرده شد. یکی از عقیده‌های کفرآلود اوریگنس این بود که خدای پدر را از خدای پسر و خدای پسر را از روح القدس برتر می‌دانست، یعنی سه‌گانگی فلوطینی را تفسیر مسیحی می‌کرد. او به پیروی از افلاطون می‌پنداشت که روح، پیش از زاده شدن جسم وجود دارد، همچنان که پس از مرگ جسم وجود دارد، اما این عقیده نیز بعداً کفرآمیز اعلام شد.

۳. قدیس آوگوستینوس، صور و اشراق الهی، شهر خدا، کلام آوگوستینوسی، نقش و اهمیت تشکیلات رهبانی

در سدهٔ بعد تعصب شدت گرفت. قدیس آوگوستینوس،^۱ که درست یکصد سال پس از مرگ اوریگنس (۳۵۴ م) به دنیا آمد و در ۴۳۰ م از دنیا رفت، ذهنش همواره متوجه ضرورت مطابقت با «حقیقت» بود. شاید قدیس آوگوستینوس مؤثرترین آموزگار مسیحی باشد، اما بیش‌تر تعالیمش بیرون از قلمرو فلسفه است و متعلق به حوزهٔ کلامی و آیین مسیحی است. از نظر فلسفی، مانند بیش‌تر همروزارانش از افلاطون متأثر بود و اندیشه‌های خود را در بارهٔ «صور الهی» و «اشراق الهی» با تعبیرهای افلاطونی بیان می‌کرد. می‌گفت حقایقی هست که سرمدی است، مانند حقایق ریاضی، که مستقل از ذهن انسان است و چه موجودی باشد آن‌ها را درک کند و چه نباشد، این حقایق صادق است. اما اگر ذهن سرچشمهٔ این حقایق نباشد، پس سرچشمهٔ آن‌ها کجاست؟ سرچشمه‌اش ذهن سرمدی یا ذهن خداست. این حقایق صورت‌های الهی و دلیل وجود اویند. ملاک‌های سرمدی هم وجود دارد، مانند ملاک زیبایی محض، عدالت محض و مانند آن‌ها. با این ملاک‌ها دانسته

1. Saint Augustine

می‌شود انسان در سیر کمال، به حقیقت نزدیک شده یا از آن دور شده است. این ملاک‌ها در این جهان وجود خارجی ندارد، بلکه صورت یا مثال به معنای افلاطونی واژه است و نه از راه حواس، بلکه با «اشراق الهی» عقل ادراک می‌شود. آوگوستینوس به کشف براهین وجود خدا نپرداخته و با این وصف ایمان به وجود او را معلق نگذاشته است. نخست ایمان آورده است و به همین سبب مشکلی با شک و تردید نداشته است. فلسفه در نظر آوگوستینوس، نوعی سیر و سلوک، و رفتن به سوی خدا به کمک خرد بوده است.

قدیس آوگوستینوس بزرگ‌ترین فیلسوف سده پنجم میلادی و تنها کسی است که امروز از او زیاد یاد می‌کنند، هر چند این یادآوری بیش‌تر به لحاظ آرای الهیاتی او و کتابی است که با نام اعترافات^۱ نوشته است. اعترافات شرح اوایل زندگی خود اوست که پس از ایمان آوردنش به مسیحیت و با دید مسیحی نوشته شده است. مهم‌ترین اثر الهیاتی او کتاب مشهور شهر خدا است که شرحی به یادگارماندنی از دو وجه دین مسیحی است؛ دینی که شکل اجتماعی‌اش دوگانگی کلیسا و دولت و صورت متعالی‌اش دوگانگی دنیا و آخرت است. الهیات قدیس آوگوستینوس تأثیری بس عمیق و گسترده داشت. این الهیات سرچشمه اصلی الهام فکری در جنبش اصلاح دین است. الهیات قدیس آوگوستینوس در نظر کسی که مسیحی نباشد، غیرانسانی، پرخشونت و در واقع از بعضی جهات خلاف عقل سلیم جلوه می‌کند. تصویری که کتاب شهر خدا از این جهان به دست داده و آن را چون محل توقف کوتاهی میان عدم و شکنجه‌گاه ابدی توصیف کرده است و نعمت رایگان لذت‌سرمدی را سزاوار گروه اندک‌شماری از برگزیدگان دانسته است، یکی از هول‌آورترین تصوّراتی است که تاکنون به ذهن بشر خلیده است.

اما این واقعیت را نباید نادیده گرفت که الهیات آوگوستینوسی، به همین

۱. ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰؛ نیز نک: مقدمه‌های این کتاب برای شناختن بیش‌تر قدیس آوگوستینوس.

شکلی که هست، قرن‌ها الهیات مسیحی بود و زمانی که کلیسای کاتولیک در صدد کنار گذاشتن آن برآمد، جنبش اصلاح دینی با آیین پُرستانی جان تازه‌ای به آن بخشید. مارتین لوتر^۱ به عنوان یکی از مجتهدان واقعی کلیسا به آوگوستینوس احترام می‌گذاشت و ژان کالون^۲ آوگوستینی مشربی افراطی بود.

عصر قدیس آوگوستینوس به وضوح ادامه دوره روم باستان است. تمدن رومی در عصر او به انحطاط گراییده و آلوده شده بود. در سده پنجم میلادی بنای دنیای باستان فرو ریخت. در ۸۰۰ م امپراتور شارلمانی تاج امپراتوری مقدس را بر سر نهاد و نظم تازه‌ای به آهستگی برقرار گردید. حدود سال ۱۰۰۰ م نظام زمینداری استقرار یافت. با آن‌که این نظام کاستی‌هایی داشت، به جامعه بی‌شکل، ثبات و شکل داد و تفکر توانست زندگی تازه‌ای آغاز کند. اگر تشکیلات و سازمان رهبانی، شعله کوچک زندگی فکری را فروزان نگاه نمی‌داشت، در دوره عظیمی که نزدیک به پانصد سال به درازا کشید، فلسفه، که در اروپای غربی تقریباً به رکود گرفتار شده بود، شاید نابود می‌شد و همراه با آن، هنر نگارش و حتی ریاضیات نیز از میان می‌رفت. صومعه‌های مسیحی به واحه‌های زندگی متمدنانه‌ای می‌مانست که در برهوتِ بربرخویی پراکنده شده بود. با آن‌که صومعه‌ها از نظر علمی و از جهت عملی کاستی‌ها و عیب‌های بسیار داشت، اما بقای زندگی علم و معرفت کهن مدیون آن‌هاست.

۴. بوئتیوس، روزگار ناسازگار، اریجنا و نظام فلسفی‌اش، اهمیت صومعه‌های ایرلند

امروزه تنها از یک فیلسوف متعلق به سده ششم میلادی یاد می‌کنند؛ نام او بوئتیوس^۳ است. حدود سال ۴۸۰ م به دنیا آمد و حوالی سال ۵۲۴ م از دنیا

۱. Martin Luther: اصلاحگر آلمانی مسیحیت و آغازگر جنبش دینی پُرتستان (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶).

۲. Jean Calvin: عالم الهیات مسیحی و اصلاحگر دینی فرانسوی (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴).

3. Boethius

رفت. کتاب تسلاّی فلسفه^۱ به قلم اوست؛ کتابی که بیش از هزار سال نمونه عالی تفکر و گفتگوی فلسفی بود. آلفرد^۲ این کتاب را در سده نهم میلادی به انگلیسی ترجمه کرد و چاسر^۳ در سده چهاردهم میلادی بار دیگر آن را به انگلیسی برگرداند. بوئتیوس هنگامی که به اتهام خیانت به شاه به زندان افتاد و منتظر مرگ بود، تسلاّی فلسفه را نوشت. این کتاب یکی از کتاب‌های بزرگ جهان و یکی از چند اثر انگشت‌شمار اروپای غربی است که شایستگی سنجش با آثار جاویدان افلاطون و ارسطو را دارد. بوئتیوس در نظر داشت همه آثار ارسطو را به زبان لاتینی برگرداند و بر همه آن‌ها تفسیر بنویسد، اما تنها توانست کار برگرداندن کتاب منطق ارسطو را به پایان برساند.

اهمیت بوئتیوس در قلمرو معرفت‌شناسی به جهت صورت‌بندی خاصی است که از مسئله کلیات به دست داده است. کلیات، بیش‌تر توجه فیلسوفان سده‌های میانه را به خود جلب کرده بود. بوئتیوس این پرسش را به میان آورد که «آیا جنس^۴ و نوع^۵ در جهان خارج موجود است یا تنها در ذهن و عقل؟» مسئله کلیات با این صورت در عرصه تفکر سده‌های میانه طرح شد.

پنج سال پس از اعدام بوئتیوس، مدرسه‌های آتن به دستور یوستینیانوس،^۶ امپراتور مسیحی، بسته شد و ظلمت بر عقل اروپا سایه افکند. آموزش فلسفه تعطیل شد. علم تجربی تقریباً از یادها رفت و داشتن سواد خواندن و نوشتن، هنری کمیاب شد. جهان باستان داغ «کفر» و «شرک» خورد و آماج تیرهای طعن و لعن قرار گرفت. زبان یونانی تقریباً به فراموشی سپرده شد و موهوماتی که معاصران یولیوس قيصر با دیده ناباوری به آن‌ها

۱. ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.

۲. Alfred: شاه آلفرد یا آلفرد کبیر (۸۴۹ - ۸۹۹)، شاه انگلستان و از چهره‌های محبوب، خدمتگزار، دانش‌دوست و فرهنگ‌پرور بود که از هر جهت به میهنش خدمت کرد.

۳. J. Chaucer: شاعر نامدار انگلیسی (۱۳۴۰ - ۱۴۰۰).

می‌نگریستند، رواج و اعتبار تاریخی یافت. انسان غربی، از شریف تا ضعیف، در بی‌خبری فکری ماندند. آیین مملکت‌داری سودمند، که از اشتغال‌های فکری یونانیان و رومیان بود، جای خود را به اشتغال‌های کلامی داد. اندیشه‌هایی که در اوضاع و احوال مساعد، می‌شد آن‌ها را در راه استقرار زندگی پاکیزه‌تر و خردمندانه‌تری روی زمین به خدمت گرفت، به راه کشمکش‌های کلامی افتاد. قدرت، مابه‌النزاع بربرخوهای جاهل و بی‌فرهنگ اما زورمند و کشیش‌های دانا و باسواد اما با تعلق خاطرهای ناین‌جهانی بود. اروپا در میان این کشمکش‌ها و منازعه‌ها به ویران‌ترین و متروک‌ترین سرزمین فرهنگی تبدیل شد که تاریخ تاکنون به یاد دارد.

عصر ظلمت، یک فیلسوف به بار آورد. اویو هانس اریجنا یا جان اسکات^۱ بود. نام اریجنا به معنای «ایرلندی» است و در سده‌های میانه به مردم ساکن ایرلند «اسکات» می‌گفتند. اریجنا حدود سال ۸۱۰ م به دنیا آمد و حدود سال ۸۷۷ م از دنیا رفت. او از مردان بسیار برجسته سده نهم میلادی است. اریجنا راهبی ایرلندی بود. صومعه‌های سرزمین ایرلند، معارف باستان را بهتر از صومعه‌های اروپای قاره‌ای حفظ می‌کردند و در عالم مسیحیت، این‌ها تقریباً تنها صومعه‌هایی بودند که راهبان آن‌ها زبان یونانی می‌دانستند. اریجنا متن‌های فلسفی را از یونانی ترجمه کرد، دستاوردی که در قرن او مانند ندارد. نظامی مابعدالطبیعی پدید آورد که نمونه برجسته‌ی کوشش در راه پیوند دادن الهیات مسیحی با فلسفه نوافلاطونی است. اریجنا «طبیعت» را در چهار مرتبه می‌دید و مرادش از واژه طبیعت، کل واقعیت بود. نخست از همه، «طبیعتی که آفریننده است و آفریده نیست» و آن طبیعت، خداست؛ دوم «طبیعتی که آفریده و آفریننده است» و آن، مُثُل یا صور الهی سرمدی است؛ سوم «طبیعتی که آفریده است و آفریننده نیست» و آن، مخلوقات نامتناهی است؛

1. Johannes Erigena (= John the Scot)

چهارم و آخرین مرتبه که زیر سه مرتبه دیگر است، «طبیعتی است که نه آفریننده است و نه آفریده»، بلکه در تحلیل نهایی، یگانگی همه چیزها با خداست. همانندی این فلسفه با فلسفه نوافلاطونی روشن است.

نظام فلسفی اریجنا در کتابش با نام در باره تقسیم طبیعت^۱ تشریح شده است. این نظام تأثیری بر هم‌روزگاران‌ش نگذاشت، اما در سده دوازدهم میلادی شهرت بسیار یافت و در سده سیزدهم فلسفه‌ای شرک‌آلود اعلام شد. اریجنا در عصری می‌زیست که مردم اصلاً او را نمی‌فهمیدند و نمی‌دانستند به استعدادهایش چگونه ارج نهند. شاید او تنهاترین فیلسوف تاریخ فلسفه باشد.

۵. عصر احیا، دانشگاه‌های اروپا، فلسفه مدرسی، ترجمه آثار فلسفی یونانی، انتقال فلسفه یونانی از راه آثار فلسفی اسلامی

از اواخر سده دهم میلادی به بعد، دانش در کلیساها و صومعه‌ها و سپس در مجامع دینی شکفتن آغاز کرد. زنده شدن دانش، احیای غیردینی^۲ به معنای جدید واژه نبود. مدرّسان و طّلاب در پاره‌ای از مجامع دینی عضویت داشتند. دانشگاه‌های سده‌های میانه جوامعی بود که از مدرّسان و طّلاب شاغل یا فعال یک شهر تشکیل می‌شد. این گونه «دانشگاه‌ها» با صدور منشورهایی به صنف معینی تبدیل شد و از پایگاه اجتماعی و امتیازهای صنفی برخوردار گردید. دانشگاه‌های قدیمی‌تر و با سابقه‌تر «تأسیس» نشدند، بلکه با گذشت زمان گسترش و کمال یافتند. به همین دلیل است که تعیین تاریخ معینی برای آغاز آن‌ها ناممکن است. مهم‌ترین دانشگاه سده سیزدهم میلادی دانشگاه پاریس بود که از نیمه دوم سده دوازدهم رو به گسترش نهاد و منشورش در ۱۲۰۰ م صادر شد. دانشگاه‌های آکسفورد و کیمبریج^۳ اندکی

1. *On the Division of Nature*

2. *secular*

۳. Cambridge: از شهرهای مهم انگلستان.

پس از دانشگاه پاریس رو به گسترش نهادند، اما منشور دانشگاه بولونیا^۱ بسیار زودتر و در ۱۱۵۸ م صادر شده بود و مدرسه شارتر^۲ که در زمره مجامع بود و دانشگاه نبود، در ۹۹۰ م، تأسیس گردیده بود.

تأسیس دانشگاه با نیت تأسیس، از سده سیزدهم میلادی آغاز شد. دانشگاه هایدلبرگ^۳ در ۱۳۸۶ م، دانشگاه کلن^۴ در ۱۳۸۹ م، دانشگاه ارفورت^۵ در ۱۳۹۲ م، دانشگاه کراکو^۶ در ۱۳۹۷ م، دانشگاه لایپزیگ^۷ در ۱۴۰۹ م و دانشگاه لوون^۸ در ۱۴۲۵ م تأسیس شد. گذشته از دانشگاه‌ها، بسیاری از صومعه‌های بزرگ نیز مرکز علم و دانش بود.

به آمیزه فلسفه و الهیات، که در سراسر سده‌های میانه و به وسیله ارباب کلیسا در این گونه مؤسسه‌ها تدریس می‌شد یا مورد بحث و فحص قرار می‌گرفت، فلسفه مَدْرَسی (اسکوستیسیسم)^۹ می‌گویند؛ یا به سخن دیگر، آن را علم متعلق به مدرسه (اسکول) می‌نامند. کسانی را که به این کار اشتغال می‌ورزیدند، نیز «مَدْرَسی» می‌نامند. فلسفه مدرسی هر چه بود، بی‌کم و کاست بر پایه تنها منطقی که آن وقت می‌شناختند، یعنی منطق ارسطویی، استوار بود. بوئتیوس منطق ارسطو را پیش‌تر و در سده ششم میلادی به لاتینی ترجمه کرده بود. باز یافتن بقیه آثار ارسطو و بسیاری از فیلسوفان یونانی (جز افلاطون) به دلیل محفوظ ماندن آن‌ها در جهان اسلام میسر شد. در طول سده‌هایی که مسیحیت در ظلمت فرو رفته بود، تمدن اسلامی دوره والایی فرهنگی را می‌گذراند. بخش مهمی از فلسفه یونان از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی برگردانده شده بود و از راه این زبان‌ها تأثیر ژرف و

۱. Bologna: شهری در مرکز ایتالیا.

۲. Chartres: شهری در جنوب غربی پاریس.

۳. Heidelberg: شهری در آلمان.

۴. Cologne: از شهرهای آلمان.

۵. Erfurt: شهری در مرکز آلمان.

۶. Cracow: از شهرهای مهم لهستان.

۷. Leipzig: شهری در شرق آلمان.

۸. Louvain: شهری در بلژیک.

گسترده‌ای برجا نهاده بود. روایت‌های عربی فلسفه یونانی در سده دوازدهم میلادی به زبان لاتین ترجمه شد و در اروپا رواج یافت. در همان اوان آشنایی با زبان یونانی گسترش بیشتری یافت و پاره‌ای از آثار فلسفی، مستقیماً از اصل یونانی به لاتینی برگردانده شد. به این ترتیب در سده سیزدهم میلادی تقریباً همه آثار ارسطو به زبان لاتینی موجود بود، گواین که بعضی از آثاری که به ارسطو نسبت می‌دادند، نوشته او نبود. ارسطو مرجع اصلی فلسفه غرب شد و تا پیش از قدیس توماس آکوینی، که بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی است، عنوان «فیلسوف» تنها به ارسطو اطلاق می‌شد.

اما سنت فلسفی و دیرین نوافلاطونی و مابعدالطبیعه آوگوستینوسی توانست در کنار تعالیم ارسطویی به زندگی خود ادامه دهد، و یکی از راه‌های تشخیص‌گرایی‌های فلسفی در فلسفه مدرسی، این است که دانسته شود گرایش از ارسطو متأثر بوده است یا از قدیس آوگوستینوس. افلاطون را تنها از راه روایت یکجانبه فلسفه نوافلاطونی می‌شناختند. پیش از آن که رسالات و گفتگوهای افلاطون را در عصر نوزایی (رنسانس) بارها و بارها ترجمه کنند، افلاطون چهره‌ای ناشناخته بود. تیمائوس تنها رساله افلاطون بود که پیش از سده دوازدهم میلادی در دسترس بود و در سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی تنها ترجمه دو یا سه فقره دیگر از مکالمات کوتاه‌تر افلاطون بر تیمائوس افزوده شد. این بدان معناست که مدرسی‌ها با بیش‌تر چیزهایی که ما در فلسفه افلاطون ارزشمند می‌شناسیم، آشنایی نداشتند، سهل است، شاید مهم‌تر از آن، این باشد که از سقراط، که به نظر ما همان نسبتی را با خرد دارد که عیسی مسیح با ایمان، هیچ آگاهی درستی نداشتند.

فلسفه یونانی و اساساً فلسفه ارسطو از راه ترجمه آثار فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق = ۹۸۰-۱۰۳۷ م) و ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ق = ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) و فیلسوف یهودی سلیمان بن جبرول (حدود

۴۱۲-۴۶۲ ق = ۱۰۲۱-۱۰۶۹ م) و موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۱ ق = ۱۱۳۵-۱۲۰۴ م) در غرب انتشار یافت. اندیشه فلسفی همه این فیلسوفان ارسطویی بود، اما از فلسفه نوافلاطونی نیز کم و بیش تأثیر گرفته بودند و برای سازگار کردن این سرچشمه‌های فکری با شریعت اسلامی و یهودی، کوشش‌هایی - البته نه چندان موفق - به کار بسته بودند.

۶. قدیس انسلم و برهان‌هایش

پیش از این گفتیم که مدرسی‌ها پیش از هر چیز مسیحیانی با ایمان بودند و به مسائل الهیاتی اشتغال ذهنی داشتند. شاید کسی پرسد پس با این اوصاف با فلسفه چه کار داشتند؟ پاسخ این پرسش را از زبان قدیس انسلم کتربوریایی^۱ (۱۰۳۷-۱۱۰۹) باید شنید. او گفته است از آن رو به فلسفه پرداخته است که ایمانش را درک کند. نخست، ایمان آوردن، سپس برای درک کردن حقایق ایمانی، با خرد کوشیدن. بنابراین، به خوبی پیداست که یکی از اشتغال‌های اصلی فلسفه مدرسی، ترتیب دادن برهان‌هایی در اثبات وجود خداوند بوده است. انسلم در کتابی با نام مونولوگیوم^۲ در باره وجود صانع استدلال‌هایی آورده که بر اساس مفهوم مراتب کمال در فلسفه نوافلاطونی است. انسلم می‌گوید هیچ آفریده‌ای به هیچ روی کامل نیست. مثلاً هیچ کس نیست که خوب کامل باشد، بلکه کمال خوب‌ها مرتبه‌های خاصی دارد و این مراتب باید کمال را از موجودی گرفته باشند که در معنای مطلق کلمه کامل است. این موجود خداست. مؤثرترین برهان انسلم در این زمینه، برهان معروف به برهان وجودی^۳ است؛ یعنی استدلالی که بر بنیاد چیستی هستی گذاشته شده است. این برهان در کتاب پروسلوگیوم^۴ آمده است. انسلم می‌گوید همه موجودات کم و بیش از کمال برخوردارند، پس تصور این که موجودی باشد

1. Saint Anselm of Canterbury

2. Monologium

3. ontological argument

4. Proslogium

فلسفه در سده‌های میانه ♦ ۱۵۳

که «توان کامل‌تر از او را تصور کرد»، تصویری منطقی است. اگر این موجود «خدا» تعریف شود، پس خدا باید وجود داشته باشد؛ چه اگر خدا فقط تصور باشد، وجودش فقط در ذهن است. پس می‌توان موجودی را تصور کرد که کامل‌تر از او موجود باشد، یعنی موجودی که واقعاً وجود داشته باشد، و این تناقض است.

بنابراین، و بنا بر منطق، ناگزیر باید پنداشت موجودی که کمالش مطلق است، عملاً وجود دارد، پس خدا وجود دارد. این برهان نمونه‌بازری است از برداشت مدرسی‌ها از منطق و واقعیت. آن‌ها این دو را یکی می‌پنداشتند. به گمان آن‌ها چیزی که منطقاً صادق باشد، لاجرم باید در دنیای واقع صدق داشته باشد.

قدیس توماس آکوینی، کانت و بیش‌تر فیلسوفان کانتی‌مشرّب، برهان وجودی قدیس انسلم در اثبات وجود صانع را مردود دانسته‌اند. محکم‌ترین ایرادی که به این برهان گرفته‌اند، این است که وجود، محمول نیست و بنابراین، معنا ندارد موجودی که وجود محمول آن قرار گرفته است، «کامل‌تر» از موجودی ذهنی باشد. خوب است اضافه کنیم در باره نقض همه برهان‌هایی که در اثبات وجود صانع آورده‌اند، حتی در باره پنج برهان مشهور قدیس توماس آکوینی، که صحبت مختصری در باره آن خواهیم کرد، اتفاق نظر کلی هست.

۷. مسئله کلیات، واقع‌گرایی، نام‌گرایی، ویلیام شامپویی، پیر آبلار و فلسفه اخلاقی او، نیت یا سود؟

یکی دیگر از مسائل مهمی که مدرسی‌ها و به ویژه معاصران قدیس انسلم و نسل پس از او بدان توجه داشتند، مسئله کلیات است که صورت مشخص خود را در فلسفه بوئتیوس پیدا کرده بود. پرسشی که مطرح بود، این بود که آیا مفاهیم و الفاظ کلی معرف موجوداتی است که واقعاً وجود دارند یا نه. کسانی

که عقیده داشتند این گونه مفاهیم و الفاظ، معرّف واقعیت‌های خارجی است، «واقع‌گرایان»^۱ نامیده شدند. واقع‌گرایان دلیل آوردند که هر نامی را واقعیت حصول‌پذیری است. از این رو، نام مفاهیم کلی باید معرّف چیزهایی باشد که واقعیت خارجی دارند. این دیدگاه فلسفی بر آن بود که جوهر یا ذاتی کلی در واقعیت هست که با همه مفهومی‌های کلی ذهنی متناظر است. و در واقع یک جوهر یا یک هستی، و تنها یکی وجود دارد که همه موجودات جزئی، شکل‌هایی از آن هستی‌اند. نظام فلسفی اریجنا به این دیدگاه مایل است و بیش‌تر به همین سبب فلسفه‌ای شرک‌آلود قلمداد شد.

دیدگاه فلسفی مخالف واقع‌گرایی، همان دیدگاهی است که سرانجام پیروز شد. بر اساس این دیدگاه، فقط امور جزئی وجود دارد و الفاظ کلی، انتزاع یا «گرد هم آوردن» است. مثلاً انسان‌های جزئی وجود دارند و لفظ کلی «انسان» انتزاع همانندی‌هایی است که میان انسان‌ها دیده شده است. کسانی که این عقیده را اختیار کردند، «نام‌گرایان»^۲ (اصحاب تسمیه) نامیده شدند. نام‌گرایان دلیل می‌آوردند که الفاظ کلی واقعیت خارجی ندارد، بلکه فقط مفاهیمی ذهنی است.

کشمکش میان واقع‌گرایان و نام‌گرایان، در مجادله میان ویلیام شامپویی^۳ (درگذشته ۱۱۲۰ م) و پیر آبلار^۴ (۱۰۷۹-۱۱۴۲ م) به اوج خود رسید. ویلیام شامپویی، واقع‌گرایی افراطی بود. آبلار در اصل واقع‌گرایی اعتدالی بود، اما آن قدر از عقاید ویلیام شامپویی دوری جست که در نظر معاصران، یک‌ه‌تاز میدان نام‌گرایی جلوه کرد. از مجادله‌ای که میان آن دو درگرفت، آبلار پیروز

۱. واقع‌گرایی (realism) در فلسفه مدرسی دیدگاه مقابل نام‌گرایی است. واقع‌گرایی در این مفهوم با جنبش‌های فکری و گرایش‌های فلسفی‌ای که در عصر جدید با این نام شناخته می‌شود، تنها اشتراک لفظی دارد.

