



عرفان و منطق

برتراند راسل

ترجمه

نجف دریابندری

B  
D  
BERTRAND  
ROSSELL

**Mysticism  
and  
Logic**

برتراند راسل

# عرفان و منطق

ترجمه

نجف دریابندری



- *Bertrand Russell*
- **Mysticism and Logic**
- January 2011

• چاپ نخست: ۱۹۱۸

• نشر الکترونیک: زمستان ۱۳۸۹

E MAIL:

[a\\_drop\\_of\\_rain\\_50@yahoo.com](mailto:a_drop_of_rain_50@yahoo.com)



## فهرست

۴	یادداشت مترجم .....
۵	۱. چگونه می نویسم .....
۹	۲. چرا به فلسفه پرداختم .....
۱۳	۳. چند تماس فلسفی .....
۱۹	۴. فلسفه زمان ما .....
۲۴	۵. عرفان و منطق .....
۴۵	۶. فلسفه در قرن بیستم .....
۶۲	۷. پراگماتیسم .....
۸۸	۸. ذهن و ماده .....
۱۰۳	۹. وجود خدا .....
۱۲۶	۱۰. تقاضای روشن اندیشی .....
۱۳۰	۱۱. دانش و حکمت .....

## یادداشت مترجم

مقالاتی که این کتاب را تشکیل می دهد از چند کتاب مختلف فراهم شده است؛ عرفان و منطق نام یک از آنهاست. در آن کتاب علاوه بر مقاله «عرفان و منطق»، که اساسی ترین مقاله کتاب است، مقالات دیگری هم هست که در کتاب حاضر نیامده است. عنوان عرفان و منطق را مترجم به کتاب حاضر داده است؛ زیرا تصور می کند اساسی ترین مقاله کتاب حاضر نیز همین مقاله است. درجه اهمیت سایر مقالات فرق می کند. پاره ای از آنها نسبتاً سبک است و متعرض مسایل دشوار فلسفی نمی شود؛ پاره ای دیگر سنگین تر است، و گاه نویسنده در آنها نظریات اساسی خود را طرح کرده است. هر دو دسته مقالات، به نظر مترجم، از روشن ترین و خواندنی ترین مقالات *راسل* است. تشخیص این دو دسته را مترجم بر عهده خوانندگان می گذارد.

تهران، ۲۴ شهریور ۱۳۴۹

ن.د.

## یادداشت مترجم بر چاپ دوم

در چاپ دوم این کتاب به جای مقدمه که مجملی از شرح حال نویسنده بود، مقاله «چگونه می نویسم» گذاشته شده، و مقاله «پراگماتیسم» نیز اضافه شده است. پاره ای اغلاط نیز که در چاپ اول راه یافته بود تصحیح شده است. به این ترتیب می توان امیدوار بود که چاپ حاضر نسبت به چاپ اول از حیث مطلب اندکی سنگین تر و از حیث چاپ اندکی صحیح تر باشد.

ن.د.

من نمی توانم مدعی بشوم که نمی دانم چگونه باید نوشت، یا اینکه یک منقد خوب چه پندی باید به من بدهد تا نوشتنم پیشرفت کند. حد اعلا‌ی کاری که از دستم بر می آید این است که چیزهایی درباره تلاشهای خودم نقل کنم.

من تا بیست و یک سالگی دلم می خواست کم و بیش به سبک جان استوارت میل<sup>۱</sup> بنویسم. از ساختمان جمله هایش و طرز مطلب پروراندنش خوشم می آمد. ولی در عین حال آرمان دیگری هم داشتم که گمان می کنم ناشی از ریاضیات بود. دلم می خواست همه چیز را با کمترین کلماتی که با آنها ادای مطلب روشنی ممکن باشد بیان کنم.

پیش خودم می گفتم که شاید آدم باید به جای ادبا از بادکر<sup>۲</sup> سرمشق بگیرد. گاهی ساعتها کوشش می کردم برای پیدا کردن کوتاه ترین جمله ای که بتواند مطلبی را بی ابهام برساند، و برای این مقصود حاضر بودم قید زیبایی بیان را بزنم.

اما در بیست و یک سالگی تحت تأثیر آدم دیگری قرار گرفتم، و او لوگن پیرزال/اسمیت برادر زن آینده ام بود. اسمیت در آن ایام مطلقاً به صورت کلام، در مقابل مضمون، نظر داشت. خدایانش فلوبر و والتر پیتر بودند، و من حاضر بودم قبول کنم که راه یاد گرفتن نویسندگی این است که انسان اسلوب کار آنها را تقلید کند. اسمیت قواعد ساده گوناگونی به من یاد داد که من فقط دو تایش را به یاد دارم: «بعد از هر چهار کلمه یک ویرگول بگذار، و کلمه «و» (عطف) را به کار نبر، مگر در ابتدای جمله.» ماکدترین اندرز این بود که انسان همیشه باید مطلبش را وانویس کند. من با جدیت این کار را می کردم، ولی می دیدم که تقریباً همیشه تحریر اولم از تحریر ثانی بهتر است. این کشف باعث شد که بعدها کلی وقت صرفه جویی کنم. البته این قاعده را در مورد معنی به کار نمی برم؛ فقط در صورت به کار می برم. هر وقت که اشتباه مهمی در نوشته ام پیدا کنم، همه مطلب را از نو می نویسم. اما وقتی که از معنی جمله ای راضی باشم با صورت جمله کاری نمی توانم بکنم.

من خیلی آهسته و به تدریج راههایی کشف کرده ام که بی نگرانی و اضطراب بنویسم. وقتی که جوان بودم هر کار جدی تا مدت درازی - شاید مدت بسیار درازی - بیرون از حدود توانایی ام به نظر می رسد.

۱. John Stuart Mill (1806 - 1873)، فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی، از طرفداران و شارحان فلسفه سودگرایی.  
 ۲. گویا مقصود راسل کارل بیدکر Baedeker باشد که ناشر کتابهای راهنمای مسافرت بوده است. مقصود اشاره به خشکی مطلب این کتابهاست. م.

خودم را به یک حال عصبی می انداختم، از ترس این که آن کار هرگز سرانجام نگیرد. بارها شروع به نوشتن می کردم، و چون دلم راضی نمی شد نوشته ام را پاره می کردم. سرانجام دریافتم که این گونه تلاشها وقت تلف کردن است. معلوم شد که بعد از که درباره کتابی در باب فلان موضوع اندیشیدم و مقدمتاً خوب جوانب آن را به نظر آوردم، به یک دوره پختن و پروراندن مطلب در ذهن نیمه هشیار احتیاج دارم که شتاب در آن جایز نیست و اندیشیدن به عمد در آن، اگر هم اثر بد می کند. گاهی پس از چندی می دیدم که اشتباه کرده ام و آن کتابی که در نظر داشتم ام نخواهم توانست بنویسم. ولی غالباً بختم بیشتر یاری می کرد. پس از آن که بر اثر اندیشیدن بسیار سخت مسئله را در ضمیر ناهشیارم می نشاندم، مطلب به طور پنهانی رشد می کرد تا آن که ناگهان راه حل مسئله با روشنی خیره کننده ای ظاهر می شد، و فقط می ماند اینک که بنشینم و آنچه را به صورتی الهام مانند بر من آشکار شده بود بنویسم.

عجیب ترین مورد این روش، و موردی که باعث شد من بعدها به این روش متکی شوم، در آغاز سال ۱۹۱۴ پیش آمد. من تعهد کرده بودم که در مجالس درس *لوول* در بوستون مدرسی کنم، و موضوعی که انتخاب کرده بودم «دانش ما از جهان خارجی» بود. سراسر سال ۱۹۱۳ را درباره این موضوع اندیشیدم. وسط سال تحصیلی در اتاقم در کمبرج، موقع مرخصی در مهمانسرای دنجی در قسمت علیای رود تمز، درباره موضوع درس می اندیشیدم، به چنان شدتی که گاه نفس کشیدن از یادم می رفت و نفس زنان از حال در می آمدم، انگار که کابوس وحشتناکی بیدار شده ام. اما هیچ نتیجه ای نداشت. به هر نظریه ای که به فکرم می رسید ایرادهای کشنده ای وارد بود. سرانجام نومید شدم و برای گذراندن عید کریسمس به رم رفتم، بدین امید که در تعطیلات تجدید قوایی بکنم. در آخرین روز سال ۱۹۱۳ به کمبریج برگشتم و، با آنکه تمام مشکلاتم هنوز لاینحل بود، چون فرصت کوتاه بود ترتیبی دادم که درس را به بهترین وجهی که می توانستم به تندنویسی تقریر کنم. صبح فردا که دختر تندنویس دم در ظاهر شد ناگهان عین آنچه می خواستم بگویم در نظرم آمد و تمامی کتاب را بی لحظه ای تردید تقریر کردم.

من نمی خواهم اغراق گفته باشم. کتاب نقص بسیار داشت، و حالا عقیده دارم که اشتباهات جدی هم در آن بود. اما بهترین کاری بود که در آن زمان از من ساخته بود، و اگر در نوشتن آن روش آهسته تری به کار می بستم (با آن مدت زمانی که در اختیار داشتم) برایم تقریباً مسلم است که کتاب بدتری می نوشتم. دیگران را نمی دانم، ولی روش درست برای من همین است که گفتم. من به این نتیجه رسیده ام که، تا آن جا که قضیه به من مربوط می شود، فلور و پیتز همان بهتر که فراموش شوند.

گرچه در باب اینکه چگونه باید نوشت آنچه اکنون عقیده دارم با آنچه در هجده سالگی عقیده داشتم چندان فرقی ندارد، سیر من به هیچ رو بر خط مستقیم نبوده است. در نخستین سالهای این قرن مدتی دلم می خواست که انشای رنگین تر و ادبی تری داشته باشم. این همان زمانی است که کتاب «پرستش انسان

آزاد» را نوشتیم، و این کتابی است که حالا به آن چندان اعتقادی ندارم. در آن ایام من در نثر میلتون غوطه می خوردم و جملات غلتان او در حفره های ذهن من طنین می انداخت. نمی توانم بگویم که حالا دیگر آن جملات را ستایش نمی کنم، ولی برای تقلید کردن آنها آلوده به نوعی بی صداقتی است. راستش را بخواهید، هر تقلیدی خطرناک است. از حیث انشا هیچ نوشته ای بهتر از «کتاب دعا» و ترجمه رسمی کتاب مقدس نیست، ولی این آثار مبین نوعی از اندیشه و احساس هستند که با اندیشه و احساس عصر ما فرق دارد. سبک انشا ارزشی ندارد، مگر آنکه بیان صمیمانه و کمابیش خود به خود شخصیت نویسنده باشد؛ و تازه آن هم در صورتی که شخصیت نویسنده ارزش بیان داشته باشد. اما اگر چه تقلید محض همیشه مردود است، از آشنایی با نثر خوب فایده بسیار به دست می آید. خصوصاً در پروراندن حسن وزن نثر.

دستورهای ساده ای هست – البته شاید نه به سادگی دستورهای برادرزن من، لوگن پیرزال اسمیت – که به نظر من می شود به نویسندگان نثر مرسل توصیه کرد. اول: اگر کلمه کوتاهی افاده معنی کند، هرگز کلمه دراز به کار نبرید. دوم: اگر بخواهید جمله ای بنویسید که در ضمن آن ناچارید چندین معترضه بیاورید، چند تا از این معترضه ها را در جمله دیگری بیاورید. سوم: نگذارید که آغاز جمله در خواننده انتظار پدید آورد که پایان جمله خلاف آن ظاهر می شود. مثلاً این جمله را در نظر بگیرید که ممکن است در نوشته ای در باب جامعه شناسی بیاید: «افراد انسانی از رفتار ناپسند کاملاً برکنار هستند، منتها فقط در صورتی که شرایط لازم معینی، که جز در نسبت کمی از موارد واقعی فراهم نمی شود، بر اثر حصول توافق دشواری بین اوضاع مساعد، خواه فطری و خواه محیطی، اتفاقاً منجر به تولید فردی شود که در او بسیاری از خصایص به نحوی که از لحاظ اجتماعی مفید است از حد عادی منحرف شده باشد.» حالا بگذارید ببینیم این جمله را می توان به زبان آدمیزاد ترجمه کرد یا نه. من این پیشنهاد را می کنم: «همه آدمها، یا تقریباً همه آدمها، رذلدند. آنهایی که رذل نیستند هم از حیث نسبت و هم از حیث تربیت بخت بلندی داشته اند.» این جمله هم کوتاه تر است و هم فهمیدنش آسان تر، و درست همان مطلب جمله قبلی را هم بیان می کند. ولی متأسفانه باید بگویم که هر استادی اگر به جای جمله اول جمله دوم را به کار ببرد، از دانشگاه بیرونش می کنند.

این نکته اندرزی به خاطر من می آورد که برای آن عده از شنوندگان من ممکن است استاد دانشگاه باشند مفید خواهد بود. من مجازم زبان ساده به کار برم، برای اینکه همه می دانند من اگر بخواهم می توانم منطق ریاضی هم به کار برم. این جمله را در نظر بگیرید: «بعضی از مردم با خواهر عیال متوفای خود ازدواج می کنند.» من می توانم این را به زبانی بیان کنم که فهمیدن آن مستلزم چندین سال تحصیل باشد. این به من آزادی می دهد. من به استادهای جوان پیشنهاد می کنم که نخستین اثرشان را به زبانی بنویسند که فقط چند نفر اهل اصطلاح بفهمند. این کار را که کردند، آن وقت دیگر می توانند هر مطلبی را که دارند به

زبانی بیان کنند که همه «حالی شان بشود». در این ایام که حیات و ممات ما هم دست استادهای دانشگاه است، من جز این نمی توانم فکر کنم که اگر جنابان استادان پند مرا به کار بندند مستحق حق شناسی ما خواهد بود.



انگیزه‌هایی که مردمان را به فلسفه کشانده گوناگون بوده است. با حرمت‌ترین انگیزه‌ها میل به شناختن جهان بوده است. در زمان قدیم که فلسفه و علم از هم متمایز نبودند این انگیزه غالب بود. انگیزه دیگری که در قدیم بسیار مؤثر بود فریبنده بودن حواس بود - سؤالاتی از این قبیل: رنگین کمان کجاست؟ آیا اشیا همان هستند که در آفتاب به نظر می‌رسند، یا آنکه در ماهتاب؟ یا به عبارت جدیدتر، آیا اشیا واقعاً همان هستند که به چشم برهنه می‌آیند یا آن که از پشت میکروسکپ دیده می‌شوند؟ چیزی نگذشت که مسئله بزرگتری هم به این معماها افزوده شد. وقتی که یونانیان درباره خدایان المپ به شک افتادند، برخی از آنها جانشین عقاید دیرین را در فلسفه جستجو کردند. از ترکیب این دو انگیزه، حرکت دو جانبه‌ای در فلسفه آغاز شد: از یک طرف پنداشته می‌شود دانش واقعی نیست؛ و از طرف دیگر بیشتر فلاسفه گفتند که یک حقیقت فلسفی عمیق‌تر هست که از عقاید عادی ما درباره اینکه جهان چه باید باشد ثابت‌تر است. کمابیش در سراسر فلسفه، شک انگیزه بود است و یقین هدف. شک درباره حواس، شک درباره علم، شک درباره الهیات همیشه وجود داشته است. نزد بعضی از فلاسفه یک شکل بارزتر بوده است و نزد بعضی شکل دیگر. همچنین فلاسفه در پاسخهایی که در برابر این شکها ارائه کرده‌اند، و حتی در اینکه اصولاً پاسخی ممکن باشد، اختلاف فراوان داشته‌اند.

همه این انگیزه‌های دیرینه دست به دست هم دادند و مرا به جانب فلسفه راندند؛ اما دو انگیزه خصوصاً در من مؤثر افتادند. انگیزه‌ای که زودتر اثر کرد و دیرتر پایید عبارت بود از آرزوی دانشی که بتوان آن را یقیناً راست دانست. انگیزه دیگر یافتن جوابی بود برای تمایلات دینی.

گمان می‌کنم نخستین چیزی که مرا به فلسفه راهبری کرد (هرچند در آن هنگام کلمه «فلسفه» برای من ناشناس بود) در یازده سالگی برایم پیش آمد. کودکی من بیشتر در تنهایی گذشت، چونکه یگانه برادر هفت سال از من بزرگتر بود. بی‌شک به سبب تنهایی ممتد، من قدری در خود فرو رفتم و وقت زیادی برای اندیشیدن داشتم، بی‌آنکه معلومات زیادی داشته باشم تا اندیشه‌ام را با آن ورزش دهم. هر چند هنوز از این نکته آگاه نبودم، از استدلال لذت می‌بردم - که از مشخصات ذهن ریاضی است. پس از آنکه بزرگ شدم اشخاص دیگری را هم شناختم که از این حیث مانند من بودند. یکی از دوستانم، جی. اچ. هاردی<sup>۱</sup> استاد ریاضیات محض بود، این لذت را خیلی دوست می‌داشت. یک بار به من می‌گفت که اگر بتواند دلیلی پیدا کند که من پنج دقیقه دیگر خواهم مرد، البته از مرگ من متأسف خواهد شد، ولی لذت پیدا کردن

1. G. H. Hardy.

دلیل بر تأسفش چربید. من در این خصوص کاملاً با او همدل بودم و هیچ نرنجیدم. پیش از آنکه به تحصیل هندسه بپردازم شخصی به من گفته بود که هندسه چیزها را ثابت می کند، و وقتی برادرم به من گفت حاضر است هندسه به من درس بدهد همین نکته باعث شد که من خیلی خوشحال بشوم. هندسه در آن زمان هنوز همان هندسه اوقلیدس بود. برادرم ابتدا با تعاریف شروع کرد. من تعاریف را راحت پذیرفتم. اما بعد نوبت به اصول رسید. برادرم گفت که «اینها قابل اثبات نیستند، اما باید آنها را فرض گرفت تا باقی قضایا را بتوان اثبات کرد.» با شنیدن این کلمات امیدهای من فرو ریختند. من پیش خودم فکر کرده بودم که چقدر عالی است که آدم چیزی را پیدا کند که بتوان آن را اثبات کرد. و معلوم شد که این کار را فقط به کمک فرضیاتی می توان کرد که خودشان دلیلی ندارند. به من برخورد. به برادرم نگاه کردم و گفتم «اگر این چیزها قابل اثبات نیستند، پس من چرا باید قبولشان کنم؟» برادرم گفت: «خوب، اگر اینها را قبول نکنی نمی توانیم ادام بدهیم.» من با خودم اندیشیدم که «بد نیست باقی داستان را هم بشنوم،» و بنابراین اصول را عجالتاً قبول کردم. اما در زمینه ای که در آن انتظار روشنی بی چون و چرا داشتم، شک و سرگشتگی در دلم برجا ماند.

اما با وجود این شکها که بیشتر اوقات فراموششان می کردم و غالباً با خود می گفتم لابد جوابی دارند که هنوز پیدا نشده است، از ریاضیات لذت فراوانی می بردم. در حقیقت از این رشته خیلی بیش از هر رشته دیگر لذت می بردم. خوشم می آمد که درباره انطباق ریاضیات با عالم مادی فکر کنم، و امیدوار بودم که یک روز ریاضیات رفتار انسان نیز به دقت ریاضیات علم مکانیک به وجود آید. این امید را از آن جهت داشتم که از استدلال خوشم می آمد. و غالب اوقات این انگیزه بر تمایل به اختیار یا اراده آزاد - که آن را هم در دل می پروراند - می چربید. با این همه، هرگز نتوانستم بر شکهای اساسی خود درباره اعتبار ریاضیات چیره شوم.

وقتی که شروع به آموختن ریاضیات عالی کردم اشکالات تازه ای به من حمله ور شدند. استادان من برهانهایی به من ارائه می کردند که به نظر من غلط می آمد، و بعدها دانستم که غلط بودن این برهان پیش از آن معلوم شده است. من در آن هنگام، یا تا مدتی بعد از رفتن به دانشگاه کمبریج، نمی دانستم که ریاضیدانهای آلمانی براهین بهتری پیدا کرده اند. بدین جهت برای پذیرفتن اقدامات قهرمانی فلسفه کانت آمادگی داشتم. این فلسفه دیدگاه پهناور تازه ای را نشان می داد که از آنجا اشکالاتی که مرا ناراحت کرده بود ناچیز و بی اهمیت به نظر می رسید بعدها به این نتیجه رسیدم که اینها همه غلط است، اما این نتیجه فقط وقتی به دست آمد که در منجلاب مابعدالطبیعه خود غوطه خوردم. در انتقال به فلسفه یک چیز مرا یاری داد، و آن نوعی دلزدگی از ریاضیات بود که بر اثر باریک شدن در مسائل ریاضی، و زیاد جذب شدن در آن نوع مهارتی که برای قبول شدن در امتحانات لازم است، به من دست داده بود. کوشش برای به دست

آوردن فوت و فن امتحانات باعث شده بود که ریاضیات به صورت نوعی بازی ماهرانه و تمهید زیرکانه و خلاصه چیزی شبیه به جدول کلمات متقاطع در نظرم جلوه کند. در پایان سه سال اول دانشگاه کمبریج، وقتی که آخرین امتحانات ریاضی را گذراندم، سوگند خوردم که دیگر به ریاضیات نگاه نکنم، و همه کتابهای ریاضی را فروختم. در این حال، مطالعه فلسفه مثل دیدن یک افق تازه پس از سر برآوردن از یک دره برایم لذت بخش بود.

من یقین را فقط در ریاضیات جستجو کرده بودم. مانند دکارت (که آثارش هنوز برایم ناشناس بود) می‌اندیشیدم که وجود خود من برای من غیر قابل تردید است. مانند دکارت ممکن دیدم که تصور کنم جهان بیرونی رویایی بیش نیست. اما اگر هم چنین باشد، رویایی است که واقعاً دیده می‌شود. و این نکته که من رویا را می‌بینم برایم یقین قطعی بود. این طرز فکر ابتدا وقتی که شانزده سال داشتم برایم پیش آمد، و بعدها که شنیدم دکارت آن را اساس فلسفه خود قرار داده است خیلی خوشحال شدم.

در کمبریج علاقه من به فلسفه انگیزه دیگری هم پیدا کرد. شکاکیتی که باعث شده بود حتی در ریاضیات هم شک کنم در احکام اساسی دین نیز مرا به شک انداخته بود، ولی من مشتاق بودم راهی پیدا کنم که لااقل چیزی که بشود اسمش را اعتقاد دینی گذاشت برای خودم نگاه دارم. از سن پانزده تا سن هجده مقدار زیادی وقت و فکر صرف اعتقاد دینی کردم. احکام اساسی دین را یکایک معاینه کردم، و از ته دل امیدوار بودم که دلیلی برای قبول آنها پیدا کنم. افکارم را در دفتری یادداشت می‌کردم، و این دفتر را هنوز هم دارم. این افکار البته خام و متناسب سن جوانی بودند، اما در آن وقت در برابر شکاکیتی که به من القا می‌کردند جوابی نداشتم، و تا چندی افکاری را که در تنهایی پیش خودم پروراندن بودم رها کردم. در کمبریج با فلسفه هگل آشنا شدم که، در طی نوزده مجلد مغلق، مدعی بود که چیزی را اثبات کرده است که به عنوان روایت مرتب و مکملی از اعتقادات قدیم می‌توان به کار بست. هگل جهان را به صورت یک وحدت فشرده در نظر می‌گرفت. جهان او مانند «ژله» بود، از این حیث که نمی‌شد آن را تقسیم کرد به ژله شباهتی نداشت. به نظر هگل متشکل بودن ظاهری جهان از اجزاء وهم بود. یگانه واقعیت، مطلق بود؛ و این اسمی بود که هگل روی خدا گذاشته بود. من تا چندی در این فلسفه تسلائی خاطری پیدا کردم. فلسفه هگل، به صورتی که معتقدانش به من ارائه می‌کردند، مخصوصاً به قول مک‌تاگارت<sup>۲</sup> که در آن زمان از دوستان صمیمی من بود، هم زیبا به نظر می‌رسید و هم قابل اثبات. مک‌تاگارت فیلسوفی بود شش سال بزرگتر از من، و در تمام عمرش از پیروان با حرارت هگل بود. مک‌تاگارت در معاصران خود تأثیر زیادی کرد، و من هم تا چندی تحت تأثیر او بودم. لذات خاصی داشت که آدم به خودش بقبولاند که زمان و مکان واقعی نیستند و ماده وهم است و جهان در واقع از چیزی جز ذهن ساخته نشده است. اما در یک لحظه بی

پروایی، من از شاگردان به استاد پرداختم و در آثار خود هگل محشری از اغتشاش دیدم و فلسفه اش به نظرم چیزی بیش از بازی با کلمات نیامد. این بود که فلسفه هگل را رها کردم.

چندی هم رضای خاطر را در نظریه ای یافتم که، با اصطلاحاتی، از افلاطون گرفته بودم. بنابر عقیده افلاطون، که من آن را به شکل رقیق شده اش پذیرفته بودم، یک جهان تغییر ناپذیر از مثل وجود دارد که جهان محسوس نسخه ناقصی از آن است. بر طبق این عقیده ریاضیات با جهان مثل سروکار دارد. و در نتیجه دارای دقت و کمالی است که در جهان روزمره ما دیده نمی شود. این نوع عرفان ریاضی، که افلاطون از فیثاغورس<sup>۳</sup> گرفته بود، به دل من نشست. ولی سرانجام خود را ناچار دیدم که این عقیده را هم رها کنم، و بعد از آن در هیچ عقیده فلسفی که برایم قابل قبول باشد برای تمایلات دینی خود جوابی نیافتم.

---

۳. Pythagoras، (۴۹۷-۵۸۲ ق.م)، قدیمی ترین ریاضیدان یونانی و تاریخ. او عقیده داشت که کلید اسرار جهان در علوم ریاضی است و بعضی عددها خاصیت جادویی دارند. در هندسه قضیه مثلث قائم الزاویه معروف است فیثاغورس یکی از بنیادگذاران انجمن های سری در تاریخ است. او و هم فکرائش مجمعی به نام انجمن اخوت فیثاغوریان در جنوب ایتالیا امروزی تشکیل داده بودند که در آن زندگی برادرانه ای داشتند و بین خود به بحث در علوم ریاضی می پرداختند. افلاطون به اندیشه های ریاضی فیثاغورس بسیار اهمیت می داد. گالیله، کپلر و نیوتون هم از طریق آثار افلاطون با فیثاغورس آشنا شدند.