2. nominalism

3. William of Champeaux

4. Peter Abelard

بیرون آمد. ویلیام شامپویی از موضع فلسفی خود به سود واقع‌گرایی اعتدالی پس نشست، اما نام‌گرایان این احساس را داشتند که دیدگاه فلسفی آن‌ها پیروز شده است. آبلار از مهم‌ترین فیلسوفان سده‌های میانه است. به ویژه اهمیت او به سبب تأثیری است که در روش آموزش فلسفه به مدرسیان پس از خود بر جا گذاشته است.

آبلار آرای به ظاهر متناقضی را از خلال نوشته‌های آبای کلیسا بیرون کشیده و در کتابش با نام چنین و نه چنین^۱ گرد آورده است. هدفش از تدوین این کتاب، بحث در بارهٔ این‌گونه آرا و تحقیق در رفع تناقض‌های آن‌ها بوده است. این روش کند و کاو فلسفی، که آرای متناقض را نقل می‌کردند و سپس عقیدهٔ خود را در موضوع مورد بحث بیان می‌داشتند، روشی بود که در مدارس سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی به طور گسترده‌ای به کار می‌رفت. حتی قدیس توماس آکوینی پیش‌تر آثار خود را با این روش نوشته است. مابعدالطبیعهٔ انتقادی کانت نیز روشی مشابه همین روش دارد.

آبلار به فلسفهٔ اخلاقی جانی تازه بخشید. متفکرانی که «نیک و بد» در نظرشان ثابت و قطعی بود، از فلسفهٔ اخلاقی به غفلت گذشته بودند. او در رسالهٔ خودت را بشناس^۲، عنوانی که در نظر بیش‌تر فیلسوفان سده‌های میانه عجیب می‌نمود اما نشانهٔ دل‌بستگی آبلار به جنبه‌ای از فلسفهٔ یونانی بود، این دلیل را آورده است که عامل اخلاقی در افعال اخلاقی، قصد یا نیت^۳ است. اگر نیت خوب باشد، فعل خوب است؛ چراکه نیت تنها چیزی است که زمام اختیارش در دست فاعل است. به نظر آبلار، دارا بودن روحیهٔ اخلاقی، داشتن نیت‌های خوب است. فعل «خوب»، اخلاق ظاهری است و هیچ چیز به نیت فرد اضافه نمی‌کند. پس در حقیقت فعلی خوب است که فاعلش نیت خوب داشته باشد و فعلی بد است که فاعلش نیت بد داشته باشد. این

1. *Sic et Non* (= *Yes and No*)

2. *Know Thyself*

3. intention

دیدگاه، درست نقطهٔ مقابل فلسفهٔ اخلاقی جدیدی است که به «سودگرایی» (فایده‌باوری)^۱ مشهور است. مکتب سودگرایی می‌گوید فعلی خوب است که بیش‌ترین خوبی را برای بیش‌ترین مردم به بار بیاورد و نیت فاعل ربطی به فعل ندارد. ایراد گرفتن بر هر دو دیدگاه آسان است. در هیچ یک از این دو حالت به راستی نمی‌توان دانست که باید فعل را تأیید کرد یا نه؛ در حالت اول از آن رو که نمی‌توان دانست نیت فاعل چیست. حتی گاه خود فاعل به راستی از نیت خود آگاه نیست. و در حالت دوم، از آن‌جا که نمی‌توان مطمئن بود تأثیر نهایی فعل در معنای سودگرایانهٔ واژه چه خواهد بود. به همین دلیل، نمی‌توان دانست آیا فعل به بیش‌ترین خوبی برای بیش‌ترین مردم می‌انجامد یا نه. چه بسا اگر مطمئن شویم فاعلی که فعل زیانباری از او سر زده نیت خیر داشته است، عملش را بر وی ببخشیم. اما شاید به فاعل فعل خوبی، که گمان می‌کنیم نیت پاکی نداشته است، به شدت پرخاش کنیم. بنابراین، برای این که بگوییم کل فعل - نیت و فعل - بی‌هیچ شک و تردیدی خوب است، در هر دو حالت به دانستن چیزهای بیش‌تری نیاز داریم.

با آن‌که قدیس انسلم و آبلار هر دو کشیش و مؤمنانی پارسا بودند، تعلق خاطرشان به فلسفه کاملاً بی‌شائبه بود و تا آن‌جا که مبانی اعتقادی‌شان اجازه می‌داد، جانب بی‌طرفی را نگاه می‌داشتند. حال آن‌که حکمای الهی بسیاری بودند که فلسفه را گمراه‌کننده و سبب تباهی عمر قلمداد می‌کردند و پرداختن به فلسفه و تسلیم شدن به وسوسهٔ تفکر فلسفی را، که تعالیم دین مسیح به آن حمله کرده بود، مجاز نمی‌دانستند. تقریباً همهٔ فیلسوفان نامدار سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی که یا فرانسوی‌مشرّب بودند یا دومینیکی‌مسلم، در دیرهای بزرگ یا دانشگاه‌های نوپیا به آموختن یا آموزش اشتغال داشتند.

1. utilitarianism

۸. فرانسیسیان، دومینیکیان، قدیس بوناونتوره، راجر بیکن، قدیس توماس آکوینی و فلسفه او، برهان‌های اثبات صانع، برهان نظم

فرانسیسیان^۱ به طور کلی آگوستینوسی مشرب و دومینیکیان^۲ ارسطویی مسلک بودند. چون فلسفه ارسطو از تازگی نسبی برخوردار بود، دومینیکیان اندیشمندانی «پیشرو» و فرانسیسیان اندیشمندانی «محافظه‌کار» به شمار می‌آمدند. چهره درخشان فرانسیسی در میانه سده سیزدهم میلادی، قدیس بوناونتوره^۳ (۱۲۲۱ - ۱۲۷۴ م) بود. فلسفه او آمیزه‌ای است از منطق و معرفت‌شناسی ارسطویی و ردّ مابعدالطبیعه ارسطو. قدیس بوناونتوره از نظر مابعدالطبیعی، پیرو آگوستینوس بود و مانند او عقیده داشت که حقایق نهایی مابعدالطبیعی تنها از راه وحی و مکاشفه حصول‌پذیر است؛ یعنی او مابعدالطبیعه را به الهیات همانند می‌کرد.

انگلیسی فرانسیسی مشربی که چهره یگانه عصر خویش و پیشگام مشاهده تجربی و روش علمی است، راجر بیکن^۴ است. حدود سال ۱۲۱۲ م چشم به جهان گشود و پس از ۱۲۹۲ م از دنیا رفت. به ویژه به پژوهش در نورشناسی^۵ علاقه‌مند بود و در زمینه ساختمان تلسکوپ دست به مطالعات نظری مفصلی زد.

به نظر مردم بی‌فرهنگ، راجر بیکن آدمی خطرناک و شاید از همدستان شیطان بود. جمع شدن علم عملی و تفکر نظری در یک تن، از پدیده‌های نادر سده‌های میانه بود؛ سده‌هایی که در آن‌ها تجربه‌گرایی، چه از جهت فلسفی و چه از نظر علمی، تقریباً وجود نداشت. راجر بیکن ذهن‌ها را به لزوم بررسی و مطابقه اندیشه‌ها، با ارجاع آن‌ها به واقعیت‌های جهان مشاهده‌پذیر، جلب کرد.

فیلسوف بزرگ دومینیکی و فرمانروای بی‌رقیب قلمرو الهیات کاتولیکی،

1. Franciscans

2. Dominicans

3. Saint Bonaventure

4. Roger Bacon

5. optics

قدیس توماس آکوینی^۱ است. حدود سال ۱۲۲۵ م زاده شده و در ۱۲۷۴ م از دنیا رفت. رهاورد اندیشه‌اش، آمیزه‌ای از فلسفه ارسطو و الهیات مسیحی است که در گذر سال‌ها دوام یافته است و همچنان گرایش نظری آموزه‌های کاتولیکی است. او در ایجاد این آمیزه، ارسطو را به گونه دیگری نشان داد. اما از این کار گریزی نبود، چرا که نمی‌توانست تعالیم مسیحی را به گونه دیگری نشان دهد و گذشته از این، مسیحیت و فلسفه ارسطو از هر حیث آشتی‌پذیر نبودند. به همین سبب، توماس فیلسوف اصیلی به شمار نمی‌رود. دیدگاه فلسفی‌اش موافق دیدگاه فلسفی ارسطوست و تأثیر فلسفی او از این جهت است که به نظریات ارسطو تا اندازه‌ای مشروعیت بخشیده است. مهم‌ترین آثار او عبارتند از: کلیات در رد گمراهان^۲ و کلیات الهیات^۳. اوّلی بیش‌تر از جهت فلسفی مورد توجه است، چون خطاب آن به کسانی است که هنوز به آیین مسیح نگرویده‌اند، اما دومی شاهکار او و سرآمد دستاوردهای فلسفه مدرسی است.

توماس آکوینی سلطان‌المتألهین است، اما فیلسوف تراز اوّلی نیست. در برهان‌هایی که در تقویت و تأیید نتیجه‌گیری‌هایش آورده است، به یک معنا فیلسوف صادقی نیست، زیرا که پیش از آوردن برهان، با ایمانش نتیجه می‌گرفت، و اگر معلوم می‌شد برهان‌هایش با نتیجه‌گیری‌هایش سازگار نیست (همچنان که می‌توان ثابت کرد سازگار نیست)، از آن‌ها دست نمی‌کشید. برهان‌هایی که توماس بر پایه فلسفه ارسطو آورده، بر اثر آشفتگی‌های زبانی، سست است. کشف این گونه آشفتگی‌ها و حل مشکل آن‌ها یکی از پیشرفت‌های اساسی و انگشت‌شمار فلسفه از عصر توماس تاکنون است. در بحث مفصل او در باب ماده و صورت و قوه و فعل در فلسفه ارسطو، که در فلسفه او به مسئله وجود و ماهیت تبدیل شده است، به ویژه این نکته دیده می‌شود.

1. Saint Thomas Aquinas

2. *Summa Contra Gentiles*3. *Summa theologica*

به بیان ساده، ماهیت هر چیز، طبیعت و نهاد آن است که آن چیز در اصل چنان است و وجود هر چیز، به فعل درآمدن یا تحقق ماهیت آن است. توماس در تحلیل مسئله وجود و ماهیت می‌خواهد ثابت کند هیچ عاملی در ماهیت موجودات متناهی نیست که آن‌ها را ناگزیر به وجود داشتن کند. یعنی می‌توان چیزی متناهی را تصور کرد که وجود نداشته باشد؛ یعنی همه موجودات متناهی باید به وجود آورده شوند و از این‌روست که قائم به ذات نیستند و حادث یا ممکنند. به سخن دیگر، باید موجودی باشد که قائم به ذات باشد و ممکن نباشد. این موجود، علت نخستین همه چیزهای متناهی است و ماهیتش وجودش را ایجاب می‌کند. هیچ موجود متناهی، واجب‌الوجود نیست. خداست که واجب‌الوجود است و ماهیت و وجود او یکی است.

قدیس توماس آکوینی در کتاب کلیات الهیات، پنج برهان در اثبات وجود خدا آورده است. برهان‌های یکم تا چهارم بر پایه فرضی که از ارسطو به وام گرفته استوار گردیده است: فرضی که می‌گوید تسلسل محال است. برهان یکم، برهان ارسطوست که می‌گوید محرک نامتحرک باید وجود داشته باشد تا علتی برای حرکت در جهان باشد. برهان دوم در اثبات وجود علت نخستین است. برهان سوم در اثبات ضرورت واجب‌الوجود است. برهان چهارم در اثبات این است که لازمه مراتب کمال در عالم، وجود کامل‌ترین و متعالی‌ترین موجودی است که منشأ مراتب کمال است. برهان پنجم، برهانی کلامی و مربوط به دنیای بی‌جان است. ماده بی‌جان که نمی‌تواند هدفی داشته باشد، از قانون‌های خاصی پیروی می‌کند و وجود آن برخوردار از نظم و ترتیب و دارای جهت است. این نظم باید بر ماده بی‌جان تحمیل شده باشد، پس باید موجودی باشد که به جهان انتظام ببخشد. این برهان به «برهان نظم»^۱ شباهت دارد که در سده هفدهم تداول داشت و اساس آن مقایسه دست‌ساخته‌های

1. argument from design

بشر با جهان خارج است. چیزی را که در حال کار کردن می‌بینیم، مثلاً ساعتی را، می‌فهمیم باید ساخته دست کسی باشد و پیش از آن که ساخته شده باشد، در ذهن سازنده‌اش وجود داشته است. با این قیاس، این طور استدلال می‌شد که هرگاه به کار جهان نظر کنیم و ببینیم جهان از قانون‌های خاصی پیروی می‌کند، ناگزیر از این فرضیم که جهان را سازنده‌ای است و او از آنچه ساختنش را قصد کرده، تصویری در ذهن داشته است. پس وجود نظم در دنیای بی‌جان، دلیل اثبات وجود صانع است. این برهان باطل است، زیرا مقایسه بر پایه چیزی است که فاقد دقت است. ساعت را که ببینیم می‌دانیم به دست کسی ساخته شده است، زیرا شرایطی را که در آن‌ها ساعت و چیزهای مانند ساعت ساخته می‌شوند، تجربه کرده‌ایم. می‌توانیم بگوییم ساعت به رده چیزهای ساخته شده تعلق دارد، اما نمی‌دانیم جهان چگونه به وجود آمده است؛ از جهان به عنوان یک رده، تجربه‌ای نداریم. این جهان پدیده‌ای است بی‌همتا. پس نمی‌توان گفت جهان به رده چیزهای ساخته شده تعلق دارد. پس هم‌تراز دانستن هر چیز ساخته شده‌ای - مثلاً ساعت - با جهان، قیاسی نادقیق است. پس برهان نظم باطل است.

اگر تجسم کنید قبیله‌ای بدوی، که صنعتش توانایی تولید ماشین ندارد، تصادفاً ساعتی پیدا کند، استدلالی که مخالف برهان نظم است، نیرومندتر می‌شود؛ چرا که قبیله بدوی نمی‌داند ساعت را کسی ساخته است و به هیچ طریقی نیز نمی‌تواند به این نکته پی ببرد، زیرا ساعت چیزی است که مثل و ماندش پیش از آن هیچ‌گاه تجربه نشده است. موقعیت انسان در برابر جهان به طور کلی چنین موقعیتی است.

تألیف قدیس توماس آکوینی از فلسفه ارسطو و آیین مسیح، نقطه اوج الهیات کاتولیکی در سده سیزدهم میلادی است.^۱

۱. چند اثر قدیس توماس آکوینی به فارسی ترجمه شده است. برای آگاهی بیش‌تر در باره زندگی

۹. دانز اسکوتس، ویلیام آکمی و فلسفه و الهیات او

پایان فلسفه مدرسی

با یورش‌هایی که به ویژه فرانسیسیان در سده چهاردهم میلادی به عقاید فلسفی توماس بردند، کاخ افراشته او روی به فرو ریختن نهاد. در میان فرانسیسیان، برتر از همه یکی جان دانز اسکوتس^۱ بود که آثار خود را در پایان سده سیزدهم و آغاز سده چهاردهم میلادی نوشت و دیگری ویلیام آکمی.^۲ دانز اسکوتس که حدود سال ۱۲۶۵ م در اسکاتلند به دنیا آمد و در ۱۳۰۸ م از دنیا رفت، یکی از تیزترین ذهن‌های سده‌های میانه را داشت. از منتقدان جدی مابعدالطبیعه سنتی و مابعدالطبیعه توماسی^۳ بود و به طور کلی می‌خواست استدلال‌های مابعدالطبیعی از دقت بیشتری برخوردار شود تا رضایت‌بخش‌تر باشد. اگر تاریخ گذشته را چشم‌انداز قرار دهیم، ویلیام آکمی پیشاهنگ جنبشی است که نامش فلسفه آکمی^۴ است؛ فلسفه‌ای که ذاتاً جنبشی گسستگر بود. اما اگر چشم‌انداز را عصر ویلیام آکمی بگیریم، او فیلسوف مابعدالطبیعی مثبتی است که مبانی مابعدالطبیعه مدرسی را تقویت و ترویج کرده است و برای فرانسیسیان همان ارج و اعتباری را آورده که توماس آکوینی برای دومینیکیان آورده بود.

ویلیام آکمی به احتمال میان سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۲۹۰ م به دنیا آمد و در ۱۳۴۹ م از دنیا رفت. بعد از توماس آکوینی بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی است. در انگلستان دو نقطه هست که هر دو آکم^۵ نام دارد، یکی در ناحیه یورکشایر^۶ است و دیگری در ناحیه ساری.^۷ بیش‌تر تاریخ‌نگاران بر این

د و اندیشه او، نک: در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، مقدمه‌های این کتاب.

1. John Duns Scotus

2. William of Ockham

۳. Thomist: منسوب به توماس آکوینی.

4. Ockhamism

5. Ockham

6. Yorkshire

7. Surrey

عقیده‌اند که ویلیام اهل آکیم واقع در ناحیه ساری است. او شاگرد دانش اسکوتس و فیلسوف سرآمد سده چهاردهم میلادی بود. ویلیام آکمی، هم شخصیت پیچیده‌ای است و هم متفکری پیچیده. اگر به اندیشه او جدا از روزگارش بنگریم، چه بسا فیلسوفی بسیار «جدید» جلوه کند. ویلیام می‌خواست منطق و معرفت‌شناسی را از مابعدالطبیعه و الهیات جدا سازد و اگر معتقد باشیم هدف او از این کار فقط مستقل کردن منطق و معرفت‌شناسی و پیراستن آن‌ها از ناخالصی‌ها بوده است، ظاهراً باید پیش‌تاز فلسفه جدید بوده باشد. اما گذشته از این، می‌خواست مابعدالطبیعه و الهیات را از اتکای بی‌مورد به منطق آزاد کند و هدفش را از این کار در این اظهارنظر او می‌توان دید که آزادی و اقتدار مطلق خداوند و رای منطق است. ویلیام در این راه فیلسوف خیلی «جدیدی» نیست.

پیش از این در بحث مربوط به قدیس انسلم دیدیم که در فلسفه سده‌های میانه، گرایش شدیدی به جانب این اندیشه بود که آنچه از لحاظ منطقی صادق شمرده می‌شد با آنچه واقعیت عینی داشت، برابر بدانند. بعضی از عجیب‌ترین اندیشه‌های سده‌های میانه ناشی از همین گرایش است و علتش در اصل ناتوانی در حفظ تمایز منطق قیاسی و استقرایی و ناتوانی در فهم این نکته است که گزاره‌های تحلیلی حامل هیچ‌گونه اطلاع حقیقی در باره واقعیت نیست. کار سترگ ویلیام آکمی به عنوان منطق‌دان، تا اندازه‌ای به لحاظ تمایزی است که او میان گزاره‌های تحلیلی و سایر انواع گزاره‌ها گذاشته و تأکیدی که بر استقلال آن‌ها از عالم واقع کرده است. از نتیجه‌گیری‌های او یکی هم این است که برهان‌های استقرایی، که بر مشاهده تجربی مبتنی است، ممکن نیست حامل حقیقت قطعی^۱ و ضروری^۲ باشد. ویلیام نشان داد علیّت، مفهومی تجربی است؛ یعنی رویدادی که علت رویداد دیگری باشد،

1. certain

2. necessary

واقعیتی است که تنها می‌توان از راه تجربه آن را به اثبات رساند، نه این که به طریق منطقی استنتاج کرد. و این گفته به معنای آن است که نمی‌توان برهان‌های علی^۱ را در حوزه الهیات به کار گرفت، اما به این معنا نیز هست که خدا از قید و الزام مطابقت با قاعده‌های منطق قیاسی آزاد است. مثلاً اگر نتیجه‌گیری وجود الف از وجود ب ممکن نباشد، الف و ب موجوداتی مستقل از یکدیگرند و خدا می‌تواند علت وجود ب بدون وجود الف و علت وجود الف بدون وجود ب باشد. معنای انکار علیت ضروری^۲ همین است و همین انکار است که دایره اختیار خدا را گسترش می‌بخشد. خدا در الهیات آکمی تنها موجودی است که از آزادی مطلق برخوردار است. به ویژه خدا از قید الزام و تکلیف اخلاقی آزاد است. اخلاق در نزد آکمی، پیروی از اراده خداست و «درست» آن چیزی است که خدا اراده می‌کند. مثلاً قتل نفس نادرست است، اما تنها از این رو چنین است که خدا آن را نادرست خوانده است. اگر اراده او بر این تعلق می‌گرفت که قتل نفس کار درستی باشد، آن‌گاه این عمل فعلی خوب و شایسته می‌بود. خود خدا اجباری به خوب بودن ندارد، چه، اوست که تعیین می‌کند خوب و بد کدام است. ویلیام آکمی به این نکته آگاه بود که این سخنش یگانه نتیجه منطقی برداشت مسیحی از خداست، و توانایی تمیز دادن خوب و بد تنها از این راه به دست می‌آید که دانسته شود چه چیز به اراده خدا خوب است و کدام چیز بد است، و سرچشمه این آگاهی وحی است.

آکمی با منطق پیراسته‌اش نشان داد برهان‌هایی که جزمیت مسیحی آن‌ها را برهان‌های فلسفی انگاشته، باطل است. آکمی واقعاً در صدد نبود که، مثلاً، غیرمادی بودن و جاودانگی روح را انکار کند یا منکر اختیار انسان شود. در فکر این بود که ثابت کند این «واقعیت‌ها» با منطق اثبات‌شدنی نیست، بلکه

1. causal arguments

2. necessary causation

واقعیت‌هایی است که از راه دین می‌توان بدان‌ها ایمان داشت. به نظر کسانی که آکمی را در هدف‌هایش کامیاب می‌دانند، اندیشه‌اش نقطه پایانی بر سنت فلسفه مدرسی است، زیرا این سنت فلسفی به این باور متکی بود که فلسفه می‌تواند پشتیبان و پشتوانه اصول اعتقادی مسیحی باشد. از این روست که جنبش آکمی‌گرای سده چهاردهم میلادی جنبشی گسستگر و از دیدگاه جزم‌اندیشان، جنبشی ویرانگر است. فلسفه از الهیات جدا شد و تکیه‌گاه‌ها را از پشت این علم برداشت و بار دیگر امکان وجود فلسفه کاملاً دنیوی میسر گردید.

ویلیام آکمی واپسین فیلسوف بزرگ سده‌های میانه است. تا عصر نوزایی (رنسانس) که دانش و معرفت باستان، اروپا را آماده نوزایی تفکر فلسفی ساخت، تفکری که در قلمرو نظام مدرسی نبود، ملک فلسفه‌ای بود که میان پیروان قدیس توماس آکوینی، داور اسکوتس و ویلیام آکمی تقسیم شده بود.^۱

۱. برای آشنایی عمیق‌تر با فلسفه سده‌های میانه می‌توانید به این منابع رجوع کنید:

۱-۱. امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدید، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.

۲-۱. اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، اقبال، ۱۳۷۰.

۳-۱. دیوید لاسکم، تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصبه، ۱۳۸۰.

جنبش‌های فلسفی جدید

۱. فلسفه جدید، فرانسیس بیکن و روش تجربی

تامس هابز و فلسفه سیاسی و تحلیلی

فضایی که فلسفه جدید در آن زاده شد، معلول زوال قدرت و سلطه کلیسا، پیدایش علم تجربی، همراه با احیای دانش و معرفت باستان بود. تفکر از قیومیت جزم‌اندیشی مسیحی آزاد شد و به راه‌های اصلی‌اش بازگشت. معمولاً رنه دکارت را بنیادگذار فلسفه جدید می‌دانند. البته اگر تفکر محض مورد نظر باشد، این انتساب یقیناً درست است، اما همان گونه که اشتغال فلسفه سده‌های میانه به اندیشه‌های جزمی بود، ویژگی فلسفه معاصر، نشستن علوم طبیعی و سیاسی به جای اندیشه‌های جزمی و قرار گرفتن این علوم در کانون توجه انسان غربی است. برای آگاهی از نخستین کوشش‌هایی که در راه سازگار کردن فلسفه با نظام علوم جدید صورت گرفته است، باید به کارهای فرانسیس بیکن و تامس هابز توجه کرد.

فرانسیس بیکن^۱ (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶) در اندیشه تأسیس روش علمی به عنوان تنها شیوه تحصیل معرفت بود. می‌گفت روش‌های افلاطونی و ارسطویی توانایی رسیدن به شناخت حقیقی را ندارند. خود او روش مشاهده

1. Francis Bacon

و استقرا، یعنی گرد آوردن داده^۱ها و سپس تفسیر کردن آن‌ها را پیشنهاد کرد. روش پیشنهادی بیکن در بررسی داده‌های گردآوری شده، روش خاص خود اوست و به موضوع بحث ما ربطی ندارد. اما مطمئناً بیکن خاصیت فرضیه‌های علمی را نفهمیده بود، زیرا فرضیه علمی باید برگردآوری داده‌ها مقدم باشد. با این همه، تأکید او بر بنیان تجربی و مشاهده‌ای معرفت، فتح باب سنت پراهمیت تجربی در فلسفه انگلیسی است.