من هم در بچگی مثل سایر بچه ها برای خودم خیال می بافتم، منتها من از بیشتر بچه ها از این حیث خوشبخت تر بوده ام که پاره ای از خیالهایم راست درآمدند. یکی از خوابهای من این بود که دانشمندان نامه های تحسین آمیز برایم بنویسند. نخستین نامه ای از این قبیل که به دستم رسید برایم واقعه مهمی بود. این نامه را فیلسوف فرانسوی، *لویی کوتورا*<sup>۱</sup> برایم نوشته بود. کوتورا کتاب بزرگی درباره بی نهایت ریاضی نوشته بود، و من نقدی بر این کتاب نوشته بودم و از آن مختصری تمجید کرده بودم. او به من نوشت که وقتی که کتاب من درباره مبانی هندسه درآمد بود، آن را به او داده بودند تا درباره اش نقدی بنویسد، و او «به کمک یک کتاب لغت» به کار پرداخته بود، زیرا که از زبان انگلیسی چیزی نمی دانست. باقی نامه اش از آن نوع تحسینی بود که من خوابش را دیده بودم. من بعدها که کوتورا را در کان<sup>۲</sup> و پاریس دیدم با او دوست شدم. ما مستقل از همدیگر هر دو درباره لایب نیتس کتاب منتشر کرده بودیم، من در ۱۹۰۰ و او در ۱۹۰۱. کتاب من یک تعبیر کاملاً تازه از فلسفه لایب نیتس مطرح کرده بود، و من این تعبیر را بر اساس چند متن معدود فراهم کرده بودم. من این متون را مهم می دانستم، چونکه دستگاه لایب نیتس را بسیار عمیق تر و منسجم تر می ساختند از متونی که تعبیر متعارف فلسفه لایب نیتس بر اساس آنها استوار بود. کوتورا بی آنکه از کار من اطلاعی داشته باشد به هانور رفت - جایی که نسخ لایب نیتس نگهداری می شد - و اوراق منتشر نشده بیشماری پیدا کرد که صحت تعبیری خیلی نزدیک به تعبیر مرا اثبات می کرد و جای شکی باقی نمی گذاشت. اما بعد از این قضیه راه ما از هم جدا شد کوتورا هم خود را صرف طرفداری از زبان بین الملل کرد. بدبختانه زبانهای بین الملل تعدادشان از زبانهای ملل هم بیشتر است. کوتورا زبان *اسپرانتو* را که مورد نظر عموم بود دوست نمی داشت و زبان «ایدو» *Ido* را ترجیح می داد. من از او آموختم که اسپرانتیستها (لااقل او به من اینطور اطمینان می داد) در خبث طینت به جایی رسیده اند که در تاریخ خباث بشر سابقه نداشته است؛ ولی من هیچ وقت دلایل او را مورد مطالعه قرار ندادم. می گفت زبان اسپرانتو این امتیاز را دارد که ساختن کلمه «اسپرانتیست» را مجاز می دارد، در حالی که زبان *Ido* معادل چنین کلمه ای نداریم من گفتم «چرا، کلمه [Idiot = احمق] را داریم» ولی کوتورا حاضر نشد که طرفداران زبان ایدو، *Idiot* نامیده شوند. کوتورا هنگام بسیج عمومی به وسیله یک ماشین باری کشته شد.

---

1. Lois Couturat.  
2. Caen.

نخستین تماس من با عالم علم آلمانی خواندن آثار کانت بود، که در زمان تحصیل با احترام آمیخته به ترس از او یاد می کردم. استادانم به من می گفتند که برای هگل هم لااقل همین اندازه حرمت قایل باشم، و من نظر آنها را قبول داشتم، تا آنکه خودم آثار هگل را خواندم. اما وقتی که آثار او را خواندم دیدم که گفته هایش درباره فلسفه ریاضی (که بیش از سایر جنبه های فلسفه مورد علاقه من بود) هم بیخبرانه است و هم ابلهانه. این باعث شد که فلسفه اش را نپذیرم، و در همان زمان، به دلایل دیگری، فلسفه کانت را هم رد کردم. اما وقتی که داشتم فلسفه مائوره آلمان را رها می کردم متوجه آثار ریاضیدانهای آلمان درباره اصول ریاضی شدم، و این آثار در آن هنگام از آثار ملل دیگر خیلی بهتر بود. با اشتیاق آثار *ویرشتراس*<sup>۳</sup> و *دکیند*<sup>۴</sup> را خواندم که مقدار زیادی از آشغالهای مابعدطبیعی را که سرچشمه های ریاضیات را از زمان لایب نیتس سد کرده بود کنار می زد. مهم تر از هر دوی اینها، چه فی نفسه و چه از لحاظ تأثیر در کار من *گئورگ کانتور*<sup>۵</sup> بود. کانتور نظریه اعداد بی نهایت را در آثار دوران گشایی که نشان دهنده نبوغ شگفت انگیز او بود مطرح کرد. کار او خیلی دشوار بود و من تا مدتی نمی توانستم آن را کاملاً بفهمم. من کتاب او را، تقریباً کلمه به کلمه، در دفتری رونویس کردم؛ برای اینکه فکر می کردم این طرز پیشرفت کند آن را بیشتر قابل فهم می سازد. وقتی که این کار را می کردم به نظرم کارش مغلطه آمیز می آمد، ولی ادامه دادم. چون تمام کردم متوجه شدم که مغلطه از من بوده است، نه از او. کانتور آدم خیلی عجیب و غریبی بود، و وقتی که مشغول نوشتن آثار علمی دوران گشایی نبود، کتابهایی می نوشت برای اثبات اینکه آثار *ویلیام شکسپیر* را *فرانسویس* بیکن نوشته است. یکی از این کتابها را برای من فرستاد، و رویش نوشته بود: «می بینیم که هدف تو یا کانت است یا کانتور.» کانت دشمن خونیش بود. در نامه ای که به من نوشته بود درباره کانت می گفت: «آن سوفسطایی ابله که اندکی ریاضیات می دانست.» خیلی اهل مشاجره بود و در گیرودار یک بحث و جدل عظیم با *هانری پوانکاره*<sup>۶</sup> ریاضیدان فرانسوی، به من نوشت «من مجاب بشو نیستم!» و همین طور هم شد. من همیشه تأسف این را می خورم که هرگز او را ندیدم. درست در موقعی که قرار بود او را ببینم پسرش ناخوش شد و ناچار شد به آلمان برگردد.

تأثیر این اشخاص در کار من به آخرین سالهای قرن نوزدهم است. با شروع قرن بیستم من متوجه مردی شدم که برایش عالی ترین احترام را داشتم و دارم، هرچند در آن زمان آن مرد ناشناس بود. این مرد *فرگه*<sup>۷</sup> بود. مشکل بتوان توجیه کرد که کار او چرا مورد توجه قرار نگرفته بود. *دکیند* را به حق تمجید کرده بودند، ولی *فرگه* در همان موضوعات خیلی عمیق تر کار کرده بود. مناسبات من و *فرگه* عجیب و غریب بود.

- 
3. Weirstrass
  4. Dedekind
  5. George Cantor
  6. Poincaré
  7. Ferge

این مناسبات باید وقتی شروع شده باشد که معلم فلسفه من، جیمز وارد، کتاب کوچک فرگه<sup>۸</sup> را به من داد و گفت که کتاب را نخوانده است و نمی داند که ارزش دارد یا نه. با کمال شرمندگی باید بگویم که من هم کتاب را نخواندم، تا اینکه خودم مقدار زیادی از مسایلی را در آن بود به تنهایی حل کردم. این کتاب در ۱۸۷۹ منتشر شده بود و من آن را در ۱۹۰۱ خواندم. من گمان می کنم که نخستین خواننده این کتاب بودم. چیزی که ابتدا در نظرم را به فرگه جلب کرد نقدی بود از یکی از کتابهای بعدی اش به قلم پیانو<sup>۹</sup>. پیانو در آن نقد فرگه را به ظریفکاری غیر لازم متهم کرده بود، و چون خودش ظریف کارترین منطقی بود که تا آن وقت دیده بودم، فکر کردم که فرگه باید خیلی جالب باشد. جلد اول کتابش را درباره حساب به دست آوردم (جلد دوم هنوز منتشر نشده بود). مقدمه را با تحسین شورانگیزی خواندم، ولی علایم شلوغی که فرگه برای خود اختراع کرده بود مرا زد و فقط بعد از آنکه من هم این کار را برای خودم کردم فهمیدم که فرگه در متن کتاب چه نوشته است. او نخستین کسی بود که این نظر را که من به آن عقیده داشتم و دارم توضیح داد که ریاضیات ادامه منطقی است، و او نخستین کسی بود که تعریف اعداد را به زبان منطقی بیان کرد. فرگه این کار را در ۱۸۸۴ کرده بود، ولی هیچکس متوجه کار او نشده بود.

فرگه گمان می کرد، چنانکه من هم چند ماهی در آغاز قرن گمان می کردم، که تقلیلی ریاضیات به منطقی قطعاً و کاملاً انجام گرفته است. ولی در ماه ژوئن ۱۹۰۱ من به تناقضی رسیدم که نشان داد یک جای کار خراب است. من در این خصوص به فرگه کاغذی نوشتم، و فرگه با چنان سادگی و خلوص نجیبانه ای جواب داد که هرچه در تمجید آن بگویم کم گفته ام. جلد دوم کتاب حساب او چاپ شده بود اما هنوز منتشر نشده بود. فرگه تکلمه ای به کتاب علاوه کرد و در آن گفت با توجه به تناقضی که من پیدا کرده ام و به اطلاع او رسانده ام، «Die Arithmetik ist ins Schwanken geraten»<sup>۱۰</sup> گویا در سالهای بعد فرگه هم، مثل وقتی که فیثاغوریان به عدد گنگ برخوردند، به روش هندسی برای حل مسائل حسابی پناه می برد. من در این کار نمی توانم از او پیروی کنم، ولی جالب است که تکرار تاریخ قدیم را در متن جدیدی ملاحظه کنیم. همیشه متأسفم که فرگه را هم ندیدم. ولی خوشحالم که آنچه در قدرت داشتم انجام دادم تا شهرتی را که سزاوارش بود به دست آورد.

تماس فلسفی مهم تر من با فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتین<sup>۱۱</sup> بود، که ابتدا شاگرد من بود و بعد در اکسفورد و کمبریج جانشین من شد. ویتگنشتین خیال داشت مهندس بشود و برای این مقصود به منچستر رفته بود. تحصیلات مهندسی ریاضیات لازم داشت، و از این جا او به مبانی ریاضیات علاقه مند شده

---

8. Begriffsschrift

9. Peano

۱۰. «علم حساب دچار تزلزل شده است.» م.

11. Ludwig Wittgenstein.

بود. در منچستر سؤال کرده بود که آیا چنین رشته ای هست و کسی در این زمینه کار کرده است یا نه. آن جا درباره من به او مطالبی گفته بودن. ویتگنشتین برای دیدن من به کمبریج آمد. آدم عجیبی بود و تصوراتش به نظرم غریب می آمد، به طوری که یک ثلث تمام من نمی دانستم این آدم نابغه است یا فقط خل است. در پایان ثلث اولش در کمبریج، به پیش من آمد و گفت: «ممکن است لطفاً به من بگویند که آیا من یک احمق تمام عیار هستم یا نه؟» من در جواب گفتم: «رفیق عزیز، من چه می دانم. چرا از من می پرسی؟» گفت: «برای اینکه اگر احمق تمام عیار باشم خلبان خواهم شد، اگر نباشم فیلسوف خواهم شد.» من به او گفتم که در ضمن تحصیلات مطلبی در باب یکی از مسائل فلسفی بنویسد تا من بعد به او بگویم که احمق تمام عیار هست یا نه. در ابتدای ثلث بعدی نتیجه اجرای این پیشنهاد را برای من آورد. پس از خواندن فقط یک جمله به او گفتم: «تخیر، تو نباید خلبان بشوی.» و او هم نشد. اما جوال رفتن با او روی هم رفته آسان نبود. گاهی نیمه شب به خانه من می آمد و ساعتها مثل ببری که در قفس باشد در اتاق قدم می زد. موقع آمدن اعلام می کرد که همین که از پهلوی من رفت خودکشی خواهد کرد. بنابراین من با آنکه خوابم می آمد میل نداشتم بیرونش کنم. یکی از این شبها پس از یکی دو ساعت سکوت مرگبار من گفتم: «ویتگنشتین، داری درباره منطق فکر می کنی یا درباره گناهانت؟» گفت: «هر دو» و باز ساکت شد. ولی دیدار ما فقط در شبها نبود. من به راه پیماییهای طولانی در اطراف کمبریج عادت داشتم. در یکی از این راهپیمایی ها من وادارش کردم که با من وارد یک منطقه ممنوع بشود. همین که وارد شدیم من با کمال تعجب دیدم که ویتگنشتین از یک درخت بالا رفت. وقتی که خوب بالا رفته بود، یکی نفر شکاربان با تفنگ پیدا شد و به من اعتراض کرد که چرا وارد منطقه ممنوعه شده ایم. من ویتگنشتین را صدا کردم و گفتم که این آدم قول داده است که اگر تو در ظرف یک دقیقه از درخت پایین بیایی تیراندازی نکنند. ویتگنشتین باورش شد و پایین آمد. در جنگ اول وارد سپاه اتریش شد و دو روز بعد از آتش بس ایتالیاییها اسیرش کردند. یک نامه از بازداشتگاهش در مونت کاسینو به من نوشت و گفت که خوشبختانه موقع اسیر شدن نسخه خطی کتابش همراهش بوده است. این کتاب، که بعدها منتشر شد و شهرت پیدا کرد، موقعی نوشته شد که ویتگنشتین در جبهه جنگ بود. ویتگنشتین ثروت هنگفتی از پدرش به ارث برد، اما همه را بذل و بخشش کرد، چون عقیده داشت که پول برای یک نفر فیلسوف فقط اسباب دردسر است. و برای درآوردن خرجی روزانه اش ناچار شد در ده کوچکی به اسم *ترانتنباخ*<sup>۱۲</sup> مدیر مدرسه بشود. از آن جا کاغذ غم آلودی به من نوشت و گفت «مردم ترانتنباخ خبیث اند» من در جواب نوشتم «همه مردم خبیث اند.» او جواب داد «درست است، ولی مردم ترانتنباخ از مردم جاهای دیگر خبیث تر اند.» من جواب دادم که حس منطق من در برابر این گفته طغیان می کند و قضیه در همین جا مسکوت ماند، تا آنکه اقامت در جاهای دیگر نظر او را درباره غلبه گناه گسترش داد. ویتگنشتین در سالهای بعد استاد فلسفه در کمبریج بود. و بیشتر فلاسفه چه



در کمبریج و چه در اکسفورد پیرو او شدند. خود من هم خیلی زیاد تحت تأثیر نظریات اولیه او قرار گرفتم. ولی در سالهای بعد نظریات ما از هم دور شد. من در سالهای آخر عمرش او را خیلی کم دیدم، ولی در زمانی که با او آشنایی داشتم خیلی آدم گیرایی بود، چونکه در شور و قدرت نفوذ و خلوص و پاکی فکر واقعاً خارق العاده بود.

آدم دیگری هم نظرم را گرفت منتها نه به واسطه قدرتش بلکه به واسطه غرقه بودن در فلسفه در سخت ترین اوضاع، و این آدم یگانه فیلسوف یوگوسلاو عصر ما بود، به اسم برانسیلاو پترونیویچ<sup>۱۳</sup>. من فقط یک بار او را دیدم، در سال ۱۹۱۷. تنها زبانی که هر دوی ما می دانستیم آلمانی بود، و بنابراین ناچار بودیم به آلمانی حرف بزنیم، گرچه این کار باعث می شد که مردم در خیابان به ما بد نگاه کنند. در آن هنگام تازه صربها عقب نشینی عظیم قهرمانیشان را در برابر هجوم آلمانها انجام داده بودند. و من خیلی مایل بودم که تفصیل دست اول قضیه را از زبان او بشنوم. ولی او فقط می خواست این عقیده اش را تشریح کند که تعداد نقاط در فضا متناهی است و از روی ملاحظات مربوطه به نظریه اعداد می توان این تعداد را تخمین زد. نتیجه این تفاوت در موضوع مورد علاقه ما مکالمه نسبتاً جالبی بود.

من می گفتم: «شما در عقب نشینی بزرگ شرکت داشتید؟»

و او جواب می داد: «بله، ولی می دانید راه محاسبه تعداد نقاط در فضا این است که...»

من می گفتم: «پیاده بودید؟»

و او می گفت: «بله، می دانید این عدد باید یک عدد اول باشد.»

من می گفتم: «سعی نکردید اسبی گیر بیاورید؟»

و او می گفت: «چرا با اسب راه افتادم، ولی پرت شدم، و پیدا کردن این عدد اول نباید چندان مشکل

هم باشد.»

خلاصه من هرچه سعی کردم نتوانستم درباره موضوع بی اهمیتی مثل جنگ جهانی بیش از این چیزی از او در بیاورم. فراغت فکر او از عوارض زندگی جسمانی اش برای من خیلی شایان ستایش بود، و به نظرم می آمد که کمتر کسی از فلاسفه رواقی قدیم از این لحاظ می توانست با او رقابت کند. بعد از جنگ دولت یوگوسلاوی او را استخدام کرد تا یک چاپ فرد اعلا از آثار فیلسوف یوگوسلاو قرن هجدهم، بوسوکویچ<sup>۱۴</sup> تهیه کند؛ اما بعداً چه بر سرش آمد من دیگر خبر ندارم.

13. Bransilav Petronievic.

14. Bosocovic.

اینها فقط چند نفر از آدمهایی بودند که در من تأثیر کردند. دو نفر دیگر هم به نظرم می‌رسند که حتی بیش از اینها در من مؤثر افتادند. این دو عبارتند از فیلسوف ایتالیایی پیاانو و دوستم جی. ای. مور.

هرچند موضوع بحث من این است، من عقیده ندارم که وظایف فلسفه در عصر ما از هیچ جهتی با وظایف آن در اعصار دیگر تفاوت داشته باشد. به نظر من فلسفه یک ارزش دایمی دارد که تغییری نمی پذیرد، مگر از یک جهت: و آن این است که بعضی از اعصار بیش از اعصار دیگر از حکمت دور می شوند، و در نتیجه هم بیشتر به فلسفه احتیاج دارند و هم کمتر مایل به پذیرفتن آن هستند. عصر ما از بسیاری جهات نیازمند حکمت است، و بنابراین عصری است که از درسهایی که فلسفه می آموزد فایده بسیار می تواند ببرد.

ارزش فلسفه پاره ای مربوط به فکر است و پاره ای مربوط به عاطفه، هر چند که تأثیرش در این دو زمینه کاملاً به هم مربوط می شود. از لحاظ نظری، فلسفه به شناختن کل علم، تا آنجا که این امر امکان دارد، کمک می کند. از لحاظ عاطفی، فلسفه عبارت است از برداشت درست غایتهای زندگی انسانی. من در نظر دارم ابتدا درباره خدمتی که فلسفه می تواند به اندیشه های ما انجام دهد بحث کنم، و سپس به تأثیر آن در عواطفمان بپردازم.

### این مکان و این زمان

نخستین کاری که فلسفه می کند یا باید بکند گسترش دادن میدان تفکر است. جانوران، از جمله انسان، جهان را از مرکزی نظاره می کند که از این مکان و این زمان حاضر تشکیل شده است. حواس ما، مانند شمعی که در شبی افروخته باشند، بر اشیا پرتوی می اندازد که هرچه اشیا از ما دورتر می شوند آن پرتو هم ضعیف تر می شود. ولی ما هرگز از این حقیقت گریزی نداریم که در زندگی حیوانی خود مجبوریم که جهان را از یک نظرگاه نظاره کنیم.

علم می کوشد که از این زندان زمانی و مکانی رها شود. در علم فیزیک منشأ مختصات «زمانمکان» کاملاً اختیاری است، و دانشمندان فیزیکدان می خواهد چیزهایی بگوید که هیچ ربطی به نظرگاه او نداشته باشد بلکه برای ساکنان کره سیریوس یا فلان سحابی بیرون از کهکشان ما به یک اندازه صدق کند.

در این جا هم باز آزادی مراحل دارد. تاریخ و زمین شناسی ما را از این زمان آزاد می کنند. ستاره شناسی ما را از این مکان آزاد می کند. برای آدمی که ذهنش از این قبیل مطالعات سرشار شده باشد، این احساس دست می دهد که این حقیقت که نفس او یک پاره خاص از جریان کلی «زمانمکان» را فراگرفته، امری اتفاقی و حتی بی اهمیت است. قوه تفکرش رفته رفته از این نیازهای جسمانی فارغ می شود. بدین

طریق فکر او کلیت و دامنه و قوتی پیدا می کند که برای شخصی که اسیر نیازهای حیوانی خود باشد مقدور نیست.

این نکته در همه کشورهای متمدن تا حدی مورد قبول است. از یک مرد دانشمند انتظار نمی رود که غذایش را خودش بکارد، و مقدار زیادی از بار زحمت و نگرانی بیهوده ادامه زندگی از دوش او برداشته می شود. به واسطه همین طرز کار اجتماعی است که داشتن جهان بینی غیرشخصی اصولاً امکان پذیر می شود. همه ما تا حدی که برای ادامه زندگی لازم باشد گرفتار نیازهای حیوانی خود هستیم؛ اما مفید است که بعضی از مردم که دارای استعدادهای خاصی هستند این فراغت را داشته باشند که به تفکراتی بپردازند که محکوم نیازهای خود آنها نباشد. این امر تا حدی با تحصیل هر رشته ای از علم صورت می گیرد، اما کامل ترین صورت آن نوع تحقیق کلی است که خصیصه فلسفه را تشکیل می دهد.

### تصویرهای گوناگون جهان

اگر دستگاههای فلاسفه بزرگ گذشته را مطالعه کنید، خواهید دید که چندین تصویر گوناگون از جهان وجود دارد که هر کدام به نظر مردانی که قوه تخیل و تصور خاصی داشته اند خوب آمده است. بعضی پنداشته اند که در این جهان هیچ چیزی جز ذهن وجود ندارد؛ پنداشته اند که اشیای مادی چیزی جز وهم نیستند. بعضی دیگر پنداشته اند که هیچ چیزی جز ماده وجود ندارد، و آنچه ما آن را «ذهن» می نامیم چیزی جز بعضی از اداهای عجیب و غریب ماده نیست. من فعلاً قصد این نیست که بگویم کدام یک از این طرق نظاره جهان درست تر یا مطلوب تر است. آنچه قصد دارم بگویم این است که ممارست برای فهمیدن این تصویرهای مختلف جهان ذهن را گسترش می دهد و آن را برای پذیرفتن فرضیه های تازه، شاید ثمربخش تر، آماده می سازد.

فلسفه یک فایده فکری دیگر هم دارد، هرچند که در این باب مکرر درمانده است. فلسفه باید خطاپذیری ذهن بشر را به ما بفهماند، و بفهماند که بسیار چیزها که بر اذهان تعلیم نیافته مسلم و مبرهن می نماید در حقیقت مورد شک و تردید است. کودکان در ابتدا حاضر نمی شوند بپذیرند که زمین گرد است و با حرارت تمام اصرار می کنند که می بینند زمین صاف است.

اما مورد انطباق مهم تر آن نوع شکی که من در نظر دارم چیزهایی از قبیل نظامهای اجتماعی و اصول عقاید است. وقتی که ما آن عادت تفکر غیرشخصی را به دست آوردیم، خواهیم توانست عقاید جاری ملت خود یا طبقه خود یا دسته مذهبی خود را هم با همان سعه صدری نگاه کنیم که به عقاید دیگران نگاه می کردیم. ما متوجه خواهیم شد که محکم ترین و تعصب آمیزترین عقاید ما آنهایی هستند که کمترین دلایل برای صحتشان در دست است. وقتی جمع کثیری از مردم اعتقاد الف را داشته باشند و جمع کثیر

دیگری اعتقاد ب را، آن وقت در هر کدام از آن دو جمع این تمایل به وجود خواهد آمد که از طرف مقابل به مناسبت اعتقاد داشتن به چیزی که سخافتش چنان آشکار است نفرت داشته باشند.

بهترین درمان این تمایل عمل کردن از روی شواهد است، و خودداری از یقین در آن جایی که شاهد وجود ندارد. این نکته نه تنها در مورد عقاید دینی و سیاسی، بلکه در مورد رسوم اجتماعی هم صادق است. مطالعات مردمشناسی نشان می دهد که رسوم اجتماعی انواع حیرت انگیز دارد، و اجتماعات حتی با رسومی می توانند سر کنند که ممکن است خلاف طبیعت انسان پنداشته شود. این مطلب به عنوان پادزهر جزمیت بسیار ارزش دارد، خصوصاً در روزگار ما که انواع عقاید جزمی بزرگ ترین خطری است که بشریت را تهدید می کند.

به موازات پرورش اندیشه غیر شخصی، پرورش عاطفه غیرشخصی وجود دارد، که حداقل به همان اندازه مهم است و باید به همان اندازه از جهان بینی فلسفی پدید آید. تمایلات ما هم مانند حواس ما گرد وجود خود ما دور می زنند. جنبه خودبینانه تمایلات ما در اخلاق ما مداخله می کند. در مورد تمایلات نیز، مانند حواس، آنچه باید خواست فقدان کامل آن دستگاه حیوانی لازم برای ادامه حیات نیست، بل این است که چیزی وسیع تر و کلی تر، چیزی کمتر وابسته به مقتضیات شخص انسان بر آن بیفزاییم. اگر پدری فرزندان خودش را بیش از فرزندان دیگران دوست نداشته باشد ما نباید او را تحسین کنیم؛ اما مردی که از محبت فرزندان خود به مرحله نیکخواهی عام رسیده باشد سزاوار تحسین ما خواهد بود. اگر آدمی آن قدر به غذا بی اعتنا باشد - ما نباید او را تحسین کنیم؛ اما مردی که از علم به نیازهای خویش به مرحله همدردی با گرسنگان رسیده باشد سزاوار تحسین ما خواهد بود.