بیکن طرح اثر علمی - فلسفی گسترده‌ای را ریخته بود که از بررسی همه معارف بر پایه اصول تجربی کم‌تر نبود. این اثر بسیار ناقص ماند، و آثار کامل شده او نظیر رسالات^۲ مشهور را نمی‌توان به راحتی مربوط به آن دانست. شغل بیکن قضاوت بود. به مقام خزانه‌داری رسید و پس از آن که به رشوه‌خواری متهم گردید، این منصب را از دست داد. اما از آن‌جا که رشوه‌خواری از لوازم عادی شغل قضاوت در عصر بیکن بود، باید گفت این اتهام بهانه‌ای برای راندن او از صحنه سیاست بوده است. واقعیت این است که بیکن مشهور بود، اما محبوب نبود؛ آن هم در عصری که اشتهار معمولاً محبوبیت به همراه داشت. اما این چیزها نباید بر داوری ما درباره توانایی فکری او تأثیر بگذارد. بیکن نخستین فیلسوف انگلیسی عصر جدید و چهره تابناک دوران الیزابتی است، همچنان که ویلیام شکسپیر^۳ که عده‌ای به خطا گمان می‌کنند نمایشنامه‌ها و اشعار او را بیکن نوشته و سروده است، چهره تابناک‌تر آن دوره است. البته در استادی شکسپیر در زبان انگلیسی و تأثیر او، که هنوز هم محسوس است، تردیدی نیست، اما از عصر فرانسیس بیکن به بعد، فیلسوفان غالباً خود را ناگزیر دیده‌اند در هنر نویسندگی چون بیکن چیره‌دست باشند.^۴

1. datum

2. Essays

۳. William Shakespeare: نمایشنامه‌نویس و شاعر بزرگ انگلیسی (۱۵۶۴ - ۱۶۱۶). نزدیک به چهل اثر تصنیف کرده است. مهم‌ترین نوشته‌هایش به فارسی ترجمه شده و انتشار یافته است.

۴. برای آگاهی بیش‌تر در باره بیکن، می‌توانید به این کتاب رجوع کنید:

محسن جهانگیری، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

جنبش‌های فلسفی جدید ♦ ۱۶۷

تامس هابز^۱ (۱۵۸۸ - ۱۶۷۴) با اندیشه‌های فرانسیس بیکن آشنایی داشت. در دوره جنگ داخلی و ایجاد کشورهای مشترک‌المنافع بریتانیا می‌زیست و در آخرین سال‌های سلطنت چارلز دوم در ۹۱ سالگی درگذشت. هابز اندیشه‌های علمی‌اش را بیش‌تر از گالیله گرفته است. او در ۱۶۳۶ موفق به دیدار گالیله شده بود. اندیشه‌های سیاسی هابز از اوضاع آشفته انگلستان در دهه‌های چهارم و پنجم قرن هفدهم متأثر است. شاهکار فلسفه سیاسی او کتاب لویاتان^۲ است. این کتاب در سال‌های ۱۶۵۰ - ۱۶۵۱ به هنگامی که هابز به عنوان پناهنده سیاسی در فرانسه به سر می‌برد، نوشته شده است.

هابز بر این باور بود که توانسته است بر پایه علم حرکت، در باره رفتار انسان توضیحی فلسفی به دست دهد. می‌گفت اعمال انسان نمونه اجسام در حرکت است و می‌توان با قانون‌های مکانیکی، اعمال او را تبیین کرد. به نظر او، همه انگیزه‌های انسانی یا میل کردن به چیزی است یا دوری گزیدن از چیزی. حالت اول، میل و علاقه است و حالت دوم، بیزاری و نفرت. در قلمرو عمومی سیاست، علاقه چون‌گرایش به قدرت، و بیزاری چون ترس از مرگ جلوه می‌کند. و سیاست در اصل با این دو شکل حرکت به پیش رانده می‌شود.

به عقیده هابز، دولت هنگامی بر پا می‌شود که مردم قدرتش را به فرمانروایی تسلیم کنند. انگیزه تسلیم قدرت، ترس از مرگ در وضعیت طبیعی است. تنها وظیفه حکومت، آوردن صلح و امنیت برای مردم است.

1. Thomas Hobbes

۲. *Leviathan*، در اصل نام ازدها یا مار بزرگی است که وصفش در تورات آمده (صحیفه اشعای نبی، باب ۲۷، آیه ۱؛ کتاب مزامیر، آیه ۱۴ از مزمو ۷۴ و آیه ۲۶ از مزمو ۱۰۴؛ و به ویژه باب ۴۱ کتاب ایوب). لویاتان در نظر هابز تمثیلی از دولت و حکومت است. این کتاب به فارسی ترجمه شده است:

— لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

بنابراین، فرمانروا باید مطلق‌العنان باشد، زیرا او هنگامی می‌تواند مردمی را که بر آن‌ها حکومت می‌کند در کنف حمایت بگیرد که قدرت مطلق داشته باشد. حق فرمانروا برای حکومت، ناشی از ضرورت وجود حکومت مقتدر است و از اراده‌ی خداوند منبعث نیست. الیور کرامول^۱ همان اندازه حق اعمال قدرت مطلق دارد که چارلز یکم^۲ داشت. وقتی هابز این مطلب را در کتاب لویاتان نوشت، کرامول به او اجازه داد به انگلستان بازگردد. قانون، فرمان فرمانرواست. قانون همان چیزی است که فرمانروا می‌گوید قانونی است. ممکن است فرمانروا قانون‌های بدی وضع کند، اما قانون بد بر بی‌قانونی ترجیح دارد. بی‌قانونی هرج و مرج است و اوضاع و احوال آشفته بدترین اوضاع است، زیرا انسان را به ترس دائمی از مرگ گرفتار می‌کند. عیب بزرگ فلسفه سیاسی هابز این است که حد وسطی میان قدرت مطلق و هرج و مرج یا نبودن قدرت ندیده است و ظاهراً متوجه این مطلب نبوده که ترس از مرگ ناشی از قدرت مطلق تجاوزگر و ناروا همان اندازه شدید است که ترس از مرگ ناشی از بی‌قانونی. به عقیده هابز، همه دنبال قدرتند و اگر با قدرت بزرگ‌تری، مثلاً قدرت فرمانروا، مهار نشوند، حتی به قیمت زندگی دیگران هم که شده برای ارضای میل به قدرت، پیوسته تکاپو می‌کنند. تا آن‌جا که فرد مقیاس است، گفته هابز به هیچ روی درست نیست؛ زیرا تمدن انسان تا اندازه زیادی تاریخ فرو کوفتن آگاهانه غریزه‌ها یا سائقه‌های پرخاشجویانه است؛ چندان که این‌گونه غریزه‌ها نابود شده‌اند و انسان مطیع و رام و تا اندازه‌ای از خود گسسته شده است، یا این که غریزه‌ها والایش و تلطیف یافته‌اند و به

۱. Oliver Cromwell: ژنرال و دولتمرد انگلیسی (۱۵۹۹ تا ۱۶۵۸). وی دیکتاتور کشورهای مشترک‌المنافع شد و با قساوت و سرکوب حکومت کرد.

۲. Charles: شاه انگلیس (۱۶۰۰ - ۱۶۴۹ م). ایام سلطنتش با کشمکش‌های شدید و اوضاع آشفته داخلی مصادف بود. با پارلمان انگلیس درگیری‌های بسیار داشت. سرانجام با رأی عده‌ای از اعضای پارلمان در سال ۱۶۴۹ اعدام شد.

جنبش‌های فلسفی جدید ♦ ۱۶۹

شکلی سازگار و آموزگار با جامعه درآمده‌اند. اما اگر جهان مقیاس باشد، مطمئناً کشورها همان کاری را می‌کنند که به قول هابز افراد در غیبت فرمانروای مطلق‌العنان می‌کنند.

هابز به عنوان پیشاهنگ فلسفه تحلیلی، مقامی بلند دارد. او بر تمایز منطقی میان رده‌های گوناگون واژه‌ها تأکید می‌ورزید. می‌گفت نام‌ها، نام اجسام و کیفیات است و اگر نامی که مخصوص یک رده است، به گونه‌ای به کار گرفته شود که انگار به رده دیگری تعلق دارد، نتیجه‌ای که به بار می‌آید، بی‌معنایی واژه است. هابز مدعی بود مسئله کلیات مسئله‌ای کاذب است، واژه «کلی» نامی است برای رده‌ای از نام‌ها، نه نامی برای رده‌ای از اجسام.

نمی‌توان برچسب یکی از مکتب‌های فلسفی را بر اندیشه‌های هابز زد. او، هم به راه خردگرایان رفته و هم در مسیر تجربه‌گرایان گام زده است (در قسمت‌های بعد توضیح کوتاهی در باره معنای دقیق این اصطلاح‌ها خواهیم آورد). هابز می‌خواست بر پایه آن چیزی که در عصر او از قانون‌های حرکت می‌فهمیدند، رفتار انسان را تبیین کند. این کار روشی بود خردگرایانه و تقریباً با اطمینان می‌توان گفت روش نادرستی بود. اما هابز در بسیاری از موارد به واسطه نگرش صریح و بی‌ابهامش در زمینه مسئله معرفت و اخلاق، جایش در میان تجربه‌گرایان است. همه از تامس هابز انتقاد می‌کنند، اما هیچ کس نیست که نکته‌ای ستودنی در اندیشه او نیابد. جای هابز در تاریخ فلسفه انگلیسی در کنار فراگیرترین اندیشمندان است.

۲. خردگرایی، تجربه‌گرایی، مفاهیم پیشینی و پسینی، قضیه‌های ترکیبی و تحلیلی

با فرض این که توجه دارید مطلبی که می‌خواهم بگویم بی‌اندازه ساده شده

است، می‌توان فلسفه جدید را به دو واکنش تجربه‌گرایانه^۱ در برابر خردگرایی^۲ خلاصه کرد. فلسفه باستان از سقراط به بعد و فلسفه جدید از دکارت به این سو، هر دو از این حیث متفاوت با فلسفه سده‌های میانه‌اند که در درجه اول با توانایی‌ها و محدودیت‌های انسان سروکار دارند. می‌توان رنه دکارت را به این اعتبار سقراط عصر جدید به شمار آورد. دکارت برای نخستین بار به نوعی تفکر مابعدالطبیعی راه برد که بر آن نام خردگرایی گذاشته‌اند. دوری گزیدن از تجربه در نظام‌های خردگرایی باروخ اسپینوزا، گوتفرید ویلهلم لایبنیتس و جانشینان دکارت، واکنشی برانگیخت. این واکنش، که بخشی از اعتبار خود را مدیون فرانسیس بیکن هم‌روزگار دکارت است، در کشور بیکن رخ داد. به این واکنش انگلیسی در برابر خردگرایی اروپایی، تجربه‌گرایی می‌گویند. از آن هنگام که ایمانوئل کانت تجربه‌گرایی را گرفت و بنا به مدعای خود در ترکیبی به نام ایدئالیسم استعلایی^۳ با خردگرایی آشتی داد، سنت فلسفه تجربی به انگلستان منحصر نماند. جانشینان کانت در قاره اروپا، به ویژه فریدریش هگل و پیروان او، صورتی از ایدئالیسم پدید آوردند که به قدری از تجربه‌گرایی فاصله داشت که گویی احیای خردگرایی بود. و به همین سبب بود که واکنش دوم در انگلستان برانگیخته شد. ایدئالیسم هگلی در عصر ما و در همه جای جهان غرب از وضع مساعدی برخوردار نیست. شاید بشود گفت سنت فلسفه تجربی پیروز شده است. شکافی که هم‌اکنون میان فلسفه تحصّلی^۴ با همه شکل‌های گوناگونش و فلسفه وجودی^۵ با همه صورت‌های متفاوتش هست، در حقیقت رویارویی تازه خردگرایی و تجربه‌گرایی نیست، بلکه بیش‌تر شکافی است که میان دو صورت متفاوت تجربه‌گرایی پدید آمده است.

خوب است حالا با معنای دقیق دو اصطلاح فلسفی «خردگرایی» و

1. empiricist

2. rationalism

3. transcendental idealism

4. positivism

5. existentialism

«تجربه‌گرایی» آشنا شویم. این دو اصطلاح مقابل همد و دومی نفی اصول اولی است. خردگرایی در معنای کلی و گسترده‌ی واژه به نظریه‌ای گفته می‌شود که معرفت به جهان خارج را با فرایند تفکر محض، که راه آن از راه تجربه جداست، میسر می‌داند. تجربه‌گرایی در معنای کلی و گسترده‌ی واژه به نظریه‌ای می‌گویند که کل معرفت به جهان خارج را برگرفته از تجربه می‌داند. اگر بخواهیم سرشت متضاد این دو جنبش را با زبان فلسفی تعریف کنیم، که موضوع را با روشنی بیش‌تری نشان می‌دهد، باید بگوییم خردگرایی نظریه‌ای است که می‌گوید معرفت ما به جهان خارج از مفاهیم پیشینی^۱ (پیش از تجربه) و قضیه‌های پیشینی ترکیبی^۲ ممکن است و تجربه‌گرایی نظریه‌ای است که منکر حصول معرفت در باره جهان خارج با مفاهیم پیشینی است و قضیه‌های پیشینی ترکیبی را ناممکن می‌داند.

مفهوم پیشینی، مفهومی است که محصول خرد باشد و از تجربه حسّی^۳ گرفته نشده باشد. مقابل مفهوم پیشینی، مفهوم پسینی^۴ (پس از تجربه) است که به معنای چیزی است که از تجربه حسّی گرفته شده باشد. مثال مفهوم پیشینی، علیّت است. می‌گویند نمی‌توان علیّت را به عنوان رویدادی در جهان خارج تجربه کرد. آن‌طور که می‌شود «میز»ی را به چشم دید، علیّت را نمی‌توان دید. نظر خردگرا در باره علیّت این است که علیّت جزئی از جهان خارج است (یعنی در واقع وجود دارد یا عملاً وجود دارد)، اما از آن‌جا که به تجربه در نمی‌آید، باید واقعیت وجود آن را با فرایند تفکر کشف کرد، نه از راه مشاهده. پس علیّت مفهومی پیشینی و حامل معرفتی در باره جهان خارج است. آنچه را به نظر تجربه‌گرا علیّت نامیده می‌شود، می‌توان به شماری از مفهوم‌های دیگر تجزیه کرد که همگی از تجربه حسّی گرفته شده‌اند؛ مانند مفهوم‌های پسینی چون با هم بودن (مجاورت) و از پی هم آمدن (تعاقب).

دومین اختلاف میان خردگرایان و تجربه‌گرایان بر سر فرقی است که میان

1. a priori

2. synthetic proposition

3. sense experience

4. a posteriori

قضیه‌های تحلیلی^۱ و ترکیبی است. قضیه تحلیلی، قضیه‌ای است که سالبش با حدّهای تناقض دارد. مثلاً قضیه «هر معلولی علتی دارد» قضیه‌ای تحلیلی است، زیرا صدق آن به معنای واژه «معلول» وابسته است و معلول را می‌توان «چیزی که دارای علت است» تعریف کرد. پس گفتن این که «هر معلولی علتی ندارد» متناقض با حدّهای قضیه است. قضیه تحلیلی چیزی بیش از بیان حدّهای همان قضیه نیست. یعنی قضیه تحلیلی، همانگوست.^۲ در مقابل، قضیه ترکیبی چیزی را بیان می‌کند که بیش از معنای حدّهای همان قضیه است و سالبش با تناقض روبرو نیست. مثلاً قضیه «هر رویدادی علتی دارد» قضیه‌ای ترکیبی است، زیرا صدق آن – اگر صادق باشد – در گرو مشاهده است. معنای «رویداد»، چیزی که «دارای علت باشد» نیست، بلکه به معنای «آنچه روی می‌دهد» است و قضیه «هر رویدادی معلول نیست» ممکن است صادق باشد، ممکن است نباشد، اما متناقض با حدّهای قضیه نیست. اکنون روشن است که همه قضیه‌های تحلیلی، قضیه‌های پیشینی است، یعنی صدق آن‌ها در گرو تجربه حسی نیست. اگر «معلول» را «چیزی که دارای علت است» تعریف کنیم، لزومی ندارد در دنیای پیرامون جستجو کنیم تا ببینیم قضیه «هر معلولی علتی دارد» صادق است یا نه؛ زیرا صدق این قضیه – نتیجه معنای حدّهای آن است. اختلاف میان خردگرایان و تجربه‌گرایان در این است که آیا هرگز ممکن است قضیه‌ای ترکیبی، پیشینی باشد. یعنی آیا هرگز ممکن است قضیه‌ای که مطلب راستی را در باره جهان خارج بیان می‌کند، شامل حدّهایی باشد که از تجربه حسی گرفته نشده باشد. از دید خردگرایان، قضیه‌های پیشینی ترکیبی وجود دارد و قضیه‌های ریاضیات و واقعیت‌های بنیادی علوم طبیعی از قضیه‌های پیشینی ترکیبی است. دیدگاه عام تجربه‌گرایان این است که مفهوم‌های منطقی و ریاضی در واقع پیشینی است، و بنابراین، در قضیه‌هایی ظاهر می‌شود که تحلیلی‌اند و چیزی جز تعریف

1. analytic propositions

2. tautology

جنبش‌های فلسفی جدید ♦ ۱۷۳

حدهای خود نیستند. با این حال، واقعیت‌های علم و جهان خارج، که از راه مشاهده دانسته می‌شود و قضیه‌هایی که این واقعیت‌ها را بیان می‌کند، همگی لزوماً پسینی ترکیبی است و، بنابراین، معرفت پیشینی ترکیبی محال است.

قضیه‌های ریاضی، دشواری این مسئله را به منتهای درجه نشان می‌دهد. قضیه « $۱۲ = ۵ + ۷$ » را در نظر بگیرید. آیا این قضیه تحلیلی است یا ترکیبی؟ از دیدگاه خردگرایان محض، قضیه پیشینی ترکیبی است، یعنی قضیه‌ای است که صدق آن در گرو ادراک حسی^۱ نیست، بلکه قضیه‌ای است که واقعیت صادقی را در باره جهان خارج بیان می‌کند. از دید تجربه‌گرایان محض، چون این قضیه هیچ چیزی در باره جهان خارج بازنمی‌گوید، ضرورتاً پسینی ترکیبی است، یعنی صدقش در گرو تجربه حسی است. البته در میان فیلسوفان تجربه‌گرا تنها جان استوارت میل^۲ به این نتیجه کاملاً متفاوت رسیده است که تجربه بیش‌تر ممکن است ناقض قضیه « $۱۲ = ۵ + ۷$ » باشد. مثلاً دیوید هیوم خود را ناگزیر دید این‌گونه قضیه‌ها را تحلیلی بدانند، اما نظر هیوم نظر رضایت‌بخش‌تری نیست، زیرا قضیه تحلیلی تنها در باره معنای حدهای خودش چیزی می‌گوید و انکار این مطلب که قضیه « $۱۲ = ۵ + ۷$ » چیزی در باره جهان خارج به ما نمی‌گوید، انکار موجهی نیست. کانت کوشید تا این مشکل را در فلسفه‌اش حل کند. او گفت قضیه‌های ریاضی، پیشینی ترکیبی‌اند و آن‌گاه برای قضیه‌های پیشینی ترکیبی جایگاه خاصی گشود.

۳. فیلسوفان خردگرا، رنه دکارت، شک‌روشمند، درخت معرفت / باروخ اسپینوزا، یکتاشناسی، موجبیت مطلق / گوتفرد ویلهلم لایبنیتس، بهترین جهان ممکن، موناخ رنه دکارت^۳ (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)، باروخ اسپینوزا و گوتفرد ویلهلم لایبنیتس

1. sense perception

2. John Stuart Mill

3. René Descartes

سه فیلسوف بزرگ خردگرا هستند. رنه دکارت به عنوان بنیادگذار فلسفه جدید شهرت دارد. او نویسنده نخستین اثر بزرگ فلسفی به زبان فرانسه است. گفتار در روش^۱ (۱۶۳۷) همراه با تأملات در فلسفه اولی^۲ (۱۶۴۱) آثار اصلی دکارت و مبنای آرای اوست.

دکارت نخست به ریاضیات رغبت بسیار داشت. در ریاضیات، نظام معرفت یقینی را می‌دید و در سایر رشته‌ها نمی‌دید. در این اندیشه بود که باید بتوان جهان را با همان روش‌هایی درک کرد که از اصول موضوع^۳ ریاضی درک می‌شود. صریح‌تر بگوییم: هدفش آن بود که فلسفه را به گونه‌ای بازنویسی کند و نظام معرفت را طوری بر بنیاد اصول موضوع تردیدناپذیر بنا سازد که گویی ریاضیات است. عزم جزم دکارت در بازسازی فلسفه به هیئت ریاضیات، نقطه خردگرایی فلسفی است.

دکارت، نخست وظیفه خود دانست کشف کند که آیا اصلی موضوع، یا به عبارت خود او اصلی تردیدناپذیر، وجود دارد یا نه، و با یافتن این اصل بر آن شد تا به هر چیزی که بشود شک کرد، شک کند. با شک روشمند (دستوری) خود به این نتیجه رسید که می‌تواند در حقیقت هر چیزی شک کند، جز در این واقعیت که خود او شک می‌کند. و از آن‌جا که شک کردن گونه‌ای اندیشیدن است، پس واقعیت این است که او می‌اندیشد. بنابراین، یک اصل تردیدناپذیر وجود داشت و آن اصل این بود: می‌اندیشم، پس هستم.^۴

۱. این کتاب به فارسی ترجمه شده و بارها همراه با کتاب سیر حکمت در اروپا، نوشته محمدعلی فروغی و چند بار نیز به طور مستقل انتشار یافته است:

رنه دکارت، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، چاپ اول: ۱۳۲۷.

۲. این کتاب هم به فارسی ترجمه و منتشر شده است:

رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.

برای اطلاعات بیش‌تر در باره دکارت، نک:

کریم مجتهدی، دکارت و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.

3. axioms

4. cogito, ergo sum

دکارت بر بنیاد این اصل، فلسفه‌ای ساخت. انسان می‌تواند خود را از همهٔ اعراض عاری بداند، جز اندیشیدن. پس او موجودی است که ماهیتش یا سرشت ذاتی‌اش اندیشیدن است. لازمهٔ اندیشه تصور موجود کاملی است که باید بیرون از اندیشه وجود داشته باشد – البته شاید نتیجه‌گیری او در این جا قانع‌کننده به نظر نرسد، ولی در اصل با برهان وجودی همراه است. وجود خداوند، که به زعم دکارت در فلسفهٔ او به اثبات رسیده است، بسیاری از مفهوم‌هایی را از نو به اثبات می‌رساند که فهم مشترک بر آن‌ها صحه می‌گذارد، مفهوم‌هایی که دکارت در آغاز، شک کردن در آن‌ها را ضروری دیده بود. بنا به استدلال او، چون موجود کامل هیچ‌گاه روا نمی‌دارد که مرتباً و اساساً در بارهٔ ماهیت جهان اغوا شده باشیم، ضرورت واقعیت پدیده‌های خارجی اثبات می‌شود. مهم‌ترین شیء خارجی در نزد ما بدن ماست. و دشوارترین مسئله‌ای که اکنون به ناچار با آن روبرویم، این است: اندیشه که بخشی از ماست (روح ما)، چگونه با بخشی جسمانی (جسم ما) یگانه شده است. راه حلی که دکارت پیشنهاد می‌کند، این است که در جهان آفرینش تنها دو جوهر^۱ وجود دارد: جوهر «اندیشه» یا روح، و جوهر «بُعد» یا «امتداد» یا ماده. بیش از این، واقعیت تجربه‌پذیر نیست، زیرا ممکن نیست قانون‌های مکانیکی، که بر اعمال طبیعت حاکم است، به قلمرو غیرمادی یا جوهر «اندیشه» تعمیم یابد. دیدگاه مکانیکی در میان سایر دانشمندان سدهٔ هفدهم میلادی مشترک بود و دکارت به این دیدگاه عقیده داشت. از این رو بود که جستجوی اندیشهٔ یگانگی یا وحدت رها شد و نوعی دوگانگی جای آن را گرفت. ماهیت ماده، بُعد یا امتداد است، همچنان که ماهیت روح، اندیشه است. مفهوم امتداد، «فطری» یا پیشینی است. اما این که دو جوهر که ماهیت

1. substance

هر کدام بی بهره از دیگری است چگونه با هم یگانه شده‌اند، مطلبی است که دکارت از بیان آن ناتوان است.

دکارت اندیشیده بود بر پایه چند مفهوم پیشینی اندک شمار - اصول موضوع ریاضیات، قضیه «می‌اندیشم، پس هستم» و مفهوم امتداد، که مشتمل است بر مفهوم دو جوهر اصلی، و مفهوم خدا - می‌تواند اصول علمی یکتا و یگانه‌ای را پی‌ریزی کند یا درخت معرفت را برویاند؛ درختی که ریشه‌هایش مابعدالطبیعه باشد، تنه‌اش طبیعیات و شاخه‌هایش سایر علوم. شاید تصویری که این سان به دست داده شده است و در آن همه معرفت‌ها بر مبنای اصول موضوع از ریشه مابعدالطبیعه می‌بالند، بیش از هر تعریف دیگری در باره معنای فلسفی «خردگرایی» روشنگر باشد.

نپنداریم که رهیافت کاملاً «دنیوی» به مسائل اساسی زندگی، مانند رهیافت دکارت، نکته‌ای بوده است که کلیسا با بی‌اعتنایی از کنارش گذشته است. با آن که دکارت نشان داده بود کاتولیک مؤمنی است، آرایش شرک‌آلود اعلام شد و کتاب‌های گفتار در روش و تأملات در فلسفه اولی در فهرست سیاه کتاب‌های گمراه‌کننده قرار گرفت. دکارت ناگزیر به ترک فرانسه و اقامت در هلند شد. اما سرانجام مذهب پرستان آلمانی مردم هلند را همان‌قدر ناگوار یافت که طعم مذهب کاتولیک فرانسوی را تلخ یافته بود. دکارت سال آخر عمرش را در سوئد گذراند. بیست سال پس از مرگش، آموزش فلسفه‌اش در همه دانشگاه‌های فرانسه ممنوع گردید.^۱

باروخ یا بندیکت اسپینوزا^۲ (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) یهودی اسپانیایی تباری بود

۱. برای آگاهی بیش‌تر در باره دکارت می‌توانید به این کتاب‌ها رجوع کنید:

۱-۱. الکساندر کویره، گفتاری در باره دکارت، ترجمه امیرحسین جهانگللو، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۰.