آنچه فلسفه در زمینه عاطفه باید انجام دهد با آنچه در زمینه فکر باید بکند بسیار مشابه است. فلسفه نباید از زندگانی شخصی بکاهد، بلکه باید بر آن بیفزاید. همچنان که میدان دید فکری فیلسوف از یک آدم درس نخوانده فراخ تر است، دامنه تمایلات و علایق او هم باید گسترده تر باشد. می گویند بودا گفته است تا زمانی که حتی یک فرد بشر رنج می برد او سعادت مند نخواهد بود. این نهایت رساندن مسئله است، و اگر غرض معنی حقیقی کلام باشد باید گفت که افراط است؛ ولی آن کلیت و عاملیت عواطف را که مورد نظر من است این مثال توضیح می دهد. آدمی که نه تنها نحوه تفکر بلکه نحوه احساس فلسفی هم یافته باشد مراقبت خواهد کرد که چه چیزهایی از لحاظ تجربه خود او خوب یا بدند، و جلب خوبی و دفع بدی را نه تنها برای خود بلکه برای دیگران هم آرزو خواهد کرد.

**ریشه های پیشرفت اجتماعی**

اخلاق هم مانند علم باید کلی باشد تا آنجا که در حد قدرت بشر است از سیطره این مکان و این زمان آزاد شود. یک قاعده ساده هست که دستوره‌های اخلاقی را با آن می‌توان آزمون کرد، و آن این است: «هیچ دستور اخلاقی نباید حاوی اسم خاص باشد.» مقصودم از اسم خاص هر اشاره‌ای است به هر جزئی از زمانمکان؛ نه تنها اسم اشخاص، بلکه اسم نواحی و کشورها و دوره‌های تاریخی نیز هم. و وقتی می‌گویم دستوره‌های اخلاقی باید این کیفیت را داشته باشد، منظورم محض یک توافق فکری و عقلی نیست؛ زیرا تا وقتی که محض این توافق منظور باشد دستور اخلاقی در رفتار انسان چندان تأثیری نخواهد داشت. منظورم چیز فعال تری است؛ منظورم چیزی است از قبیل میل و خواهش واقعی، که از تخیل همدلانه سرچشمه گرفته باشد. از این قبیل عواطف تعمیم یافته است که پیشرفت اجتماعی پدید آمده و باید پدید آید. اگر امید و آرزوی شما منحصر به خودتان یا کشورتان یا طبقه‌تان یا پیروان عقیده‌تان باشد، خواهید دید که به موازات لطف و مهر و محبت شما عواطف خصمانه وجود دارد. و از این دوگانگی عواطف است که تقریباً همه بدیه‌های زندگانی انسان بر می‌خیزد - همه سنگدلیها و فشارها و ستمها و جنگها از این جاست. اگر بنا باشد که جهان از فاجعه‌هایی که آن را تهدید می‌کنند جان‌به‌در برد، مردمان باید بیاموزند که دامنه همدردیشان را وسیع‌تر کنند.

این نکته البته همیشه تا حدی صادق بوده است، ولی امروز از همیشه صادق‌تر است. به سبب علم و فن، ابنای بشر برای بدی همدستند؛ اما برای خوبی همدست نیستند. شیوه ویران کردن خانه همدیگر را در سراسر جهان آموخته‌اند، اما شیوه همکاری در سراسر جهان را که مطلوب‌تر است نیاموخته‌اند. ریشه ناتوانی در آموختن این شیوه مطلوب‌تر از محدودیت‌های عاطفی آب می‌خورد - از محدود ساختن همدردی خویش به گروه خویش، و از دل سپردن به کینه، و ترس از گروه‌های دیگر.

همکاری جهان با فن و صنعتی که ما امروز داریم می‌تواند فقر را از میان بردارد، و می‌تواند مرتبه‌ای از سعادت و رفاه را برای همه نوع بشر فراهم کند که بشر هرگز به خود ندیده است. ولی با آنکه این نکته آشکار است، باز مردم ترجیح می‌دهند که همدردیشان را با گروه‌های خود محدود کنند و در مورد گروه‌های دیگر چنان کینه‌ای بورزند که همه لحظات زندگی را از وحشت مصیبت آکنده کنند. دلایل این ناتوانی مسخره و اندوهبار در اینکه چنان رفتار کنیم که منافع همگان حکم می‌کند، در امور خارجی نیست بلکه در طبیعت عاطفی خود ماست. اگر در لحظات مکاشفه عواطف ما همان قدر غیرشخصی می‌بود که تفکر علمی، در آن صورت متوجه می‌شدیم که نفاقها و رقابت‌ها چقدر ابلهانه است، و به زودی در می‌یافتیم که منافع ما با منافع دیگران سازگار نیست. جزمیت تعصب آمیز، که یکی از بدیه‌های بزرگ عصر ماست، در درجه اول یک نقیصه فکری و عقلی است، و چنان که پیشتر هم گفتیم، نقیصه‌ای است که فلسفه علاجش می‌کند. اما مقدار زیادی از جزمیت از یک سرچشمه عاطفی هم آب می‌خورد، و آن ترس

است. مردم احساس می کنند که فقط فشرده ترین شکل وحدت اجتماعی تاب و توان مقابله با دشمن را دارد، و کوچک ترین انحراف از مذهب رسمی باعث ضعف در جنگ می شود. مردم متوحش مردم سختگیرند. من گمان نمی کنم که سختگیری آنها عاقلانه باشد. کمتر اتفاق می افتد که ترس عمل عاقلانه ای را باعث شود، و بیشتر عملی را باعث می شود که آن خطری را که ترس از آن برخاسته است افزایش می دهد.

این نکته مسلماً در مورد جزمیت خلاف عقلی که در نواحی بزرگی از جهان گسترش یافته است صدق می کند. در جایی که خطر وجود داشته باشد آن نوع احساس غیرشخصی که فلسفه باید پدید آورد بهترین درمان است. اسپینوزا، که شاید بهترین نمونه آن نحوه احساسی باشد که منظور من است، در همه اوقات کاملاً آرام بود و در آخرین روز زندگی همان علاقه مهرآمیزی را به امور دیگران نشان می داد که هنگام سلامت نشان داده بود. انسانی که امید و آرزویش از حدود زندگانی شخصی فراتر رفته باشد مانند انسانی که آرزویش محدود باشد در معرض ترس نیست؛ او می تواند بیندیشد که وقتی مرد کسان دیگری هستند که کارش را ادامه دهند، و بزرگترین فاجعه های گذشته هم دیر یا زود به سر رسیده اند. او می تواند نژاد بشر را به صورت یک واحد در نظر بیاورد، و تاریخ را به صورت رهایی تدریجی انسان از اسارت طبیعت. او آسان تر از انسانی که فلسفه ای ندارد می تواند از سراسیمگی بپرهیزد و برای تحمل ناملایمات آمادگی پیدا کند. من نمی خواهم بگویم که چنین انسانی همیشه سعادت مند خواهد بود، ولیکن گمان می کنم که فیلسوف حقیقی کمتر از دیگران احتمال دارد که بر اثر ملاحظه امکان فاجعه از یأس کلافه و از ترس فلج شود.

مابعدالطبیعه، یا کوشش برای شناختن کل عالم از راه تفکر، از آغاز کار به واسطه اتحاد و تعارض دو تمایل متفاوت انسان پرورش یافته است: یکی انسان را به سوی عرفان رانده است، دیگری به سوی علم. بعضی از مردم به واسطه یکی از دو تمایل به مقام بلند رسیده اند: مثلاً نزد هیوم تمایل علمی غالب است، حال آنکه نزد ویلیام بلیک دشمنی شدیدی با علم همراه با یک بینش عرفانی ژرف وجود دارد. اما بزرگترین مردانی که به فلسفه پرداخته اند هم نیاز به علم را احساس کرده اند و هم نیاز به عرفان را؛ و بزرگی زندگی آنها حاصل کوشش در راه هماهنگ ساختن این دو نیاز بوده است؛ و نیز همین کوشش است که فلسفه را، به رغم تردیدهای دشوارش در نظر بعضی هم از علم و هم از دین بزرگتر می سازد.

من پیش از آنکه بکوشم مشخصات تمایل علمی و تمایل عرفانی را بیان کنم قضیه را به کمک مثالی درباره دو فیلسوف روشن خواهم کرد که عظمتشان از ترکیب این دو جنبه حاصل شده است. منظور از این دو فیلسوف هراکلیتوس و افلاطون است.

هراکلیتوس چنان که همه می دانند به جریان کلی اعتقاد داشت. می گفت که زمان همه چیز را می سازد و از میان می برد. از روی قطعاتی که جسته گریخته از سخنان او برجا مانده است مشکل بتوان معلوم کرد که چگونه به اعتقادات خود رسیده است؛ اما بعضی گفته ها این تصور را به قوت مطرح می کنند که مبنای عقاید هراکلیتوس مشاهده علمی بوده است.

می گوید: «چیزهایی که دیده و شنیده و دانسته می شوند در نظر من بیشترین ارزش را دارند.» این زبان، زبان شخصی تجربی است که مشاهده در نظرش یگانه ضامن حقیقت است. در جای دیگر می گوید «خورشید هر روز تازه است.» و پیداست که این عقیده هم، به رغم جنبه معما گونه اش، ملهم از تفکر علمی است؛ و بی شک در نظر هراکلیتوس این مشکل را هم که خورشید چگونه می تواند هنگام شب در زمین از مغرب به شرق برود برطرف می کرد. نظریه اصلی او هم می گوید یگانه چیز باقی آتش است و باقی چیزها احوال گذران آتشند باید از راه مشاهده حاصل شده باشد. ما می بینیم که هر چیزی هنگام سوختن یکسره دیگرگون می شود و دود و شعله اش به هوا می رود و ناپدید می گردد.

می گوید «این جهان را که برای همه یکسان است هیچکدام از خدایان یا آدمیان نیافریده اند؛ بلکه همیشه بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود. آتش جاودانی است که پاره هایی از آن می سوزد و پاره هایی خاموش می شود.»



«نخستین دیگرگونی آتش دریاست؛ و دریا نیمه ای خاک است و نیمه ای گردباد.»

این نظریه اکنون دیگر برای علم قابل قبول نیست، ولیکن روح علمی دارد. همچنین آن گفته ای که افلاطون نقل می کند می تواند ملهم از علم بوده باشد: «نمی توان دوباره در یک رودخانه داخل شد؛ زیرا آب تازه بر ما جاری می شود.» اما در میان قطعات پراکنده گفته های هراکلیتوس گفته دیگری هم هست: «ما در یک رودخانه داخل می شویم و داخل نمی شویم؛ ما هستیم و نیستیم.»

از مقایسه این گفته، که عرفانی است، با آنچه افلاطون نقل می کند، که علمی است، معلوم می شود که تمایلات عرفانی و علمی در دستگاه هراکلیتوس چه تنگاتنگ با هم درآمیخته اند. جوهر عرفان چیزی نیست جز نوعی قوت و عمق احساس نسبت به معتقداتی که انسان درباره جهان دارد؛ و این نوع احساس باعث می شود که هراکلیتوس درباره جهان و زندگی سخنان گیرای شگفتی بر زبان بیاورد:

«زمان کودکی است که شاه و وزیر بازی می کند؛ قدرت شاه در دست یک کودک است.»

آن چیزی که زمان را به صورت یک پادشاه مستبد با همه هوسهای کودکانه اش تصور می کند تفکر علمی نیست بلکه تخیل شاعرانه است. و نیز همین عرفان است که یگانگی اضداد را در دهان هراکلیتوس می گذارد. می گوید: «خوبی و بدی یکی است.» و نیز «نزد خدا همه چیزها عادلانه و خوب و صواب است، اما آدمها برخی را صواب و برخی را خطا می دانند.»

مقدار زیادی عرفان در زیر اخلاق هراکلیتوس نهفته است. درست است که فقط جبریت علی می تواند الهام بخش گفته ای از این قبیل باشد که: «سیرت انسان سرانجام اوست،» اما فقط یک نفر عارف می تواند بگوید: «هر جانوری به ضرب چوب به چراگاه رانده می شود؛» و نیز

«جنگیدن با خواهش دل دشوار است. هرچه دل بخواهد به بهای روح به دست می آورد؛» و نیز

«حکمت یک چیز است. دانستن اندیشه ای است که به وسیله آن همه چیز از خلال همه چیز گذرانده می شود.»

مثالهای فراوان می توان آورد، ولی نمونه هایی که آورده شد برای نشان دادن روحیات هراکلیتوس کافی است: واقعیات علم به صورتی که در نظر او جلوه می کردند، شعله ای را که در دل او بود دامن می زد و در پرتو این شعله او اعماق جهان را در انعکاس آتش رقصان و سوزان خویش می دید. در این قبیل طبایع ما اتحاد حقیقی علم و عرفان را ملاحظه می کنیم و به نظر من بالاترین مرتبه در علم فکر از این اتحاد حاصل می شود.

در افلاطون نیز همین تمایل دو جانبه موجود است، هر چند نزد او تمایل عرفانی آشکارا نیرومندتر است و هر کجا تعارض شدید باشد پیروزی نهایی را به دست می آورد. توصیف افلاطون درباره غار نمونه کاملی است از اعتقاد به معرفت و واقعیتی که از محسوسات درست تر است:

«خیال کن چند نفر آدم در یک اتاق غار مانند در زیر زمین زندگی می کنند، که مدخل آن به طرف نور است و در سراسر طول غار کشیده شده. و آن آدمها از زمان کودکی در غار زندانی بوده اند و پاهای و گردنشان طوری در زنجیر بوده است که ناچار بوده اند ساکت بنشینند، و به طرف جلو نگاه کنند، برای اینکه زنجیر نمی گذارد سرشان را به اطراف حرکت دهند. و خیال کن که آتش روشنی در بالا و پشت سر آنها می سوزد، و جاده مرتفعی میان آتش و زندانیها کشیده شده است و دیوار کوتاهی هم در طول جاده هست، مانند پرده ای که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می کشند و بالای آن کارهای عجیب خود را نمایش می دهند.

«گفت فهمیدم.

«حالا تصور کن که چند نفر آدم از پشت این دیوار می گذرند و با خودشان مجسمه هایی از انسان و جانوران دیگر حمل می کنند که از چوب و سنگ و چیزهای دیگر ساخته شده است، همراه با چیزهای گوناگون دیگر که از دیوار بالاتر آمده اند؛ و همان طور که انتظار می رود بعضی از عابران حرف می زنند و بعضی خاموش اند.

«صحنه عجیبی را توصیف می کنی، و زندانیهای عجیبی را.

«گفتم زندانیها مثل خود ما هستند.

«حالا حساب کن چه می شد که اگر دست بر قضا این زندانیان از بند و زنجیر خود آزاد می شدند و بلاهتشان هم علاج می شد؛ به ترتیب زیر: فرض کنیم که یکی از زندانیان آزاد شده است و ناچار شده که از جا بلند شود و سرش را به عقب برگرداند و با چشمهای باز به طرف نور حرکت کند. و فرض کنیم که همه این کارها را با درد و رنج انجام بدهد، و شدت نور نگذارد که آن چیزهایی را که سابقاً سایه هاشان را می دید تشخیص دهد. حالا اگر کسی به او بگوید که در آن روزها او فقط سایه های ابلهانه ای را می دیده است و حالا به واقعیت نزدیک تر است و به طرف واقعیت آمده است و درست تر می بیند، او چه جوابی خواهد داد؟ بالاتر از همه، اگر آن چند چیزی را که می گذراند به او نشان بدهیم و از او سؤال کنیم و بخواهیم که جواب بدهد، چه خواهد گفت؟ آیا انتظار نداری که این آدم حیران بشود و چیزهایی را که قبلاً دیده است حقیقی تر از چیزهایی بداند که ما به او تحمیل کرده ایم؟

«چرا، خیلی هم حقیقی تر...»

«بنابراین تصور می‌کنم که برای آنکه این آدم بتواند اشیا را در آن دنیای بالاتر ادراک کند، عادت لازم خواهد بود. اول سایه‌ها را بهتر تشخیص خواهد داد، بعد انعکاس آدمها و اشیا را در آب خواهد دید، و بعد واقعیت را، و بعد از آن به بالا نگاه خواهد کرد تا ماه و ستارگان را ببیند و برایش مطالعه اجرام آسمانی و خود آسمان در شب آسان تر از تماشای خورشید و نور خورشید در روز خواهد بود.

«بدون شک.

«آخر اینکه خیال می‌کنم این آدم خواهد توانست ماهیت خورشید را مشاهده و مورد تأمل قرار دهد، نه به صورتی که خورشید در آب یا در جای بیگانه‌ای به نظر می‌رسد، بلکه به صورتی که در زمینه خود هست.

«البته.

«قدم بعدی این آدم آن خواهد بود که نتیجه بگیرد که خورشید پدید آورنده فصول و سالهاست، و نگهبان همه چیزهای عالم مرئی است و به یک صورت علت همه آن چیزهایی است که او هم زنجیره‌هایش می‌دیده‌اند.

«مسئلاً این قدم بعدی او خواهد بود...»

«خوب، حالا گلاوکن عزیز این قضیه خیالی را باید با همه جزئیاتش با گفته‌های سابقمان انطباق بدهی، به این ترتیب که میدان دید چشم را به زندان تشبیه کنی و آتش را به نیروی خورشید؛ و اگر منظور از بالا رفتن و دریافت دنیای بالا را صعود روح به عالم معقول بدانی غرض گفته‌های مرا چنان که میل داری بدانی دریافتی‌ای؛ هر چند که فقط خدا می‌داند که این گفته‌ها درست‌اند یا نه. ولیکن در هر حال عقیده من در این خصوص به قرار زیر است. در عالم معرفت صورت اساسی خوبی حد نهایی تحقیقات ماست، و مشکل بتوان آن را دریافت. اما وقتی که دریافت شد از گرفتن نتیجه ناگزیریم که این صورت در همه موارد سرچشمه همه روشنیها و زیباییهاست: در عالم محسوس نور و خداوند نور را پدید می‌آورد، و در عالم معقول بلاواسطه و به قدرت تمام حقیقت و خرد را صادر می‌کند؛ و هر کس، چه در خفا و چه ملاً عام، بخواهد از روی خرد کاری انجام دهد باید که این صورت خوبی را در پیش چشمان خود داشته باشد.»<sup>۱</sup>

اما در این قطعه از کتاب «جمهوری» نیز مانند بیشتر آثار افلاطون خوبی و واقعیت حقیقی یکی انگاشته شده است. این عقیده در فلسفه قدیم ریشه دوانید و در عصر ما هم عقیده مؤثری است. افلاطون با قایل شدن وظیفه عملی برای خوبی میان فلسفه و علم جدایی انداخت؛ و از این جدایی به عقیده من فلسفه و علم در گذشته آسیب دیده‌اند و هنوز هم می‌بینید. مرد علم هر امیدی که داشته باشد باید به هنگام

۱. «جمهوری» افلاطون.

مطالعه طبیعت آن را کنار بگذارد، و فیلسوف نیز اگر بخواهد به حقیقت برسد باید همین کار را بکند. ملاحظات اخلاقی فقط وقتی می توانند به حق ظاهر شوند که حقیقت معلوم شده باشد. این ملاحظات می توانند، و باید، به عنوان تعیین کننده نحوه احساس ما نسبت به حقیقت، و به عنوان نحوه تنظیم زندگانی ما در پرتو حقیقت، ظاهر شوند؛ ولی نباید تعیین کننده حقیقت باشند.

در آثار افلاطون قطعاتی هست - از میان قطعاتی که نشان دهنده جنبه علمی ذهن او است - که در آنها به نظر می رسد که افلاطون کاملاً از این نکته آگاه است. جالب تر از همه قطعه ای است که در آن سقراط<sup>۲</sup>، در جوانی، نظریه مُثُل را برای پارمنیدس<sup>۳</sup> شرح می دهد.

پس از آنکه سقراط شرح می دهد که برای هر چیز خوبی یک مثال وجود دارد اما نه برای چیزهایی چون مو و گل و خاک، پارمنیدس به او پند می دهد که نسبت به «حتی پست ترین چیزها» هم نظر حقیر نداشته باشد. این پند نشان دهنده روحیه علمی اصیل است. بینشی که شخص عارف ظاهراً به عالم بالا و خوبی نهفته دارد باید با این روحیه همراه شود تا فلسفه ایده آلیستی را چنان بی رمق و بی جان و بی اساس ساخته است. آرمانهای ما فقط با درآمیختن با جهان به ثمر می رسند، و چون از جهان جدا شوند عقیم می مانند. اما آرمانی که از واقعیت بترسد یا از پیش بخواهد که جهان موافق خواهشهای او باشد، توانایی این آمیزش را ندارد.

خود پارمنیدس سرچشمه رشته جالبی از عرفان است که اندیشه افلاطون را فراگرفته است - و آن عرفانی است که می توان آن را «منطقی» نامید، زیرا که در نظریات مربوط به منطق تجسم یافته است. این نوع عرفان، تا آنجا که به مغرب زمین مربوط می شود، از پارمنیدس سرچشمه گرفته است، و همه فلاسفه بزرگ عرفانی مشرب، از زمان خود پارمنیدس تا هگل و شاگردان جدید او، در استدلالات خود تحت تأثیر آن هستند. پارمنیدس می گوید که واقعیت غیرمخلوق و تغییر ناپذیر و تقسیم ناپذیر و لایزال است. «در زنجیرهای گردان گرفتار است، نه آغازی دارد و نه پایانی، زیرا که پدید آمدن و از میان رفتن به دور رانده

۲. Socrates، (حدود سالهای ۳۹۹ - ۴۷۰ ق.م.) پدر علم فلسفه، با نحوه تدریس سوفسطاییان مخالفت کرد. سقراط هیچ اثر مجتوبی از خود بر جای نگذاشت، اما از مباحثات وی با ساکنین آتن توسط شاگرد معروفش/افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق.م.) و نیز گسنوفون (۴۲۵ - ۳۵۷ ق.م.) بطور مکتوب ثبت شده اند. عقاید سقراط که در تضاد با عقاید نیروهای مذهبی و سیاسی آتن بود، باعث شد که وی را محاکمه کنند. او متهم به فاسد کردن جوانان و خیانت به عقاید دینی شد. سقراط به مرگ محکوم شد، اما وی با نوشیدن جام شوکران (نوعی سم) خود را کشت.

۳. Parmenides فیلسوف یونانی قرون ششم و پنجم قبل از میلاد. وی جهان هستی را مجموعه ای ساکن و بدون خلاء می دانست. او عقیده به حقیقت مطلق را رد کرد. به عقیده او وجود واقعی مجرد است، ابدی است، ساکن، تفکیک ناپذیر و بدون خلاء است. فیزیک مادیگرانه (materialistic) او بر اساس این فرض بنا شده است که جهان از دو عنصر تشکیل می شود که یکی فعال، روشن و جهنده است و دیگری غیرفعال تاریک و بی حرکت. عدم اعتماد به حواس، او را به انگارگرایی (idealism) سوق می دهد و انکار حرکت، او را پدر عقاید مابعدالطبیعی یونان باستان می گرداند.

شده اند، و عقیده راستین آنها را طرد کرده است.» اصل اساسی تحقیقات او در جمله ای بیان شده است که اگر در هگل دیده شود پرت نخواهد بود. «تو نه می توانی آنچه را نیست بشناسی - این غیرممکن است - و نه می توانی آن را بیان کنی، زیرا چیزی که بتواند اندیشه شود و بیان شود باید باشد؛ زیرا که بودن برای آن چیز امکان دارد، و بودن برای هیچ امکان ندارد.» از این اصل محال بودن تغییر نتیجه می شود؛ زیرا که آنچه گذشته است قابل بیان شدن است، و لذا بر اساس این اصل، هنوز هست.

فلسفه عرفانی در همه اعصار و در همه جای جهان، به وسیله عقایدی مشخص می شود که نمونه آنها همین نظریاتی است که ملاحظه کردیم.

اول اعتقاد به بینش است در مقابل دانش استدلالی و تحلیلی: یعنی اعتقاد به نحوه ای از حکمت که ناگهانی و نافذ و مردافکن است - درست به خلاف تحقیق کند و اشتباه آمیز علم ر ظاهر امور که کلاً بر حواس تکیه دارد. همه کسانی که می توانند در حالت جذبه درونی مستغرق شوند لابد گاهی احساس غریب غیرواقعی بودن چیزهای عادی و حالت بریدن از امور روزمره را دریافته اند. در این حال استحکام عالم خارج از میان می رود و روح انسان، گویی از فرط تنهایی، از اعماق وجود خود رقص دیوانه وار اشباحی را که تاکنون زنده و جدا از هم به نظر می آمدند بیرون می کشد. این البته مرحله منفی حال عرفانی است، یعنی شک کردن در معرفت متعارف است و باز کردن راه برای فرا رسیدن حکمت بالاتر. بسیاری از مردم که با عوالم این مرحله آشنا هستند از آن فراتر نمی روند، اما برای عارف حقیقی این مرحله فقط منزلی در راه مقصود است.

بینش عرفانی با احساس برداشته شدن پرده از راز آغاز می شود، با احساس درخشش ناگهانی چهره حقیقی که تاکنون پنهان بوده است و اکنون دیگر شکی در آن نمی توان داشت. این احساس کشف و شهود مقدم بر اعتقاد معین است. اعتقادات معین نتیجه تأمل و تعمیق عارف است درباره الهام نامعینی که در لحظه اشراق دست داده است. غالباً اعتقاداتی هم که هیچ ارتباط واقعی با این لحظه ندارد بعداً گرد هسته اصلی الهام جمع می شوند. و از این جاست که می بینیم علاوه بر اعتقاداتی که همه اهل عرفان در آنها سهیم اند اعتقادات دیگری نیز هست که بیشتر جنبه محلی و موقت دارد؛ و بی شک این اعتقادات با آنچه به حکم ایقان ذهنی خود اساساً عرفانی بوده است در هم می آمیزند. ولی ما می توانیم این گونه زواید را نادید بگیریم و بحث خود را به معتقاداتی منحصر سازیم که نزد همه عرفا مشترک است.

حاصل نخستین و بلاواسطه شهود اعتقاد به امکان نحوه ای از معرفت است که می توان آن را مکاشفه یا الهام یا اشراق نامید، به خلاف احساس و استدلال و تجربه و تحلیل که ما را در ورای جهل و وهم سرگردان می سازند. این عقیده، تصور واقعیت باطنی همراه است که ورای عالم ظاهری است و با آن طرف

نسبت نیست. عارف این واقعیت را با تمجید و تحسین می نگرد و غالباً به آن عشق می ورزد. می گویند که این واقعیت همیشه و همه جا در دسترس است و فقط حواس ظاهری پرده نازکی بر آن کشیده است و در نظر نفوس مُعَدّه حتی در میان بلاهت ظاهر آدمیزاد با شکوه و جلال می درخشند. شاعر و هنرمند و عاشق سر در پی این شکوه و جلال می گذارند، و جمالی که جستجو می کنند لمحّه ای از پرتو این خورشید است؛ اما شخص عارف در نور آن زندگی می کند: آنچه دیگران در تاریکی می جویند او می داند، و در برابر دانش او همه دانشها جهلی بیش نیستند.

دومین جنبه عرفان اعتقاد به وحدت است و انکار تکثر و تضاد. دیدیم که هراکلیتوس می گفت: «خوبی و بدی یکی است.» او همچنین می گوید: «راه فراز و راه نشیب هر دو یک راه است.» هنگامی که قضایای متناقض را بیان می کند نیز از همین نظرگاه سخن می گوید: «ما در یک رودخانه داخل می شویم و داخل نمی شویم، ما هستیم و نیستیم.» گفته پارمنیدس که واقعیت واحد و تقسیم ناپذیر است نیز از همین تمایل به وحدت سرچشمه گرفته است. نزد افلاطون کمتر آشکار است، زیرا که نظریه مثل او آن را برکنار نگاه داشته است؛ اما در نظریه اولویت خوبی این تمایل تا آنجا که منطق افلاطون اجازه می دهد آشکار می شود.

سومین خصیصه مابعدالطبیعه عرفانی انکار واقعیت زمان است. این امر نتیجه انکار تکثر است: اگر همه چیز یک چیز است، پس فرق میان گذشته و آینده باید موهوم باشد. دیدیم که این نظریه نزد پارمنیدس آشکار بود؛ در میان فلاسفه جدید هم در دستگاههای اسپینوزا و هگل مقام اساسی دارد.

آخرین نظریه عرفانی که باید مورد توجه قرار دهیم این اعتقاد است که بدی امری است صرفاً ظاهری، توهمی است که از تکثر و تقابل عقل تحلیلی پدید می آید. عرفان نمی گوید که مثلاً قساوت خوب است، بلکه منکر واقعیت قساوت است. می گویند که بدیها به دنیای دون که ورطه اشباح و توهمات است تعلق دارند، و ما باید از راه کشف و شهود عرفانی خود را از این ورطه برهانیم. گاهی – مثلاً نزد هگل، و لااقل لفظاً نزد اسپینوزا – نه تنها بدی بلکه حتی خوبی هم موهوم انگاشته می شود؛ هرچند که طرز نگاه به چیزی که آن را واقعیت می دانند طوری است که طبعاً باید با این اعتقاد که واقعیت خوب است همراه باشد. اما اهل عرفان در همه موارد یک خصیصه اخلاقی دارند، و آن این است که خشم و تعرض را طرد می کنند و به طیب خاطر می پذیرند که تقسیم جهان به دو اردوی دشمن، یعنی خوبی و بدی، حقیقت ندارد. این طرز نگاه نتیجه مستقیم ماهیت کیف و حال عرفانی است: با احساس وحدتی که در این حال دست می دهد احساس صلح کل نیز همراه است. حتی شاید بتوان گفت که چه با همین احساس صلح است که تمامی دستگاه عقاید مرتبیطی را که تشکیل دهنده نظریه عرفان است پدید می آورد – چنان که در عالم رویا هم

احساس موجد اعتقاد می شود. اما این مسئله، مسئله دشواری است و نمی توان انتظار داشت که ابنای بشر در آن به توافق برسند.

پس در تحقیق صحت و سقم عرفان چهار مسئله مطرح می شود، یعنی: اولاً آیا دو راه برای حصول معرفت وجود دارد که می توان آنها را به ترتیب عقل و شهود نامید؟ و اگر چنین باشد آیا باید یکی را بر دیگری ترجیح داد؟

ثانیاً آیا تکثر و تجزیه موهوم است؟

ثالثاً آیا زمان غیر واقعی است؟

رابعاً چه نوع واقعیتی به خوب و بد تعلق دارد؟

به نظر من عرفان تام و تمام در هر چهار مسئله اشتباه است؛ ولی با این حال عقیده دارم که، اگر بتوانیم ضبط و سلطه کافی بر اندیشه خود داشته باشیم، در مسلک عرفان حکمتی یافت می شود که از هیچ راه دیگری به دست نمی آید. اگر این نکته راست باشد مسلک عرفان را باید به نام یک طرز برخورد نسبت به زندگی ستود، نه به نام عقیده ای نسبت به جهان. من می گویم که جنبه مابعدطبیعی عرفان اشتباهی است ناشی از عاطفه عرفانی؛ هرچند که این عاطفه، به نام سرچشمه رنگ و روی همه احساسات و افکار دیگر، الهام بخش بهترین جنبه های آدمیزاد است. حتی جستجوی کُند و احتیاط آمیز علم در پی حقیقت نیز، که درست نقطه مقابل ایقان برق آسای عرفان به نظر می رسد، می تواند از سرچشمه آن روح ارادت و حرمتی که میدان زیست و جولان عرفان است سیراب شود.

### اولاً عقل و شهود

از راست و دروغ اهل عرفان من هیچ نمی دانم. من قصد انکار این عالم را ندارم، و حتی نمی خواهم بگویم بینشی که این عالم را آشکار می کند بینش درستی نیست. آنچه می خواهم بگویم - و این جاست که روش علمی واجب می شود - این است که بینش نسنجیده و نیازموده برای احراز حقیقت کافی نیست، هرچند که بسیاری از مهم ترین حقایق نخست به این صورت تجلی کرده اند. معمول است که مردم از تقابل غریزه و عقل سخن بگویند. در قرن هجدهم این تقابل به سود عقل تمام می شد، اما بعدها تحت تأثیر روسو و نهضت رمانتیک به غریزه برتری داده شد - نخست به وسیله کسانی که بر ضد اشکال مصنوعی حکومت و فکر سر به شورش برداشته بودند و سپس، چون مدافعه عقلانی محض از الهیات قدیم رفته رفته دشوار شد، به وسیله همه کسانی که در سیمای علم خطری می دیدند برای عقایدی که در نظر آنها با یک جهان بینی روحانی نسبت به زندگی و جهان مربوط می شد. برگسون غریزه را تحت عنوان «شهود» به مقام یگانه حکم حقیقت مابعدطبیعی ارتقا داد. اما تقابل عقل و غریزه در حقیقت بیشترش وهم است. غریزه یا شهود یا

بینش آن چیزی است که ما را در ابتدا به اعتقادی راهبر می شود که بعداً عقل آنها را یا تأیید می کند یا رد می کند؛ اما تأیید یک اعتقاد، در مواردی که ممکن باشد، در تحلیل آخر عبارت است از توافق آن اعتقاد با اعتقادات دیگری که خود آنها هم کمتر از اعتقاد مورد بحث غریزی نیستند. عقل یک نیروی هماهنگ کننده و اداره کننده است، نه آفریننده. حتی در قلمرو منطق محض هم باز بینش است که چیزهای تازه را کشف می کند.

جایی که گزینه و عقل گاه با هم تعارض پیدا می کنند موارد اعتقادات منفرد است. گاه انسان به طور غریزی به عقیده ای پایبند می شود، و چنان پایبند می شود که هر اندازه هم این عقیده با سایر عقایدش در تناقض باشد حاضر به رها کردن آن نیست. گزینه هم مانند سایر قوای بشر در معرض خطاست. کسانی که عقلشان ضعیف است حاضر نیستند این را در مورد خودشان بپذیرند، هر چند همه این را در مورد دیگران قبول دارند. جایی که گزینه کمتر در معرض خطاست امور عملی است، یعنی اینکه کدام داوری صحیح ما را در تنازع بقا یاری می دهد: دوستی یا دشمنی دیگران، مثلاً، هر اندازه هم به دقت پنهان شه باشد انسان غالباً آن را به روشنی عجیبی احساس می کند. ولیکن حتی در این قبیل موارد هم خودداری یا چاپلوسی ممکن است انسان را به اشتباه بیندازد؛ و در مسایلی که کمتر قوی به کلی غلط از آب در می آیند، و این از تناقض آن عقاید دیگری که به همان اندازه قوی هستند معلوم می شود. این گونه ملاحظات است که وساطت هماهنگ کننده عقل را لازم می آورد، زیرا که عقل هر عقیده را از راه مطالعه سازگاری آن با سایر عقاید به محک می زند و موارد مشکوک سرچشمه اشتباه را در یک جهت یا جهت دیگر مورد معاینه قرار می ده. در این امر مقابله ای با گزینه من حیث المجموع وجود ندارد، بلکه مقابله با اتکای کورکورانه بر یک جنبه جالب توجه گزینه است و فراموش کردن جنبه هایی که پیش پا افتاده تر اند اما قابلیت اعتمادشان به هیچ وجه کمتر نیست. عقل می کوشد که این روش یک جانبه را تصحیح کند، نه خود گزینه را.

این اندرزهای کمابیش خشک و خالی را می توان در انطباق با هواداری برگسون از «شهود» در مقابل «عقل» روشن کرد. برگسون می گوید که «برای شناسایی هر چیزی دو راه کاملاً جدا [وجود دارد]. اولی یعنی که گرد آن چیز بگردیم؛ دومی یعنی که داخل آن چیز بشویم. اولی بستگی دارد به نظرگاهی که در آن قرار گرفته ایم و به رمزهایی که به وسیله آنها مقصود خود را بیان می کنیم. دومی نه به نظرگاهی بستگی دارد و نه به رمزی. می توان گفت که دانش نوع اول در حد امور نسبی متوقف می شود؛ و نوع دوم، در مواردی که ممکن باشد، به مطلق می رسد»<sup>۴</sup>. برگسون می گوید که دانش نوع دوم، که شهود باشد، «آن نوع همدلی عقلانی است که از طریق آن انسان خو را در درون چیز جای می دهد تا با آنچه در آن چیز منحصر به فرد و لذا غیرقابل تبیین است همراه شود» (صفحه ۶). و به عنوان مثال شناسایی خویشتن را نام



می برد: «دست کم یک واقعیت هست که ما آن را از درون دریافت می کنیم و از راه شهود، نه به محض تحلیل، و آن شخصیت خود ماست در جریان زمان - نفس ما که می ماند» (صفحه ۸). باقی فلسفه برگسون عبارت است از گزارشی به زبان نارسای کلمات از معرفت ناشی از شهود، و نتیجتاً محکومیت کامل به اصطلاح معرفت ناشی از علم و فهم متعارفی.

این شیوه کار، چون در تعارض اعتقادات غریزی جانب گیری می کند، محتاج به توجیه است؛ بدین ترتیب که باید ثابت کند که اعتقادات یک جانب از اعتقادات دیگر بیشتر شایسته اعتمادند. برگسون از دو جهت برای چنین توجیهی اقدام می کند: اول با توضیح این نکته که عقل یک قوه عملی محض است برای تأمین حیات؛ ثانیاً با نقل شاهکارهای غریزه در جانوران، و با نشان دادن خصایصی از جهان که برای قوه شهود قابل فهم است ولی عقل در کارشان در می ماند.

در خصوص این نظریه برگسون که عقل یک قوه عملی محض است که در جریان تنازع بقا پدید آمده و سرچشمه عقاید درست نمی تواند باشد، باید گفت که اولاً فقط به واسطه عقل است که ما از وجود تنازع بقا و سابقه حیاتی انسان آگاه می شویم. اگر عقل گمراه کننده باشد، پس تمامی این تاریخ مستنبط نادرست خواهد بود. از طرف دیگر، اگر با برگسون موافقت کنیم که تکامل بدان سان که داروین می گوید واقع شده است، پس نه تنها عقل بلکه همه قوای ما در زیر فشار نیازهای عملی پدید آمده اند. بهترین موارد شهود مواردی است که مستقیماً مفید واقع می شود، مانند تشخیص خصایل و سجایای اشخاص. برگسون ظاهراً عقیده دارد که توانایی برای این گونه معرفت کمتر از مثلاً توانایی برای فراگرفتن ریاضیات محض از راه تنازع بقا قابل توجیه است. و حال آنکه اگر یک نفر وحشی فریب یک دوستی دروغین را بخورد ممکن است جانش را بر سر این اشتباه ببازد؛ در صورتی که حتی در متمدن ترین جوامع کسی را به گناه بی استعدادی در ریاضیات نمی کشند. همه موارد جالبی که برگسون از غریزه جانوران نقل می کند دارای ارزش تنازع بقاست. حقیقت البته این است که غریزه و عقل هر دو بدین سبب پدید آمده اند که فایده دارند، و همین که خلاف حقیقت را به انسان دادند ضرر خواهند داشت. در انسان متمدن عقل نیز، مانند استعداد هنری، گاهی بیش از حد فایده در افراد پرورش یافته است. از طرف دیگر به نظر می رسد که با پیشرفت تمدن قوه شهود کاهش می گیرد. اصولاً این قوه نزد کودکان بیش از بالغان و نزد درس نخواندگان بیش از درس خواندگان است. شاید نزد سگ از هر آدمی بیشتر باشد. اما کسانی که از این نکات نتیجه می گیرند که باید به غریزه چسبید بهتر است به جنگل بازگردند و با چرندگان و درندگان خوش باشند.

و اما بعد بگذارید ببینیم که قوه شهود آن مصونیت از خطا را که برگسون برایش ادعا می کند دارد یا ندارد. بنابر قول برگسون بهترین مورد آن آشنایی ما با نفس خویشتن است. اما دشواری خویشتن شناسی معروف است. مثلاً بسیاری از مردم لثامتها و خودپسندیها و حسدهایی در سرشت دارند که خود از آن پاک

بی خبرند، و حال آنکه حتی بهترین دوستانشان آن خصایل را به آسانی تشخیص می دهند درست است که شهود همراه با یقینی است که در عقل نیست: در لحظه شهود شک کردن در حقیقت آن تقریباً محال است. اما اگر بر اثر تحقیق معلوم شد که قوه شهود هم دست کم به اندازه عقل در معرض خطاست، یقین ذهنی قوی تر آن عیب آن خواهد شد؛ یعنی آن را فریبنده تر خواهد ساخت. گذشته از شناسایی خویشتن، یکی از قابل توجه ترین موارد شهود دانشی است که مردم گمان می کنند درباره معشوق خود دارند: در این گونه موارد به نظر می رسد که دیوار میان اشخاص شفاف می شود و مردم گمان می کنند که درون روح شخص دیگر را مانند روح خود می بیند. با این همه در این زمینه فریبکاری با توفیق تمام متداول است؛ و حتی در مواردی هم که فریب عمدی در کار نباشد قاعدتاً تجربه به تدریج نشان می دهد که آن بینش فرضی موهوم بوده است، و روش گند و کورمال عقل در نهایت امر بیشتر شایان اعتماد است.

برگسون می گوید که عقل از عهده امور فقط تا آن حد بر می آید که امور به آنچه در گذشته تجربه شده است شباهت داشته باشند، در حالی که شهود می تواند آن یگانگی و تازگی را که با هر لحظه تازه همراه است دریابد. اینکه در هر لحظه یک چیز یگانه و تازه نهفته است مسلماً درست است؛ و نیز درست است که این را به کمک تصورات عقلانی نمی توان بیان کرد. فقط آشنایی مستقیم است که می تواند نسبت به چیز یگانه و تازه معرفت به ما بدهد. اما این گونه آشنایی مستقیم به صورت کامل از راه حواس حاصل می شود، و تا آنجا که من می بینم درک آن نیازی به قوه خاص شهود ندارد. چیزی که معرفت تازه به ما می دهد نه عقل است نه غریزه، بلکه احساس است. اما اگر این معرفت از جهت مهمی تازه باشد، عقل بسیار بیش از غریزه برای هم آن آمادگی دارد. ماکیان که یک گله جوجه اردک دنبال خود دارد بی شک صاحب قوه شهودی است که او را در درون جوجه اردکها قرار می دهد نه اینکه برای او فقط علم تحلیلی نسبت به آنها حاصل کند؛ اما وقتی که جوجه اردکها خود را به آب می اندازند، همه آن شهود ظاهری موهوم از آب در می آید و ماکیان در کنار آب بیچاره می ماند. شهود در حقیقت یکی از جلوه های رشد غریزه است، و مانند همه غرایز در محیط آشنایی که عادات حیوان مورد بحث را پدید آورده خیلی هم شایان تحسین است، اما همین که محیط طوری تغییر کند که مستلزم یک نحوه عمل خلاف عادت باشد، شهود پاک در مانده می شود.

فهمیدن جهان به طور نظری، که مقصود فلسفه است، مسئله ای نیست که برای جانوران یا اقوام وحشی، یا حتی برای بیشتر مردم متمدن، اهمیت عملی فراوانی داشته باشد. بنابر این مشکل بتوان تصور کرد که روشهای ساخته و پرداخته غریزه یا قوه شهود در این زمینه میدان فراخی برای هنرنمایی پیدا کنند. میدان هنرنمایی قوه شهود انواع قدیم تر فعالیت است، یعنی کارهایی که خویشاوندی ما را با نسلهای دوردست جانوران و اسلاف نیمه انسان ما آشکار می کنند. در اموری مانند صیانت نفس و عشق، قوه شهود

گاه (اما نه همیشه) به چنان سرعت و دقتی عمل می کند که برای عقل دوراندیش حیرت انگیز است. اما فلسفه از کارهایی نیست که خویشاوندی ما را با گذشته نشان دهد. فلسفه کار خیلی ظریف و خیلی متمدنانه ای است، و لازمه توفیق در آن رهایی از زندگانی غریزی و حتی گاهی وارستگی از هر بیم و امید دنیوی است. پس به هنرنمایی قوه شهود در میدان فلسفه امیدی نمی توان داشت. برعکس، چون موضوع حقیقی فلسفه و طرز تفکری که برای دریافت آن لازم است امور غریب و نامأنوس و پرت است، پس بینش از هر جای دیگر در این جاست که عقل از قوه شهود پیش می افتد و اعتقادات عجولانه تحلیل نشده کمتر شایستگی قبول دربست دارند.

آنچه در دایره معرفت در تأیید خودداری علمی در برابر شور و فشار قوه شهود می گوئیم در حقیقت همان وسعت بحر تفکر و همان سعه صدر و همان رهایی از اشتغالات علمی است که در تعالیم همه ادیان بزرگ سرشته اند. پس نتیجه بحث، هر چند که با عقاید صریح بسیاری از عرفا تعارض داشته باشد، ذاتاً با روح آن عقاید مغایر نیست بلکه حاصل همین روح است، در انطباق با قلمرو اندیشه.

### ثانیاً وحدت و کثرت

یکی از قوی ترین جنبه های اشراق این است که هنگام کشف و شهود همه چیزها یگانه جلوه می کنند. این نکته در دیانت به صورت وحدت وجود در می آید و در فلسفه به صورت مذهب وحدت<sup>۵</sup>. منطق مفصلی از زمان پارمنیدس تا هگل به تدریج به هم بافته اند، برای اثبات اینکه جهان یک کل واحد تجزیه ناپذیر است و آنچه به نظر ما اجزای جهان می آید اگر به نام امور قائم بالذات و مستقل در نظر گرفته شوند توهمات بیش نخواهد بود. تصور یک واقعیت جدا از عالم نمود، واقعیت واحد تجزیه ناپذیر و تغییر ناپذیر، در ابتدا به وسیله پارمنیدس وارد فلسفه غرب شد؛ اما دست کم در ظاهر امر غرض از این تصور ملاحظاتی دینی یا عرفانی نبود، بلکه مبنای آن یک برهان منطقی بود که می گفت عدم محال است، و بیشتر دستگاههای مابعدطبیعی بعدی حاصل این اندیشه اساسی هستند.

منطقی که در مدافعه عرفان به کار رفته است مغلوب به نظر می آید و در معرض چند ایراد فنی است که من در جای دیگر تشریح کرده ام من آن ایرادها را در اینجا تکرار نخواهم کرد، زیرا که دراز و دشوارند؛ در عوض خواهم کوشید آن حالت روحی را که سرچشمه منطق عرفانی است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم.

اعتقاد به واقعیتی غیر از آنچه بر حواس ما ظاهر می شود در بعضی از احوال روحی پدید می آید، و این احوال سرچشمه بیشتر عرفانیات و بیشتر مطالب مابعدطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق احساس نمی شود؛ و به همین جهت عرفای تمام عیار منطق به کار نمی برند بلکه حاصل سیر و

سلوک خود را نقداً بیان می کنند. اما این گونه عرفان کامل در مغرب زمین نادر است. وقتی که شدت و حدت احساس یقین از میان می رود، آدمی که عادت به استدلال دارد و در جستجوی مبانی منطقی عقیده ای که در خود سراغ گرفته است بر می آید. اما چون که این عقیده اکنون موجود است، آن آدم هر مبنایی را که پیدا شود با آغوش باز می پذیرد. تناقضات اصل عرفان است، و هدفی است که منطق او باید بدان برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود. منطقی که بدین ترتیب به دست آمده باعث شده است که اکثر فلاسفه نتوانند جهان علم و زندگی روزمره را به هیچ نحوی از انحا توضیح دهند. اگر مشتاق چنین توضیحی بودند احتمالاً مغالطات منطق خود را هم کشف می کردند؛ اما بیشترشان کمتر مشتاق فهمیدن جهان علم و زندگی روزمره اند و بیشتر در این اندیشه اند که آن را به نفع یک جهان «واقعی» فوق محسوسات واقعیت منسوب کنند.

آن عده از فلاسفه بزرگ که مشرب عرفانی داشته اند منطق را بدین صورت به کار برده اند. اما چون معمولاً کشف و شهود عرفانی را مسلم می انگاشتند، نظریات منطقی خود را خالی از شور و حال بیان می کردند و شاگردانشان هم می پنداشتند که این نظریات یکسره مستقل از آن لحظه اشراق شهودی است که سرچشمه آنها بوده است. با این همه ریشه این نظریات به آنها می چسبید و - به قول آقای سانتایانا - نسبت به جهان علم و فهم متعارفی «مغرض» باقی می ماندند. فقط بدین ترتیب است که می توانیم بفهمیم که چگونه فلاسفه ناسازگاری نظریات خود را با واقعیات مسلمی که کاملاً شایسته باور داشتن اند به آسانی پذیرفته اند.

چنان که طبیعی است، منطق عرفانی هم معایبی را که در طینت هر امر مغرضانه ای هست در بر دارد. تمایل به منطق که در جریان وجد و حال عرفانی احساس نمی شود، پس از زایل شدن آن وجد و حال باز به سراغ انسان می آید؛ ولی اکنون همراه است با میل به حفظ آن بینش حقیقی بوده است و هر آنچه با آن در تناقض باشد و هم است. منطقی که بدین ترتیب به دست می آید چندان بی غرضانه و صادقانه نخواهد بود، و ناچار ملهم از بیزاری نسبت به جهان روزمره است - جهانی که این منطق باید در آن به کار بسته شود. از چنین روشی البته بهترین نتایج حاصل نمی شود. هر کسی می داند که خواندن آثار فلان نویسنده، فقط به قصد رد کردن سخنان او، راه شناختن آن نویسنده نیست. خواندن کتاب طبیعت نیز با این اعتقاد که سراسر این کتاب موهومات است بر همین قیاس راه شناختن طبیعت نیست. منطق ما اگر بخواهد که جهان روزمره برایش قابل فهم باشد نباید با آن دشمنی کند، بلکه باید ملهم از قبول و رضای صادقانه ای باشد که معمولاً در میان حکمای مابعدطبیعی یافت نمی شود.

ثالثاً زمان

غیر واقعی بودن زمان یکی از نظریات عمده بسیاری از دستگاههای مابعدطبیعی است که غالباً اسماً بر اساس براهین منطقی استوارند، چنانکه نزد پارمنیدس هم دیده می شود، اما در اصل بر آن یقینی که در لحظه شهود دست می دهد بنا شده اند - یا لاقلاً نزد بنیانگذاران دستگاههای جدید چنین بوده است. چنان که مولوی شاعر متصوف ایرانی می گوید:

هست هشیاری زیاد ماضی  
ماضی و مستقبلت پرده خدا  
آتش اندر زن و به هر دو تا به کی  
پرگره باشی از این هر دو چونی

این عقیده که واقعیت نهایی باید تغییر ناپذیر باشد عقیده بسیار متداولی است: همین عقیده بود که مفهوم مابعدطبیعی جوهر را پدید آورده، و حتی امروز هم ارباب این عقیده از باب بعضی نظریات علمی، مانند بقای انرژی و جرم، به ناحق خشنود می شوند. جدا کردن صحت و سقم این عقیده دشوار است. براهین این دعوی را که زمان واقعیت ندارد و جهان محسوسات موهوم است، به نظر من باید غلط انگاشت. با این حال یک معنی هم وجود دارد - هر چند احساس کردنش از بیانش آسان تر است - که بدان معنی زمان از خصایص بی اهمیت و سطحی واقعیت است. باید اذعان کرد که گذشته و آینده نیز به اندازه حال واقعیت دارند، و در تفکر فلسفی نوعی رهایی از اسارت زمان ضرورت دارد. اهمیت زمان بیشتر علمی است تا نظری، بیشتر به امیال ما مربوط است تا به حقیقت امور. اگر امور جهان را چنان تصور کنیم که از یک عالم ابدی خارجی وارد جهان ما می شوند، نه از این نظرگاه که زمان را همچون خورنده هر چه که هست می نگرد، در چنین صورتی من گمان می کنم که تصویر درست تری از جهان خواهیم داشت. اگر هم زمان واقعیتی داشته باشد توجه کردن به اینکه این واقعیت اهمیتی ندارد نخستین منزل را در راه حکمت است.