۲-۱. تام سورل، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

2. Baruch / Benedict Spinoza

که در ۱۶۳۲ در شهر آمستردام هلند دیده به جهان گشود. خانواده‌اش از بیم تعقیب و آزار به هلند گریخته بودند. باروخ اسپینوزا را به سبب آزاداندیشی‌اش تکفیر و از جامعه یهودی طرد کردند و لعنت‌نامه‌ای برایش نوشتند که روی همه تکفیرنامه‌های واتیکان را سفید کرده است و یادآور آن است که داغ کفر تنها بر جبین فیلسوفان مسیحی نخورده است. اسپینوزا با تراشیدن و صیقل دادن عدسی، زندگی را می‌گذراند و شب‌ها مطالعات خود را دنبال می‌کرد. تنها به واسطه نبوغش بود که شمع محفل پیشروان فکری و علمی زمان خود شد. می‌گفت فلسفه هدفی جز این ندارد که راه خوشبخت زیستن آدمی را کشف کند. از هر آنچه اسپینوزا نوشته و از هر کاری که کرده، زیبایی و پاکی خلق و خوی او پیداست.

کتاب اصلی او که اخلاق^۱ نام دارد، یکی از آثار جاویدان فلسفی و در عین حال یکی از دشوارترین کتاب‌هاست. اسپینوزا به معنای واقعی کلمه خردگراست. او به پیروی از برهان‌های اقلیدس در اثبات قضیه‌های هندسی، به کمک چند تعریف، چند اصل موضوع و قضیه، به اثبات حقایق مابعدالطبیعی و اخلاقی دست زده است. نقطه آغاز بحث اسپینوزا در کتاب اخلاق مسئله حل نشده دوگانگی ماده و روح است. اسپینوزا منکر دوگانگی واقعی این دو است. می‌گوید این خطا از آن جا سرچشمه می‌گیرد که ماده و روح را دو جوهر پنداشته‌اند، حال آن‌که در حقیقت تنها یک جوهر یا یک هستی‌اند و این جوهر یا هستی، خداست. خدا هر چیزی و همه چیز است و از هر لحاظ که بنگریم نامتناهی است. جلوه‌های هستی او بی‌نهایت است، اما از این همه جلوه، تنها اندیشه و امتداد را می‌شناسیم. دشواری از آن جا پیدا می‌شود که می‌پنداریم اندیشه و امتداد جوهرند و از این روست که توضیح دادن چگونگی یگانه شدن آن‌ها در انسان ناممکن می‌شود. البته در واقعیت

۱. اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.

امر چنین مشکلی نیست، زیرا اندیشه و امتداد تجلیات یک جوهر یا جلوه‌های هستی اصلی‌اند. طبیعیات، هستی را در تجلی ممتدش بررسی می‌کند و اسپینوزا در پی آن است که هستی را در جلوه اندیشه مطالعه کند. با این دید به اعمال انسان به گونه‌ای نگریسته می‌شود که خط، سطح یا جسم هندسی را بررسی می‌کنند. حاصل این نگرش، نوعی وحدت وجود^۱ و اصل موجبیت مطلق^۲ است؛ یعنی جهان چنان است که به ضرورت منطقی باید باشد – و این جوهر خردگرایی است. از این رو، اختیار محال است. اما مراد این نیست که خوشبختی محال است. خوشبختی از راه دانستن چگونگی یکرنگ شدن زندگی انسان با بافت بزرگ آفرینش و پذیرفتن ضرورت همه رویدادها به دست می‌آید. هرگاه علت امری معلوم شود، دانسته می‌شود آن امر گریزناپذیر است و این شائبه که چون انسان قصد و نیت دارد آن‌طور که خود می‌خواهد عمل می‌کند، نیز برطرف می‌گردد. خشم و کین، واکنش‌های مناسبی در برابر رفتار دیگران، اوضاع و احوال جهان و مشیت خداوند نیست. از آن‌جا که خداوند از لحاظ قدرت و معرفت نامتناهی است، هر چیزی را درخور فهم و عقل نامتناهی آفریده است. بنابراین، او با آفرینش چیزهای نیک و بد، به عنوان اجزای کلی که همه صورت‌های ممکن وجود را دربر می‌گیرد، فراسوی نیک و بد جای دارد.

فلسفه اسپینوزا به فلسفه رواقی شباهت نزدیک دارد. تعارضی که میان مابعدالطبیعه موجبیت‌گرا و آموزه‌های اخلاق هست، همان تعارضی که در بحث در باب فلسفه رواقی به آن اشاره کردیم، در این فلسفه آشکار است. با این وصف، نظام فلسفی اسپینوزا چشمگیرترین نظام خردگرایی است که تاکنون ساخته شده است و اهمیت آن در این است که دیدگاه خردگرایانه را به حد منتهای آن رسانیده است. اگر اسپینوزا در هدف‌های فلسفی‌اش کامیاب

1. pantheism

2. absolute determinism

جنبش‌های فلسفی جدید ♦ ۱۷۹

نبوده است، پس می‌توان پنداشت کوشش‌های خردگرایانه به همین گونه که هست، محکوم به شکست است.^۱

در تاریخ، اوج اندیشه خردگرایانه در باب جهان خارج، فلسفه بارون گوتفرد ویلهلم لایبنیتس^۲ (۱۶۴۴ - ۱۷۱۶) است. اما فلسفه لایبنیتس در عصر خود او با اقبال کمی روبرو شد. آثاری که انتشار داد از تنوعی مردم‌پسند، که خاطر خوانندگان را خشنود می‌سازد، برخوردار بود. مشهورترین شعار لایبنیتس - «این جهان بهترین جهان ممکن است» - حاصل این پنداشت است که قدرت نامتناهی خداوند با نیکی بی‌کران او درآمیخته است. ولتر^۳ این شعار لایبنیتس را به باد استهزا گرفته و آن را آماج طنز و هزل مشهورش در کتاب کاندید^۴ قرار داده است. دکتر پانگلوس^۵، شخصیت کتاب کاندید، همان لایبنیتس است. هجو ادبی لایبنیتس در قالب شخصیت پانگلوس، که به طور ضمنی هجو همه فیلسوفان است، البته نوعی بی‌انصافی در حق تفکر کاملاً عقلی لایبنیتس است. اما هجو ولتر از

۱. برای شناخت بیش‌تر اسپینوزا نگاه کنید به:

۱-۱. راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

۲-۱. کارل یاسپرس، اسپینوزا: فلسفه الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

۳-۱. کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، صص ۳۸ - ۷۰.

2. Baron Gottfried Wilhelm Leibnitz

۳. Voltaire: نویسنده، طنزپرداز، اندیشمند و نقاد فرانسوی (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸). بعضی از نوشته‌هایش به فارسی ترجمه و منتشر شده است. برای آگاهی اجمالی از سوانح زندگی و آثار و اندیشه‌های او، می‌توانید روایت شیرینی را در این کتاب بخوانید:

ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۵.

۴. این اثر چند بار به فارسی ترجمه شده و بارها به چاپ رسیده است. خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به کتاب زیر مراجعه کنند:

ولتر، کاندید یا خوشبختی، ترجمه جهانگیر افکاری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.

5. Panglos

لایب‌نیتس صورت به یادگار ماندنی ایرادی است که به فیلسوفان خردگرا می‌گیرند و آنچه در این مکتب غیرفلسفی می‌دانند، انکار می‌کنند. فیلسوفان خردگرا با کوشش‌های عظیم عقلی و فراهم آوردن انبوهی از دانش به نتیجه‌هایی دست می‌یافتند که کاملاً نادرست و از بعضی جهت‌ها تعصب‌آلود می‌نمود. و این‌ها به نظر تفسیرگری نکته‌بین چون ولتر مضحکه صرف جلوه می‌کرد. این نکته‌ها بود که فیلسوفان را واداشت درصدد برآیند و ببینند گره کار به راستی در کجاست. در حقیقت کوشش در راه پدید آوردن علم جامع و شاملی در باب زندگی، آن هم بر پایه چند مفهوم پیشینی، کوششی بود که به راه خطا رفته بود.

لایب‌نیتس با روش استدلال و استنتاج حکم کرد که همه توصیف‌های گذشته و حال از جوهر، اتم‌ها، مکان، زمان و ماده نارساست و تنها عنصر ممکن جوهر نامتمدی است که حامل نیروست. لایب‌نیتس این جوهر بسیط را موناد^۱ نامیده است.^۲ موناد ممکن است آفریده و نیست شود، اما نمی‌تواند به صورت دیگری درآید. هیچ مونادی نمی‌تواند روی موناد دیگر تأثیر بگذارد. بنابراین، علیّت در کار نیست و چون موناد امتداد ندارد، پس وجودش در زمان و مکان نیست و فاقد مادیت است. جوهر موناد، فعالیت است و بنابراین همه مونادها همانندند. نتیجه‌ای که این فرض‌ها به دنبال دارد، این است که گوناگونی مشهود دنیای زمانی - مکانی تنها ممکن است از یک راه پدید آمده باشد، و آن اختلاف درجه‌ای است که در فعالیت مونادهاست. مونادهایی که کم‌تر از همه فعّالند، «ماده» اند. مونادی که در

1. monad

۲. در باره موناد و فلسفه لایب‌نیتس نگاه کنید به: موندلوژی، مقدمه و شرح از برتر و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.

برای نقادی فلسفه لایب‌نیتس از دیدگاه فیلسوفی دیگر، نک:

برتراند راسل، شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

کمال فعالیت است، خداست. فعالیت مونا‌دها، ادراک یا انعکاس سایر مونا‌دهاست. مونا‌دی که فعال‌تر باشد، انعکاسی روشن‌تر دارد. مونا‌دهایی که کم‌تر فعالند، نمود جهان مادی‌اند؛ هر چند که در واقع ماده وجود ندارد و آنچه هست تنها مونا‌د است. یگانگی جسم و روح، مثالی از انعکاس است. به ظاهر این است که روح و جسم بر هم تأثیر می‌گذارند، اما در واقع این دو به دو ساعت می‌مانند که وقت یکسانی را نشان می‌دهند، یا به دو دسته هم‌اواز که آوازی را از روی دو کتابچه نت می‌خوانند.

زمان و مکان واقعیت‌های تجربی نیست، بلکه نمود است. مکان، ترتیب هستی‌هایی است که به طور هم‌زمان ممکن است. زمان، ترتیب هستی‌های ممکن است که با یکدیگر در تعارضند. هر مونا‌دی درجه‌ای از فعالیت دارد که متفاوت با درجه فعالیت سایر مونا‌دهاست. اما تدریج این درجات، بی‌نهایت اندک است و بنابراین مونا‌دها زنجیره‌ای نامتناهی تشکیل می‌دهند که از فعال‌ترین مونا‌د تا مونا‌دی را دربر می‌گیرد که کم‌تر از همه فعال است. «مکان» همین زنجیره مونا‌دهای هم‌امکان است. اما وضعیت هر مونا‌د ثابت نیست. بلکه در زنجیره‌ای از وضعیت‌های پیاپی قرار دارد که در هماهنگی پیشین‌بنیاد و همراه با ظاهر شدن وضعیت‌های پیاپی هر مونا‌د دیگر ظاهر می‌شود. این زنجیره وضعیت‌های پیاپی، «زمان» است. جهان یکسره از این دو زنجیره تشکیل شده است.

توضیح نظام مابعدالطبیعی لایب‌نیتس برای فهم کنه آن، در این جا بیش از این ممکن نیست. لایب‌نیتس جهان را به گونه‌ای توصیف می‌کند که گویی ترتیبی از قضایای منطقی است. او با تفکر در باب دعاوی منطق معتقد شد که می‌تواند حقایق عالم واقع را کشف کند. پیامد نامنتظر فلسفه لایب‌نیتس، نمونه بارز انگیزه‌ای است که سبب شد تجربه‌گرایی راه پیشرفت آینده فلسفه را باز کند.

۴. فیلسوفان تجربه‌گرا، جان لاک، معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی لاک، جُرج بارکلی، انکار ماده و داده حسی، دیوید هیوم، شکاکیت و معرفت‌شناسی، فلسفه بریتانیایی

تجربه‌گرایان بزرگی که آثار فلسفیشان پاسخ خردگرایی اروپایی و واکنشی در برابر آن است، عبارتند از جان لاک (سده هفدهم) و جُرج بارکلی و دیوید هیوم (سده هجدهم). به یقین می‌توان گفت دیوید هیوم بزرگ‌ترین فیلسوف دنیای انگلیسی‌زبان تا عصر ماست. شاید در روزگار ما مقام برتراند راسل از مرتبه دیوید هیوم فراتر رفته باشد.

جان لاک^۱ (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) در ورینگتن^۲ از ناحیه سامرست^۳ انگلیس چشم به جهان گشود. اثر اصلی او کتابی است به نام رساله در فاهمه انسانی.^۴ لاک این کتاب را در مدتی نزدیک به بیست سال نوشت. کتاب در ۱۶۹۰، دو سال پس از انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ انگلیس، انتشار یافت که خود لاک تا اندازه‌ای از الهام‌بخشان آن بود. عنوان فروتانه لاک نباید ذهن ما را گمراه کند. این کتاب، عنوان رساله دارد، اما در حقیقت اثری است بس سترگ و یکی از آثار جاودان معرفت‌شناسی. دیدگاه اصلی لاک در آرایه‌ای که اکنون بررسی خواهیم کرد، به روشنی منعکس است. می‌توان دیدگاه فلسفی‌اش را در چند کلمه خلاصه کرد: تجربی، علمی و موافق فهم مشترک. می‌گوید جهان مادی

1. John Locke

2. Worington

3. Somerset

۴. این کتاب از روی متن خلاصه شده پتیسن به فارسی ترجمه شده است:

جان لاک، تحقیق در فهم بشر، ترجمه صادق رضا زاده شفق، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹؛ این اثر با عنوان جدیدی نیز منتشر شده است: جستاری در فهم بشر، تهران، شفیع، ۱۳۸۰.

- برای اثر محققانه‌ای در باره فیلسوفان سده هفدهم، از جمله همین فیلسوفان خردگرا و تجربه‌گرا، نگاه کنید به: امیل بریه، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.

- برای اطلاعات بیش‌تر در باره لاک، نک: فرشاد شریعت، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگه، ۱۳۸۰.

همان چیزی است که دانشمندان علوم طبیعی می‌گویند، یعنی مجموعه اجسام مادی که از اجزای ریز تشکیل شده است. این اجسام مانند ماشین عمل می‌کنند و از هر حیث و جهت که نگاه کنید، ماشینند. گذشته از اجسام مادی، عنصرهایی غیرمادی هست که از راه عضوهای حسی تأثیر می‌گذارد. هرگاه عضوهای حسی تأثیر بگیرد، دو گونه «تصور»^۱ در مغز تشکیل می‌شود: یکی «تصورات ناشی از احساس»، یعنی تصوراتی که منشأ آن‌ها مستقیماً در بیرون است، و دیگری «تصورات حاصل از ادراک ذهنی» که محصول کار ذهن روی تصورات بیرونی است. این دو گونه تصور، مجموع آگاهی و اندیشه را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در ذهن ما چیزی نیست که فراهم آمده تجربه نباشد. لاک ادعا نمی‌کند که می‌داند انگیزش عضوهای حسی چگونه تصورات را در ذهن پدید می‌آورد. اما آنچه ظاهراً از نظر خود او بدیهی است، این است که چنین انگیزشی هست و تنها سرچشمه تصورات همین انگیزش است. در نتیجه، تنها چیزی که به آن آگاهی بی‌واسطه داریم، تصوراتی است که در ذهن ماست و «معرفت»، ادراک پیوندهای میان تصورات است.

از جهت سیاسی، لاک فیلسوف سلطنت مشروطه و بنابراین فیلسوف انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان است. فلسفه سیاسی او با نام دو رساله در باره حکومت^۲ در همان سالی انتشار یافت که رساله در فاهمه انسانی منتشر شد. رساله نخستین کتاب دو رساله در باره حکومت، در ردّ نظریه حکومت مطلقه است و رساله دوم در بیان نظریه سیاسی خود او. متأسفانه نظریه لاک ردّ نظریه حکومت مطلقه هابز نیست و از این گذشته، نظریه‌اش در باره تأسیس دولت از راه «قرارداد» میان فرمانروا و فرمانبردار نیز یقیناً غلط است. لاک نیز چون هابز عقیده داشت برای حکومت کردن، فرمانروا لازم است، اما برخلاف

1. idea

2. *Two Treatises of Government*

هابز، قدرت مطلقه را برای فرمانروا مجاز نمی‌دانست. به نظر لاک، فرمانروا باید پاسخگوی اعمالش باشد و مجمع خاصی که باید از او پاسخ بخواهد، مجمعی است که به معنایی نماینده مردم است. به این‌گونه حکومت، «مردم‌سالار» نمی‌گویند، زیرا مردم حکومت نمی‌کنند، بلکه این نوع حکومت، «سلطنت مشروطه» است و به درستی همان حکومتی است که با انقلاب ۱۶۸۸ تأسیس شد. آن حکومتی که به مسامحه «مردم‌سالاری» می‌نامند، در واقع بیش‌تر سلطنت مشروطه در معنای لاکي کلمه است. مثلاً به سادگی می‌توان در باره حکومت کنونی آمریکا گفت: رئیس جمهور (با توجه به وظایفش) همان شاه است و کنگره، مجمعی است که قدرت او را محدود می‌کند. حکومت ژنرال دوگل در فرانسه رسماً سلطنت مشروطه بود.

دیدگاه‌های سیاسی و معرفت‌شناختی لاک با روح زمانه او کاملاً سازگاری داشت. این دیدگاه‌ها اعتبار خود را بیش‌تر به همین سازگاری مدیون است تا به داشتن اصالتی چشمگیر. مادی‌گرایی علمی رو به اعتلا داشت و لاک بیانی فلسفی به آن داد. نتیجه‌ای که به بار آمد، این بود که مردی چون جرج بارکلی برخاست که با روح زمانه‌اش هیچ سازگاری نداشت. به حسب ظاهر، بارکلی باید جانشین ناخلف لاک باشد. انگیزه‌ای که لاک روی از آن تافته بود، محرک اصلی بارکلی در تفکر فلسفی بود.

جرج بارکلی^۱ در ۱۶۸۵ در نزدیکی کیلکنی^۲ در ایرلند به دنیا آمد. از ۱۷۳۴ تا هنگام مرگش در ۱۷۵۳ اسقف کلون^۳ بود. به سن جوانی کتاب رساله در فاهمه انسانی لاک را خواند و مرعوب خود کتاب و شهرت فراگیرش شد. چون پایبند دیانت بود، مادی‌گرایی را خوش نمی‌داشت. به نظر او، این مشرب، تباهگر ایمان به خدا بود. بارکلی در نظریه‌اش به این نکته پرداخت که ما به تصوراتی آگاهیم که در ذهن پدید آمده باشد. بنا به استدلال او، اگر ذهن

1. George Berkeley

2. Kilkenny

3. Cloyne

از چیزی جز تصورات خود آگاه نباشد، از کجا می‌داند چیزهایی را که می‌انگارد ادراک می‌کند، واقعاً در جهان خارج وجود دارد؟ این ایراد را پیش از بارکلی هم بر نظریه معرفت لاک گرفته بودند، اما بارکلی برای این ایراد راه‌حلی بسیار اساسی داشت. اگر بنا بر استدلال لاک، ذهن فقط از تصورات خودش آگاه است، پس اصلاً چه نیازی است به جهان مادی؟ مشکلی که در فلسفه لاک پیدا شده است، ناشی از انگاشتن وجود دو جوهر مادی و ذهنی است. مثلاً میز مجموعه‌ای است از ذرات مادی و تصورات ذهنی. پس باید گفت آنچه ذهن می‌تواند بداند، تصورات است. بنابراین، اگر این‌طور باشد، قائل شدن به وجود متمایز برای جوهرهای مادی چه دلیلی دارد؟ هیچ دلیلی. جوهر مادی را کنار بگذار، هیچ چیز عوض نمی‌شود و جهان همچنان خواهد بود که بود. کاری که بارکلی کرد این بود که وجود ماده را انکار کرد و گفت جهان موجود آفریده ذهن است.

برای آن‌که چیزی وجود داشته باشد، باید ادراک شود. اگر ادراک نشود، وجود ندارد. آیا این سخن به این معناست که اگر کسی چیزها را ادراک نکند، وجود آن‌ها از بین می‌رود؟ و زمانی که بار دیگر مورد ادراک واقع می‌شوند از نو به وجود می‌آیند؟ نه، این‌طور نیست. زیرا خدا همواره همه چیز را درک می‌کند. اگر تصورات ما پدیدآمده چیزهایی نباشند که با آن‌ها متناظرند، پس از کجا پدید آمده‌اند؟ خداوند است که تصورات را مستقیماً به ذهن ما می‌خلاند. بارکلی برای ایرادهایی که به انکار ماده گرفتند، پاسخ تازه‌ای یافت. اما برای باوراندن اندیشه‌ای چنین خیال‌آلود، تازگی به راستی کافی نیست و لابد هیچ‌کس جز خود بارکلی گمان نکرده است که کافی باشد. با این همه، کنار نهادن بارکلی با این استدلال که او متفکری است متعصب‌الرأی، داوری شتابزده است. اگرچه بارکلی به قصد اثبات عدم ماده به تحریف مفهوم آن گراییده است، به مفهوم دیگری پی برده است که اهمیت بسیار زیادی دارد.

این مفهوم، دادهٔ حسی^۱ است. دادهٔ حسی متعلقِ بی‌واسطهٔ ادراک حسی و آن چیزی است که درک‌کننده عملاً از ادراک آن آگاه است. داده‌های حسی خیال‌پردازی همان‌قدر «اصالت» دارد که داده‌های حسی ادراکِ پدیده‌های واقعی، و داده‌های حسی ادراکِ پدیده‌های واقعی همان اندازه شخصی است که داده‌های حسی خیال‌پردازی. بارکلی با تصدیق این‌که چیزهای مادی، داده‌های حسی متفاوتی پدید می‌آورند، نظریه‌اش را دایر بر این‌که مادهٔ ذهنی است، بیان داشت. البته اصطلاحی که خود بارکلی به کار برده «idea» (=تصور) است، اما از توصیف‌های او معلوم می‌شود مرادش از این اصطلاح چیزی است که اکنون «sense-data» (= داده‌های حسی) می‌گویند. نخستین جوانهٔ نظریهٔ جدید پرنفوذی که به پدیدارگرایی^۲ معروف شده، از این‌جا سر زده است.^۳

سنت تجربه‌گرایی لاک و بارکلی با دیوید هیوم^۴ (۱۷۱۱ - ۱۷۶۶) به کمال رسید. هیوم اسکاتلندی بود. اهمیت مقام او بیش از هر چیز در عرصهٔ معرفت‌شناسی است و آرای او در این باره در کتاب رساله در بارهٔ طبیعت انسان^۵ و کتاب کوچک‌ترش با نام تحقیق در بارهٔ فهم انسانی بیان شده است. نظریهٔ معرفت‌شناسی هیوم در بنیاد شکاکانه است و برای آنچه به راستی انسان می‌داند، محدودیت‌های جدی قائل است. هیوم می‌گوید مضمون ذهن، تأثرات^۶ و تصورات است. تأثرات از تجربهٔ

1. sense-datum

2. phenomenalism

۳. برای آشنایی بیش‌تر با این فیلسوف نگاه کنید به: جانانان دنی، مقدمه‌ای بر بارکلی، ترجمهٔ حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵. در ضمن از جرج بارکلی این نوشته‌ها به فارسی ترجمه شده است:

— مبادی علم انسانی، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، در مجموعهٔ فلسفهٔ نظری، جلد ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.

— سه گفت و شنود، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

4. David Hume

5. *Treatise of Human Nature*

6. impressions

حسی گرفته می‌شود. تصورات، تصویرهای کم و بیش متمایز تأثراتی هستند که در تفکر و استنتاج ساخته می‌شوند. هر تصور بسیطی با تأثری بسیط متناظر است. اگر تأثر نباشد، نمی‌توان هیچ‌گونه تصور متمایزی داشت. یعنی تصور هر چیزی که ادراک نشده باشد یا از مضمون تهی است یا به ادراک‌های بسیط تجزیه‌پذیر است. مثلاً هیوم می‌گوید «خود»^۱ ادراک‌پذیر نیست. و بنابراین بخشی از شناخت نیست، مگر به صورت مجموعه‌ای از سایر ادراک‌ها که در حکم تصور متمایز «خود» نیست.

شناخت‌های یقینی یا قیاسی است یا تجربی. شناخت تجربی، تأثرات و تصوراتی است که تصویرهای تأثراتند. شناخت استقرایی از داده‌های تجربی، تنها شناخت محتمل است. بنابراین، بسا چیزها هست که در حالت عادی می‌پنداریم آن‌ها را می‌شناسیم، ولی [در واقع] به قطع و یقین آن‌ها را نمی‌شناسیم. علیت یکی از این‌هاست. ادراک این که «الف» از «ب» بزرگ‌تر است، یا «الف» از «ب» بالاتر است، ممکن است، اما ادراک این که «الف» علت «ب» است، ممکن نیست. علیت اصلی است که به گمان ما رویدادهای جدا از یکدیگر را به هم پیوند می‌دهد و به موجب آن، وجود چیزی یا رویدادی را از وجود چیزی یا رویدادی دیگر، که مقدم بر اولی است، انتظار داریم. اما علیت در حقیقت، تنها این واقعیت مشهود است که «الف» پیوسته با «ب» همراه بوده است و در نتیجه این انتظار را در ما برانگیخته است که این دو همیشه همراه خواهند بود. گو این که با دوراه یقینی رسیدن به شناخت، که راه قیاسی یا تجربی باشد، نمی‌توان این انتظار را برآورده ساخت. در واقع هیچ توجیه عقلی برای این پنداشت نیست که چیزهایی که در گذشته همراه بوده‌اند، در آینده نیز همراه خواهند بود. فرض این که آینده به گذشته می‌ماند، بر استدلال استوار نیست، بلکه بستگی کامل به عادت دارد.