اگر از خود بپرسیم که چرا احساساتمان نسبت به گذشته با احساساتمان نسبت به آینده این قدر تفاوت می کند، این نکته فوراً آشکار می شود. دلیل تفاوت یک دلیل کاملاً عملی است: امیال ما در آینده مؤثر است ولی در گذشته مؤثر نیست؛ آینده تا حدی در ید اقتدار ماست، و حال آنکه گذشته را تغییر نمی توان داد. اما هر آینده ای هم روزی گذشته خواهد بود؛ اگر ما گذشته را اکنون درست بینیم، این گذشته باید در زمانی که آینده بوده است نیز همان گونه بوده باشد که اکنون آن را می بینیم، و نیز آنچه اکنون آینده است باید درست همان گونه باشد که چون گذشته شد آن را خواهیم دید. پس تفاوتی که ما میان گذشته و آینده احساس می کنیم در ذات این امور نیست، بلکه از مناسبات آنها با ما پدید می آید: در سیر و سلوک فارغ از تعینات، این تفاوت از میانه بر می خیزد. در مرحله فکر، فراغت از تعینات درست همان فضیلت بی غرضی است که در مرحله عمل به نام عدل و انصاف جلوه گر می شود. هر کس بخواهد که

حقیقت جهان را ببیند و در تفکر از حد استیلاهی امیال عملی در گذرد، باید بیاموزد که گذشته و آینده را به یک چشم بنگرد و کل جریان زمان را به یک نظر دریابد.

برای نشان دادن آنکه چگونه زمان نباید در نظریات فلسفی دخالت داده شود می توان مثالی آورد. مثال ما فلسفه ای است که با اندیشه تکامل همبستگی پیدا کرده و در فلسفه نیچه<sup>۶</sup> و برگسون و پراگماتیسم متجلی شده است. این فلسفه، بر اساس سیر تکاملی که از پایین ترین اشکال حیات تا به انسان می رسد، پیشرفت را قانون اساسی طبیعت می داند و بدین ترتیب تفاوت میان زودتر و دیرتر را به مرکز جهان بینی راه می دهد. در مورد تاریخی که این فلسفه از گذشته و آینده جهان ترسیم می کند، چون مبتنی بر حدس و گمان است من دعوایی ندارم. ولی عقیده من این است که سرمستی توفیق فوری باعث شده است که بسیاری از چیزهایی که برای فهم صحیح جهان ضرورت دارد در این میانه فراموش شود. کمی از طرز تفکر یونانی و کمی هم از وارستگی و متانت شرقی باید به شتاب و خودبینی غربی آن علاوه شود تا از شور و سودای جوانی درآید و رنگ حکمت پخته به خود بگیرد. با همه دعوی علمی بودن این فلسفه، من گمان می کنم که فلسفه علمی حقیقی باید کوشاتر و وارسته تر از این باشد، و کمتر به امیدهای دنیوی توسل جوید، و انضباط سخت تری برای اجرای توفیق آمیز خود شرط کند.

«اصل انواع» داروین جهانیان را متقاعد ساخت که تفاوت میان انواع جانوران و گیاهان آن تفاوت تغییر ناپذیر نیست که در ظاهر به نظر می رسد. نظریه انواع طبیعی که طبقه بندی را آسان و قطعی می ساخت، نظریه ای که در شمار میراث ارسطو بود و در پناه ضرورتی به سر می برد که آن میراث برای اعتقادات جزمی قایل می شد، ناگهان از صحنه علم زیست شناسی بیرون رانده شد. تفاوت انسان و جانوران پست، که به چشم خودپسند ما عظیم می آید، امری تدریجی از کار در آمد و مستلزم وجود موجوداتی که نه می توان آنها را در درون خانواده بشر جای داد و نه در بیرون آن. لاپلاس مدتی پیش نشان داده بود که خورشید و سیارات از یک پاره ابر بدوی کمابیش یکدست پدید آمده اند. بدین ترتیب نشانه های ثابت قدیم متزلزل و خطوط فاصل مشخص محو و مبهم شدند؛ اشیا و انواع مرزهای خود را از دست دادند، چنان که معلوم نبود ابتدای و انتهای هر کدام در کجاست.

۶. Friedrich Wilhelm Nietzsche، فردریش ویلهلم نیچه، زاده ۱۵ اکتبر ۱۸۴۴ میلادی - فیلسوف بزرگ و مشهور آلمانی که از مشهورترین عقاید وی نقد فرهنگ، دین و فلسفه امروزی بر مبنای سؤالات بنیادینی درباره بنیان ارزشها و اخلاق، بوده است. نوشته های وی نوع سبک تازه در زبان آلمانی محسوب می شد. نوشته هایی در نهایت ژرفی و ایجاز، آمیخته با افکاری انقلابی که نیچه خود روش نوشتاری خویش را گزین گویی ها می نامید. نیچه پس از سالها آمیختن با دنیای فلسفه و بحث و جدال و ناکامی عشقی اش، ده سال پایان عمرش را در جنون به سرد برد و در زمانی که آثارش با موفقیتی بزرگ روبرو شده بودند او آنقدر از سلامت ذهنی بهره نداشت تا آن را به چشم خود ببیند. سرانجام در سال ۱۸۸۹ به دلیل ضعف سلامت و سردردهای شدیدش مجبور به استعفا از دانشگاه و رها کردن کرسی استادی شد و بالاخره در ۲۵ اوت سال ۱۹۰۰ در وایمار و پس از تحمل یکدوره طولانی بیماری بر اثر سکنه مغزی درگذشت.

اما اگر خودپسندی آدمیزاد لحظه ای به واسطه خویشاوندی با بوزینه متزلزل شد چیزی نگذشت که راه دیگری برای خودنمایی پیدا کرد، و آن راه «فلسفه» تکامل بود. جریانی که از جانوران تکیاخسته شروع و به انسان ختم می شد در نظر فلاسفه پیشرفت شناخته شد - اگر چه معلوم نیست که جانوران تکیاخسته هم با این عقیده موافق باشند. بدین ترتیب دورانه‌های تغییراتی که علم آنها را تاریخ احتمالی عالم معرفی کرده بود با آغوش باز پذیرفته شد. بدین عنوان که این تاریخ نشان دهنده ناموس پیشرفت جهان در جهت خوبی است - تکامل و توسعه مثالی است که رفته رفته خویشان را در واقعیت تحقق و تجسم می بخشد. چنین نظری ممکن بود/سپنسر و کسانی را که ما می توانیم آنها را تکاملیان هگلی بنامیم خشنود کند، اما برای جلب رضایت طرفداران پرشورتر تغییر تطور کافی نبود. در نظر این حضرات آرمانی که جهان مداوم به آن نزدیک شود خیلی مرده و راکد است و الهام بخش نمی تواند باشد. در جریان تکامل نه تنها جهان بلکه خود آرمان هم باید تغییر کند و تکامل یابد: هدف نباید ثابت باشد، بلکه آن حرکتی که زندگی نام دارد، و تنها اوست که به جریان تکامل وحدت می بخشد، باید مدام نیازهای تازه پدید آورد.

در این فلسفه، زندگی جریان مستمری است که هر تقسیم و تجزیه ای در آن مصنوعی و غیر واقعی است. چیزهای مجزا، آغازها و انجامها، توهمات مساعدی بیش نیستند: آنچه هست یک تحول مستمر و مداوم است. عقاید امروزی ما، اگر ما را در جریان این تحول به جلو ببرند، ممکن است امروز راست باشند؛ اما این عقاید فردا دروغ خواهند بود و باید جای خود را به عقاید جدیدی که در خور وضع جدید باشند واگذار کنند. همه تفکرات ما از توهمات مساعد تشکیل شده است؛ تحجراتی است خیالی در جریان کلی تحول. جریان واقعیت به رغم همه توهمات ما ادامه دارد، و هر چند که ما آن را زیست می کنیم نمی توانیم آن را به اندیشه درآوریم. در این میان، بی آنکه مطلب تصریح شده باشد، این اطمینان هم دزدکی داده می شود که آینده، هر چند ما نمی توانیم آن را پیش بینی کنیم، از گذشته و حال بهتر خواهد بود. خواننده محترم مانند کودکی است که انتظار یک دانه شیرینی را دارد، زیرا که به او گفته اند که چشمانش را ببندد و دهانش را باز کند. در فلسفه منطق و ریاضیات و فیزیک ناپدید می شوند، زیرا که این مباحث بیش از اندازه «راکد» هستند. آنچه واقعیت دارد میل و حرکتی است در جهت هدفی که هر چند به سوی آن پیش برویم مانند رنگین کمان واپس می رود و به هر جا می رسد آن جا را نسبت به آنچه از دور به نظر می رسد دیگرگون می سازد.

من قصد ندارم که این فلسفه را از لحاظ فنی بررسی کنم. فقط می خواهم بگویم که انگیزه ها و علائقی که الهام دهنده آن هستند چنان منحصراً عملی هستند، و مسایلی که این فلسفه با آن سر و کار دارد چنان مخصوص اند که، به نظر من، مشکل بتوان گفت که این فلسفه با مسایلی که به نظر من کار فلسفه حقیقی است تماس پیدا می کند.

علاقه اصلی فلسفه تکاملی متوجه مسئله سرنوشت آدمیزاد است، یا حد اعلا متوجه زندگی است. این فلسفه بیشتر به اخلاق و خوشبختی علاقه مند است تا به دانش به خاطر دانش. البته باید اذعان کرد که این نکته را در خصوص بسیاری از فلسفه ها می توان گفت، و میل به آن نوع دانشی که فلسفه می تواند حاصل کند اصولاً نادر است. اما اگر فلسفه به حقیقت برسد، بر فلاسفه لازم است که قبل از هر چیز آن کنجکاوی فکری فارغ از غرض که خصیصه مردان علم است به دست آورند. دانش درباره آینده - که اگر ما در پی دانستن سرنوشت بشریم باید طالب آن باشیم - در دایره معینی امکان دارد. پیش بینی اینکه با پیشرفت علم این دایره چقدر گسترش خواهد یافت امکان ندارد؛ اما، چیزی که مسلم است، هر مطلبی درباره آینده به حکم ماهیت خود متعلق به یکی از علوم خاص است و، اگر اصولاً معین ساختن آن ممکن باشد، این کار باید به وسیله روشهای آن علم خاص انجام گیرد. فلسفه راه میانبر برای رسیدن به علوم دیگر نیست: فلسفه اگر بخواهد که تحقیق درستی باشد باید عرصه ای خاص خود داشته باشد و قصد نتایجی را بکند که رد و اثبات آنها از علوم دیگر ساخته نیست.

مذهب تکاملی چون بر اساس پیشرفت استوار است، و پیشرفت هم یعنی از بدتر به بهتر، به نظر من مفهوم زمان را به جای آنکه خادم خود سازد به صورت خداوند خود در می آورد؛ و در نتیجه آن فراغ و فرزاندگی در تفکر را که سرچشمه بهترین جنبه های اندیشه و احساس فلسفی است از دست می دهد. حکمای فلسفی، چنان که دیدیم، واقعیت زمان را بارها یکسره انکار کرده اند. من قصد چنین انکاری ندارم، قصد من فقط این است که آن روحیه ای را که الهام بخش این انکار بوده است نگاه دارم، یعنی آن طرز برخوردی را نگاه دارم که می گوید از لحاظ اندیشه گذشته به اندازه حال واقعیت و به اندازه آینده اهمیت دارد. اسپینوزا می گوید که «برای ذهن انسان، تا آنجا که امری را به حکم عقل تصور می کند، فرقی نمی کند که اندیشه آن مربوط به یک امر آینده یا گذشته یا حال باشد»<sup>۷</sup> و همین «تصور کردن به حکم عقل» است که به نظر من جایش در فلسفه تکاملی خالی است.

### رابعاً خوبی و بدی

عرفان می گوید که بدی کلیتاً موهوم است، و گاه در مورد خوبی نیز همین عقیده را دارد، و لیکن اغلب واقعیت را خوب می داند. هر دو عقیده را نزد هراکلیتوس می توان یافت، که می گوید «خوبی و بدی یکی است.» و «در نظر خدا همه چیزها عادلانه و خوب و صوابند ولی مردمان پاره ای از چیزها را خطا و پاره ای را صواب می دانند.» اسپینوزا نیز در همین موضع دو جانبه قرار دارد، منتها او در مورد خوبی که فقط مربوط به انسان نباشد لفظ «کمال» را به کار می برد. می گوید «منظور من از واقعیت و کمال یک چیز



است<sup>۸</sup>؛ اما در جای دیگر نیز به این تعریف بر می خوریم: «منظور من از خوبی آن خواهد بود که به یقین بدانم که برای ما مفید است.<sup>۹</sup>» پس کمال ماهیتاً به واقعیت تعلق دارد، و حال آنکه خوبی بسته به نیازهای ماست و در بررسی فارغ از غرض و نیاز ناپدید می شود. به نظر من برای فهمیدن جهان بینی اخلاقی عرفان یک چنین تمایزی ضرورت دارد: یعنی یک نوع خوبی و بدی فروتر و دنیوی داریم که عالم نمود را به اجزایی که به نظر متعارض می نماید تقسیم می کند، اما یک نوع هم خوبی فراتر عرفانی هست که متعلق به واقعیت است و هیچ بدی متناظری در مقابل آن قرار ندارد.

مشکل بتوان یک شرح منطقی قابل قبول ارائه کرد، مگر با پذیرفتن این نکته که خوبی و بدی امور ذهنی هستند، یعنی خوب آن چیزی است که ما نسبت به آن فلان نوع احساس را داریم، و بد بهمان نوع احساس را. در زندگانی عملی که ما باید انتخاب کنیم و از دو عمل ممکن یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، لازم است که تمایزی میان خوب و بد، یا باری میان بدتر و بهتر قایل شویم. اما این تمایز هم، مانند همه اموری که به عمل مربوط می شوند، متعلق به آن چیزی است که عرفان آن را عالم موهومات می نامد – ولو تنها به این دلیل که این عالم با زمان بستگی دارد. در عالم کشف و شهود که عمل ضرورت ندارد فراغت از اغراض و فراموش کردن آن دوگانگی اخلاقی که لازمه عمل است امکان پذیر می شود. تا زمانی که فقط فارغ از اغراض باشیم و نه بینش، می توانیم به این گفته اکتفا کنیم که خوبی عمل و بدی آن هر دو موهومند. ولیکن، چنان که لازمه بینش عرفانی است، اگر سراسر جهان را شایسته عشق و ستایش بدانیم، اگر

«جهان و هر جا و بیجا را...

غرق در نور آسمانی»

بیابیم، ناچار خواهیم گفت که یک خوبی والاتر از خوبی مرحله عمل هم وجود دارد و این خوبی متعلق به واقعیت کل عالم است. بدین ترتیب آن نظرگاه دو جانبه و آن تزلزل ظاهری عرفانی توضیح و توجیه می شود.

امکان این عشق و وجد عام نسبت به هر آنچه وجود دارد برای خوشی زندگانی در نهایت اهمیت است و عاطفه عرفانی را، قطع نظر از هر عقیده ای که بر اساس آن بنا شود، بی اندازه با ارزش می سازد. اما اگر ما نخواهیم به ورطه عقاید غلط کشانده شویم باید بدانیم که عاطفه عرفانی درست چه چیزی را آشکار می کند. عاطفه عرفانی یکی از امکانات طبیعت انسانی را آشکار می کند، و آن امکان یک نحوه زندگانی است، شریف تر و خوش تر و آزادتر از آنچه از راههای دیگر امکان دارد. اما این عاطفه هیچ چیزی را درباره امور غیر بشری، یا درباره ماهیت جهان هستی به طور کلی، آشکار نمی کند. خوبی و بدی، و حتی آن خوبی والاتری

8. Ethics, Pt. II, Df. VI.

9. Ib. Pt. IV, Df. I.

که عرفان در همه جا سراغ می‌کند، انعکاس عواطف خود ما هستند بر سایر چیزها، نه جزو ذات و ماهیت آن چیزها. و بنابراین در سیر و سلوک فارغ از غرض که از هرگونه هوای نفس بری باشد، چیزها به صورت خوب و بد تظاهر نمی‌کنند؛ هر چند که این حال با آن عشق عامی که عارف را وادار می‌کند که بگوید جهان هستی خوب است به آسانی در می‌آمیزد.

فلسفه تکاملی به واسطه مفهوم پیشرفت با ثنویت اخلاقی بدتر و بهتر بستگی دارد، و لذا آن نظرگاهی که خوبی و بدی را از میدان دید خود برکنار می‌زند بر آن مسدود است؛ و به علاوه از این عقیده عرفانی که همه چیز خوب است نیز بی‌خبر می‌ماند. بدین طریق تمایز میان خوبی و بدی بر این فلسفه حاکم می‌شود، حسابگری بی‌آرام و قرار عمل را به عرصه اندیشه وارد می‌کند. به نظر می‌رسد که خوبی و بدی نیز، مانند زمان، در عالم اندیشه مقام کلی یا اساسی ندارند، بلکه در سلسله مراتب عقلی افرادی وضع و خسیس هستند.

چنان که دیدیم می‌توان عرفان را چنان تعبیر کرد که با این عقیده که خوبی و بدی از لحاظ عقلی مقام اساسی ندارند موافقت داشته باشد؛ اما باید اذعان کنیم که در اینجا دیگر با غالب فلاسفه بزرگ و راهبران دینی گذشته توافق لفظی نخواهیم داشت. منتها من اعتقاد دارم که حذف ملاحظات اخلاقی از فلسفه، هم از لحاظ علمی لازم است و هم - هر چند ممکن است تناقض جلوه کند - خود یک پیشرفت اخلاقی است. از هر دوی این دعاوی باید به اختصار دفاع کرد.

امید ارضای امیال بشری ما - یعنی امید نشان دادن اینکه جهان فلان خصیصه دلخواه ما را دارد - تا آن جا که به نظر من می‌رسد امیدی نیست که یک فلسفه علمی بتواند کاری برای ارضای آن انجام دهد. فرق بین جهان خوب و جهان بد عبارت از فرق بین خصایص جزئیات خاص موجود در آن جهانهاست: این فرق آن اندازه انتزاعی نیست که بتواند وارد میدان فلسفه شود. مثلاً عشق و نفرت اخلاقاً دو مفهوم متضاد هستند، و حال آنکه از لحاظ فلسفی دو طرز برخورد با اشیا به شمار می‌روند که خیلی هم به یکدیگر شباهت دارند. صورت و سازمان کلی آن طرز برخورد با اشیا که پدیده‌های روانی را تشکیل می‌دهد جزو مسایل مورد بحث فلسفه است؛ اما فرق میان عشق و نفرت فرق صوری یا سازمانی نیست، و لذا به فلسفه مربوط نمی‌شود بلکه به علم خاص روانشناسی متعلق است. پس علایق اخلاقی که غالباً الهام بخش فلاسفه بوده اند باید در پشت صحنه بمانند: نوعی علاقه اخلاقی ممکن است الهام بخش تمامی تحقیقات ما باشد، اما هیچ علاقه اخلاقی را در جزئیات تحقیق نباید راه داد، و نیز نباید در نتایج تحقیقی انتظار جلوه گر شدن آن را داشت.

اگر این عقیده را در نظر اول دلسرد کننده باشد، می توان به یاد آورد که نظیر همین تغییر در همه علوم لازم آمده است. امروز دیگر فیزیکدان و شیمیدان نمی خواهند که اهمیت اخلاقی یونها و اتمهای خود را اثبات کنند؛ از زیست شناس هم نمی خواهند که فایده گیاهان و جانورانی را که تشریح می کند روشن کند. در اعصار پیش از علم چنین نبود. مثلاً علم ستاره شناسی را برای این تحقیق می کردند که مردمان به ستاره بینی اعتقاد داشتند. پنداشته می شد که حرکت سیارات تأثیر بسیار مستقیم و مهمی در زندگانی افراد بشر دارد. چه بسا وقتی که این عقیده باطل شد و تحقیق عاری از غرض در ستاره شناسی آغاز شد، بسیار کسان که ستاره بینی برایشان جالب بود به این نتیجه رسیدند که ستاره شناسی چندان ربطی به امور انسانی ندارد و لذا شایسته دنبال کردن نیست. علم فیزیک، به صورتی که مثلاً در مکالمه «تیمائوس» افلاطون دیده می شود، پر از مفاهیم اخلاقی است: یکی از اغراض اساسی آن نشان دادن این نکته است که زمین شایسته ستایش است. فیزیکدان امروزی، برعکس، با آنکه قصد ندارد منکر شود زمین شایسته ستایش است، به نام فیزیکدان با صفات اخلاقی زمین کاری ندارد: کار او فقط این است که واقعیات را پیدا کند؛ به او مربوط نیست که این واقعیات خوبند یا بد. در روانشناسی طرز برخورد علمی از علوم فیزیکی جدیدتر و دشوارتر است: امری است طبیعی که طبیعت انسان را یا خوب بدانیم یا بد، باید در مرحله نظری هم مهم باشد. فقط در همین قرن اخیر بود که علم روانشناسی اخلاقاً بی تفاوت شد؛ و در این زمینه هم بی تفاوتی اخلاقی برای پیشرفت علم ضرورت داشته است.

در فلسفه تاکنون بی تفاوتی اخلاقی را کم جسته اند و کمتر به دست آورده اند. اشخاص نتوانسته اند آرزوی خود را فراموش کنند، و درباره فلسفه در قیاس با آرزوی خودشان داوری کرده اند. این عقاید که مفاهیم خوبی و بدی کلید فهم دنیا و مافیهاست، پس از آنکه علوم خاص بیرون رانده شد به فلسفه پناه آورد. اما اگر قرار نباشد که فلسفه به صورت مستی رویای خوشایند باقی بماند، این مفاهیم باید از فلسفه هم بیرون رانده شوند. مشهور است که خوشبختی را کسانی که بیشتر می جویند کمتر به دست می آورند؛ به نظر می رسد که این نکته در مورد خوبی هم صادق باشد. لاقلاً در زمینه اندیشه کسانی که خوبی و بدی را فراموش کنند و فقط در پی واقعیات باشند احتمالاً زودتر از کسانی که جهان را از دریچه کژمژ خواهشهای خویش می نگرند به خوبی دست خواهند یافت.

بدین ترتیب ما به همان تناقض ظاهری خود باز می گردیم؛ یعنی فلسفه ای که نخواهد تصور خود را از خوبی و بدی بر جهان تحمیل کند نه تنها به احتمال بیشتر به حقیقت دست خواهد یافت، بلکه باید گفت که چنین فلسفه ای حاصل نظرگاهی است که اخلاقاً بالاتر از نظرگاهی مانند فلسفه تکاملی و غالب فلسفه های متعارف قدیم، که مدام کائنات را ارزیابی می کنند و تجسم آرمانهای کنونی خود را در آن می جویند. چه در دیانت و چه در هر نظر عمیق و جدی درباره جهان و سرانجام بشر، همیشه یک عنصر تسلیم و رضا

وجود دارد؛ یعنی التفات می شود به این که قدرت بشر محدودی دارد؛ و در دنیای امروز که از توفیقه‌های مادی سهل و سریع و اعتقاد گستاخانه به امکانات بی حد و حصر پیشرفت سرمست شده، کمبود این عنصر به چشم می خورد. در انجیل آمده است که «هر کس زندگیش را دوست بدارد، آن را از دست خواهد داد.» اکنون بیم آن می رود که بر اثر عشق بیش از اندازه نسبت به زندگی، خود زندگی بسیاری از کیفیاتی را که بالاترین ارزش زندگی از آنهاست از دست بدهد. آن حال تسلیم و رضایی که دیانت در عمل تزریق می کند، اساساً همان روحیه است که علم در زمینه اندیشه تعلیم می دهد؛ و آن بی طرفی اخلاقی که پیشرفتهای علم را باعث شده زاییده همین تسلیم و رضاست.

خوبیهایی که ما باید داشته باشیم خوبیهایی است که پدید آوردن آنها در حد قدرت ما باشد - یعنی خوبیهایی مربوط به زندگانی خود ما و مربوط به طرز برخورد ما با جهان. اصرار در اعتقاد به تحقق خارجی خوبی نوعی زورگویی است که، در عین حال آن خوبی خارجی را که مطلوب ماست نمی تواند تأمین کند، می تواند آن خوبی درونی را هم که در ید اختیار ماست سخت به مخاطره بیندازد، و آن حرمت نسبت به واقعیت را، که هم بهترین جنبه فروتنی است و هم جنبه ثمر بخش مزاج علمی است، از میان ببرد.

بدیهی است که افراد بشر نمی توانند از طبیعت بشری فراتر بروند؛ در همه اندیشه های ما همیشه یک جنبه ذهنی وجود خواهد داشت، و گرچه این جنبه منحصر باشد به علاقه ای که جهت توجه ما را تعیین می کند. اما فلسفه علمی بیش از همه اشتغالات دیگر انسان به عینیت نزدیک می شود، و لذا نزدیک ترین و ثابت ترین مناسبی را که حصولش امکان داشته باشد میان ما و جهان خارج برقرار می کند. برای ذهن بدوی هر چیزی یا دوست است یا دشمن؛ اما تجربه نشان داده است که دوستی و دشمنی تصوراتی نیستند که به وسیله آنها جهان را بتوان شناخت. فلسفه علمی، گرچه هنوز در مرحله زایش است، نسبت به عقاید و تخیلات دورانهای پیش از علم اندیشه را در مرحله بالاتری نشان می دهد و، مانند هر کوششی که فراتر رفتن از خویشتن صورت گرفته باشد، نتیجه آن فسحت میدان دید و دریافت خواهد بود. فلسفه تکاملی با آنکه به واقعیات مشخص علمی تکیه می کند یک فلسفه علمی حقیقی نیست، زیرا که گرفتار زمان و تصورات اخلاقی و امور دنیوی و سرنوشت بشری است. فلسفه علمی حقیقی فروتن تر از این و پاره پاره تر از این و کوشاتر از این خواهد بود، و برای فریفتن امیدهای دروغین اینقدر زرق و برق به خود نخواهد بست، و به سرانجام بشر کمتر اعتنا خواهد نمود، و برای پذیرفتن جهان، فارغ از جبر و جور خواهشهای آنی انسان، بیشتر توانایی خواهد داشت.

از پایان قرون وسطی به این طرف اهمیت اجتماعی و سیاسی فلسفه رو به کاهش رفته است. ویلیام اوکامی را، که یکی از بزرگترین فلاسفه قرون وسطی بود، قیصر روم اجیر کرد تا بر ضد پاپ رساله بنویسد؛ در آن روزها بسیاری از مسایل حاد به اختلافات مدارس وابسته بود. پیشرفتهای فلسفه در قرن هجدهم هم کم و بیش به مخالفت سیاسی با کلیسای کاتولیک مربوط می شد؛ درست است که *مالبرانش* کشیش بود، ولی کشیشها اجازه ندارند فلسفه او را بپذیرند. پیروان لاک در فرانسه قرن هجدهم، و طرفداران *بن‌تام* در انگلستان قرن نوزدهم، بیشترشان در سیاست رادیکال افراطی بودند و جهان بینی آزادیخواهانه جدید بورژوازی را پدید آوردند. اما هر چه پیشتر می رویم وجه ارتباط میان عقاید فلسفی و سیاسی کمتر می شود. هیوم در سیاست طرفدار حزب محافظه کار بود، و حال آنکه در فلسفه رادیکال افراطی به شمار می رفت. فقط در روسیه، که تا زمان انقلاب در قرون وسطی می زیست، مقداری ارتباط بین فلسفه و سیاست باقی مانده است. بلشویکها ماتریالیست اند و سفیدها ایده آلیست. در تبت ارتباط از این هم نزدیک تر است: دومین مقام دولتی تبت «حکیم مابعدطبیعی کل» عنوان دارد. در جاهای دیگر فلسفه دیگر این قدر و منزلت را ندارد.

فلاسفه دانشگاهی در سراسر قرن نوزدهم غالباً به سه گروه تقسیم شده اند. گروه اول طرفداران فلسفه درسی (کلاسیک) آلمانی هستند که غالباً از کانت پیروی می کنند ولی گاهی هم به هگل نظر دارند؛ گروه دوم عبارتند از پراگماتیستها و برگسون؛ گروه سوم کسانی هستند که خود را وابسته به علوم می دانند و عقیده دارند که فلسفه نه نوع خاصی از حقیقت در چنته دارد و نه روش خاصی برای رسیدن به آن. این اشخاص را می توان برای آسانی کار واقع بینان نامید، هر چند در میان آنها کسان بسیاری هستند که این نام به آنها دقیقاً نمی خورد. تمایز میان این مکاتب خیلی مشخص نیست، و افراد از جهتی به یک مکتب تعلق دارند و از جهت دیگر به مکتب دیگر. ویلیام جیمز را کمابیش می توان بنیادگذار واقع بینی و پراگماتیسم، هر دو، دانست. کتابهای اخیر دکتر *ویتهد* روشهای واقع بینان را در دفاع از یک مابعدالطبیعه کم و بیش برگسونی به کار می برند. بسیاری از فلاسفه، که قدرت استدلالشان هم کم نیست، نظریات *ینشتین* را به صورت مبنای علمی عقیده کانت، دایر بر ذهنیت زمان و مکان، تعبیر می کنند. این تمایزات در حقیقت از تمایزات منطق کمتر روشنی دارد. با این حال تمایزات منطق برای مبنای طبقه بندی عقاید به کار می آیند.

در قرن بیستم ایده آلیسم آلمانی حالت تدافعی داشت. کتابهای تازه ای که اشخاصی غیر از استادان دانشگاه آنها را مهم دانسته اند مکاتب تازه تری را ارائه کرده اند؛ و کسی که از روی نقد کتاب قضاوت کند ممکن است به این نتیجه برسد که این مکاتب اکنون بر حریف خود غالب آمده اند. اما حقیقت این است که بیشتر استادان فلسفه آلمان و فرانسه و انگلستان، گرچه شاید نه در امریکا، همچنان به سنت مأثوره چسبیده اند. اگر جوانی جزو این دسته باشد مسلماً به دست آوردن کار برایش آسان تر از وقتی است که نباشد. مخالفان این فلسفه کوشیدند نشان دهند که این فلسفه هم خبائث سایر چیزهای آلمانی را در بر دارد و تا حدی مسئول حمله آلمان به بلژیک است.<sup>۱</sup> اما طرفداران این فلسفه مهم تر و محترم تر از آن بودند که این حملات به جایی برسد. دو تن از آنها، *امیل بوترو*<sup>۲</sup> و *برنارد بوزانکه*<sup>۳</sup> تا هنگام مرگ در کنگره های بین المللی به ترتیب سخنگویان رسمی فلسفه فرانسوی و انگلیسی بودند. متدینان و محافظه کاران برای مدافعه در برابر الحاد و انقلاب بیشتر به این مکتب چشم امید بسته اند. اینها ضعف و قدرت طرفداران وضع موجود را دارند: قدرتشان ناشی از سنت است و ضعفشان ناشی از فکر تازه.

در دنیای انگلیسی زبان این موضع فقط پیش از آغاز قرن بیستم اتخاذ شد. من مطالعه جدی فلسفه را در سال ۱۸۹۳ آغاز کردم. و این همان سالی است که «بود و نمود»<sup>۴</sup> اثر آقای *برادلی*<sup>۵</sup> منتشر شد. آقای برادلی یکی از کسانی بود که برای به کرسی نشاندن فلسفه آلمانی در انگلستان ناچار شده بودند که جنگ کنند، و لحن او با لحن کسی که از یک مذهب مختار و موجود دفاع می کند خیلی فرق داشت. برای من، و برای اکثر هم دوره های من، کتاب «منطق»<sup>۶</sup> او و کتاب «بود و نمود» او کشش عمیقی داشت. من هنوز برای این کتابها حرمت بسیار قایلیم، اگر چه مدتهاست که دیگر با نظریات آنها موافقتی ندارم.

یکی از خصایص جهان بینی هگلی این عقیده است که منطق به تنهایی علم فراوانی درباره جهان به ما می دهد. آقای برادلی هم این عقیده را دارد. می گوید که جهان به این صورت که به نظر می آید متناقض است، و لذا وهمی بیش نیست، و جهان حقیقی، چون باید منطقاً بری از تناقض باشد، ناچار خصایصی دارد که از نوع عجیبی است. جهان حقیقی نمی تواند واقع در زمان و مکان باشد، نمی تواند حاوی چیزهای مختلف و مرتبط باشد، نمی تواند خودهای مجزایی را در بر داشته باشد و حتی آن درجه از تقسیم بین ذهن و عین که لازمه امر دانستن (یا حصول معرفت) است در جهان حقیقی میسر نیست. پس این جهان از یک مطلق واحد تشکیل شده است که فارغ از زمان مشغول به امری است که بیشتر به احساس کردن می ماند تا

۱. مثلاً نگاه کنید به Egotism in German Philosophy اثر سانتایانا.

2. Emile Boutroux.
3. Bernard Bosanquet.
4. Appearance and Reality.
5. Bradley.
6. Logic.

اندیشیدن یا اراده کردن. جهان تحت القمر ما همه وهم است و آنچه در آن روی می دهد واقعاً اهمیتی ندارد. این عقیده قاعده‌تاً باید اخلاق را نابود کند، ولیکن اخلاق امری است طبیعی و مزاجی و تسلیم منطق نمی شود. اصل اساسی اخلاق پیروان هگل در حقیقت این است که ما باید طوری رفتار کنیم که انگار فلسفه هگلی راست است؛ ولی متوجه نمی شوند که اگر فلسفه هگلی راست باشد هیچ مهم نخواهد بود که ما چگونه رفتار می کنیم.

حمله به این فلسفه از دو طرف آغاز شد. یک طرف منطقیان بودند که روی مغاطلات هگل انگشت گذاشتند و گفتند که مناسبات و تکثر، زمان و مکان، در حقیقت متناقض نیستند. طرف دیگر کسانی بودند که نظم و نسق جهان مخلوق منطق بیزارشان می کرد؛ از این میان برتر از همه ویلیام جیمز و برگسون بودند. این دو خط حمله از لحاظ منطق با هم تنافری نداشتند، مگر از حیث پاره ای از تظاهرات عارضی، اما از لحاظ طبع و مزاج با هم فرق می کردند و ملهم از دانشهای متفاوت بودند. به علاوه جاذبه آنها فرق داشت؛ جاذبه یکی کتابی بود و جاذبه دیگری انسانی. جاذبه کتابی می گفت که فلسفه هگل غلط است؛ جاذبه انسانی می گفت که فلسفه هگل ناخوشایند است. حرف اخیر البته بیشتر به دل مردم نشست.

در دنیای انگلیسی زبان، مهم ترین عامل بر انداختن ایده آلیسم آلمانی ویلیام جیمز بود - نه آن ویلیام جیمزی که در کتاب «روانشناسی»<sup>۷</sup> به چشم می خورد، بل آنکه در یک سلسله کتابهای کوچک سالهای عمرش و پس از مرگش، ظاهر می شود. سالها پیش، در ۱۸۸۴، در مقاله ای که ابتدا در مجله «مایند»<sup>۸</sup> منتشر شد و بعد از مرگ نویسنده در کتاب «مقالاتی در باب فلسفه تجربی رادیکال»<sup>۹</sup> تجدید چاپ شد، جیمز مشرب و مزاج فلسفی خود را به زبان بسیار شیوایی توضیح داد:

ما چونکه اساساً شکاک نیستیم می توانیم انگیزه های عقاید گوناگونمان را برای یکدیگر به صراحت اعتراف کنیم. من انگیزه های خودم را به صراحت اعتراف می کنم - من جز این نمی توانم بیندیشم که بطون آنها از نوع جمال شناسی است و نه از نوع منطق. جهان جامع و مانع با شمول و کلیت بی نقص و بی خدشه اش افکار مرا به خفقان دچار می کند. ضرورت بی امکاناتش، و مناسبات بی اذهانش، به من این حال را می دهد که انگار با حقوق نامحدودی تماس پیدا کرده باشم، یا بهتر بگویم انگار ناچار بوده باشم در یک مهمانسرای بزرگ کنار دریا زندگی کنم که اتاق خواب خصوصی نداشته باشد تا از ازدحام خلق به آن پناه برم. به علاوه، خوب می فهمم که دعوی قدیمی گناهکار و شخص

7. Psychology.

8. Mind.

9. Essay in Radical Empiricism.

فریسی<sup>۱۰</sup> هم به قضیه مربوط می شود. به نظر من مسلماً همه پیروان هگل خشک نیستند، ولی احساس می کنم که همه آدمهای خشک، اگر که پرورده شوند، باید کارشان به پیروی از هگل بکشد. می گویند که یک وقت اشتباهاً از دو کشیش دعوت کردند که یک تشییع جنازه را رهبری کنند. یکی از آنها زودتر آمد و شروع به خواندن دعا کرد. همین که رسید به «من قیامت و حیات هستم»، کشیش دوم وارد شد و فریاد کشید و گفت که «من قیامت و حیات هستم.» فلسفه «جامع و مانع»، به صورتی که هست، بسیاری از ما را به یاد آن کشیش می اندازد. این موجود عصا قورت داده و اتو کشیده و ریش تراشیده نمی تواند زبان گویای این گیتی گیج و گول باشد که نفسش به سختی بر می آید و در دره هایش وحشت نهفته است و از عمق امواجش هیچ کس خبر ندارد.

این را هم گفته باشم که تاکنون هیچ تنابنده ای غیر از ویلیام جیمز فلسفه هگل را به مهمانسرای کنار دریا تشبیه نکرده است. در ۱۸۸۴ این مقاله تأثیری نداشت، زیرا که فلسفه هگل هنوز در حال صعود بود و فلاسفه هنوز نیاموخته بودند اعتراف کنند که مزاجشان با عقایدشان ارتباط دارد. در ۱۹۱۲ (سال تجدید چاپ مقاله) اوضاع به چندین علت عوض شده بود، از جمله به علت تأثیر ویلیام جیمز بر شاگردانش. من نمی توانم دعوی کنم که آشناییم با جیمز بیش از حد اختصار بود - مگر از طریق نوشته هایش - ولی به نظرم می آید که در طبیعت او می توان سه جنبه متمایز تشخیص داد که همه آنها در تشکیل جهان بینی اش سهیم بوده اند. آخرین جنبه، که تظاهرات فلسفی اش بر همه مقدم است، نتیجه تحصیل فیزیولوژی و پزشکی است. جیمز در قیاس با فلاسفه ادبی، که از افلاطون و ارسطو و هگل الهام می گرفتند، به واسطه این جنبه یک تکامل علمی و اندکی مادی پیدا کرده بود. این جنبه بر کتاب «روانشناسی» او مسلط است، مگر در چند جای مهم، از جمله جایی که جیمز درباره اختیار بحث می کند. عنصر دیگر ساختمان فلسفی جیمز یک تمایل عرفانی و دینی است که او از پدرش به ارث برده بود و برادرش (هنری جیمز) هم در آن سهیم بود. این جنبه الهام بخش کتاب «اراده اعتقاد»<sup>۱۱</sup> و علاقه جیمز به پژوهشهای روانی بود. سوم تلاشی بود که جیمز با تمامی وجدان نیوانگلندی خود می کرد برای سرکوب کردن طبع مشکل پسند خود، که باز هم برادرش در آن سهیم بود، و برای قرار دادن احساسات عامه پسند، به سبک *والث* ویتمن، به جای آن. مشکل پسندی جیمز در قطعه ای که از او نقل شد وقتی آشکار می شود که از

۱۰. فریسیان از اقوام یهودند که به تقدس و خودپسندی معروف بودند و مقصود از گناهکار باجگیر یا فراش دولت روم است که یهودیان آنها را منفور می داشتند. این اشاره مربوط می شود به تمثیل فریسی و یا باجگیر که در انجیل لوقا (۱۸: ۹-۱۵) آمده است و می گوید که یک فریسی و یک باجگیر برای عبادت به کنیسه رفتند و فریسی گفت: «خدایا ترا شکر می کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل این باجگیر...» و باجگیر گفت: «خدایا بر من گناهکار ترحیم فرما.» و مسیح می گوید که باجگیر آمرزیده شد و فریسی گناهکار ماند. م.



مهمانسرای که اتاق خواب خصوصی نداشته باشد اظهار وحشت می کند (در حالی که ویتمن از چنین جایی خیلی هم خوشش می آمد.) میل به قرار گرفتن در شمار عامه مردم هم از این جا پیداست که جیمز مدعی است گناهکار است نه فریسی. جیمز مسلماً فریسی نبود، ولی گناهان او هم احتمالاً از هر تنابنده ای کمتر بود. در این خصوص جیمز فروتنی معمول خود را رعایت نکرده است.

بهترین مردم معمولاً امتیازشان ناشی از جمع صفاتی است که قاعدتاً مانع الجمع به نظر می آیند، و این نکته در مورد جیمز هم صادق است. اهمیت او بیش از آن بود که بیشتر معاصرانش می پنداشتند. او از پراگماتیسم بدین عنوان هواداری کرد که روشی است برای ارائه کردن امیدهای دینی به صورت فرضیات علمی، و این عقیده انقلابی را هم اتخاذ کرد که چیزی به نام «آگاهی» (یا «وجدان») <sup>۱۲</sup> وجود ندارد، و این طریقی بود برای حل دعوی میان ماده و ذهن بی آنکه یک کدام از طرفین را بر دیگری سوار کرده باشیم. جیمز در این دو قسمت فلسفه اش متفقین گوناگون داشت: در قسمت اول شیلر و برگسون، و واقع بینان جدید در قسمت اخیر. از میان مردان برجسته فقط دیویی در هر دو مورد موضوع با او همگام بود. این دو قسمت سرگذشت و بستگی های متفاوتی دارند و باید جداگانه مورد بحث قرار گیرد.

«اراده اعتقاد» جیمز در ۱۸۹۷ منتشر شد، و «پراگماتیسم» او در ۱۹۰۷. «بشریت» <sup>۱۳</sup> شیلر و «تحقیقاتی در نظریه منطقی» <sup>۱۴</sup> دیویی هر دو در ۱۹۰۳ منتشر شدند. در سراسر سالهای آغاز قرن بیستم، پراگماتیسم عالم فلسفه را به شور و شوق آورده بود؛ بعد برگسون به همان پسندها توسل جست و روی دست پراگماتیسم بلند شد. سه بنیادگذار پراگماتیسم در میان خود تفاوت فراوانی دارند. ما می توانیم جیمز و شیلر و دیویی را به ترتیب به عنوان نمایندگان دینی و ادبی و علمی آن در نظر بگیریم - زیرا که هر چند جیمز جنبه های گوناگون داشت، جنبه دینی او بود که در پراگماتیسم تجلی کرد. اما بگذارید که این تفاوتها را نادیده بگیریم و مذهب پراگماتیسم را کلاً طرح کنیم.

اساس این مذهب نوعی شکاکیت است. فلسفه سنت مأثوره مدعی بود که می تواند نظریات اساسی دیانت را اثبات کند؛ مخالفان آن مدعی بودند که می تواند آن نظریات را رد کنند، یا دست کم، مانند اسپنسر، اثبات کنند که این نظریات قابل اثبات نیستند، از طرف دیگر قابل رد کردن هم نیستند. و در مورد بسیاری از نظریات هم که مردانی چون اسپنسر آنها را غیر قابل تردید می دانستند باز قضیه از همین قرار بود، مانند علیت، حکومت قانون، قابلیت اعتماد کلی حافظه، اعتبار استقرا، و قس علی هذا. همه اینها، از لحاظ عقلانی محض، در ذیل تعلیق حکم فلاسفه لادری قرار می گیرند؛ زیرا تا آنجا که می توان دید اساساً

---

12. Consciousness.

13. Humanism.

14. Studies in Logical Theory.

قابلیت رد و اثبات ندارند. جیمز گفت که ما به نام مردان عمل، اگر بخواهیم زنده باشیم نمی توانیم در این مسایل در حال شک باقی بمانیم. مثلاً باید بپذیریم که آن نوع غذایی که در گذشته به مزاج ما ساخته است در آینده ما را به ثقل سرد دچار نخواهد کرد. گاهی اشتباه می کنیم، و می میریم. آزمون یک عقیده انطباق با «امر واقع» نیست، زیرا که ما هرگز به امور واقع مربوط نمی رسیم؛ آزمون عبارت است از توفیق آن عقیده در پیش بردن زندگی و حصول آرزوهای ما. از این نظرگاه، چنان که جیمز در کتاب «انواع تجارب دینی»<sup>۱۵</sup> کوشید نشان دهد، اعتقادات دینی در امتحان قبول می شوند، و لذا باید «صادق» نامید. محکم ترین نظریات علمی را هم به هیچ معنی دیگری - به عقیده جیمز - «صادق» نمی تواند نامید: این نظریات در عمل جور در می آیند، و ما بیش از این چیزی نمی دانیم.

در انطباق با فرضیات کلی علم و دین، در تأیید این عقیده مطالب بسیاری می توان گفت. اگر تعریف دقیقی داشته باشیم که مقصود از «جور در آمدن» چیست، و به شرط اینکه موارد تحت مطالعه مواردی باشند که ما حقیقت واقع را نمی دانیم، لزومی ندارد که در این زمینه با پراگماتیسم سر جنگ داشته باشیم. اما بگذارید یک مثال ساده تر بزنیم، که در مورد آن به دست آوردن حقیقت واقع دشوار نیست. فرض کنید که شما برقی در آسمان ببینید. ممکن است انتظار داشته باشید که صدای رعدی هم بشنوید، ممکن است فکر کنید که برق خیلی دور بوده است و صدای رعد به گوش ما نخواهد رسید، یا ممکن است اصلاً در این خصوص هیچ فکری نکنید. شق اخیر معقول تر است، ولی فرض کنیم که شما یکی از دو شق دیگر را اختیار کرده باشید. وقتی که صدای رعد را شنیدید، عقیده شما یا تصدیق یا تکذیب می شود، نه به واسطه فایده یا ضرری که به حال شما داشته است، بلکه به وسیله یک «امر واقع»، یعنی احساس شنیدن صدای رعد. پراگماتیستها غالباً نظر به عقایدی دارند که از طریق امور واقعی که به تجربه ما در آیند قابل تصدیق نیستند. بیشتر عقاید روزمره ما درباره امور زندگی - مثلاً اینکه خانه فلان کس فلان جاست - قابل تصدیق در حیطه تجربه ما هستند، و در این موارد آزمون پراگماتیستها لازم نیست. در بسیاری موارد هم، مانند مورد رعد، این آزمون قابل انطباق نیست؛ زیرا که عقیده صادق هیچ رجحان عملی بر عقیده کاذب ندارد، و ارجح این است که انسان درباره چیز دیگری بیندیشد. یکی از معایب عمومی فلاسفه این است که مثالهای «بزرگ» را دوست می دارند و نه مثالهایی که از زندگی عادی روزانه آمده باشد.

پراگماتیسم ممکن است حقیقت نهایی در بر نداشته باشد، اما چند حسن مهم دارد. اولاً توجه دارد که حقیقتی که ما به دست می آوریم چیزی جز حقیقت بشری نیست و در معرض خطا و تغییر قرار دارد. آنچه بیرون از دایره رویدادهای بشری است حقیقت نیست بلکه امر واقع است (از انواع خاص). حقیقت صفت عقاید است، و عقاید رویدادهای روانی هستند. به علاوه مناسبت آنها با امور واقع به آن سادگی که منطق

فرض می‌گیرد نیست؛ نشان دادن این نکته هم از محاسن پراگماتیسم است. عقاید مبهم و بغرنجد، و ناظر به یک امر واقع معین و مشخص نیستند، بلکه به نواحی مبهمی از امور واقع نظر دارند. بنابراین عقاید برخلاف قضایای ساده منطقی به دو دسته مشخص صادق و کاذب تقسیم نمی‌شوند، بلکه نقش درهمی از صدق و کذب هستند. عقاید درجات گوناگون خاکستری هستند؛ هرگز سفید یا سیاه نیستند. مردمی که به حرمت دم از «حقیقت» می‌زنند بهتر است که از «امر واقع» سخن بگویند و متوجه شوند که آن حرمتی که آنها را به تعظیم و احترام می‌دارد در عقاید بشری یافت نمی‌شود. در این نکته هم فایده عملی هست و هم نظری، زیرا که مردم یکدیگر را به این سبب عذاب می‌دهند که می‌پندارند «حقیقت» را می‌دانند. به زبان علم روانکاوی می‌توان ثابت کرد که هر «آرمان بزرگی» که مردم به حرمت از آن نام می‌برند در واقع بهانه‌ای است برای آزار رساندن به دشمن. به همین سادگی.

اما در عمل فلسفه پراگماتیسم جنبه ناخوش تری هم دارد. می‌گوید که حقیقت چیزی است که عقیده داشتن به آن صرف داشته باشد. البته از طریق جزا می‌توان ترتیبی داد که فلان یا بهمان عقیده صرف داشته باشد. در قرن هفدهم در کشورهای کاتولیک مذهب کاتولیکی صرف داشت و در کشورهای پروتستان مذهب پروتستانی. اشخاص زرنگ می‌توانند «حقیقت» بسازند، بدین ترتیب که زمام دولت را در دست بگیرند و مخالفان عقاید خود را تحت تعقیب قرار دهند. این نتایج ناشی از افراطی است که پراگماتیسم به آن دچار شده است. گرفتیم که به قول پراگماتیستها حقیقت درجات داشته باشد و از صفات رویدادهای بشری یعنی عقاید باشد، باز از این مقدمه نتیجه نمی‌شود که درجه حقیقت فلان عقیده وابسته به اوضاع بشری محض است. ما با افزایش درجه حقیقت عقیده مان به یک آرمان نزدیک می‌شویم، و آن آرمان به حکم «امر واقع» تعیین می‌شود، که فقط تا حد بسیار ناچیزی در ید اختیار ماست، یعنی تا حدی که به پاره‌ای از امور جزئی روی سطح یا نزدیک سطح یک سیاره معین مربوط می‌شود. نظریه پراگماتیستها از کار شخص تبلیغاتگر گرفته شده است، که آن قدر می‌گوید که فلان جعبه قرصش ده تومان می‌ارزد تا مردم حاضر شوند برای قرصها جعبه‌ای پنج ریال بپردازند، بدین ترتیب هر قدر حرف خود را بیشتر با اطمینان ادا کند فاصله آن با حقیقت کمتر می‌شود. این نمونه‌های حقیقت ساخت انسان جالب توجهند، اما دامنه آنها خیلی محدود است. وقتی که مردم در توسعه دامنه آنها زیاده روی کنند وارد نوعی شور و عیش تبلیغاتی می‌شوند که در نهایت امر ناگهان به حکم واقعیات سختی چون جنگ و قحط و بیماری قطع می‌شود. تاریخ اخیر اروپا برای نشان دادن خطای این صورت پراگماتیسم درس خوبی است.