همه نتیجه‌گیری‌های محتمل به سلیقه و عقیده بستگی دارد. برای برتر

1. self

شمردن یک اصل بر اصل دیگر، توجیه انتزاعی وجود ندارد. اگر چیزی را برتر از چیز دیگری می‌دانیم، به این دلیل است که به آن دل بستگی بیشتری داریم. هیوم می‌گوید شکاکیت نسبت به اعتبار همه نتیجه‌گیری‌های غیرقیاسی، «بیماری» ای است که تنها می‌توان با «بی‌توجهی و بی‌اعتنایی» از چنگش رها شد. انسان فقط با فراموش کردن دانسته‌هایش می‌تواند خوشبخت زندگی کند. تا آن‌جا که او می‌داند، تنها دلیل مطالعه و تحقیق در فلسفه، علاقه به این کار است، یعنی در هر حال دلیل این کار همین علاقه است.

نتیجه‌ای که هیوم می‌گیرد، این است که «تجربه‌گرایی» چیزی در باره جهان نمی‌آموزد، اما در عین حال راه دیگری برای رسیدن به معرفت در باره جهان نیست. ظاهراً این نتیجه‌گیری پرخطر است و خطرش هنگامی آشکارتر می‌شود که کسی از هیوم پیروی کند و به جایی برسد که ناگزیر باشد یا راه او را رها کند یا در بن‌بست گرفتار بماند. راهی که بعد از هیوم سپری شد، راه یکی دیگر از فیلسوفان بزرگ غرب، یعنی راه ایمانوئل کانت است.

گاهی گفته‌اند اصطلاح «بریتانیایی»^۱ در مقام توصیف گونه خاصی از انسان معنای حقیقی ندارد، اما کسانی هستند که می‌توان آن‌ها را انگلیسی، اسکاتلندی، ایرلندی یا ولش^۲ نامید. تاریخ فلسفه بریتانیایی شاهد هایی خلاف این نظر می‌آورد. لاک، انگلیسی بود. بارکلی، ایرلندی بود. هیوم، اسکاتلندی بود. با وجود این، هنگامی که این‌ها فلسفه‌شان را می‌پرداختند، بدون شک «بریتانیایی» بودند. یعنی همه آن‌ها به مکتبی خودجوش – چون عملاً «مکتبی» در کار نبود – وابسته بودند. گذشته از این، امکان ندارد آن‌ها را با فیلسوفان فرانسوی، آلمانی یا یونانی اشتباه بگیرند. لاک، بارکلی و هیوم مانند بیکن و هابز، فیلسوفان پیش از خود، و برادلی و راسل، فیلسوفان پس از

1. British

۲. Welsh: منسوب به ولز (Wales) واقع در جنوب غربی بریتانیا.

خود، در هنر نویسندگی چیره‌دست بودند و مانند این‌ها به امور اجتماعی و سیاسی تعلق خاطر عمیق داشتند.

دیوید هیوم مردی جامع‌الاطراف بود. به عنوان تاریخدان، در افتخار آزاد ساختن تاریخ‌نگاری از قید سنت‌های کلیسایی با ادوارد گبین شریک است. هیوم از فیلسوفان اندک‌شماری است که ناباوری خود را به محال بودن معجزات نشان داد و رساله مشهوری در این باره نوشت. آوازه او در عصر خودش بیش‌تر از «الحاد»ش سرچشمه می‌گرفت. سال‌های زیادی را به تصدی شغلی در سفارت انگلیس در پاریس گذراند. در آن‌جا مدتی مورد تکریم اجتماع بود. آن‌طور که روایت کرده‌اند، چون شخصیتش برای زنان جذاب بود، از زنان بسیاری نیز کام آسان گرفت.

تصور می‌کرد که مردم از همه فیلسوفان در ذهن دارند، این است که فیلسوف موجودی است متفکر، خشک و ماشین‌وار. از میان فیلسوفان بزرگ تنها چند تن هستند که مصداق‌های این تصورند. اما این تصور در باره هیوم، که یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان است، اصلاً صادق نیست.^۱

۵. سودگرایی، جرمی بنتام، جان استوارت میل

قرینه معرفت‌شناسی تجربی^۲ در نظریه تجربی اخلاق، سودگرایی^۳ نام دارد. سودگرایی چیزی را خوب می‌داند که برای انسان بیش‌ترین میزان خوشبختی

۱. از نوشته‌های دیوید هیوم در زبان فارسی:

— تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸. (صفحات ۱۵ تا ۲۷ این ترجمه، شرح حالی است با عنوان «زندگی خودم» که دیوید هیوم در باب زندگی‌اش نوشته است.)
— تحقیق در باره فهم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، در مجموعه فلسفه نظری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، جلد ۲، جلد ۲، صص ۱۲۱ - ۲۳۵.

2. empirical epistemology

3. utilitarianism

را دربر داشته باشد. بنیادگذار مکتب سودگرایی، جرمی بنتام^۱ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) است. او اصلاحگر حقوقی، اقتصادی و آموزشی برجسته‌ای بود و آوازه‌اش تا اندازه‌ای از این نظر نیز هست. جرمی بنتام به عنوان شخصیتی که در اروپای سده هجدهم تأثیر سیاسی و انسانی گذاشته است، از اهمیت تراز اولی برخوردار است، اما بیش‌تر روان‌شناسی سطحی اوست که از اهمیتش به عنوان فیلسوف کاسته است. بنتام می‌گوید تنها اصولی که انسان بر پایه آن‌ها عمل می‌کند، انگیزه لذت‌جویی و انگیزه رنج‌گریزی است. ارزش اخلاقی هر عمل بر این اساس تعیین می‌شود که آیا عمل مورد نظر بر خوشبختی یا شادی کسانی که از آن تأثیر می‌گیرند، می‌افزاید یا نه. اگر عمل بر کل جامعه تأثیر بگذارد، پس اصل «بیش‌ترین خوبی برای بیش‌ترین مردم» اصلی است که به کار بسته می‌شود.

فلسفه سودگرایی را جان استوارت میل^۲ (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳)، که برجسته‌ترین انگلیسی بنیادگرای عصر خود بود، گسترش داد. او در پانزده سالگی به مکتب جرمی بنتام گروید - زیرا که نوعی پیش‌رس داشت - و از آن پس همه مسائل فلسفی، اقتصادی و سیاسی را با محک سود آزمود. تجربه‌گرایی میل در مرتبه کمال است. او منکر تصورات «فطری»^۳ و وجدان باطنی اخلاقی^۴ است. استنتاج قیاسی را استنتاج ذهنی صرف می‌داند و هر قضیه‌ای را که حامل اطلاعاتی در باره عالم واقع باشد، قضیه‌ای ترکیبی می‌شناسد. حتی به اعتقاد او، قضایای ریاضی نظیر « $۱۲ = ۵ + ۷$ » قضایای استقرایی است، یعنی این‌گونه قضیه‌ها چیزی بیش از تعمیم‌های موجه نیست. بنیاد نظریه اخلاقی سودگرایی، که حاصل کار میل در زمینه اخلاق است، بازگوکننده اصل «بیش‌ترین خوبی برای بیش‌ترین مردم» جرمی بنتام است.^۵

1. Jermy Bentham

2. John Stuart Mill

3. innate ideas

4. moral intuition

۵. اثر مهم جان استوارت میل در زمینه فلسفه سیاسی، دو بار به فارسی ترجمه شده است: ←

۶. ایمانوئل کانت و فلسفه او، احکام، مفاهیم، مقولات، ایدئالیسم جزئی، محض و استعلایی

بسیاری گفته‌اند که عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف جدید زبنده نام ایمانوئل کانت^۱ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) است. نظام فلسفی کانت به فلسفه انتقادی^۲ یا ایدئالیسم استعلایی موسوم است که هسته فلسفه جدید و سرچشمه بیشتر جریان‌های فلسفی سده نوزدهم است. این نظام تا کجا معتبر است و تا چه حد معتبر نیست، موضوع بحث و گفتگوست. آگاهی‌های اخیر به یقین اعتبار این فلسفه را از جهاتی ساقط کرده است. با این همه، کانت اندیشمند بسیار بزرگی است و تردید کردن در سترگی کار او روا نیست. پژوهش در فلسفه کانت، کاوش در مسائلی است که به کانت ارث رسیده و مطالعه در جنبش‌هایی است که پس از او پدید آمده است. فلسفه کانت تقریباً موضوع تحقیق فلسفه جدید به طور کلی است. در این جا تنها اشاره کوتاهی به این مطالب میسر است.

کانت بر آن بود تا آمیزه‌ای از خردگرایی و تجربه‌گرایی پدید آورد. کار خود را با بررسی قضایای منطق، آن‌طور که در عصر او از منطق برداشت می‌کردند، آغاز کرد. این قضایا، یا به گفته خود او احکام،^۳ را به دو دسته تحلیلی یا ترکیبی و پیشینی یا پسینی تقسیم کرد. حکم تحلیلی^۴ حکمی است که محمولش در موضوعش نهفته باشد و بنابراین انکار آن با تناقض روبرو شود. مثلاً حکم «همه مثلث‌ها سه ضلع دارند»، تحلیلی است؛ زیرا محمول «سه ضلع» در موضوع «مثلث» که به معنای شکل سه ضلعی است، نهفته

→ رساله در باره آزادی، ترجمه محمدجواد شیخ‌الاسلامی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸.

→ در آزادی، ترجمه محمود صناعی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.

1. Immanuel Kant

2. critical philosophy

3. judgments

4. analytic judgment

است. بنابراین، انکار این حکم، متناقض با خود است. حکم ترکیبی^۱ حکمی است که محمولش در موضوع نهفته نیست و انکارش گرفتار تناقض با خود نمی شود. مثلاً حکم «الکل، خواب آور است» ترکیبی است، زیرا محمول «خواب آور» در موضوع «الکل» نهفته نیست و می توان این حکم را انکار کرد و گرفتار تناقض نشد. یعنی حکم «الکل، خواب آور نیست» ممکن است صادق باشد و ممکن است صادق نباشد، اما متناقض با خود نیست. حکم پیشینی، حکمی است که مستقل از تجربه باشد. مثلاً حکم «بدکاران سرانجام به سزای اعمالشان می رسند» شاید صادق باشد، شاید صادق نباشد، اما به تجربه تصدیق پذیر یا تکذیب پذیر نیست. پس این حکم یا معنا ندارد یا پیشینی است. حکم پسینی به تجربه متکی است. مثلاً حکم «پرتقال ها شیرینند» را می توان به تجربه تصدیق یا تکذیب کرد؛ یعنی می توان طعم پرتقال ها را چشید.

بر پایه این تمایزها که دیدید، کانت احکام را در سه دسته ممکن رده بندی می کند: (۱) پیشینی تحلیلی،^۲ (۲) پسینی ترکیبی،^۳ و (۳) پیشینی ترکیبی.^۴ به نظر کانت، مثال پیشینی ترکیبی حکم «هر رویدادی علتی دارد» است. این حکم، ترکیبی است؛ زیرا محمولش، که «علت» باشد، در موضوعش، که «رویداد» باشد، نهفته نیست و انکارش متناقض با خود نیست. اما این حکم، پیشینی است، زیرا صدق یا کذب آن با تجربه آزموده نمی شود. به عقیده کانت احکام ریاضی، علم و اخلاق، پیشینی ترکیبی اند. بنابراین، کانت در پی آن بود دریابد که چگونه ممکن است.

کانت به پیروی از روان شناسی رایج عصر خود، ذهن را به دو بخش تقسیم می کرد: بخشی که ادراک می کند و بخشی که اندیشه می کند. بخش ادراکی

1. synthetic judgment

2. analytic a priori

3. synthetic a posteriori

4. synthetic a priori

ذهن، گیرنده تأثرات حسی است و کانت تأثراتی را که ذهن می‌گیرد، «امور جزئی»^۱ می‌نامد. بخش اندیشه‌گر ذهن، جایگاه فهم است، و متعلقات فهم «مفاهیم»^۲ نامیده شده است. احکام ترکیبی از اطلاق مفاهیم به امور جزئی ساخته می‌شود.

کانت، مفاهیم را به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) مفاهیمی که از ادراک حسی انتزاع شده است و در مورد آن به کار بسته می‌شود، که او این‌ها را مفاهیم پسینی می‌نامد؛ (۲) مفاهیمی که در خصوص ادراک حسی به کار بسته می‌شود، اما از ادراک حسی انتزاع نشده است و کانت این دسته را مفاهیم پیشینی می‌خواند؛ (۳) و مفاهیمی که نه از ادراک حسی انتزاع شده است و نه در باب ادراک حسی به کار بسته می‌شود، که کانت این دسته را صورت معقول^۳ می‌نامد. از بحثی که در باب تجربه‌گرایان داشتیم، با مفاهیم پسینی آشنا شده‌ایم. مفاهیم پسینی، مفاهیم متداول تجربی است. فلسفه خود کانت با بررسی مفاهیم پیشینی آغاز می‌شود.

کانت می‌گوید قضایای حساب و هندسه، ترکیبی و پیشینی است، یعنی مفاهیمی است ناظر به اموری جزئی که متعلق ادراک حسی نیست؛ به عبارت دیگر، ناظر به امور جزئی پیشینی است. امور جزئی پیشینی عبارت است از زمان و مکان. قضایای حساب، مبنی ساخت زمانی و قضایای هندسه، مبنی ساخت مکانی است. مفاهیم ریاضیات، که مفاهیم پیشینی و مبین زمان و مکان است، امور جزئی پیشینی است.

کانت آن دسته از مفاهیم علم و شناخت متداول را که پیشینی است، یعنی مفاهیمی را که در مورد ادراک حسی به کار بسته می‌شود اما از ادراک حسی انتزاع نمی‌شود، «مقولات»^۴ می‌نامد. مثلاً این حکم که رویدادی معلول رویدادی دیگر است، از ادراک حسی انتزاع نمی‌شود، زیرا ادراک حسی

1. particulars

2. concepts

3. idea

4. categories

علیت ممکن نیست. این حکم در باره ادراک حسی است و بنابراین حکم پیشینی ترکیبی است. مفهوم «الف علت ب است» مفهومی پیشینی است که در مورد ادراک حسی به کار بسته می شود. بنابراین، کانت مفهوم علیت را «مقوله» می خواند. کانت از صورت های گوناگون احکام، جدولی شامل دوازده مقوله استخراج کرده است. مقولات به چهار گروه سه تایی تقسیم شده است: مقولات کمیت، مقولات کیفیت، مقولات نسبت و مقولات جهت. مقولات کمیت عبارتند از: وحدت، کثرت و تمامیت. مقولات کیفیت عبارتند از: ایجاب، سلب و حصر. مقولات نسبت عبارتند از: جوهریت و عرضیت، علیت و معلولیت و مشارکت. مقولات جهت عبارتند از: امکان و امتناع، وجود و عدم و ضرورت و امکان خاص.

مقولات دوازده گانه

دسته ۱	کمیت	وحدت	کثرت	تمامیت
دسته ۲	کیفیت	ایجاب	سلب	حصر
دسته ۳	نسبت	جوهریت و عرضیت	علیت یا معلولیت	مشارکت
دسته ۴	جهت	امکان و امتناع	وجود و عدم	ضرورت و امکان خاص

احکام پیشینی ترکیبی، به کار بستن مقولات در مورد ادراک های حسی در زمان و مکان است. به ادراک حسی که در زمان و مکان مرتب شده باشد، کثرات ادراکی^۱ می گویند. مقولات، از کثرات گرفته نمی شوند، بلکه حاکم بر کثراتند. آنچه در وضعیت دیگری ممکن بود حسیات نامرتب باشد، به واسطه مقولات به بخش های منظم و مرتب جهان خارج، که بدان آگاهی

1. perceptual manifolds

داریم، تبدیل می‌شود. کاری که مقولات روی کثرات ادراکی انجام می‌دهد، وظیفه قوه‌ای است که به آن «قوة فهم» یا «فاهمه» می‌گویند. فاهمه توانایی تفکر در باره «اعیان»^۱ را دارد و عملی که فاهمه روی اعیان بیرونی انجام می‌دهد، همان است که از «واقعیت عینی»^۲ مراد می‌شود.

کانت در بیان این منظور، خود را با کوپرنیک مقایسه کرده است. همچنان که کوپرنیک ستارگان را ثابت و تماشاگر زمینی را در حال حرکت فرض کرد، کانت نیز به جای آن که مفاهیم مشاهده‌گر را با اعیان منطبق کند، اعیان را با مفاهیم مشاهده‌گر منطبق ساخته است. هر چیزی برای آن که درک‌پذیر باشد، باید با مقولات انطباق داشته باشد. اگر چیزی تاب این انطباق را نداشته باشد، از دیدگاه انسان تماشاگر وجود ندارد.

کانت، وجود «امور فی‌نفسه»^۳ را از وجود مقولات نتیجه گرفته است. «علم» به هر چیز، هم ادراک آن است و هم فهمیدن آن. اگر چیزی به ادراک درآید و فهمیده نشود، نمی‌توان گفت «علم» به آن حاصل شده است. پس آنچه به ناچار در زمان و مکان و در قالب مقولات می‌توان اندیشید، باید وجودی بیرون از آن مقولات داشته باشد، تا مقولات بتوانند بر آن‌ها تحمیل شوند. اشیا «چنان که هستند» به تعبیر کانت «امور فی‌نفسه» اند. به سخن دیگر، کانت اشیا را چنان که فی‌نفسه یا به خودی خود هستند، «ناپدیدار»^۴ و اشیا را آن‌چنان که ادراک می‌شوند، «پدیدار»^۵ می‌نامد. و جهان را آن‌چنان که ادراک می‌شود، «جهان پدیداری» و آن‌چنان که فی‌نفسه هست، «جهان ناپدیداری» می‌خواند.

بخشی از نقادی مابعدالطبیعه کانت در این باره است که به کار بستن مقولات در باب امور فی‌نفسه به خطا و توهم می‌انجامد.

سومین نوع مفهوم در تقسیم‌بندی کانت، «صور معقول» است که نه از

1. objects

2. objective reality

3. things - in - themselves

4. noumenon

5. phenomenon

ادراک حسی گرفته می‌شود و نه در مورد آن به کار بسته می‌شود. همان‌طور که کانت مقولات دوازده‌گانه را از اشکال منطقی احکام نتیجه گرفته، از اشکال مختلف استنتاج منطقی هم سه صورت معقول نتیجه گرفته است که به گفته او در نهایت سه نوع وحدت مطلق^۱ را ایجاب می‌کند. نخست، وحدت مطلق ذهن متفکر است و صورت معقول آن موضوع بحث روان‌شناسی نظری است. دوم، وحدت مطلق توالی و تعاقب شرایط پدیدارهاست و صورت معقول آن، موضوع بحث کیهان‌شناسی^۲ نظری است. سوم، وحدت مطلق شرایط متعلقات فکر به طور کلی است و صورت معقول آن موضوع بحث الهیات نظری است. اما گونه‌های سه‌گانه وحدت مطلق را هیچ‌گاه نمی‌توان تجربه کرد و، به قول کانت، بنابراین صورت‌های معقولی که از آن‌ها ناشی می‌شود، استعلایی است؛ یعنی متناظر با امور تجربی نیست. «خرد» یا عقل، توانایی به کار گرفتن مفاهیم استعلایی است. اگرچه این مفاهیم در خصوص امور ادراکی به کار بسته نمی‌شود، بدون این‌ها استنتاج فاقد جهت معین است. صور معقول نفس، عالم به صورت یک کل و خدا - که سه شکل وحدت مطلقند و سه شکل استنباط منطقی آن‌ها را ایجاب کند - هیچ‌گاه به تجربه در نمی‌آیند، ولی خرد محض ایجاب می‌کند که به صورت مفهوم باشند. اما اگر این مفاهیم در باب متعلقات تجربه به کار بسته شوند، چنان‌که گویی مفاهیم پسینی یا مقولات هستند، آن‌گاه خطای ذهن و توهم به بار می‌آید. اگر قضایای مابعدالطبیعی مستلزم به کار بستن مقولات در خصوص امور فی‌نفسه یا به کار بستن صورت‌های معقول در مورد واقعیت تجربی باشند، فاقد معنایند.

آنچه گذشت، در کتاب سنجش خرد ناب^۳، که شاهکار کانت است، به

1. absolute unity

2. cosmology

۳. این کتاب به فارسی ترجمه و منتشر شده است:

سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

تفصیل بیان شده است. کانت در کتاب *سنجش خرد عملی*^۱ به اصول پیشینی ترکیبی اخلاق پرداخته است. او می‌گوید برای اخلاقی بودن، باید افعال ما با «قانون اخلاقی» سازگار باشد و آن قانون، که کانت نام دستور تنجیزی^۲ بر آن گذاشته است، می‌گوید فعلی اخلاقی است که فاعل آن بخواهد فعلش قانون کلی باشد. این قانون اخلاقی، صوری است. به سخن دیگر، فعلی می‌تواند اخلاقی باشد که اصل^۳ مبنای فعل بتواند بدون هیچ‌گونه تعارض به قانونی کلی تبدیل شود. اگر اصل آن تعمیم یابد و فعل به تعارض بینجامد، غیراخلاقی است. اگر دستور تنجیزی را بر فعل خاصی، مثلاً بر دروغ گفتن، منطبق کنیم، به معنای این دستور پی خواهیم برد. کسی که دروغ می‌گوید، عملش بر این اصل استوار است: «در موقعیت‌هایی که چیزی بر زبان می‌رانم که می‌دانم راست نیست، باید چیزی بگویم که می‌دانم راست نیست.» اگر این اصل قانونی عمومی شود، به این صورت در می‌آید: «هرگاه موقعیت‌هایی باشد که در آن‌ها، چیزی بر زبان برانم که می‌دانم دروغ است، هرکس دیگری در آن موقعیت‌ها باید چیزی را بر زبان راند که می‌داند دروغ است.» اما این اصل غرض خود را نقض می‌کند، چون دروغ باید باور شود و اگر این قانون عمومی برقرار باشد که در موقعیت‌هایی که کسی دروغ می‌گوید، هرکس باید دروغ بگوید، پس حرف هیچ‌کس باور نمی‌شود. بنابراین، دروغ گفتن عملی غیراخلاقی است؛ نه به این سبب که کسی دوست ندارد به او دروغ بگویند، یا مردم از گفتن دروغ احساس گناه می‌کنند، بلکه از این رو غیراخلاقی است که اصلی که دروغگو بر پایه آن دروغ می‌گوید، به قانونی کلی و بی‌تعارض تبدیل شود.

پیروی از دستور تنجیزی، ایجاد «تکلیف» می‌کند. فعل انسان نه بدان

1. *Critique of Practical Reason*

2. categorical imperative

3. maxim

سبب اخلاقی است که به نیت فاعل یا تأثیر فعل او بستگی دارد، بلکه از آن رو اخلاقی است که یا موافق با تکلیف است یا موافق نیست.

سومین اثر نقادانه کانت، سنجش حکم و تصدیق^۱ است که به بحث در باره اصول فرجام‌گرایی و زیبایی‌شناسی نظری پرداخته است. کانت می‌گوید نسبت دادن غایت به طبیعت، بخشی از توضیح علمی است. اما هدف، مقوله نیست، بلکه روش تنظیم نتیجه‌گیری ما در باب طبیعت است، یعنی مفهوم خرد ناب یا صورت معقول است. چون توانایی‌های استنتاج ما همانند هستند، از مفهوم غایت ناگزیریم. اما چون مفهوم غایت، ذهنی است، نمی‌توان آن را در باب واقعیت عینی به کار بست. احکام زیبایی‌شناختی به همین قیاس، ذهنی است. نسبت دادن غایت به طبیعت، صورت معقول هماهنگی اجزای طبیعت در جهت خاصی است. نسبت دادن زیبایی به چیزی نیز صورت معقول هماهنگی اجزای آن است. غایت‌مندی‌ای که سوای باز نمودن غایت است.

شخصیت کانت بیش از شخصیت فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی با تصور مردم در باره فیلسوف سازگار است. کانت عمر خود را سراسر وقف فلسفه کرد. فلسفه آموخت، فلسفه نوشت و فلسفی اندیشید. در همه عمر شهر زادگاهش، کونیگسبرگ،^۲ را هیچ‌گاه ترک نگفت. آنچه برای نوشتن آثارش نیاز داشت، از لابه‌لای کتاب‌ها و از اندیشه خود بیرون کشید. معنای سخن این نیست که کانت به امور دنیا و سیاست روز هیچ اعتنایی نداشت، بلکه مراد این است که او خود را درگیر این چیزها نمی‌کرد. از نظر سیاسی، لیبرال^۳ بود. از «اتحاد ملت‌ها» هواداری می‌کرد و به انقلاب فرانسه به عنوان نیروی آزادی‌بخش با خوش‌بینی می‌نگریست، اما روش زندگی کانت بیش از آرای او، در این امور تأثیر گذاشته است، و تأثیر روش زندگی او در مجموع

1. *Critique of Judgment*

2. Koenigsburg

3. liberal

نیک‌انجام نبوده است. کانت سرمشق زندگی چند نسل از فیلسوفان و روشنفکران آلمانی قرار گرفت. آن‌ها عمر خود را در انزوا به مطالعه و تحقیق صرف کردند و زمام ادارهٔ جهان را به دست «زورمداران» سپردند. برای پی بردن به علت گوشه‌گزینی روشنفکران آلمان و کناره‌گیری از مشارکت در سر و سامان بخشیدن به اوضاع و احوال کشور، باید تاریخ سیاسی آلمان را خوب شناخت.

کانت از لحاظ اسلوب نگارش نیز سرمشق بدی بود. وقتی مقاله‌ای یا رساله‌ای می‌نوشت که اهمیت چندانی به آن نمی‌داد، به زبانی روشن و به اسلوبی ساده می‌نوشت. اما آثار بزرگ فلسفی‌اش مغلق و با زبانی ناهموار نوشته شده و خواندن آن‌ها دشوار است؛ البته آثار او از لحاظ مطلب و موضوع ذاتاً غامض است.