چیز غریبی است که پراگماتیستها به برگسون به عنوان متفق خود درود می‌فرستند؛ زیرا که در ظاهر فلسفه برگسون درست ضد فلسفه آنهاست. پراگماتیستها می‌گویند که فایده آزمون حقیقت است؛ برگسون به عکس عقیده دارد که عقل ما چون به واسطه نیازهای علمی ما صورت پذیرفته است، پس همه آن جنبه

های جهان را که توجه به آنها صرف ندارد نادیده می‌گیرد و در حقیقت مانعی در راه درک حقیقت است. می‌گوید ما قوه‌ای داریم به نام «شهود» که اگر به خودمان زحمت بدهیم می‌توانیم آن را به کار بریم، و آن ما را توانا می‌سازد به اینکه دست کم به طور نظری همه چیزهای گذشته و حال را بدانیم. برای دانستن آینده ظاهراً کاری از دستش بر نمی‌آید. اما چون این همه دانش اسباب زحمت می‌شود، ما مغز را پدید آورده ایم که کار اصلی آن فراموش کردن است. اگر مغز نمی‌داشتیم همه چیز را به یاد می‌آوردیم. به واسطه عمل غربال مانند مغز، ما معمولاً فقط آن چیزهایی را که فایده دارد به یاد می‌آوریم، و آن هم به صورت غلط. به نظر برگسون فایده سرچشمه اشتباه است، و حقیقت از راه تعمق عرفانی به دست می‌آید که هیچ اندیشه‌ای که فایده عملی داشته باشد در آن راه ندارد. معهدا برگسون هم مانند پراگماتیستها عمل را بر عقل و *tellu* را بر همت ترجیح می‌دهد. به نظر برگسون بهتر است که *دزمونا* را به حکم شهود بکشیم تا آنکه پادشاه دانمارک را به سبب عقل زنده بگذاریم. این نکته است که باعث می‌شود پراگماتیستها برگسون را متفق خود بدانند.

کتاب «علم مستقیم وجدان»<sup>۱۶</sup> برگسون در ۱۸۸۹ منتشر شد و کتاب «ماده و حافظه»<sup>۱۷</sup> در ۱۸۹۶. اما شهرت عظیم او با «تکامل خلاق»<sup>۱۸</sup> که در ۱۹۰۷ در آمد آغاز شد - نه به این علت که این کتاب از آنهای دیگر بهتر باشد، بل بدین علت که در این کتاب کمتر استدلال و بیشتر لفاظی وجود داشت، و لذا قانع کننده تر بود. این کتاب از آغاز تا انجام هیچ برهانی ندارد، و لذا هیچ برهان غلطی هم ندارد؛ فقط تصویری است شاعرانه که خیال را خوش می‌آید. هیچ چیزی در آن نیست که به ما بگوید فلسفه‌ای که در این کتاب از آن هواداری شده درست است یا غلط؛ این سؤال را، که شاید بی‌اهمیت هم نباشد، برگسون بر عهده دیگران گذاشته است. اما بنابر نظریات خود برگسون، او حق دارد این کار را بکند؛ زیرا که حقیقت را باید از راه کشف و شهود به دست آورد، نه از راه عقل، و لذا حقیقت موضوع استدلال نیست.

مقدار زیادی از فلسفه برگسون همان عرفان قدیم است که به زبان تازه تری بیان شده است. نظریه تداخل امور، که می‌گوید چیزها در حقیقت از هم جدا نیستند بلکه عقل تحلیلی ما آنها را چنین در می‌یابد، نزد همه عرفای شرق و غرب، از پارمنیدس گرفته تا آقای برادلی، دیده می‌شود. برگسون با تمهید دو مقدمه رنگ تازه‌ای به آن داده است. اولاً «شهود» را با غریزه جانوران مربوط می‌کند. می‌گوید که شهود همان چیزی است که مگس آموفیل را قادر می‌سازد که به کرمی که مگس در تن او تخم می‌گذارد دقیقاً چنان نیش بزند که کرم فلج شود اما نمیرد. (این مثال باعث تأسف است، چونکه دکتر پکهام<sup>۱۹</sup> و خانم پکهام

16. Donnés Immediate be la.

17. Matière et Memoire.

18. L'Évolution Créatrice.

19. Pekham

نشان داده اند که این مگس بیچاره هم در اشتباه از دانشمندان ناچیز که صاحب مغز غلط اندازند دست کمی ندارد.) این امر به نظریات او رنگ علوم جدید می دهد و او را قادر می سازد که از علم جانور شناسی مثالهایی ذکر کند که باعث شود مردم بی خبر تصور کنند که نظریات برگسون جدایی اشیا را به صورتی که در نظر عقل تحلیلی می آیند «مکان» می نامد، و تداخل اشیا را که بر قوه شهود آشکار می شود «زمان» یا «مدت» می نامد. این باعث می شود که او مطالب تازه فراوانی درباره «مکان» و «زمان» بگوید که اگر آنها را در اطلاق به آنچه معمولاً از زمان و مکان منظور است در نظر بگیریم بسیار عمیق و بدیع جلوه می کنند. و «ماده» چون چیزی است که واقع در مکان است البته وهمی است ساخته عقل، و همین که ما از نظرگاه شهود نگاه کنیم این نکته را در می یابیم.

از زبان و بیان که بگذریم برگسون در این بخش از فلسفه اش هیچ چیزی بر گفته های فلوپتین نیفزوده است. اختراع این زبان و بیان جدید البته حاکی از توانایی بسیار است. اما این توانایی مربوط به دلالات و فروشنندگان است، نه مربوط به فلاسفه. و به هر حال این موضوع جزو فلسفه ای که باعث شهرت برگسون شده نیست. شهرت برگسون به واسطه نظریه «جهش حیاتی»<sup>۲۰</sup> و شدن حقیقی است. ابداع بزرگ و شنیدنی برگسون در آمیختن عرفان است با اعتقاد به واقعیت زمان و پیشرفت. بد نیست بینیم چگونه به این کار توفیق یافته است.

عرفان متعارف قدیم تکیه بر مکاشفه دارد و معتقد است که زمان امری است غیرواقعی. این عرفان فلسفه انسان تنبل است. شهود عرفانی یک مقدمه روانشناختی می خواهد، و آن «ظلمات روح» است. «ظلمات روح» هم وقتی پیش می آید که انسان در فعالیت های خود دربماند یا به سببی از آنها دلزده شود. چون فعالیت بدین ترتیب طرد شد انسان در بحر مکاشفه فرو می رود. از نوامیس وجود ما یکی این است که به هر نحوی ممکن باشد ما عقیده ای را انتخاب می کنیم که عزت نفس ما را در نظر خودمان نگاه دارد. کتابهای مربوط به روانکاوی پر از نمونه های زشت این ناموس است. در نتیجه آدمی که به سوی مکاشفه رانده شده باشد فوراً در می یابد که غایت راستین زندگی چیزی جز مکاشفه نیست و کسانی که به امور دنیوی سرگرمند از دیدن واقعیت جهان محروم مانده اند. از این مقدمه باقی نظریه عرفان متعارفی را می توان نتیجه گرفت. می گویند لائوتسه، که شاید نخستین عارف بزرگ تاریخ بود، کتابش را هنگامی نوشت که در ادره گمرک معطل بازرسی اثاثه اش بود<sup>۲۱</sup>؛ و چنان که انتظار می رود این کتاب پر است از این عقیده که حرکت و عمل بیهوده است.

20. élan vital.

۲۱. تنها دلیلی که بر ضد این خبر می توان آورد این است که کتاب به اندازه کافی مطول نیست.

اما برگسون کوشید تا عرفان را با مزاج کسانی سازگار کند که به فعالیت و «زندگی» و واقعیت داشتن پیشرفت عقیده دارند و از زندگی خود در این جهان ناراضی نیستند. شخص عارف معمولاً آدمی است طبعاً فعال که مجبور به رکود شده باشد؛ شخص شیفته زندگی آدمی است طبعاً کاهل که تحسین رمانتیکی برای فعالیت دارد. پیش از ۱۹۱۴ جهان پر از اینگونه آدمها بود. اساس سرشت آنها ملال و شک است و به طرف هیجان و ایمان غیر عقلانی کشانده می شوند - و این آدمها سرانجام ایمان غیر عقلانی را در این عقیده پیدا کردند که وظیفه دارند مردمان با به کشتن یکدیگر وادار کنند. اما در ۱۹۰۷ این مجال را نداشتند، و برگسون جانشین خوبی برای این کار بود.

نظر برگسون به زبانی بیان می شود که ممکن است گمراه کننده باشد، زیرا از چیزهایی که در نظر او موهومند گاه چنان یاد می کند که گویی واقعیت دارند. اما اگر از این گونه سوء تفاهمات پرهیز کنیم، به نظر من نظریه زمانی او از این قرار است: زمان یک سلسله لحظه ها یا رویدادهای جداگانه نیست، بلکه رشد مستمری است که در آن آینده را نمی توان پیش بینی کرد، زیرا که آینده آن اصالتاً تازه است و لذا قابل تصور نیست. هر چه واقعاً روی می دهد باقی می ماند. مانند حلقه های پشت سر هم در تنه درخت. (این تشبیه از برگسون نیست). بدین ترتیب جهان مداوم پرتو و غنی تر می شود. هر چه روی داده باشد در حافظه قوه شهود - در برابر شبه حافظه مغز - باقی می ماند. این بقا همان «مدت» است، و میل به آفرینش نو «جهش حیاتی» است. باز یافتن حافظه خالص قوه شهود از راه ریاضت ممکن است. برگسون به ما نمی گوید که این کار را از چه راهی می توان انجام داد، اما به نظر می رسد که از راه کارهایی مانند کارهای جوکیان باشد.

اگر بتوان امر مبتذلی چون منطق را در مورد فلسفه برگسون به کار برد، در این فلسفه تغییر و تطور اشکالاتی پدیدار می شود. برگسون هرگز از سرزنش ریاضیدانها نمی آساید که چرا زمان را به صورت سلسله ای از اجزای آن متقابلاً متخارجند در نظر می گیرند. و حال آنکه اگر به قول او در جهان بداعت اصیل وجود یابد (و فلسفه برگسون بدون این جنبه جاذبه خود را از دست می دهد) و اگر هر چیزی که واقعاً به این جهان بیاید باقی بماند (و اساس ساده نظریه مدت او جز این نیست) پس مجموع وجود در هر زمان مقدم جزئی از مجموع وجود در هر زمان مؤخر خواهد بود. به حکم این نسبت کل و جزء، حالات کلی جهان در زمانهای متفاوت یک سلسله را تشکیل می دهند، و این سلسله دارای همه کیفیاتی است که شخص ریاضیدان می خواهد و برگسون مدعی است که آنها را نفی کرده است. اگر عناصر تازه ای که به حالات مؤخر جهان علاوه می شوند نسبت به عناصر کهنه متخارج نباشند بداعت اصیل وجود ندارد، تکامل آفریننده چیزی نیافریده است، و ما به دستگاه فلوطین بازگشته ایم. البته جواب برگسون به این اشکال این است که آنچه روی می دهد «رشد» است، که در آن همه چیز تغییر می کند و در عین حال همان که بوده است باقی

می ماند. اما این تصور رازی است که مردم نامحرم از فهم آن عاجزند. اساساً، توسل برگسون به ایمان عرفانی است نه به عقل؛ ولیکن در مرتبه هایی که ایمان بر منطق پیشی می گیرد ما دیگر نمی توانیم او را دنبال کنیم.

در این ضمن فلسفه دیگری هم پدید آمد که غالباً رئالیسم نامیده می شود، ولیکن خصیصه آن در روش تحلیل است، و در مابعدالطبیعه تکثر. این فلسفه ضرورتاً رئالیستی نیست، زیرا که پاره ای از اشکال آن با ایده آلیسم بارکلی سازگار است. اما با ایده آلیسم کانت یا هگل سازشی ندارد، زیرا منطقی را که این دستگاهها بر آن استوارند مردود می داند. این فلسفه رفته رفته متمایل به اتخاذ این نظر ویلیام جیمز می شود که جنس اساسی جهان نه ذهنی است و نه مادی بلکه چیزی است ساده تر و اساسی تر که ذهن و ماده از آن ساخته شده اند.

در دهه آخر قرن گذشته، جز در میان نسل خیلی پیر، جیمز یگانه کسی بود که در برابر ایده آلیسم آلمانی ایستاده بود. شیلر و دیویی هنوز به میدان نیامده بودند، و حتی جیمز را هم یک نفر روانشناس می دانستند که نبایستی در باب فلسفه سخنش را چندان به جد گرفت. اما در سال ۱۹۰۰ طغیان بر ضد ایده آلیسم آلمانی آغاز شد - نه از نظرگاه پراگماتیستی، بلکه از نظرگاه فنی محض. در آلمان گذشته از کارهای شایان ستایش فرگه (که در ۱۸۷۹ شروع شد ولی تا سالهای اخیر کسی آنها را نخوانده بود) کتاب «تحقیقات منطقی»<sup>۲۲</sup> اثر هوسرل<sup>۲۳</sup> در ۱۹۰۰ منتشر شد. این اثر بزرگ به زودی تأثیر عظیمی را آغاز کرد. «درباره فرضیات»<sup>۲۴</sup> (۱۹۰۲) و «نظریه عینیت و روانشناسی»<sup>۲۵</sup> (۱۹۰۴) اثر ماینونگ<sup>۲۶</sup> نیز در همین جهت مؤثر بودند. در انگلستان /ی. جی. مور<sup>۲۷</sup> و خود من شروع به طرفداری از این گونه نظرات کردیم. رساله مور درباره «ماهیت حکم»<sup>۲۸</sup> در ۱۸۹۹ منتشر شد و «اصول اخلاق»<sup>۲۹</sup> او در ۱۹۰۳. کتاب من به نام «فلسفه لایب نیتس» در ۱۹۰۰ چاپ شد و «اصول ریاضیات»<sup>۳۰</sup> در ۱۹۰۳. در فرانسه کوتور<sup>۳۱</sup> به قوت از این فلسفه حمایت می کرد. در امریکا تجربیت رادیکال ویلیام جیمز (بدون پراگماتیسم او) با منطق جدید درآمیخت و فلسفه کاملاً تازه ای پدید آورد، که در کتاب «رئالیستهای نو»<sup>۳۲</sup> شرح داده شد، قدری دیرتر از آثار اروپایی

22. Logische Untersuchungen.
23. Husserl.
24. Under Annahmen.
25. Gegenstandstheorie und Psychologi.
26. Meinong.
27. Moore.
28. The Nature of Judgment.
29. Principia Ethica.
30. Principles of Mathematics.
31. Couturat.
32. New Realists.

که نام برده شد منتشر شد ولی انقلابی تر از آنها بود، هر چند که «تحلیل عواطف»<sup>۳۳</sup> اثر ماخ<sup>۳۴</sup> مقداری از تعالیم آن را بشارت داده بود.

نخستین خصیصه فلسفه جدید این است که از دعوی روش خاص فلسفی، یا نوع خاصی از معرفت که به وسیله آن روش قابل حصول باشد، دست بر می دارد. فلسفه جدید خود را اساساً با علم یک می داند و وجه تفاوتش با علوم عمدتاً در عمومیت مسایل آن است، و در این نکته است که در مواردی که هنوز شواهد تجربی کافی موجود نیست فلسفه به وضع فرضیات می پردازد. فلسفه جدید می داند که هر معرفتی معرفت علمی است و باید به وسیله علم و با روشهای علم محقق شود. فلسفه جدید، برخلاف معمول فلسفه های پیشین، قصد ندارد که درباره کل عالم بحث کند، و نیز نمی خواهد که یک دستگاه کامل و شامل پدید آورد. این فلسفه بر اساس منطق خود معتقد است داعی ندارد ظاهر جزء جزء و درهم ریخته ماهیت جهان را منکر شویم. این فلسفه جهان را «سازوار» (ارگانیک) نمی داند، یعنی عقیده ندارد که اگر فلان جزء عالم به حد کفایت شناخته شود کل عالم نیز، مانند اسکلت یک غول ماقبل تاریخ که از روی یک قطعه استخوانش قابل شناختن است، استنباط خواهد شد. مخصوصاً این فلسفه نمی کوشد که مانند ایده آلیسم آلمانی ماهیت کل عالم را از ماهیت معرفت استنتاج کند. فلسفه جدید معرفت را یک امر واقع همچون سایر امور می داند و برای آن هیچ معنی مرموز و هیچ اهمیت کیهانی قایل نیست.

فلسفه جدید در اصل سه منشأ داشت: نظریه معرفت و «منطق» و اصول ریاضیات. از زمان کانت به بعد معرفت به عنوان فعل و انفعال در نظر گرفته می شد، فعل و انفعالی که در آن شیء معروف به واسطه معرفت ما بر آن دستخوش تغییر می شد، و لذا همیشه دارای خصایص چندی بود که از معرفت ما ناشی می شد. همچنین می گفتند (هر چند کانت این را نمی گفت) که برای شیء منطقی امکان ندارد که موجود باشد بی آنکه به معرفت درآید. بنابراین خصایص ناشی از حصول معرفت خصایص جبری شیء است. بدین ترتیب می گفتند که ما از راه تحقیق در شرایط معرفت می توانیم مطالب فراوانی درباره جهان واقع کشف کنیم. فلسفه جدید، به عکس، می گوید که امر معرفت به حال شیء معروف تفاوتی نمی کند، و نیز ادنی دلیلی در دست نیست که اشیای غیر معروف بر ذهن موجود نباشند. در نتیجه نظریه معرفت دیگر کلید اسرار کائنات نیست، و ما جز تلاشهای علم امیدی نداریم.

در منطق هم تکرار جای سازواری و یکپارچگی را گرفته است. پیشترها گفته می شد که هر چیزی از مناسبات خود با همه چیزهای دیگر ذاتاً متأثر می شود، به طوری که معرفت کامل بر یک چیز مستلزم معرفت کامل بر کل عالم است. منطق جدید گفت که ما از ماهیت ذاتی یک چیز نمی توانیم مناسبات آن را

33. Analyse der Empfindungen.

34. Mach.



با سایر چیزها استنتاج کنیم. یک مثال این نکته را روشن می کند. لایب نیتس در جایی می گوید (و در این گفته با ایده آلیستهای جدید موافق است) که اگر مردی در اروپا باشد و زنش در هندوستان بمیرد، در لحظه مرگ زن، در آن مرد تغییر ذاتی روی می دهد. فهم متعارفی می گوید تا زمانی که آن مرد مرده را نشنیده است در او هیچ تغییر ذاتی روی نمی دهد. فلسفه جدید نیز همین عقیده را پذیرفته است؛ نتایج قضیه بیش از آن است که در وهله اول به نظر می رسد.

اصول ریاضیات همیشه مناسبت مهمی با فلسفه داشته است. ریاضیات گویا حاوی معرفت «از پیشی»<sup>۳۵</sup> بسیار متیقن است، و فلسفه هم غالباً در جستجوی معرفت «از پیشی» است. از زمان *زنوی الثانی* فلاسفه ایده آلیست مشرب می کوشیدند که آبروی ریاضیات را بریزند، از این راه که تناقضاتی می ساختند که نشان دهد ریاضیات به حقیقت مابعدطبیعی واقعی دست نیافته است و فلاسفه نوع بهتری از حقیقت در آستین دارند. در آثار کانت کوشش فراوان در این راه به چشم می خورد، و بیش از او در آثار هگل. در قرن نوزدهم ریاضیدانها این قسمت از فلسفه کانت را نابود کردند. *لوباچوسکی*<sup>۳۶</sup> با اختراع هندسه غیراقلیدسی مبنای برهان ریاضی جمالشناسی فراتری<sup>۳۷</sup> کانت را ویران کرد. و ایرشتراس ثابت کرد که پیوستگی و یک نظریه عدم تناهی ساخت که همه تناقضاتی را که فلاسفه بهانه قرار می دادند از میان برداشت. فرگه نشان داد که حساب از منطق ناشی می شود - و این نکته ای بود که کانت قبول نداشت. همه این نتایج از روشهای ریاضی عادی به دست آمد و مانند جدول ضرب غیرقابل تردید بود. فلاسفه در مقابل این وضع تصمیم گرفتند که آثار این نویسندگان را نخوانند. فقط فلسفه جدید بود که این نتایج را هضم کرد و به آسانی در بحث بر طرفداران ادامه جهل غالب آمد.

فلسفه جدید تنها یک فلسفه انتقادی نیست، بلکه سازنده نیز هست؛ منتها سازندگی آن مانند سازندگی علم جزء به جزء و امتحانی است. این فلسفه روش ساختمانی خاصی دارد، و آن منطق ریاضی است که رشته جدیدی از ریاضیات است و بیش از هر کدام از رشته های قدیم به فلسفه شباهت دارد. منطق ریاضی، به صورتی که تاکنون هرگز ممکن نبوده است، امکان می دهد که بدانیم فلان نظریه علمی از لحاظ فلسفی چه تعبیراتی دارد و متضمن فرض چه اموری است و چه مناسباتی میان آنها موجود است. فلسفه ریاضی و فیزیک به کمک این روش بسیار پیشرفت کرده است. پاره ای از نتایج این پیشرفت از لحاظ علم فیزیک در سه کتاب اخیر دکتر وایتهد تشریح شده است.<sup>۳۸</sup> می توان امیدوار بود که این روش در زمینه های

35. a priori.

36. Lobatchevsky.

37. Transcendental.

38. The Principles of Natural Knowledge, 1919; The Concept of Nature, 1920; The Principles of Relativity.

دیگر نیز به همین اندازه ثمر بخش باشد، ولی این موضوع فنی تر از آن است که بتواند در این جا مورد بحث قرار گیرد.

مقدار زیادی از فلسفه تکثری جدید از تحلیل منطقی قضایا برخاسته است. در ابتدا این روش با حرمت بیش از اندازه برای دستور زبان به کار بسته می شد. مثلاً ماینونگ عقیده داشت که چون ما می توانیم به طور صادق بگوییم «مربع مستدیر وجود ندارد»، باید چیزی به نام مربع مستدیر داشته باشیم، منتها این چیز یک شیء ناموجود خواهد بود. نویسنده این سطور هم در ابتدا از اینگونه استدلال مستثنا نبود، ولی در ۱۹۰۵ راه پرهیز از آن را به وسیله «نظریه وصفی» پیدا کرد. این نظریه می گوید وقتی که ما می گوییم «مربع مستدیر وجود ندارد»، در حقیقت از «مربع مستدیر» نام نمی بریم. شاید بیهوده بنماید که ما وقت خود را بر سر موضوعات مهملی مانند مربع مستدیر تلف کنیم. اما این گونه موضوعات غالباً بهترین آزمون نظریه های منطقی هستند. اکثر نظریه های منطقی بدین جهت مردودند که منجر به مهملات می شوند؛ بنابراین شخص منطقی باید مواظب و مترصد مهملات باشد. بسیاری از تجارب آزمایشگاهی برای کسی که وجه ارتباط آنها را با علم و عمل نداند بی معنی به نظر می آیند. مهملات هم تجارب آزمایشگاهی شخص منطقی هستند.

فلسفه جدید، به واسطه پرداختن به تحلیل منطقی قضایا، در ابتدا کمی رنگ رئالیسم افلاطونی و قرون وسطایی داشت؛ یعنی برای امور انتزاعی نیز همان نوع وجود امور ملموس را قایل بود، اما فلسفه جدید با پیشرفت منطق خود به تدریج از این عقیده آزاد شد. آنچه باقی ماده است دیگر برای فهم متعارفی عجیب و غریب نیست.

در سرآغاز فلسفه جدید ریاضیات بیش از هر علم دیگری مؤثر بود، اما امروز مهم ترین تأثیر ناشی از علم فیزیک است. این امر به واسطه کارهای اینشتین است که مفاهیم مکان و زمان و ماده را دگرگون کرد. در این جا مجال بحث درباره نظریه نسبیت نیست، ولی سخنی چند درباره عواقب فلسفی آن ناگزیر خواهد بود.

در خصوص زمان ابتدا باید دانست که بحث ما درباره یک نظر فلسفی نیست، بلکه موضوع بحث نظریه ای است که نتایج تجربه عملی آن را ایجاب کرده و در فرمولهای ریاضی بیان شده است. میان این دو امر همان قدر فاصله هست که میان نظریات سیاسی مونتسکیو و قانون اساسی امریکا. نتیجه ای که به دست می آید این است که: رویدادهایی که بر یک قطعه ماده واقع می شوند از نظرگاه ناظری که در حرکت آن ماده سهیم باشد ترکیب زمانی معینی دارد، اما رویدادهایی که بر قطعات متفاوت ماده در مکانهای متفاوت واقع می شوند همیشه ترتیب زمانی معینی ندارند. به عبارت دقیق تر: اگر یک علامت نوری از زمین به خورشید

مخابره شود و پس از انعکاس به زمین برگردد، ان علامت در حدود شانزده دقیقه بعد از مخابره شدن به زمین باز خواهد گشت. رویدادهایی که روی زمین واقع می شوند نسبت به لحظه رسیدن خورشید نه مقدمند و نه مؤخر. ما اگر ناظرانی را تصور کنیم که نسبت به زمین و خورشید در همه جهات ممکن در حال حرکت باشند، و در مدت این شانزده دقیقه رویدادهای روی زمین را، و نیز رسیدن علامت را به خورشید، نظاره کنند؛ و اگر فرض کنیم همه این ناظران سرعت نور را به حساب بیاورند و کرنومترهای کاملاً دقیق هم داشته باشند؛ در آن صورت هر کدام از رویدادهای روی زمین در مدت آن شانزده دقیقه را در نظر بگیریم، آن رویداد در نظر بعضی از ناظران مقدم بر رسیدن علامت خورشید خواهد بود و در نظر بعضی همزمان با رسیدن علامت و در نظر بعضی مؤخر بر آن. حکم همه آنها به یک اندازه صحیح یا به یک اندازه غلط است. از نظرگاه غیر شخصی فیزیک رویدادهای زمین در مدت آن شانزده دقیقه نه مقدم بر رسیدن علامت به خورشید هستند، و نه مؤخر بر آن - و همزمان آن هم نیستند ما نمی توانیم بگوییم که رویداد الف در فلان قطعه ماده قطعاً مقدم بر رویداد ب در بهمان قطع است، مگر آنکه نور بتواند از الف به ب حرکت کند و شروع حرکت آن هنگام واقع شدن رویداد مقدم (برحسب زمان الف) باشد و ورود آن پیش از واقع شدن رویداد مؤخر (برحسب زمان ب). در غیر این صورت ترتیب زمانی ظاهری آن دو رویداد نسبت به شخص ناظر فرق خواهد کرد، و لذا نماینده هیچ امر واقع فیزیکی نخواهد بود.