پیچیدگی بیش از اندازه، یا در واقع بدنویسی، از ویژگی‌های آثار فلسفی آلمانی شد. نوشته‌های فلسفی گاه چنان تَبَهْگِن^۱ شد که در نظر خوانندگان نامتخصص جز اصطلاح‌های تخصصی نامفهوم و آزاردهنده جلوه نکرد. فیلسوفان را متهم کردند که به عمد پیچیده می‌نویسند تا غیرفیلسوفان از نوشته‌هایشان سر در نیاورند. این اتهام تا اندازه‌ای راست است. فلسفه به هیچ روی با زیبایی اسلوب نگارش ناسازگار نیست، همچنان که روزگاری دراز پیش از کانت، افلاطون نشان داد که فلسفه و اسلوب خوب نگارش آشتی‌ناپذیر نیستند. در واقع شاید کانت از این جهت سزاوار بخشش باشد، چه این روش جز سلیقهٔ خاص شخصی‌اش نبوده است. اما دلیلی ندارد کسانی را ببخشیم که به گرد پای کانت نمی‌رسند، ولی به خود اجازه می‌دهند بد بنویسند چون کانت بد می‌نوشته است.

تأثیر کانت بسیار گسترده بود، اما پیوند خردگرایی و تجربه‌گرایی در فلسفهٔ او دیری نپایید و به دلیل ضعفی از هم گسست. این ضعف، ناشی از شکافی بود که خود کانت میان دنیای شناختنی پدیدارها و دنیای شناخت‌ناپذیر امور

1. degenerated

فی نفسه پدید آورده بود. او دو گونه ایدئالیسم، یعنی ایدئالیسم جزمی^۱ و ایدئالیسم استعلایی، را از هم متمایز ساخته است. ایدئالیسم در اصطلاح فلسفه به معنای نظریه‌ای است که می‌گوید ممکن نیست جهان خارج جدا از ذهن ادراک‌کننده واقعیت داشته باشد؛ و این بدان معناست که معرفت ما تنها به امور ذهنی و تجربه حسی است و این همان چیزی است که کانت نام ایدئالیسم جزمی بر آن گذاشته است. کانت در فلسفه‌اش مدعی اثبات این معناست که ذهن، ساختی را بر جهان تحمیل می‌کند که اعیان بیرونی باید با آن منطبق شوند. آنچه نتواند با این ساخت انطباق داشته باشد، فراسوی تجربه است. در نتیجه، اعیان همان‌گونه که فی نفسه هستند، یعنی جدا از ذهن ادراک‌کننده، فراسوی تجربه‌اند. کانت این معنا را ایدئالیسم استعلایی نامیده است.

جنبشی که پس از کانت بر فلسفه آلمان حاکم شد، مفهوم «امر فی نفسه» را کنار گذاشت و کنار گذاشتن این مفهوم بر این اساس بود که خود کانت پذیرفته بود «امر فی نفسه» اصولاً شناخت‌پذیر نیست. پس اگر چیزی شناخت‌پذیر نباشد، قابل ادراک تجربی نیست. این جنبش به ایدئالیسم جزمی بازگشت؛ یعنی وجود ذهن و تجربه حسی را پذیرفت، اما به لحاظ راهی که در آن تحول یافت، ایدئالیسم محض^۲ نام گرفت.^۳

1. dogmatic idealism

2. absolute idealism

۳. برای آگاهی بیش‌تر در باره کانت و نظریات او می‌توانید به این کتاب‌ها رجوع کنید:

۱-۳. جفری وارناک، «کانت»، در: بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷، صص ۲۷۵ - ۳۰۱.

۲-۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت؛ منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی؛ سروش، ۱۳۷۵.

۳-۳. راجر سالیوان، اخلاق دو فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

۴-۳. کریم مجتهدی، افکار کانت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

۵-۳. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، صص ۲۰ - ۶۰: «گفتار مترجم».

۷. گوتلیب فیخته، فریدریش هگل و آثار فلسفی او، دیالکتیک هگلی، ایدۀ مطلق و روح جهانی

یوهان گوتلیب فیخته^۱ (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴) جانشین بلا فصل کانت است. به یاد داشته باشیم که جُرج بارکلی مدعی شده بود جهان مادی محصول ذهن است و هنگامی که از او خواسته بودند توضیح دهد پس سرچشمۀ تصورات ذهنی چیست، پاسخ داده بود تصورات را خدا در ذهن نهاده است. این گونه «ایدئالیسم» تنها با اعتقاد فارغ از شک و تردید (و در عین حال غیرفلسفی) به وجود و نیکی خدا موافق است. کانت نتیجه گرفته بود وجود خدا اثبات پذیر نیست (البته ایمان داشتن به وجود او به جای خود محفوظ) و لزومی ندارد وجود او را به این منظور فرض کنیم که توضیحِ عالم مشهود باشد، عالمی که منشأ آن در امور فی نفسه است.

فیخته امر فی نفسه را، که به قول کانت شناخت پذیر نیست، رد کرد و گفت ذهن نه تنها مقولات و زمان و مکان را که امور جزئی پیشینی است می آفریند، بلکه کثرات ادراکی را نیز پدید می آورد. این دیدگاه از هیچ نظر خردپذیر نبود و با فلسفه ای ایدئالیستی، که از لحاظ فلسفی متقاعدکننده تر و از نظر تاریخی پرتأثیرتر بود، از میدان بیرون رانده شد. این فلسفه بیش تر با نام هگل همراه است.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل^۲ (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) نیرومندترین تأثیر فلسفی را در سده نوزدهم میلادی گذاشت. فهم نوشته های او دشوار است و آنچه به عنوان فلسفه هگلی شهرت یافته، روایت ساده و از جهاتی تحریف شده آن چیزی است که خود او بیان و تدریس می کرد.

ریشه دیالکتیک هگل در مقولات کانت است. به یاد داریم که بنا به گفته کانت، می توان مقولات دوازده گانه را در چهار دسته سه تایی مرتب کرد. کانت می گوید مقولۀ سوم هر دسته، محصول پیوند مقولۀ اول و دوم همان دسته است.

1. Johan Gottlieb Fichte

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

سه مقوله دسته کمیت را در نظر می‌گیریم که عبارتند از: وحدت، کثرت و تمامیت. مقوله تمامیت، محصول پیوند میان وحدت و کثرت و در واقع کثرت لحاظ شده به عنوان وحدت است. جان کلام دیالکتیک هگل همین است.

وحدت در اصطلاح‌شناسی هگلی «نهاد»^۱ است، کثرت «برابرنهاد»^۲ است و تمامیت «همنهاد»^۳ یک واحد دیالکتیکی. هگل خواسته است به کمک این دیالکتیک سه پایه نشان دهد چگونه می‌شود منطقاً استنتاج کرد که عالی‌ترین اشکال روح (یا ذهن در معنای وسیع کلمه) اصولی پیشینی است. هگل با کلی‌ترین حکم ممکن در باره جهان آغاز می‌کند، یعنی حکم «جهان هست». این حکم، «نهاد» نخستین گام دیالکتیک است، اما روشن است که در مقام توصیف جهان حکمی ناقص است؛ چون هیچ کس در باره این‌گونه هستی، که معلوم نیست محمول‌هایش چیست، نه چیزی می‌داند و نه چیزی می‌تواند بگوید. این حکم ما را به حکم دیگری راه می‌برد و آن این است که «جهان نیست». اما این حکم نیز به همان اندازه نامتقاعدکننده است، زیرا اگر نتوانیم از هستی آگاه باشیم، به یقین نمی‌توانیم در باره نیستی اطلاعی داشته باشیم. در نتیجه، سومین گام را برمی‌داریم، نهاد و برابرنهاد را درمی‌آمیزیم تا همنهاد هستی و نیستی، که «شدن» باشد، پدید آید. پس «جهان، شدن است». گمان نرود که منطق هگل همه جا با روش سه پایه‌ای که گفتیم پیش می‌رود؛ نه، مقصود این است که ویژگی منطق هگل در اندیشه‌ای است که با دیالکتیک بیان می‌شود. بر اساس دیالکتیک هگل، هر تعریفی تا اندازه‌ای ناقص است. ضد هر تعریف، نقص آن را اصلاح می‌کند، اما خود ضد نیز ناقص است و همنهاد این دو تعریف متضاد به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود. البته همنهاد نیز ناقص است و هرگاه ضدش پیدا شود، نهاد و برابرنهاد تازه‌ای بر ساخته می‌شود و از آمیختن آن دو، همنهاد تازه‌ای پدید می‌آید. هگل مدعی است با این سیر پیوسته توانسته است چیهستی واقعیت را به روش منطقی نتیجه

1. thesis

2. antithesis

3. synthesis

بگیرد. یعنی توصیفی از واقعیت آورده است که امکان گسترش بیش‌تر منطقی در راه‌های دیالکتیکی ندارد. هگل نام این حد فرجامین را «ایده مطلق»^۱ گذاشته است. گام‌هایی که به سوی ایده مطلق برداشته می‌شود، مدارج عیان شدن منطقی پیش‌رونده است. تعریفی که هگل از ایده مطلق به عنوان یگانگی امر ذهنی و امر عینی به دست می‌دهد این است که ایده مطلق مفهومی است که متعلق آن، که همان ایده باشد، خودش است. به سخن دیگر، ایده مطلق اندیشه‌ای است که متعلق آن اندیشه است. ایده مطلق هگل و خدای ارسطو شباهت آشکاری به هم دارند.

دیالکتیک هگل که خطوط کلی آن را در این‌جا رسم کردیم، شاید از این نظر توجه فیلسوفان را جلب کرده که هگل نگفته است روش آن توانایی تعمیم بر اعمال انسان و تحول تاریخی تمدن را دارد. هگل در اثر سترگش، که دانشنامه علوم فلسفی^۲ نام دارد، کوشیده است توضیح جامعی در باره نظام فلسفی خود بیاورد، چندان که توضیح او خرد، طبیعت و انسان را دربر بگیرد. با آن که بخش‌بندی سه‌گانه کتاب عیناً بر نهاد - برابر نهاد - هم‌نهاد منطبق نیست، آشکار است که در تدوین کتاب روش سه‌پایه به کار گرفته شده است. بخش نخست کتاب خلاصه‌ای از منطق او یا دیالکتیک است. بخش دوم، فلسفه طبیعت و بخش سوم، در باره فلسفه روح یا فلسفه ذهن است. فلسفه طبیعت به سه بخش تقسیم شده است: مکانیک، فیزیک، ارگانیک. فلسفه روح نیز به سه بخش تقسیم شده است: روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق. و این سه بخش باز به سه بخش فرعی‌تر تقسیم شده است: روح ذهنی مشتمل است بر انسان‌شناسی، پدیده‌شناسی روح (یعنی صورت‌هایی که روح در آن‌ها تحقق می‌یابد) و روان‌شناسی. روح عینی شامل تقسیمات حق (یا عدالت)، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی است. و روح مطلق مشتمل است بر هنر، دین و فلسفه. بنابراین، می‌بینید که فلسفه، برترین فعالیت انسان شمرده

1. absolute idea

2. *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*

شده و در نتیجه، محبوبیت هگل را در میان آموزگاران فلسفه تحکیم کرده است.^۱

هگل پیش از آن، منطق خود را در کتاب علم منطق به شرح و تفصیل بیان کرده بود. فلسفه روح عینی او در اثر دیگرش با نام فلسفه حق و در خطابه‌هایش در باب فلسفه تاریخ به طور کامل بیان شده است. فلسفه روح مطلق او در خطابه‌هایش در باره هنر، دین و تاریخ فلسفه به تفصیل شرح داده شده است. هگل شالوده نظام فلسفی خود را در نخستین اثرش، که پدیده‌شناسی روح^۲ نام دارد، گذاشته است. به طور کلی نظام فلسفی هگل یکی از ماندگارترین کوشش‌های سترگی است که تاکنون در راه فهمیدن واقعیت به کار بسته‌اند. با مسامحه می‌توان گفت که فلسفه هگل بیان دیگری از خردگرایی فلسفی است. اعتبار و قوت آن در این است که ضعف خردگرایی فلسفی را به قوی‌ترین وجه آن مبدل کرده است؛ یعنی مدعی نتیجه‌گیری چیستی جهان خارج از ساخت‌های منطقی شده است. دیالکتیک هگلی تحول تاریخی فلسفه را توضیح می‌دهد و اگر ساده کردن و تعمیم گسترده در نظر باشد، روشی سودمند است. (خوانندگان خواهند دید که شرح و توصیف‌های جنبش‌های فلسفی جدید به همین صورت دیالکتیکی است. اما اگر جزئیات مورد نظر باشد، موردهای جرح و تعدیل شده بسیار زیاد است. دیالکتیک هگلی به عنوان توضیح فلسفی تحول تاریخی، تأثیر عملی بزرگی داشته است. اصولاً هگل مدعی کشف این مطلب بود که «روح جهان»^۳ از راه تحول تمدن‌هایی که جای تمدن‌های دیگر را می‌گیرند، به تدریج خود را در جهان خارج عیان می‌سازد و می‌توان این تحول را در قالب دیالکتیک بیان کرد. یعنی

۱. نمودار نظام فلسفی هگل بسیار گسترده است. برای آگاهی از جزئیات آن می‌توانید به پیوست پایانی کتاب زیر نگاه کنید:

والتر ترنس استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، چاپ‌های مکرر.

2. *Phänomenologie des Geistes*

3. world spirit

می‌توان از «فرایند جهانی»، یا به تعبیر دیگر از «پیشروی تاریخ» سخن گفت و می‌توان خود را با فرایند تاریخ آگاهانه هماهنگ کرد یا «طرف تاریخ» را گرفت یا در طرف تاریخ بود.

دو نگرش به ظاهر معارض هم، ثمره منطقی این دیدگاه است. یک نگرش همان است که خود هگل اختیار کرده بود، یعنی محافظه‌کاری افراطی همراه با هواداری سفت و سخت از اوضاع و احوال موجود و ستایش پیروزی و چیرگی سیاسی (در پرتو این شعار که چون دیالکتیک حق است، آنچه بعداً بیاید از آنچه قبلاً آمده است لزوماً بهتر است). نگرش دیگر، تجددخواهی افراطی همراه با هواخواهی پرشور از هر فعالیت انقلابی است که هدفش برهم زدن نظم موجود باشد، به این شرط که معلوم باشد امکان مساعدی برای پیروزی دارد (زیرا اگر دیالکتیک حق است، پس آنچه بعداً روی می‌دهد، لزوماً بهتر از قبل است). نگرش دوم، اساس و جوهر نوعی قدرت‌ستیزی^۱ فلسفی است که باکونین^۲ هواخواه آن بوده است. این نگرش از جهت تاریخی اهمیت چندانی ندارد، اما الهام‌بخش آیین مارکس و نیز نظریه‌ای در زمینه فلسفه تاریخ است.^۳

۸. کارل مارکس، مادی‌گرایی دیالکتیکی

فلسفه کارل مارکس^۴ (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) را «مادی‌گرایی دیالکتیکی»^۵ می‌نامند. البته این نام را خود مارکس بر فلسفه‌اش نگذاشته است. بخش مادی‌گرایی

1. anarchism

۲. M. A. Bakunin: سوسیالیست، انقلابگر و نظریه‌پرداز روس (۱۸۱۴ - ۱۸۷۶).

۳. از نوشته‌های هگل تاکنون چند کتاب به فارسی ترجمه شده است. برای آشنایی بیش‌تر با آرای او می‌توانید به این دو کتاب مراجعه کنید:

- کریم مجتهدی، هگل و فلسفه او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

- پیتر سینگر، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

4. Karl Marx

5. dialectical materialism

فلسفه مارکس در اصل از فلسفه‌های مادی‌گرای سده هجدهم گرفته شده است. فلسفه جان لاک نمونه خوبی از فلسفه مادی‌گرای انگلیسی است. انسان از نظر جان لاک و کارل مارکس اساساً موجودی مادی است. مارکس می‌گوید امتیاز انسان بر سایر جانداران در این است که می‌تواند ابزار بسازد و تکامل فن، تعیین‌کننده تکامل جامعه است. انسان از هر حیث محصول چگونگی سازمان دادن کاری است که از انجام دادن آن ناگزیر است. ضرورت‌های طبیعی و اجتماعی تعیین می‌کند زندگی معنوی انسان چگونه باشد و نهادها و اندیشه‌هایی که زندگی معنوی انسان پدید می‌آورد، عیناً مانند ابزارهایی چون چرخ آسیا یا چرخ ریسندگی است.

در نتیجه، حقایق اجتماعی و اخلاقی اعتبار کلی و عمومی ندارد و تنها برای جامعه‌ای معتبر است که از درون آن برخاسته است. ماهیت این حقایق به ماهیت جامعه بستگی دارد و ماهیت جامعه به آن مرحله از پیشرفت فنی وابسته است که جامعه به آن رسیده است.

برداشت مارکس از تکامل، برداشتی هگلی است، با این تفاوت که مارکس روح جهان را با جهان مادی جایگزین کرده است. روح جهان در فلسفه هگل از راه کشمکش اندیشه‌ها و جریان‌های مسلط فکری در مرحله‌های گوناگون تاریخ به تدریج خود را در مراحل دیالکتیکی آشکار می‌سازد. در فلسفه مارکس، کشمکش میان طبقات اجتماعی است. طبقه حاکم، نهاد است؛ طبقه محکوم، برابر نهاد است و از کشمکش آن‌ها نه تنها یک طبقه بر طبقه دیگر چیره می‌شود، سهل است، جامعه نوی پدید می‌آید که می‌توان آن را هم نهاد دو طبقه رویاروی قلمداد کرد. از هم نهاد جدید، طبقه حاکم جدیدی برمی‌خیزد که برابر نهاد خود را در طبقه‌ای که بر آن حکومت می‌کند، پدید می‌آورد. باز کشمکش تازه‌ای درمی‌گیرد و از این کشمکش، جامعه به جامعه جدید دیگری تحول می‌یابد. این فرایند آن گاه پایان می‌گیرد که طبقه‌ای به قدرت برسد، منافع بشریت را به طور کلی تأمین کند و نگاهبان

جنبش‌های فلسفی جدید ♦ ۲۰۷

منافع بخشی از جامعه نباشد. این طبقه، سرکوبگری تازه نیست، چون کسی بیرون از آن نیست تا بر او اعمال حاکمیت کند. بنابراین، سیر ماریپیچی دیالکتیکی از گردش باز می‌ایستد. این بود بخش «دیالکتیکی» فلسفه مارکس. مارکس به معنای فنی کلمه فیلسوف نبود. فلسفه مادی‌گرایی دیالکتیکی از نوشته‌های پراکنده و از آثار فریدریش انگلس^۱ (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵) حاصل شده که این فلسفه را به شیوه منظم‌تر و مدون‌تری عرضه کرده است.^۲

۹. فیلسوفان نوکانتی و نوهگلی، گرین، بردلی، بوزنکت، مک تگرت، رویس
ایدئالیسم هگلی با همان صورت اصلی آن تأثیر بسیار نیرومندی در انگلستان نیمه دوم سده نوزدهم بر جا گذاشت و سنت تجربی ویژه این کشور را چندگاهی

1. Friedrich Engels

۲. نوشته‌های بسیاری از کارل مارکس و فریدریش انگلس به فارسی برگردانده شده و انتشار یافته است. به ویژه سازمان‌ها و گروه‌های زیادی با مقاصد سیاسی دست به ترجمه و انتشار نوشته‌های این دو به صورت‌های گوناگون زده‌اند. ذکر مشخصات این آثار نه مقدور است و نه ارتباط چندانی با موضوع بحث دارد. اما آن دسته از نوشته‌های مارکس و انگلس که صرفاً از جهت فلسفی اهمیت دارند، عبارتند از:

- کارل مارکس، سرمایه، ترجمه ابرج اسکندری، (بی‌نا، بی‌جا)، ۱۳۵۲.
نظریات مهم فلسفی مارکس در بخش‌هایی از جلد اول کتاب سرمایه آمده است. (برای اطلاع بیش‌تر در باره مارکس، می‌توانید به این منبع رجوع کنید: پیتر سینگر، مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹).

نوشته‌های فلسفی فریدریش انگلس:

- آنتی دورینگ، مترجم؟، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۷.

- ایدئولوژی آلمانی، مترجم؟، تهران، بارید، ۱۳۵۷.

- دیالکتیک طبیعت، ترجمه ف. نسیم، تهران، پریان، ۱۳۵۹.

- لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ترجمه پرویز بابایی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.

در باره مارکس این کتاب هم خواندنی است:

مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

تحت الشعاع خود قرار داد. تامس هیل گرین^۱ (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲) مفهوم «مطلق» هگل را برای حل مسئله ماده و ذهن به کار گرفت. گرین دوگانگی ای را که در فلسفه کانت میان پدیدار و واقعیت هست، مردود دانست (دوگانگی میان جهانی که در ذهن یافت می شود و جهانی که در نفس الامر است). گرین معتقد بود انسان و ذهن محدود، از مطلق و ذهن نامحدود، متمایز است؛ زیرا اولی پدیدآور «پدیدار» است و دومی پدیدآور «واقعیت».

فرانسیس هربرت بردلی^۲ (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴)، که غالباً بزرگترین فیلسوف انگلیسی آن دوره خوانده می شود، با توانایی و حدت ذهن بسیار انتقادی اش به ایدئالیسمی روی آورد که به فلسفه هگل نزدیک است. بردلی در کتاب مهمش، که پدیدار و واقعیت^۳ نام دارد، نشان می دهد همه مقولات کلی اندیشه اگر تعریف واقعیت قلمداد شوند، به تعارض های حل نشدنی گرفتار خواهند شد. به همین دلیل، مقولات کلی باید به پدیدار تعلق داشته باشد و واقعیت باید امر مطلق باشد که فراسوی همه مقولات اندیشه است.

برنارد بوزنکت^۴ (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳) نظام فلسفی دیگری بر بنیاد نظام فلسفی هگلی پرداخت. جان الیس مک تگرت^۵ (۱۸۶۶ - ۱۹۲۵) نظام مابعدالطبیعی اش را در کتاب ماهیت وجود^۶ به تفصیل بیان کرد. این کتاب صبغه ای ایدئالیستی دارد و از لحاظ استنتاج فلسفی از آثار به یاد ماندنی فلسفه انگلیسی است.

جوسایا رویس^۷ (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶) مهم ترین فیلسوف ایدئالیست آمریکایی آن دوره است. رویس می خواست ثابت کند ایدئالیسم تنها دیدگاه فلسفی است که منطقاً قابل دفاع است.

کسانی که نامشان را آوردیم، چهره های بنام نسلی از فیلسوفانند که

1. Thomas Hill Green

2. Francis Herbert Bradley

3. *Appearance and Reality*

4. Bernard Bosanquet

5. John Ellis Mc Taggart

6. *The Nature of Existence*

7. Josiah Royce

ایدئالیسم هگلی به شکل‌های گوناگون دیدگاه فلسفی آن‌ها بوده است. این فیلسوفان به دوره‌ای متعلق بودند که گویی دو هزار سال پرشش فلسفی در آن به یک پاسخ رسیده بود. خردگرایی و تجربه‌گرایی، کانت را به بار آورده بود؛ کانت و نقدی مسلکان معاصرش هگل را پرورده بودند؛ و هگل ظهور کرده بود و حقیقت را آورده بود. زمان واکنش در برابر این نگرش که رسید، واکنش به گونه شدیدی بروز کرد؛ یا بهتر است بگوییم به دو صورت افراطی پیدا شد. طغیان نه تنها برضد ایدئالیسم برخاست، سهل است، علیه برداشتی که تا آن زمان از فلسفه رواج داشت، پرچم افراشت.

۱۰. پراگماتیسم، چارلز ساندروز پرس، ویلیام جیمز، جان دیویی، سنت

فلسفی در آمریکا

پیش از آن‌که به بررسی طغیان‌های جدید فلسفه‌های تحصلی و وجودی در برابر فلسفه سنتی بپردازیم، لازم است به واکنشی توجه کنیم که با نام «پراگماتیسم»^۱ در برابر ایدئالیسم بروز کرده است. فلسفه پراگماتیسم در تاریخ فلسفه به منزله پیش‌درآمد همه واکنش‌های فلسفی سده بیستم است. اصطلاح پراگماتیسم از چارلز ساندروز پرس^۲ (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) منطق‌دان آمریکایی است. این اصطلاح را بعدها ویلیام جیمز^۳ (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) و جان دیویی^۴ (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲) در معنای دیگری به کار بردند. پرس اصطلاح پراگماتیسم را برای اصولی منطقی به کار می‌برد که هدف از آن‌ها تعیین معنای مفاهیم بود. می‌گفت اگر بتوانیم همه پدیده‌های تجربی را که مفهومی بر آن‌ها دلالت می‌کند تعریف کنیم، به تعریف کاملی از آن مفهوم دست می‌یازیم. برای آن‌که مفهومی دارای معنا باشد، باید آزمایش‌ها و تجربه‌ها لزوماً تعریفی از آن به دست دهد. مثلاً با توصیف آزمایش‌هایی که ثابت می‌کند فلان چیز

1. pragmatism

2. Charles Sanders Peirce

3. William James

4. John Dewey

نرم است، می‌توان «نرم» را به چیزی که به سادگی فرو می‌رود یا خراش برمی‌دارد و نظایر آن تعریف کرد. مجموع آزمایش‌هایی که از نرمی جسم می‌شود، معنی «نرم» را تعریف می‌کند. پرس عقیده داشت این اصل، بی‌معنایی بسیاری از مفاهیم مابعدالطبیعی را نشان داده است، اما او این اصل را وسیله اثبات معنا قرار می‌داد، نه ابزاری برای تعیین حقیقت. پرس با کاربرد اصطلاح پراگماتیسم برای دلالت بر نظریه حقیقت مخالف بود. تعریف پرس از این اصطلاح اکنون منسوخ است، و از میان تعریف‌ها تعریف ویلیام جیمز از بقیه بهتر است و همان تعریفی است که فعلاً پذیرفته شده است.

بنا به تعریف ویلیام جیمز، پراگماتیسم نظریه‌ای است که می‌گوید حقیقت آن چیزی است که از دیدگاه انسان، خوب باشد. و معنایی که امروزه متداول است، این است که پراگماتیسم یعنی این که در باره هر نظریه یا آموزه‌ای باید بر پایه نتایجی که از آن به دست می‌آید داوری کرد. «عملی» معنایی مخالف «جزمی» پیدا کرده است، یعنی داوری عملی در باره فلان نظریه، داوری کردن در باره نتایج ناشی از همان نظریه است. این اصطلاح در کاربرد گسترده‌اش بدون شک به معنای سودمند است و رهیافت پراگماتیستی به امور عملی، تا اندازه زیادی معنای اصطلاح را تعریف می‌کند. اما باید روشن شده باشد که ویلیام جیمز و فیلسوفان پراگماتیست سده نوزدهم چیزی بیش از این‌ها را از معنای پراگماتیسم اراده می‌کردند. به نظر آن‌ها، اگر عقیده‌ای به نتیجه خوب بینجامد، باید آن را حقیقی / صادق قلمداد کرد. ویلیام جیمز به «مصدق حقیقت در معنای تجربی» آن نظر داشت و بدون شک مقصودش این بود که پیامدهای عقیده داشتن به چیزی که حقیقی باشد، اعتبار عقیده را تعیین می‌کند. روشن است که این تعریف از حقیقت، با هر دلیلی و برهانی که به سودش آورده شود، با تعریف تقریباً همه فیلسوفان تعارض دارد. در واقع بیش‌تر مردم از هر صنف و دسته‌ای که باشند، تعریف درست حقیقت را مطابقت با واقع دانسته‌اند. انتقادات سبب شد تا جان دیویی دیدگاهی را که پراگماتیسم را نظریه

حقیقت می‌دانست، ترک گوید. او بر این عقیده شد که اصطلاح «تصدیق‌پذیری موثق» باید جایگزین اصطلاح «حقیقت / صدق» گردد. با همه این اوصاف، دیگر پراگماتیسم دیدگاه فلسفی زنده و ماندگاری نیست.^۱

آنچه گفتیم به هیچ روی همه شاخه‌های مکتب فلسفی پراگماتیسم را دربر نمی‌گیرد، سهل است، حتی شامل همه فلسفه ویلیام جیمز و جان دیویی نیست که برجسته‌ترین فیلسوفان آمریکایی هستند. شاید پنداشته شود مکتب پراگماتیسم سنت اصیل و ویژه فلسفی آمریکاست، اما این پنداشت بجا نیست. با آن که بسیاری از فیلسوفان آمریکایی یا فیلسوفان غیرآمریکایی که در آمریکا کار می‌کنند متفکرانی بسیار توانا هستند، از جمله فیلسوفانی چون ویلیام جیمز و جان دیویی، تاکنون نوعی فلسفه که ویژه آمریکا باشد، فلسفه‌ای که بتوان آن را با سنت فلسفی یونان از طالس تا اپیکور، سنت فلسفی آلمان از لایب‌نیتس تا نیچه، سنت فلسفی فرانسه از دکارت تا سارتر و سنت فلسفی انگلیس از بیکن تا راسل مقایسه کرد، پیدا نشده است. اما مراد از این سخن این نیست که زمینه پیدایش سنتی که ویژه آمریکا باشد، هم‌اکنون نیز در جریان تکوین نیست.^۲

۱.۱. فلسفه تحصلی، راسل و وایتهد، لودویگ ویتگنشتاین، حلقه وین،

تحصل‌گرایی منطقی، فلسفه زبان، گیلبرت رایل

فلسفه در سده بیستم بیش‌تر در دو شاخه تمرکز یافته است. می‌توان بر این دو

۱. با ظهور فیلسوفانی چون داندل دیویدسن و ریچارد رُرتی موج جدیدی در پراگماتیسم به نام پراگماتیسم نو ایجاد شده است. برای آشنایی بیش‌تر با این موج و دفاع از دیدگاه‌ها و مدعاهای پراگماتیسم، نگاه کنید به: ریچارد رُرتی، فلسفه و امید اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶، به ویژه در بخش سوم.

۲. همان‌طور که در صفحه پیش اشاره شد، انتشار آثار جدیدی به ویژه از دهه ۱۹۶۰ به بعد و به قلم فیلسوفانی نوظهور در آمریکا، بحث پراگماتیسم و احیای این سنت فکری آمریکایی را به عرصه‌های تازه‌ای کشانیده است. داوری نویسنده پیش از تحولات اخیر است.

شاخه نام «فلسفه تحصّلی» (بوزیتویسم) و «فلسفه وجودی» (اگزیستانسیالیسم) گذاشت. اما دشوار بتوان گفت این دو اصطلاح چیزی بیش از نامگذاری ساده‌ای باشد. این دو اصطلاح به کار متمایز ساختن گرایش‌های فلسفی می‌آیند، اما ظرفیت این را ندارند که به گونه‌ای تعریف شوند که همه فیلسوفان معروف به وجودی یا تحصّلی را در دامنه معنایی خود قرار دهند. در عین حال، این دو اصطلاح معنایی متضاد با هم ندارند، مانند تعارضی که، مثلاً، تجربه‌گرایی با خردگرایی دارد. فلسفه‌های تحصّلی و وجودی مکمل یکدیگرند، البته نه به این معنا که از راه‌های گوناگون با بررسی حوزه واحدی از تجربه سر و کار دارند، بلکه به این معنا که به حوزه‌های تجربه متفاوت با هم می‌پردازند و هر دو، فلسفه را به گونه‌ای تعبیر می‌کنند که تفاوت با تعبیرهای گذشته است.

قولی که جمله فیلسوفان تحصّلی بر آنند این است که همه معرفت‌های حقیقی بر تجربه حسی متکی است، تفکر مابعدالطبیعی هیچ‌گونه معرفت حقیقی به بار نمی‌نشانند و باید از این سنخ تفکر دست شست و به روش‌های علم پرداخت. فلسفه تحصّلی اگوست کنت^۱ (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) نخستین بیان صریح و دقیق این نظر است، اما ریشه‌های این فلسفه را در آرای فرانسیس بیکن و دیوید هیوم می‌توان یافت. احیای فلسفه تحصّلی در سده بیستم بدون شک به سبب پیشرفت علم است. از سویی، فلسفه دانشگاهی بی‌رمق و بی‌بار و بر شده بود، و راست‌اندیشی ایدئالیسم رایج، انگار که پیوندی با واقعیت نداشت. از سوی دیگر، علم در هر سال به دانش‌های واقعی تازه‌ای در باره جهان و کار آن دست می‌یافت و از راه همین دانش‌ها بر محیط پیرامون انسان بیش از پیش چیرگی می‌یافت. در چنین اوضاع و احوالی ناگزیر فیلسوفان جوان‌تر می‌کوشیدند تا روش‌های فلسفه را با روش‌های علم اصلاح کنند، زیرا به نظر می‌رسید که روش‌های علمی، راه درست فهم و ادراک حقیقی

1. August Comte

است. نتیجه کار آن‌ها این نبود که بر جنبه‌های توصیفی و تحلیلی فلسفه تأکید زیاد کنند، بلکه [اساساً] به این صورت بود که آن دسته از فعالیت‌های فلسفی را که توصیفی یا تحلیلی نبود، از حوزه فلسفه به کلی بیرون گذارند.

از میان اشکال مکتب تحصّلی، سه شکل از بقیه مهم‌تر است: تجزیه‌ناپذیری منطقی،^۱ تحصّل‌گرایی منطقی^۲ و تحلیل زبانی.^۳ در این جا تنها به اشاره‌ای در باره ویژگی‌های اصلی این سه شکل بسنده می‌کنیم.

مکتب تجزیه‌ناپذیری منطقی بر پایه منطقی بنا شده است که برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد^۴ در کتاب اصول ریاضیات^۵ به شرح آن پرداخته‌اند. در بخش یکم و در فصل منطق، اشاره‌ای به این نوع منطق داشتیم. هدف این منطق نشان دادن این مطلب است که منطق، ریاضیات و زبان از نظر ساختمان همانندند و ساختشان با ساخت جهان متناظر است. با تعمیم اصول منطق نوین بر احکام زبانی، ثابت شد که می‌توان این‌گونه احکام را به صورت منطقی درست بازنویسی کرد. و آن صورت، جمله ساده مبتنی بر موضوع - محمول - رابطه است. این جمله ساده، «جمله تجزیه‌ناپذیر»^۶ نامیده شد. مراد از این نامگذاری آن بود که چنین جمله‌ای بیش از این که هست تجزیه‌پذیر نیست. مثلاً جمله «سقراط میراست» را نمی‌توان به جمله‌های ساده‌تری تجزیه کرد. پس این جمله، تجزیه‌ناپذیر است. اما جمله «همه مردم میرا هستند» را می‌توان به جمله «سقراط میراست»، «افلاطون میراست»، «ارسطو میراست» و مانند آن‌ها تجزیه کرد و جمله تجزیه‌ناپذیر از لحاظ صورت، همانند اصل موضوع (اکسیوم)^۷ منطق و ریاضیات است. باید این دو را همانند فرض کرد. در نتیجه، «نظریه توصیف‌ها»^۸ پدید آمد و گفته شد ساخت جهان خارج توصیف‌پذیر است، یعنی بر بنیاد این نظریه، توصیف

1. logical atomism

2. logical positivism

3. linguistic analysis

4. Alfred North Whitehead

5. *Principia Mathematica*

6. atomic sentence

7. axiom

8. theory of descriptions

جهان واقع، از یک واقعیت «تجزیه‌ناپذیر»، که همان موضوع باشد، و از یک عبارت توصیفی ساده، که همان محمول باشد، ترکیب شده است. این نظریه به موجزترین صورتش در رسالهٔ منطقی - فلسفی^۱ لودویگ ویتگنشتاین^۲ (۱۹۲۲) بیان شده است. ویتگنشتاین بعدها آن را مردود دانست و گفت اگرچه این نظر به ظاهر مابعدالطبیعه را رد می‌کند، تا هنگامی که بر پایهٔ منطق انتزاعی در بارهٔ جهان واقع حکم می‌کند، خودش نیز مابعدالطبیعی است. فیلسوفان «حلقهٔ وین» که مکتب تحصّلی منطقی را پایه گذاشته‌اند، نیز به همین دلیل مکتب تجزیه‌ناپذیری منطقی را مردود می‌شمردند. فیلسوفان تحصّلی منطقی که با هیچ یک از دیدگاه‌های فلسفی سر سازش نداشتند، گفتند که وظیفهٔ فلسفه، حکم کردن در بارهٔ جهان نیست، بلکه تنها روشن کردن معنای احکامی است که دیگران می‌آورند. از این دیدگاه، سه گونه حکم ممکن است: حکم منطقی (که شامل ریاضیات هم هست)، حکم علمی (شامل احکام دایر بر مشاهدهٔ تجربی) و حکم‌های بدون معنا و دلالت (تقریباً شامل همهٔ فلسفه از آغاز تاکنون).

موضوع رده‌بندی حکم‌ها در یکی از این گونه‌های سه‌گانه معلوم می‌کند چه رشته‌ای برای رسیدگی به مسائلی که از نوع آن حکم‌ها ناشی می‌شود، متناسب است. حکم‌های بدون معنا را نباید احکام منطق صوری یا موضوع رسیدگی پاره‌ای از رشته‌های علمی به شمار آورد. این گونه حکم‌ها نه صادق است نه کاذب، بلکه از نظر زبانی بدون معناست؛ همچنان که جمله‌های پا در هوا فاقد معناست. بنابراین، نمی‌شود گفت جملهٔ «همهٔ مردم مختارند» صادق است یا کاذب است. این جمله بی‌معناست، چون گمان نمی‌رود هیچ‌گونه مشاهده‌ای باشد که بتواند صدق این جمله را بیازماید یا بطلان آن را ثابت کند. ناهمسازی‌های درونی مکتب تحصّلی منطقی و مکتب تحصّلی معاصر،

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*

2. Ludwig Wittgenstein

که به افول این دو انجامیده است، با مکتب دیگری نشان داده شده که به مکتب تحلیل‌زبانی یا فلسفهٔ زبان معروف است. از دید فیلسوفان زبان، هنوز هم امکان کشفیات جدی در فلسفه هست، اما نه از نوع مابعدالطبیعی آن. وظیفهٔ فیلسوف، فهمیدن جهان از راه فهمیدن کاربرد درست واژه‌هاست. به دعوی این فیلسوفان، تحلیل زبان در قالب کاربرد واژه‌ها، به راست گردانیدن بسیاری از اندیشه‌های گمراه‌کننده راه می‌برد. فهمیدن این که چگونه واژه‌هایی چون «دانستن»، «باور داشتن» و «احتمال دادن» عملاً به کار رفته است، نزدیک‌تر شدن به شناخت ذهن و سرشت انسان است. در این فلسفه نشان داده شده است که معضل‌های فلسفی در بسیاری از موارد ناشی از دشواری ذاتی خود موضوع نبوده است، بلکه در واقع از کاربرد نادرست زبان برخاسته است. مثلاً برای چیزهایی که موجود نیستند، وجود واقعی قائل شده است.

به عنوان مثال، گیلبرت رایل^۱ در کتاب مشهورش با نام مفهوم ذهن^۲ نشان داده است بسیاری از اندیشه‌های نامفهوم مرتبط با طبیعت ذهن، نتیجهٔ مستقیم برداشت نادرست از چگونگی کاربرد واقعی واژه‌هایی چون «دانستن»، «باور داشتن» و «نتیجه گرفتن یا استنباط کردن» است.

دو ویژگی نمایان را در همهٔ شاخه‌های فلسفهٔ تحضلی می‌توان دید. نخست این که مسائل عمده‌ای که موضوع فلسفهٔ سنتی بوده است ظاهراً از یک سو به سود مسائل بی‌اهمیت‌تر و جزئی‌تر کنار گذاشته شده و از سوی دیگر، بی‌معنا قلمداد شده است. دوم این که فلسفهٔ تحضلی ادعای کشفیات قطعی کرده و گفته است کشفیاتش از جهان، به شیوه‌ای که نظریه‌های فلسفی پیشین با تکذیب روبرو شده‌اند، تکذیب‌پذیر نیست. مثلاً گفته شده است خطاهای مربوط به ذهن ناشی از برداشت نادرست از نحوه‌ای است که واژه‌هایی چون «دانستن» و «استنباط کردن» در زبان معمولی به کار رفته‌اند. کشف این گونه خطاها بخشی از معرفتی

1. Gilbert Ryle

2. *Concept of Mind*

است که با معرفت نظریه‌های فلسفی گذشته کاملاً متفاوت است. مکتب تحصّلی در هر دو مورد و در راه تجهیز و تکمیل علم گام برمی‌دارد و آن چنان که مدّعی است، وجود فلسفه را به عنوان فعالیتی عملی موجّه می‌داند.

۱۲. فلسفه وجودی، سورن کیرکگارد، فلسفه وجودی مسیحی، فریدریش نیچه و نیست انگاری، اختلاف دیدگاه فلسفه وجودی و تحصّلی

از آنچه گذشت پیداست فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیسم)، که یکی از دو جنبش بااهمیت فلسفی در سده بیستم است، جانشین فلسفه تحصّلی نیست، بلکه بیش‌تر مکمل آن است. فلسفه وجودی به بحث و فحص در حوزه‌ای می‌پردازد که از قلمرو فلسفه سنتی بیرون نیست، اما جنبش فلسفی تحصّلی به گونه کاملاً آشکاری آن را نادیده گرفته است. فلسفه وجودی، جنبشی نیست که شامل مجموعه‌ای از اظهار مخالفت‌های کم و بیش شدید در باره فلسفه سنتی و سایر جلوه‌های اندیشه معاصر باشد. از میان فیلسوفانی که وجودی لقب گرفته‌اند، تنها ژان پل سارتر این عنوان را پذیرفته است. پذیرش سارتر دست‌کم تا اندازه‌ای به سبب علاقه فرانسوی‌ها به عنوان‌ها و برچسب‌ها و شعارهاست.

گسستن از سنت فلسفی و روی آوردن به فلسفه‌ای که بتوان نام فلسفه وجودی بر آن گذاشت، با سورن کیرکگارد^۱ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) و فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) آغاز شد. کیرکگارد، که بیش‌تر عالم الهیات است تا فیلسوف، در برابر آنچه به نظر او فلسفه هگلی نیمه سده نوزدهم بود، واکنشی شدید نشان داد؛ زیرا به اعتقاد او، فلسفه هگلی به زندگی عملی راه نمی‌برد. به نظر کیرکگارد، چه هگل راست بگوید چه راست نگوید، گفته‌هایش با مسائلی ارتباط ندارد که انسان عملاً در زندگی‌اش با آن‌ها روبروست. پرسش اساسی، معنای وجود است و این پرسش ناشی از این واقعیت است که نزد عقل ناتوان، وجود ظاهراً فاقد معناست. پرسش در باب چیستی انسانیت،

1. Soren Kierkegaard

زندگی و جهان، پرسش‌هایی است که همه با آن دست به گریبانند، اما با این وصف، فلسفه سنتی برای این پرسش‌ها هیچ پاسخی در چنته ندارد.

پاسخی که خود کیرکگارد داد این بود که انسان بودن، زیستن در مخمضه‌ای همراه با ترس و اضطراب است.^۱ بخشی از وجود انسان، حیوانی و پاره‌ای عقلانی است و این تعارض، حل شدنی نیست. بیش‌تر نوشته‌های کیرکگارد شرح و بیان سرشت تعارض آمیز آدمی است. چون فلسفه سنتی به مسائل عاجل و علاقه‌مندی‌های انسان نمی‌پرداخت، کیرکگارد از رها کردن فلسفه و همراه با آن ترک گفتن هر کوششی که برای فهمیدن از راه عقل باشد، سخن به میان آورد و در عوض، آویختن به ریسمانِ ایمان به نظریات خردگرایز^۲ مسیحی را پیشنهاد کرد. بنابراین، کیرکگارد در راه پاسخگویی به این پرسش نرفت که «آیا مسیحیت حقیقت است یا نه»، بلکه به پاسخ این پرسش پرداخت که «چگونه می‌توان چون فردی مسیحی زیست؟»

بیش‌تر فیلسوفان وجودی پس از کیرکگارد مسیحی نبودند. آنچه اینان از دعاوی کیرکگارد گرفتند، این بود که انسان بودن، رویاروی شدن با عالمی توضیح‌ناپذیر است. جهان پیرامون ما، سرشت خویشتن انسان و سرشت هستی به گونه‌ای است که آشوب درونی و اضطراب می‌انگیزد. نیچه هم که اصلاً کیرکگارد را نمی‌شناخت، با همین مسئله معنای زندگی انسان در جهانی روبرو بود که از معنای بخردانه تهی است. راه حل نیچه، خلاف راه حل کیرکگارد است. راه نیچه، زیر فشار قرار دادن عقلانیت به منتهای درجه، شک کردن به هر آنچه شک‌پذیر باشد، حتی به اصول اخلاق، و بنابراین شتابان ساختن بحران است.^۳ به پندار نیچه، بحران رخ می‌نمود، نظام‌های

۱. اثر معروف او به فارسی ترجمه شده است: ترس و لرز، ترجمه سید محسن فاطمی، تهران، حوزه هنری، ۱۳۷۳.

2. irrational

۳. برای اطلاعات بیش‌تر در باره کیرکگارد، نک:

ارزش موجود که بر پایه‌های نامطمئن استوار شده، به همراه عقیده‌های کهن یکسره فرو می‌ریخت، ویرانکاری نیست‌انگاران^۱ در بنیاد همه ارزش‌ها می‌افتاد و از میان همه این‌ها آغاز دیگری پدید می‌آمد.

پیش‌بینی نیچه در باب ویرانی نیست‌انگاران در اروپا، به ظاهر از نظر تاریخی درست بوده است. در جهان امروز به سختی ممکن است باور داشت فلسفه سنتی بتواند جز به گونه سطحی، اصلاً تأثیری در کار و کردار انسان بگذارد. با افول ایمان دینی و نبودن سنت فلسفی زنده، خلأئی پدید آمده که مصداق نیست‌انگاری‌ای است که نیچه در باب سده بیستم پیش‌بینی کرده بود.^۲ فلسفه وجودی پاسخی است که فلسفه به گسیختگی خودش داده است. نظام جامع و گسترده‌ای که هگل عرضه کرده بود، از هدف‌هایی که فلسفه باید در راه آن‌ها می‌کوشید چندان دور می‌نمود که به نظر فلسفه منسوخ می‌رسید. یکی از هدف‌های فلسفه، یاری‌خواهی از علم و رسیدن به حداکثر وضوح ممکن در تفکر بود، و این از جمله هدف‌هایی بود که مکتب‌های گوناگون تحصّلی در راه آن می‌کوشیدند. اما بررسی ساحت‌های تفکر و سرچشمه‌های معرفت نه تنها همیشه در شمار وظیفه‌های فلسفه بوده است، سهل است، رسیدگی به آنچه می‌توان «وضعیت بشر» نامید – گوا این که مفهوم چندان روشنی نیست – نیز جزو وظایف فلسفه به شمار می‌آمده است. این جنبه از فلسفه، که در گذشته نظام‌های مابعدالطبیعی و اخلاقی بدان اشاره می‌کردند، اکنون در فلسفه وجودی بازنموده می‌شود.

فیلسوفان گوناگونی که می‌توان نام فیلسوفان وجودی بر آن‌ها نهاد، در مسائلی که پیش از این بیرون از قلمرو فلسفه و متعلق به حوزه شعر، نمایشنامه

→ براندت فریتنهرف، کی‌یرکه گور (زندگی و آثار)، ترجمه جاوید جهانشاهی، تهران، نشر پرسش، بی‌تا.

1. nihilism

۲. برای آشنایی بیشتر با نیچه و کتابنامه آثار او به فارسی، نگاه کنید به آغاز و پایان این کتاب: ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

و داستان انگاشته می‌شد، یعنی عواطف، بیم و هراس‌ها، آشوب‌ها، اضطراب‌ها و شور و هیجان‌های فرد آدمی توافق نظر دارند. شاید این‌ها مسائلی باشد که هنر بهتر از هر موضوع دیگری می‌تواند به آن‌ها پردازد، و این واقعیتی است که فیلسوفان وجودی اغلب نویسنده و نمایشنامه‌نویس هم بوده‌اند. به یک معنا، فیلسوفان وجودی می‌کوشند در نوشته‌های فلسفی خود موضوع‌های غیرفلسفی را «درخور اعتنا» سازند، از این طریق که در باره این موضوع‌ها با زبان فنی و غالباً بسیار مبهم به بحث می‌پردازند.

برای این که منظور خود را روشن کنیم، خوب است این مسئله را در نظر آوریم: کودکی به میان جاده می‌دود، خودروی به او می‌زند و کودک کشته می‌شود. آیا در این حادثه معنایی نهفته است؟ اگر سرشت زندگی بشر به گونه‌ای است که رویدادهای به ظاهر بی‌معنا می‌تواند وجودش را سلب کند، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ به راستی گویی که این حادثه در دنیایی رخ داده است که با عالم فلسفه سنتی یکسره بیگانه است. از دیدگاه مکتب جدید تحصّلی، این مسئله بی‌اهمیت است؛ زیرا از سنخ مسائلی است که قابل طرح نیست و پاسخ گفتن به آن ورای توانایی‌های فلسفه است. یا این که قابل طرح نیست، چون پرسشی است که در زبان بی‌معناست. حال آن‌که رویداد تصادف کودک و خودرو و کشته شدن کودک دقیقاً از نوع مسائلی است که مورد توجه فلسفه وجودی است.

ارتباط مکتب تحصّلی با رفتار عادی و مسائل گوناگون زندگی روزمره مبهم است. از این رو، مکتب تحصّلی نشان نمی‌دهد به این‌گونه مسائل اعتنا دارد. هدف فیلسوف تحصّلی، کشفیات محدود ولی دقیق در عرصه زبان، تفکر و علم است. کسی از دندانپزشک توقع ندارد سرطان را درمان کند. ما هم نباید از تحصّلی مسلک انتقاد کنیم که چرا نمی‌تواند معنای زندگی را توضیح دهد. از زاویه دیگری که بنگریم، پیوند فلسفه وجودی با امور زندگی روزمره، روشن، ژرف و گسترده است. اما برای این پیوند بهایی پرداخت شده که از همه سنگین‌تر، چشم پوشیدن از وظیفه‌های خطیری است که متفکران

تحصّلی بر عهدهٔ مسئولیت گرفته‌اند تا در حوزهٔ تفکّر فلسفی به نتیجه‌های قطعی، کشفیات واقعی و پیشرفت‌های برگشت‌ناپذیر برسند. شاید سرزنش فیلسوف از بابت کوتاهی ورزیدن در کاری که او قصد انجام دادنش را ندارد، روا نباشد. مسائلی که موضوع بررسی فلسفهٔ وجودی است، گذشته از آن که راه‌حل‌های مشخص ندارد، احتمالاً ضابطه‌های دقیق را بر نمی‌تابد.

دو جنبش فلسفی وجودی و تحصّلی، چنان که انتظار می‌رفت، فزونی‌ها و کاستی‌ها، کامیابی‌ها و شکست‌های ویژهٔ خود را دارند. هیچ کدام با آن چیزی که از آغاز تاکنون فلسفه نامیده شده است، منطبق نیستند؛ اما با بخشی از آن انطباق دارند. در بحث‌های گذشته دیدیم بخش «نظری» فلسفه، که با منطق و معرفت‌شناسی سر و کار دارد، و بخش «عملی» فلسفه، که سر و کارش با اخلاق فردی و اجتماعی است، به آسانی با هم یگانه نمی‌شوند. شقاق کنونی که میان فلسفهٔ وجودی و تحصّلی است، تا اندازه‌ای نشانهٔ شکاف میان این دو بخش فلسفه است. در گذشته به ندرت پیوند رضایت‌بخشی میان این دو برقرار شده و آن‌ها را به کل فراگیری مبدّل ساخته است. به آسانی نمی‌توان گفت که این دو در آینده چه وضعی خواهند داشت، یا این که آیا در واقع امر مبنای استواری میان دو اردوگاه فلسفهٔ وجودی و تحصّلی هست یا نه. بنابراین، تنها از رهگذر یگانه شدن و پیوند تفکر دقیق با روی آوردن به مسائلی که زندگی عادی بشر را پیچیده، آشفته و گاه هول‌آور می‌کند، فلسفه به معنای جامع کلمه می‌تواند دیگر بار زاده شود.^۱

۱. در بارهٔ فلسفهٔ وجودی، می‌توانید به کتاب‌های زیر رجوع کنید:

— ه. ج. بلاکهام، شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

— بهرام جمال‌پور، انسان و هستی، تهران، هما، ۱۳۷۱.

واژنامه فارسی به انگلیسی

things-in themselves	امور فی نفسه	experiment	آزمایش
idealism	ایدئالیسم	Platonism	آیین افلاطون/افلاطون‌گرایی
	ایدئالیسم استعلایی		
transcendental idealism		one	احد
dogmatic idealism	ایدئالیسم جزمی	normative ethics	اخلاق تجویزی
absolute idealism	ایدئالیسم محض	descriptive ethics	اخلاق توصیفی
absolute idea	ایده مطلق	theoretical ethics	اخلاق نظری
		perception	ادراک
emission	برون‌پراکنی	sense perception	ادراک حسی
proof	برهان	evaluation	ارزیابی
causal argument	برهان علی	argument	استدلال
demonstrative proof	برهان قیاسی	induction	استقرا
argument from design	برهان نظم	inference	استنتاج
ontological argument	برهان وجودی	conclusive inference	استنتاج قطعی
atheism	بی‌خدایی	probable inference	استنتاج محتمل
meaningless	بی‌دالت / بی‌معنا	axiom	اصل موضوع
		first principle	اصل نخستین
phenomenon	پدیده	morals	اصول اخلاقی
phenomenalism	پدیدارگرایی	validity	اعتبار
phenomen	پدیده	golden mean	اعتدال زرین
pragmatism	پراگماتیسم	objects	اعیان
a posteriori	پسینی	theology	الهیات
synthetic a posteriori	پسینی ترکیبی	particulars	امور جزئی

certain truth	حقیقت قطعی	a priori	پیشینی
general truth	حقیقت کلی	analytic a priori	پیشینی تحلیلی
ultimate truth	حقیقت نهایی	synthetic a priori	پیشینی ترکیبی
real	حقیقی		
judgment	حکم	impressions	تأثرات
wisdom	حکمت	sense impressions	تأثرات حسی
prescriptive statement	حکم تجویزی	degenerated	تبهگن
analytic judgment	حکم تحلیلی	empiricism	تجربه گرایی
synthetic judgment	حکم ترکیبی	sense-experience	تجربه حسی
		logical positivism	تحصّل گرایی منطقی
ration	خرد	linguistic analysis	تحلیل زبانی
rational	خردپذیر	idea	تصوّر
rationalism	خردگرایی	innate ideas	تصورات فطری
scientific rationalism	خردگرایی علمی	distribution	تعمیم / توزیع
irrational	خردگریز	intuitive thought	تفکّر شهودی
		fatalism	تقدیرگرایی
datum	داده		
sense-data	داده های حسی	determinism	جبرگرایی
permanence and change	دوام و تغییر		جبر و اختیار
duality	دوگانگی	determinism and free will	
		atomic sentence	جمله تجزیه ناپذیر
mind	ذهن	genera	جنس
		substance	جوهر
copula	رابطه		
class	رده	plurality	چندگانگی
world spirit	روح جهان	nature	چیستی
aesthetics	زیبایی شناسی	minor term	حدّ اصغر
		major term	حدّ اکبر
eternal	سرمدی	predicate-term	حدّ محمول
utilitarianism	سودگرایی	subject-term	حدّ موضوع
quantifier	سور	middle-term	حدّ وسط
sophist	سوفسطایی	moral sense	حسن اخلاقی
		particular truth	حقیقت جزئی
scepticism	شکاکیت	necessary truth	حقیقت ضروری

واژنامه فارسی به انگلیسی ♦ ۲۲۳

neo-platonism	فلسفه نوافلاطونی	moral intuition	شهود اخلاقی
	فلسفه وجودی / وجودگرایی		
existentialism		truth	صدق
common sense	فهم مشترک	idea	صورت معقول، تصور
anarchism	قدرت‌ستیزی	appearent	ظاهری
proposition	قضیه / گزاره		
analytic proposition	قضیه تحلیلی	intellect/nous	عقل
synthetic proposition	قضیه ترکیبی	nous	عقل
obversion	قلب	conversion	عکس / عکس مستوی
actuality and potentiality	قوه و فعل	contraposition	عکس نفیض
syllogism	قیاس صوری	formal cause	علت صوری
		final cause	علت غایی
false	کاذب	efficient cause	علت فاعلی
perceptual manifolds	کثرات ادراکی	material cause	علت مادی
universals	کلیات	ethics	علم اخلاق
quantity	کمیت	science of thinking	علم تفکر
quality	کیفیت	rational science	علم عقلانی
primary quality	کیفیت اولیه	causation	علیت
secondary quality	کیفیت ثانویه	necessary causation	علیت ضروری
cosmology	کیهان‌شناسی		
		aim	غایت
proposition	گزاره		
		meta-ethics	فرااخلاق
agnostic	لادری	super-sensible	فراحسی
hedonism	لذت‌گرایی	teleology	فرجام‌شناسی / فرجام‌گرایی
rational hedonism	لذت‌گرایی عقلی	postulate	فرض مسلم
		Epicureanism	فلسفه اپیکوری
metaphysics	مابعدالطبیعه	positivism	فلسفه تحصلی
	مابعدالطبیعه انتقادی	stoicism	فلسفه رواقی
critical metaphysics		practical philosophy	فلسفه عملی
	مابعدالطبیعه تکوینی	catholic philosophy	فلسفه کاتولیکی
constructive metaphysics		applied philosophy	فلسفه کاربردی
	مابعدالطبیعه مثبت	synicism	فلسفه کلیبی
positive metaphysics		scholasticism	فلسفه مدرسی

love and strife	مهر و کین	matter	ماده
noumenon	ناپدیدار	matter and form	ماده و صورت
nominalism	نام‌گرایی	materialism	مادی‌گرایی
conclusion	نتیجه		مادی‌گرایی دیالکتیکی
atomic theory	نظریه اتمی	dialectical materialism	
theory of reasoning	نظریه استنتاج	variable	متغیر
doctrine of mean	نظریه اعتدال	self-contradiction	متناقض با خود
theory of morality	نظریه امور اخلاقی	idea	مثال / ایده
theory of description	نظریه توصیف‌ها	ideal	مثالی
theory of forms	نظریه مثل	prime mover	محرك اول
systematisation	نظم‌بخشی	predicate	محمول
soul	نفس	observation	مشاهده
negative	نقیض	absolutism	مطلق‌گرایی
symbol	نماد	knowledge	معرفت
species	نوع	moral knowledge	معرفت اخلاقی
intention	نیت		معرفت استنتاجی
nihilism	نیست‌انگاری	inferential knowledge	
nothingness	نیستی	epistemology	معرفت‌شناسی
			معرفت‌شناسی تجربی
		empirical epistemology	
realism	واقع‌گرایی		معرفت یقینی
objective reality	واقعیت عینی	certain knowledge	
existence	وجود	fallacy	مغالطه
existence-in-itself	وجود فی‌نفسه	concept/idea	مفهوم
absolute unity	وحدت مطلق	premises	مقدمه‌ها
pantheism	وحدت وجود		مکتب تجزیه‌ناپذیری منطقی
revelation	وحی	logical atomism	
		logic	منطق
being	هستی	inductive logic	منطق استقرایی
ontology	هستی‌شناسی	logic of classes	منطق رده‌ها
tautology	همانگویی	deductive logic	منطق قیاسی
natural intelligence	هوش متعارف	propositional logic	منطق گزاره‌ها
		symbolic logic	منطق نمادین
unity	یگانگی	absolute determinism	موجبیت مطلق
		monad	موناد

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

a posteriori	پسینی	axiom	اصل موضوع
a priori	پیشینی		
absolute determinism	موجبیّت مطلق	being	هستی
absolute idea	ایدهٔ مطلق		
absolute idealism	ایدئالیسم محض	catholic philosophy	فلسفهٔ کاتولیکی
absolute unity	وحدت مطلق	causal argument	برهان علّی
absolutism	مطلق‌گرایی	causation	علیّت
actuality and potentiality	قوّه و فعل	certain knowledge	معرفت یقینی
aesthetics	زیبایی‌شناسی	certain truth	حقیقت قطعی
agnostic	لاادری	class	رده
aim	غایت	common sense	فهم مشترک
analytic a priori	پیشینی تحلیلی	concept	مفهوم
analytic judgment	حکم تحلیلی	conclusion	نتیجه
analytic proposition	قضیهٔ تحلیلی	conclusive inference	استنتاج قطعی
anarchism	قدرت‌ستیزی	constructive metaphysics	مابعدالطبیعهٔ تکرینی
apparent	ظاهری		
applied philosophy	فلسفهٔ کاربردی	contraposition	عکس نقیض
argument	استدلال	conversion	عکس / عکس مستوی
argument from design	برهان نظم	copula	رابطه
atheism	بی‌خدایی	cosmology	کیهان‌شناسی
atomic sentence	جملهٔ تجزیه‌ناپذیر	critical metaphysics	مابعدالطبیعهٔ انتقادی
atomic theory	نظریهٔ اتمی		

cynicism	فلسفه کلبی	final cause	علت غایی
datum	داده	first principle	اصل نخستین
deductive logic	منطق قیاسی	formal cause	علت صوری
degenerated	نیپهکن	genera	جنس
demonstrative proof	برهان قیاسی	general truth	حقیقت کلی
descriptive ethics	اخلاق توصیفی	golden mean	اعتدال زرین
determinism	جبرگرایی	hedonism	لذت‌گرایی
determinism and free will	جبر و اختیار	idea	ایده (در فلسفه هگل)
dialectical materialism	مادی‌گرایی دیالکتیکی	idea	نصّور (در فلسفه تجربه‌گرایان)
distribution	تعمیم / توزیع	idea	صورت معقول (در فلسفه کانت)
doctrine of mean	نظریه اعتدال	idea	مثال (در فلسفه افلاطون)
dogmatic idealism	ایدئالیسم جزمی	idea	اندیشه/مفهوم (به تناسب متن)
duality	دوگانگی	ideal	مثالی
efficient cause	علت فاعلی	idealism	ایدئالیسم
emission	برون‌پراکنی	impressions	تأثرات
empirical epistemology	معرفت‌شناسی تجربی	induction	استقرا
empiricism	تجربه‌گرایی	inductive logic	منطق استقرایی
epistemology	معرفت‌شناسی	inference	استنباط
eternal	سرمدی	inferential knowledge	معرفت استنتاجی
ethics	علم اخلاق	innate ideas	نصّورات فطری
evaluation	ارزیابی	intention	نیت
existence	وجود	intuitive thought	تفکر شهودی
existence-in-itself	وجود فی‌نفسه	irrational	خردگریز
existentialism	فلسفه وجودی	judgment	حکم / تصدیق
experiment	آزمایش	knowledge	معرفت
fallacy	مغالطه	linguistic analysis	تحلیل زبانی
false	کاذب	logic	منطق
fatalism	تقدیرگرایی		

logic of classes	منطق رده‌ها	nous	عقل
logical atomism			
	مکتب تجزیه‌ناپذیری منطقی	objective reality	واقعیت عینی
logical positivism	تحصّل‌گرایی منطقی	objects	اعیان
love and strife	مهر و کین	observation	مشاهده
		obversion	قلب
major term	حدّ اکبر	one	احد
material cause	علت مادی	ontological argument	برهان وجودی
materialism	مادی‌گرایی	ontology	هستی‌شناسی
matter	ماده		
matter and form	ماده و صورت	pantheism	وحدت وجود / همه خداانگاری
meaningless	بی‌دالت / بی‌معنا		
meta-ethics	فرااخلاق	particular truth	حقیقت جزئی
metaphysics	مابعدالطبیعه	particulars	امور جزئی
middle term	حدّ وسط	perception	ادراک
mind	ذهن	perceptual manifolds	گفّرات ادراکی
minor term	حدّ اصغر	permanence and change	دوام و تغییر
monad	موناد	phenomen	پدیده
moral intuition	شهود اخلاقی	phenomenalism	پدیدارگرایی
moral knowledge	معرفت اخلاقی	phenomenon	پدیدار
moral sense	حسّ اخلاقی	platonism	آیین افلاطون
morals	اصول اخلاقی	plurality	چندگانگی
		positive metaphysics	مابعدالطبیعه مثبت
natural intelligence	هوش متعارف		
nature	چیستی / طبیعت / ماهیت	positivism	فلسفه تحصّلی
nea-platonism	فلسفه نوافلاطونی	postulate	فرض مسلّم
necessary causation	علّیت ضروری	practical philosophy	فلسفه عملی
necessary truth	حقیقت ضروری	pragmatism	پراگماتیسم
negative	نقیض	predicate	محمول
nihilism	نیست‌انگاری	predicate-term	حدّ محمول
nominalism	نام‌گرایی	premises	مقدمه‌ها / کبری و صغری
normative ethics	اخلاق تجویزی	prescriptive statement	حکم تجویزی
nothingless	نیستی	primary quality	کیفیت اولیه
noumenon	ناپدیدار	prime mover	محرك اولیه

probable inference	استنتاج محتمل	super-sensible	فراحسی
proof	برهان	sylogism	قیاس صوری
propositional logic	منطق گزاره‌ها	symbol	نماد
proposition	قضیه / گزاره	symbolic logic	منطق نمادین
quality	کیفیت	synthetic a posteriori	پسینی ترکیبی
quantifier	سور	synthetic a priori	پیشینی ترکیبی
quantity	کمیت	synthetic judgment	حکم ترکیبی
		synthetic proposition	قضیه ترکیبی
		systematisation	نظم‌بخشی
ration	خرد / عقل		
rational	خردپذیر / معقول	tautology	همانگویی
rational hedonism	لذت‌گرایی عقلی	teleology	فرجام‌شناسی / فرجام‌گرایی
rational science	علم عقلانی	theology	الهیات
rationalism	خردگرایی	theoretical ethics	اخلاق نظری
real	حقیقی / واقعی	theory of descriptions	
realism	واقع‌گرایی		نظریه توصیف‌های منطقی
reasoning	استنتاج	theory of forms	نظریه مُثل
revelation	وحی	theory of morality	نظریه امور اخلاقی
		theory of reasoning	نظریه استنتاج
scepticism	شکاکیت / شک‌اندیشی	things-in-themselves	امور فی‌نفسه
scholasticism	فلسفه مدرسی	transcendental idealism	ایدئالیسم استعلایی
science of thinking	علم تفکر		صدق
scientific rationalism	خردگرایی علمی	truth	
secondary quality	کیفیت ثانویه		
self-contradiction	متناقض با خود	ultimate truth	حقیقت نهایی
sense-data	داده‌های حسی	unity	یگانگی
sense-experience	تجربه حسی	universals	کلیات
sense-impressions	تأثرات حسی	utilitarianism	سودگرایی
sense-perception	ادراک حسی		
sophist	سوفسطایی	validity	اعتبار
soul	نفس	variable	متغیر
species	نوع		
stoicism	فلسفه رواقی	wisdom	حکمت
subject-term	حدّ موضوع	world spirit	روح جهان
substance	جوهر		

نمایه

- آبلار، پیر، ۱۵۳-۴
 آکادمی، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴-۶
 آکوناس ے توماس آکونینی، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵
 ۱۶۴، ۱۵۷-۶۱، ۱۶۴
 آگریا، ۱۳۴
 آلفرد کبیر، ۱۴۷
 آمونیوس ساکاس، ۱۳۷
 آناکساگوراس، ۱۰۸، ۱۰۰-۱
 آناکسیماندروس، ۹۱، ۹۳-۴، ۹۸
 آناکسیمنس، ۹۱، ۹۴
 آنتیستنس، ۱۲۳، ۱۲۵
 آنه سیدموس، ۱۳۴
 آوگوستینوس، ۱۴۴-۶، ۱۵۱، ۱۵۷
 ابن رشد، ۱۵۱
 ابن سینا، ۱۵۱
 اپیکتتوس، ۱۲۷
 اپیکور، ۱۰۱، ۱۰۳-۴، ۱۲۴، ۱۳۰-۳، ۱۳۷
 ۲۱۱، ۲۲۳
 اخلاق، ۱۷۷
 اخلاق نیکوماخوسی، ۲-۱۲۱
 ارسطو، ۲۲، ۴۸، ۹۰، ۱۰۵-۲، ۱۱۱-۲۳، ۱۱۷-۱۱۹
 ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۷
 ۲۱۳، ۲۰۳، ۱۶۵، ۱۵۷-۶۰، ۱۵۰-۲
 اریجننا، یوهانس (جان اسکات)، ۱۲۸
 اسپینوزا، باروخ، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۹، ۱۹۰
 اسکندر مقدونی، ۱۱۷، ۱۲۳
 اشعیای نبی، ۸۹، ۱۶۷
 اصول ریاضیات، ۲۱۳
 اعترافات، ۱۴۵
 افلاطون، ۲۲، ۹۷، ۵-۱۰۴، ۱۷-۱۰۹، ۱۲۳
 ۶-۱۲۵، ۳۰، ۸-۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۷
 ۱-۱۵۰، ۱۹۹، ۲۱۳، ۲۲۱، ۷-۲۲۶
 اقلیدس، ۱۰۶، ۱۷۷
 امیدوکلس، ۱-۱۰۰، ۱۰۷
 انسلم کنتربوریایی، ۱۵۲
 انگلس، فریدریش، ۲۰۷
 اوریگنس، ۷-۱۳۶، ۱۴۰، ۴-۱۴۲
 بارکلی، جرج، ۲-۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۰۱
 باغ اپیکور، ۱۳۲، ۱۳۶
 باکونین، ۲۰۵
 برادلی، فرانسیس هربرت، ۱۸۸
 بننام، جرمی، ۹۰-۱۸۹
 بوئتیوس، ۷-۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۳
 بودا، ۱۸، ۸۹
 بوژنکت، برنارد، ۷-۲۰۷

۲۳۰ ♦ تاریخ فلسفه غرب

- بوناونتوره، ۱۵۷
 بیکن، راجر، ۱۵۷
 بیکن، فرانسیس، ۷-۱۶۵، ۱۷۰، ۲۱۲
 پارمنیدس، ۹۷، ۱۰۲-۹۹، ۱۰۷، ۱۱۱
 پدیدار و واقعیت، ۸-۲۰۷
 پدیده‌شناسی روح، ۴-۲۰۳
 پرس، چارلز ساندروز، ۲۰۹
 پروتاگوراس، ۵-۱۰۴، ۸-۱۰۷
 پروسلوگیوم، ۱۵۲
 پورهن البسی، ۱۳۳
 تأملات در فلسفه اولی، ۱۷۴، ۱۷۶
 تحقیق در باره فهم انسانی، ۱۸۶، ۱۸۹
 نسای فلسفه، ۱۴۷
 توماس آکوینی، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۶۱-۱۵۷، ۱۶۴
 تیمائوس، ۱۵۱
 جمهوری، ۱۱۰، ۱۱۵-۶
 جیمز، ویلیام، ۱۱-۲۰۹
 جاسر، جفری، ۱۴۷
 چنین و نه چنین، ۱۵۵
 خروسیبوس، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۴
 خطابه دفاعی سقراط، (آپولوژی)، ۱۱۰
 خودت را بشناس، ۱۵۵
 دانز اسکوتس، جان، ۲-۱۶۱، ۱۶۴
 دانشنامه علوم فلسفی، ۲۰۳
 در باره تقسیم طبیعت، ۱۴۹
 در باره طبیعت اشیا، ۱۰۱
 دکارت، رنه، ۱۶۵، ۱۷۰، ۴-۱۷۳
 دموکریتوس، ۹۱، ۱۰۱، ۵-۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۱
 دو رساله در باره حکومت، ۱۸۳
 دیوگنس، ۱۲۳، ۶-۱۲۵
 دیویی، جان، ۱۱-۲۰۹
 راسل، برتراند، ۵۷، ۸۸، ۹۵، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۱۳
 رابل، گیلبرت، ۲۱۱، ۲۱۵
 رد بر سلسوس، ۱۴۳
 رسالات، ۱۵۱، ۱۶۶
 رساله در باره طبیعت انسان، ۱۸۶
 رساله در فاهمه انسانی، ۴-۱۸۲
 رساله منطقی - فلسفی، ۲۱۴
 رواق زنون، ۱۳۶
 روبیس، جوسایا، ۲۰۸
 زنون کیتیونی، ۱۲۷
 سارتر، ژان پل، ۲۱۱، ۲۱۶
 سقراط، ۲۸، ۱۵۵، ۱-۹۰، ۱۰۰، ۵-۱۰۳
 ۱۳-۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸
 ۱۷۰، ۱۵۱، ۲۱۳
 سکستوس امپیریکوس، ۱۳۵
 سلسوس، ۱۴۳
 سلیمان بن جبرول، ۱۵۱
 سنجش حکم و تصدیق، ۱۹۷
 سنجش خود عملی، ۲۰۲
 سنجش خود ناب، ۱۹۶
 شارلمانی، ۱۳۶، ۱۴۶
 شهر خدا، ۵-۱۴۴
 طالس، ۴-۹۱، ۷-۱۰۵، ۲۱۱
 طبیعت، ۲۹، ۳۶، ۳-۹۰، ۹۵، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۲۶

نمایه + ۲۳۱

- گیب، ادوارد، ۱۳۸، ۱۸۹
 ۱۲۸، ۹-۱۴۸، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۹۸
 ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۲۷
- لئوکیوس، ۱-۱۰۰، ۱۰۳
 لائوتسه، ۹۰-۸۹
 لاک، جان، ۲-۱۸۱، ۲۰۵
 لایب-نیتس، گروتفرد ویلهلم، ۱۷۰، ۱۷۳
 ۸۱-۱۷۹، ۲۱۱
 لوتر، مارتین، ۱۴۶
 لوکایون، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۶
 لوکرتیوس، ۱۰۲
 لویاتان، ۸-۱۶۷
 لیسه لوکایون، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۶
- مابعدالطبیعه، ۶-۲۵، ۲-۶۱، ۶۴، ۶۶، ۷۱-۲
 ۸۱، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۰، ۷-۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴
 ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۷، ۲-۱۶۱، ۱۷۶
 ۱۷۸، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۷
 مابعدالطبیعه انتقادی، ۷۲، ۲۲۵
 مارکس، کارل، ۲۰۵، ۲۰۷
 مارکوس آوریوس، ۱۲۷
 ماهیت وجود، ۲۰۸
 مسیح، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۶
 ۱۵۸، ۱۶۰
 مفهوم ذهن، ۲۱۵
 مک تگرت، جان آلیس، ۸-۲۰۷
 منطق، ۸-۱۷، ۳۳-۲۵، ۳۹، ۵۱-۴۵، ۵۴
 ۸-۵۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۰
 ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۳-۱۶۲، ۱۸۱
 ۱۹۱، ۲۰۲-۴، ۲۰۹، ۴-۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۴
 ۲۲۶-۸
 موسی بن میمون، ۱۵۲
 مونولوگیوم، ۱۵۲
 میل، جان استوارت، ۱۷۳
 نه گانه‌ها (انشاد)، ۱۳۸
- فایدون، ۱۱۰
 فرفوریوس، ۱۳۸
 فلسفه حق، ۲۰۴
 فلوپین، ۳-۱۴۲، ۴۰-۱۳۵
 فیثاغورس ساموسی، ۹۵
 فیخته، یوهان گوتلیب، ۱-۲۰۰
- قوانین، ۱۱۶
 کارنئادس کورنه‌ای، ۱۳۴
 کالون، ژان، ۱۴۶
 کانت، ایمانوئل، ۶۳، ۱۷۰، ۱۸۸، ۱۹۱
 کاندید، ۱۷۹
 کراتس، ۷-۱۲۶
 کریتون، ۱۱۰
 کسنوفانس کولوفونی، ۹۴
 کلئانتس، ۱۲۷
 کلیات الهیات، ۹-۱۵۸
 کلیات درد گمراهان، ۱۵۸
 کنت، اگوست، ۲۱۲
 کنفوسیوس، ۸۹
 کوپرنیک، ۵-۱۹۴
 کورشن، ۸۸، ۹۰
 کیرکگارد، سورن، ۲۱۶
- گالیله، ۱۶۷
 گرگیاس، ۱۰۴، ۱۲۵
 گرین، تامس هیل، ۸-۲۰۷
 گفتار در روش، ۱۷۴، ۱۷۶

۲۳۲ ♦ تاریخ فلسفه غرب

- نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۰، ۱۹، ۹۸، ۲۱۱،
 ۲۱۶-۸
- هالینگ دیل، رجینالد جان، ۱۰-۹
 هراکلیتوس، ۸-۹۷، ۱۰۱، ۷-۱۰۵، ۱۱۱
 هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ۲۲، ۹۸، ۱۷۰،
 ۹-۲۰۰، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۶
 هومر، ۱۰۶
 هیرم، دیوید، ۱۷۳، ۲-۱۸۱، ۹-۱۸۶، ۲۱۲
 یوستی نیانوس، ۱۴۷
- وایتهد، آلفرد نورث، ۲۱۱، ۲۱۳
 وینگشتاین، لودیگ، ۲۱۱، ۲۱۴
 ویلیام آکمی، ۴-۱۶۱
 ویلیام شامپویی، ۵-۱۵۳
 هابز، تامس، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹



«تاریخ فلسفه غرب» کتابی است موجز و مختصر که برای شناساندن فلسفه غرب به نوآموزان فلسفه نوشته شده و نیز به عنوان متن درسی و کمک درسی دانشگاهی، شماری از دانشجویان را، از رشته‌های مختلف، با اصول و سیر اجمالی فلسفه غرب آشنا ساخته است.

هالینگ‌دیل، نویسنده، روزنامه‌نگار، منتقد ادبی، زندگینامه‌نویس و مترجم شماری از آثار فلسفی از جمله برخی از آثار فریدریش نیچه از آلمانی به انگلیسی است. تجربه متمادی این نویسنده چیره‌دست انگلیسی در نگارش مقاله‌های پرخواننده و جذاب، در این کتاب در خدمت آسان‌فهم کردن بسیاری از مفاهیم فلسفه غرب قرار گرفته است.

عبدالحسین آذرنگ، نویسنده و پژوهشگر مسائل کتاب و نشر، و مترجم این کتاب، از دوستداران مباحث فلسفی است و تاکنون چند کتاب فلسفی به فارسی ترجمه کرده است.

۳۵۰۰ تومان



ISBN: 964-311-393-0



9 789643 113933