اگر سرعتهای نظیر سرعت نور در تجربه روزمره ما فراوان بود، شاید جهان فیزیکی پیچیده تر از آن می نمود که به وسیله روشهای علمی بتوان با آن کار کرد، و ای بسا که ما تا به امروز هم به جادوگری قانع بودیم؛ اما اگر در چنان وضعی علم فیزیک کشف می شد، آن علم ناچار بایستی فیزیک اینشتین باشد، زیرا که فیزیک نیوتن به کار نمی آمد. اشیای رادیواکتیو ذراتی تشعشع می کنند که با سرعتی خیلی نزدیک به سرعت نور حرکت می کنند؛ رفتار این ذرات بدون فیزیک نسبیت جدید غیر قابل فهم می بود. شکی نیست که فیزیک قدیم غلط است، و از لحاظ فلسفی هم نمی توان عذر آورد که این غلط «جزئی» است. ما باید بپذیریم که در حدود معینی میان رویدادهایی که در مکانهای متفاوت روی می دهند ترتیب زمانی معینی وجود ندارد. و این نکته باعث قرار دادن مفهوم واحد «زمانمکان» به جای دو مفهوم جداگانه «زمان» و «مکان» شده است. زمانی که ما آن را زمان کیهانی می پنداشتیم در حقیقت «وقت محلی» است، یعنی زمانی است وابسته به حرکت زمین. اگر وقت یک کشتی که هنگام گذشتن از اقیانوس اطلس ساعتهاش را تغییر ندهد درست باشد، زمان ما هم می تواند زمان کیهانی به شمار رود.

چون توجه کنیم که زمان در همه مفاهیم عادی ما چه سهمی دارد، آشکار خواهد شد که، اگر ما به کمک نیروی تخیل ملتفت شویم که فیزیک چه کرده است، جهان بینی ما به چه ژرفایی دیگرگون خواهد شد. مفهوم «پیشرفت» را در نظر بگیرید: اگر ترتیب زمانی امری اعتباری باشد، بر حسب معیاری که برای

اندازه گیری زمان اتخاذ می کنیم «پیشرفت» یا «پسرفت» خواهیم داشت. مفهوم فاصله مکانی هم البته از تأثیر این قضیه برکنار نیست: دو نفر ناظر که همه وسایل ممکن را برای دقت در اندازه گیری به کار برند، اگر نسبت به یکدیگر در حال حرکت سریع باشند، فاصله دو نقطه را در دو اندازه مختلف تخمین خواهند زد. پیداست که اصل مفهوم فاصله مبهم شده است، زیرا که فاصله باید میان اشیای مادی باشد نه در میان نقطه هایی در مکان خالی (که موهوم است)؛ و نیز فاصله باید در یک زمان معین باشد، زیرا که فاصله میان هر دو جسمی در تغییر مداوم است؛ و زمان معین یک مفهوم ذهنی است که بستگی به جهت حرکت شخص ناظر دارد. جسم در یک زمان معین دیگر معنی ندارد، فقط رویداد معنی دارد. میان دو رویداد، مستقل از هر ناظری، مناسبت خاصی وجود که ما آن را «وقفه» خواهیم نامید. این وقفه را ناظران متفاوت به دو جزء زمانی و مکانی تجزیه می کنند، و لیکن این تجزیه اعتبار عینی ندارد. وقفه یک امر عینی فیزیکی است، اما تقسیم آن به عناصر زمانی و مکانی چنین نیست.

آشکار است که مفهوم قدیمی و آسان ما درباره «ماده سخت» قابل دوام نیست. یک قطعه ماده چیزی نیست جز یک سلسله وقایع تابع قوانین معین. تصور ماده هنگامی پدید آمد که فلاسفه در اعتبار تصور «جوهر» شکی نداشتند. ماده جوهر واقع در زمان و مکان بود، ذهن جوهر واقع در زمان تنها. مفهوم جوهر در مابعدالطبیعه با گذشت زمان تاریک شد، اما از علم فیزیک طرد نشد، زیرا که ضرری نداشت - تا وقتی که نسبت مطرح شد. جوهر از قدیم مفهومی مرکب از دو عنصر بود: اولاً جوهر دارای این خاصیت منطقی بود که در قضایا فقط به عنوان موضوع می توانست ظاهر شود و نه به عنوان محمول؛ ثانیاً جوهر چیزی بود که در طول زمان باقی می ماند یا، در مورد خدا، اصولاً خارج از زمان بود. این دو خاصیت هیچ رابطه قهری نداشتند، اما این نکته مورد توجه قرار نمی گرفت؛ زیرا که فیزیک می گفت قطعات ماده باقی است، و الهیات می گفت که روح باقی است. بنابراین پنداشته می شد که هم ماده و هم روح، هر دو خاصیت جوهر دارند. اما حالا فیزیک ما را مجبور می کند که رویدادهای فرار را هم جوهر به معنای منطقی بشناسیم - یعنی موضوعاتی که نمی توانند محمول واقع شوند. یک قطعه ماده که در نظر ما یک امر واحد باقی می نمود، در حقیقت یک رشته امور است، مانند اشیای روی پرده سینما که ظاهراً باقی به نظر می رسند. و دلیلی ندارد که این نکته در خصوص ذهن هم صادق نباشد: نفس باقی هم مانند اتم دایمی موهوم به نظر می رسد. هر دو فقط یک رشته رویدادند که مناسبات جالبی با هم دارند.

فیزیک جدید به ما یاری می دهد که نظر جیمز و ماخ را، که گفتند «جنس» عالم ذهنی و عالم مادی یکی است، مسجل کنیم. «ماده سخت» مسلماً با اندیشه ها و با روح باقی خیلی فرق داشت. اما اگر ماده و روح هر دو دسته بندیهای مساعدی از رویدادها باشند، تصور این که هر دو از یک جنس ترکیب شده اند چندان دشوار نخواهد بود. به علاوه، آنچه تاکنون یکی از مشخص ترین خصایص ذهن به نظر می رسد، یعنی

خود ذهنیت یا داشتن یک نظرگاه خاص، اکنون به علم فیزیک هم سرایت کرده است، و به نظر می‌رسد که ذهنیت مستلزم ذهن نیست: چند دوربین عکاسی که در چند جا قرار گرفته باشند ممکن است از یک رویداد واحد عکس بگیرند، اما عکسهای آنها متفاوت خواهد بود. حتی کرونومترها و گزکها هم در فیزیک جدید عاری از ذهنیت نیستند: آنچه این ابزارها بلاواسطه ثبت می‌کنند عبارت از یک امر واقعی فیزیکی نیست، بلکه عبارت از نسبت آنها با یک امر فیزیکی است. بدین ترتیب فیزیک و روانشناسی به یکدیگر نزدیک شده‌اند و دوگانگی دیرین ذهن و ماده از میانه بر خاسته است.

شاید بد نباشد یادآوری کنیم که فیزیک جدید از «نیرو» به معنی متداول کلمه چیزی نمی‌داند. در سابق ما می‌پنداشتیم که خورشید «نیرو»یی بر زمین اعمال می‌کند. اکنون تصور ما این است که زمانمکان در حول و حوش خورشید به شکلی است که برای زمین آسان تر است که در همین مسیری که دارد حرکت کند تا در مسیر دیگر. اصل بزرگ فیزیک جدید اصل «کمترین عمل» است، یعنی هر جسمی برای رفتن از یک جا به جای دیگر مسیری را انتخاب می‌کند که مستلزم کمترین عمل باشد. («عمل» در این جا یک اصطلاح فنی است، ولی معنی آن فعلاً مورد بحث ما نیست). روزنامه‌ها و بعضی از نویسندگان که دلشان می‌خواهد مردم آنها را پرزور بدانند از کلمه «دینامیک» خیلی خوششان می‌آید. در علم دینامیک هیچ چیز دینامیکی وجود ندارد. بلکه به عکس این علم همه چیز را از یک قانون تنبلی کلی قابل استنتاج می‌داند. و هیچ جسمی هم حرکات جسم دیگر را «اداره» نمی‌کند. جهان علم جدید خیلی بیشتر به جهان لائوتسه شباهت دارد تا به جهان کسانی که از «نوامیس بزرگ» و «نیروهای طبیعی» دم می‌زنند.

فلسفه جدید تکثر و واقعیت (رنالیسم) از پاره‌ای جهات کمتر از فلسفه‌های گذشته مطلب دارد. در قرون وسطی فلسفه خدمتکار الهیات بود؛ تا امروز هم فلسفه و الهیات در فهرست کتابفروشان در ذیل یک عنوان می‌آیند. در سابق عقیده عموم بر این بود که وظیفه فلسفه این است که حقایق بزرگ دین و آیین را اثبات کند. فلسفه جدید مدعی نیست که می‌تواند این حقایق را اثبات کند، یا حتی رد کند. این فلسفه فقط می‌کوشد که اندیشه‌های اساسی علوم را روشن کند، و از آمیزش علوم گوناگون منظره جامعی از آن قسمت از جهان که توانسته‌اند کند و کاو کنند تشکیل دهد. فلسفه جدید نمی‌داند در قدم بعدی چه در پیش است؛ هیچ طلسمی هم برای تبدیل جهل به دانش در اختیار ندارد. برای کسانی که لذت فکری را دوست می‌دارند، لذت فکری به ارمغان می‌آورد، اما برخلاف اکثر فلسفه‌ها نمی‌کوشد خودپسندی آدمی را ارضا کند. اگر خشک و فنی است، تقصیر را به گردن کائنات می‌اندازد که تصمیم گرفته است به شکل ریاضی عمل کند و نه به شکلی که شاعران و عارفان دوست می‌دارند. شاید این جای تأسف باشد، ولیکن از یک نفر ریاضیدان مشکل بتوان انتظار داشت که به این سبب تأسف بخورد.

ظهور فلسفه ای که واقعاً جدید باشد، در دنیا همیشه رویدادی است که اهمیت فراوان دارد؛ خصوصاً وقتی که این فلسفه روح غالب زمانه را بهتر از رقبای پیشینش مجسم کند؛ زیرا که در این صورت ممکن است توده مردم آن را بپسندند و اندیشه مردم درس خوانده و نیمه درس خوانده تأثیر کند، و در فضای فکری، آن عناصری را که در توفیقش مؤثر بوده اند تقویت کند. اشتباه است اگر گمان کنیم که فلسفه های جدید همیشه مناسب حال زمانه ای هستند که در آن پدید می آیند؛ اما وقتی که مناسب حال نباشند، محاسنشان هر چه باشد قبول عام پیدا نمی کنند. مثلاً اسپینوزا هم به اندازه لایب نیتس سزاوار اقبال خوانندگان بود، ولی گفته های او تا بیش از یک قرن پس از مرگش ناشناخته ماند، زیرا که «فضای سیاسی و فکری، فضای بالیدن آن گفته ها نبود. برعکس، لایب نیتس عشق به محاسبه را، که مردم از کشفیات زمان او در دل داشتند دامن زد، و جهان را به مثابه سلسله مراتبی از دستگاه ها نشان داد، عیناً مانند امپراتوری مقدس روم. این بود که دستگاه لایب نیتس بر ذهن آلمانی حاکم شد، تا آن که جوشش پیش از انقلاب فرانسه اندیشه های مردم را به مجراهای دیگر انداخت.

فلسفه ای که «پراگماتیسم» نامیده می شود فلسفه ای است کاملاً جدید و سخت موافق طبع غالب زمانه ما. این که آیا با عصر ما تا چه حد مناسبت دارد، مطلبی است که پس از بررسی این فلسفه بحث خواهیم کرد. در خصوص تازگی اش، به نظر ما پدیدآورندگان این فلسفه قدری بیش از اندازه فروتنی به خرج می دهند. ویلیام جیمز کتاب خود را چنین نامیده است: «پراگماتیسم، نام تازه ای برای پاره ای اندیشه های کهن»؛ و دکتر شیلر هم متصل می گوید که نظریاتش همان نظریات پروتاگوراس است. در خصوص پروتاگوراس، باید گفت که اطلاع ما درباره او آن قدر کم هست که بتوانیم هر نظریه ای را که بخواهیم به او نسبت بدهیم؛ و حواله دادن به او غالباً تعبیر کرد به میل به ارائه دادن اسلافی که گذشت زمان سیمای محترمی به آنها بخشیده باشد. در خصوص اسلاف جدیدتر، باید پذیرفت که فلاسفه بسیار - که مهم ترین آنها نیچه است - راه را برای نظریات جدید هموار کرده اند. با این همه، نکته عمده فلسفه پراگماتیسم، یعنی نظریه حقیقت در این فلسفه، چنان تازه است و برای باقی این فلسفه، حتی برای آن قسمتهایی که قبلاً مورد اعتقاد دیگران بوده است، چنان ضرورت دارد که نمی توان گفت سازندگان آن فقط نظریات غیر مصرح گذشتگان را پرورش داده اند.

نام «پراگماتیسم» را نخستین بار سی. اس. پیرس<sup>۱</sup> در ۱۸۷۸ پدید آورد. پرس این نام را روی نظریه ای گذاشت که می گوید معنای هر اندیشه ای در آن عملی است که آن اندیشه بدان منجر می شود. او می گفت برای این که ما تفاوت میان دو عقیده متفاوت درباره یک امر را ارزیابی کنیم، باید ببینیم که اگر این عقیده یا آن عقیده دیگر را اتخاذ کنیم چه تفاوتی در رفتار ما حاصل می شود. اگر تفاوتی حاصل نشود، آن دو عقیده از حیث تأثیر تفاوتی ندارد. اما نظریه پرس به جایی نرسید، تا آن که بیست سال بعد ویلیام جیمز آن را اتخاذ کرد. جیمز کلمه «پراگماتیسم» را نگه داشت، ولی معنی و قدرت تازه ای به این نظریه بخشید. صورت کامل فلسفه پراگماتیسم را باید حاصل کار مشترک ویلیام جیمز و دکتر شیلر دانست. جان دیویی، استاد دانشگاه کلمبیا، را هم باید جزو بنیان گذاران این فلسفه به شمار آورد. نوشته های دیویی از نوشته های جیمز و شیلز فنی تر است و کمتر خواننده دارد، ولی در پاره ای نکات استدلالات او شاید بهتر باشد.<sup>۲</sup>

رساله «اراده اعتقاد»<sup>۳</sup> اثر ویلیام جیمز، به عنوان مقدمه ای بر فلسفه پراگماتیسم خواندنی است. این رساله نخست در سال ۱۸۹۶ در مجله ای منتشر شد و سال بعد به صورت کتاب درآمد. کلمه «پراگماتیسم» در این رساله دیده نمی شود، ولی بسیاری از مشخصات نظریات بعدی جیمز در همین رساله دیده می شود. مطلبی که در این رساله عنوان می کند این است که، در پاره ای موارد، حق این است که ما از میان دو عقیده یکی را از روی اخلاص برگزینیم، هر چند دلیلی در دست نداشته باشیم که کدام یک از آن دو عقیده صحیح است. جیمز می گوید که این موارد وقتی پیش می آیند که ما ناچار باشیم از میان دو فرضیه یکی را برگزینیم، در حالتی که اولاً هر دو ممکن به نظر برسند، و ثانیاً ترجیح یکی بر دیگری تفاوت مهمی را باعث شود. مصادیق مورد نظر او غالباً مسایل مربوط به اخلاق و دیانتند. در تنگنای مسایل اخلاقی ما ناگزیر از صدور حکم هستیم، زیرا که اهمال نیز مانند اقدام، به جای خود حکم است. در مورد دیانت هم باید یا چنان عمل کنیم که انگار دیانت راست است، یا چنان که انگار دروغ است؛ پس در عمل ناگزیر از انتخاب هستیم. عقیده جیمز این است که در این گونه موارد ابلهی خواهد بود که از ایمان آوردن خودداری کنیم، به صرف این که در هیچ یک از طرفین قضیه دلیل قاطعی نمی بینیم به قول خود جیمز:

هرگاه دو شق یک قضیه واقعاً طوری باشد که نتوان به دلایل عقلی یکی را بر دیگری ترجیح داد، طبیعت عاطفی ما نه تنها حقاً می تواند، بلکه باید، به انتخاب پردازد؛ زیرا که اگر در این شرایط بگوییم «حکم نکن، بلکه مسئله را مفتوح بگذار»، خود این گفته حکمی

1. C. S. Peirce.

۲. مخصوصاً نگاه کنید به مقاله «نظریه تجربی موقت» The Experimental theory of Knowledge مجله Mind.

ژوئیه ۱۹۰۶.

3. The Will to Believe.

است که از روی عواطف صادر شده است - درست مانند آن که حکم به نفی یا اثبات داده باشیم - و احتمال دور افتادن از حق در این صورت هم به همان اندازه قوی است.

سپس جیمز می پردازد به دفاع از خود در برابر این اتهام که گویا اعتنای کافی به حق و حقیقت ندارد؛ منتها مثل حالا به این دلیل که آن پاسخی که متضمن بیشترین رضایت عاطفی باشد درست هم هست، بلکه بنابر دلایل گوناگونی دایر بر این که براهین اخلاقی کافی و وافی بر علیه درست دانستن آن جواب وجود ندارد. جیمز در ابتدا می گوید وقتی که عقاید ما استوار شده باشند عواطف و آرزوهای ما نمی توانند آنها را دگرگون کنند، اما در آغاز کار در تعیین این عقاید تأثیر کلی دارند. به عقیده او وظیفه ما در موضوع عقیده بر دو قسم است: (۱) باید حقیقت را بدانیم؛ (۲) باید از خطا بپرهیزیم. او می گوید که این دو دستور نتایج بسیار متفاوت دارند. اگر، در مواردی که دلیلی وجود ندارد از اتخاذ هر دو شق عقیده خودداری کنیم، البته از خطا بپرهیز کرده ایم؛ ولی از طرف دیگر مسلماً به حقیقت هم نرسیده ایم. اما اگر یکی از دو شق را اتخاذ کنیم، احتمال دست یافتن به حقیقت برای ما پنجاه درصد است. پس نتیجه می شود کسانی که می گویند وقتی دلیلی ندارد باید از اتخاذ عقیده خودداری کرد، به پرهیز از خطا بیش از رسیدن به حقیقت اهمیت می دهند. جیمز عقیده دارد که این «وحشت از گول خوردن» نشانه بزدلی است. می گوید: «خطاهای ما مسلماً آن قدرها وحشتناک نیستند. در دنیایی که مسلم است که ما با همه احتیاطمان مرتکب خطا خواهیم شد، اندکی تساهل سالم تر از وسواس به نظر می رسد.» نتیجه درستی که از این استدلال می توان گرفت این است که در آن گونه مواردی که ویلیام جیمز در نظر دارد ما باید هر دو شق عقیده را اتخاذ کنیم؛ زیرا که در آن صورت مسلم است که به حقیقت «رسیده» ایم. و اگر ایراد کنند که اعتقاد به هر دو شق از لحاظ روانی غیر ممکن است، در پاسخ می گوییم که برعکس این وضع غالباً پیش می آید و کسانی که از عهده این کار بر نمی آیند کافی است که «اراده اعتقاد» را تمرین کنند تا بدانند که قانون امتناع اجتماع نقیضین غلط است - و این کاری است که آن قدرها هم که غالباً می پندارند دشوار نیست.

ویلیام جیمز سپس می گوید که در خصوص دین امر انتخاب میان دو شق اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن دارای همه مشخصات آن دو راهیهای است که، به عقیده جیمز، عواطف ما باید میان آنها حکم کنند. جیمز تلویحاً فرض می گیرد که هیچ دلیلی بر له یا بر علیه دین وجود ندارد، و می گوید که اگر ما هم از اعتقاد داشتن و هم از اعتقاد نداشتن خودداری کنیم، فواید دین را از دست می دهیم، درست مثل این که حکم به اعتقاد نداشتن کرده باشیم.

پس شکاکیت پرهیز از اختیار کردن نیست؛ بلکه اختیار کردن نوع خاصی از خطر است. از دست دادن حقیقت بهتر از ارتکاب خطا است - این است موضع دقیق آن کسی که ایمان دینی را مردود می داند. او هم مانند مرد مومن دست خود را فعالانه بازی می



کند؛ او بیدینی را بر علیه فرضیه دیانت تأیید می کند، درست همان طور که مرد مومن فرضیه دیانت را بر علیه بیدینی تأیید می کند... پس مسئله نبرد عقل با همه عواطف به طور کلی نیست، مسئله این است که یکی از عواطف قانون عقل را تعیین می کند. حالا حکمت بالغه این یک عاطفه از کجا معلوم شده است؟ فریب فریب است؛ چه دلیلی دارد که فریب امید را این قدر بدتر از فریب ترس بدانیم؟

نتیجه این است که هر چند دلیلی بر له دین وجود ندارد، باز اگر اعتقاد آوردن به دین دل ما را راضی کند باید اعتقاد بیاوریم.

این رساله راجع به اراده اعتقاد رساله مهمی است، برای این که مردم آن را بسیار خوانده اند و در رد و اثبات مطالب آن بسیار بحث شده است. و نیز برای این که این رساله مقدمه خوبی است بر مشرب فکری پراگماتیسم. برای پذیرفتن پراگماتیسم قدری ممارست در اراده اعتقاد ضرورت دارد؛ و از طرف دیگر، پراگماتیسم همین که پذیرفته شد می بینیم که اراده اعتقاد را کاملاً توجیه می کند. بنابراین پیش از آن که به بحث درباره خود فلسفه پراگماتیسم برسیم، اجمالاً به بررسی نکاتی خواهیم پرداخت که در رد مطالبی که در رساله جیمز به این قون طرح شده است می توان گفت.

در ابتدا می توان فرضیه شکاکانه ای را که تمامی برهان جیمز بر آن استوار است در مد نظر قرار داد. آن فرضیه این است که در حال حاضر هیچ برهانی بر له یا بر علیه دیانت در دست نداریم. پراگماتیستها قیافه دوستان دیانت را به خود می گیرند (مگر در ایتالیا)، و بسیاری از مردم متدین آنها را به عنوان متفقان خود پذیرفته اند. بنابراین بد نیست که روی این فرضیه اساسی انگشت بگذاریم و نشان دهیم که حکمت پذیرفتن آن به عنوان پایه دفاع از مذهب محل تردید است. اما در بحث فعلی به صحت و بطلان این فرضیه کاری نداریم. مسئله ما این است که گرفتیم این فرضیه صحیح باشد، آیا می توانیم نتایجی را که ویلیام جیمز از آن می گیرد بپذیریم یا نه.

بگذارید اولاً خلطی را که در سراسر روایت پراگماتیسم از معرفت جریان دارد در نظر بگیریم، و آن عبارت است از خلط میان عمل کردن بر اساس یک فرضیه و اعتقاد داشتن به آن. در قضایای مورد نظر جیمز، به قول خود او اختیار کردن یک فرضیه از میان چند فرضیه، یک اختیار «اجباری» است، یعنی نمی توان از آن پرهیز کرد:

اگر من بگویم: «یا این حقیقت را بپذیر یا خودت را از آن محروم کن»، من یک اختیار اجباری را مطرح کرده ام، زیرا در خارج از شقی که پیشنهاد کرده ام دیگر محلی وجود ندارد.

این گفته به نظر ما خلاف بسیاری از ساده ترین حقایق زندگانی روزمره است. اگر من در واقع پیمودن یک جاده روستای بر سر یک دوراهی برسم و تابلو یا راهگذری هم نباشد، در عمل به یک اختیار «جباری» رسیده ام. اگر بخواهم امیدی به رسیدن به مقصد داشته باشم باید یکی از دو راه را اختیار کنم، و حال آن که ممکن است ابتدا هیچ دلیلی در دست نداشته باشم که راه صحیح کدام است. در این صورت من بر اساس یکی از دو فرضیه ممکن عمل می کنم، تا آن که یک نفر را پیدا کنم و راه را بپرسم. من به هیچ کدام از این دو فرضیه اعتقاد ندارم. عمل من یا صحیح است یا غلط، اما عقیده من هیچ کدام از این دو صورت را ندارد. زیرا که من به هیچ کدام از آن دو فرضیه اعتقاد ندارم. این فرض پراگماتیسم که من اعتقاد دارم که آن راهی که اختیار کرده ام راه صحیح است، فرض غلطی است. استنباط عقیده از عمل، به صورت خام این فرض که ما باید یا فلان حقیقت را بپذیریم یا خودمان را از آن محروم کنیم، یعنی نادیده گرفتن این امر واضح که اعمال ما مدام بر اساس احتمالات قرار دارند، و در همه این موارد ما نه تنها حقیقتی را می پذیریم و نه خود را از آن محروم می کنیم، بلکه آن را به عنوان یک فرضیه در نظر می گیریم. این نکته به خصوص در مورد فرضیه های علمی علوم صدق می کند. فلان عالمی را که صلاح می بیند آزمایشهایی برای یک فرضیه طرح کند و نظریه های پیچیده ای بر اساس آن فرضیه بسازد، نمی توان به این مناسبت معتقد به آن فرضیه دانست. پراگماتیستها می گویند که در این گونه موارد، اعتقاد اولیه محقق نشده، شرط لازم نظریه اثبات شده بعدی است، و بدین ترتیب مدعی هستند که اعتقاد آوردن پیش از ملاحظه دلیل، مفید فایده است. اما این اشتباهی است در تحلیل وضع فکری کسی که دارد یک فرضیه را به محک تجربه می زند. آنچه لازم است، و آنچه در مورد پژوهندگان دقیق پیش می آید، نیست مگر اعتقاد به این که فرضیه مورد بحث به احتمال قوی یا ضعیف ممکن است راست در بیاید؛ و برای این اعتقاد احتمالاً دلیل کافی وجود دارد. خود این اعتقاد که فرضیه حقیقت دارد، اگر هم پیش بیاید غالباً محل مقصود است؛ زیرا که چنین اعتقادی باعث می شود که شخص عالم در دور انداختن فرضیه های غلط، وقتی که دلایل و شواهد بر علیه آنها حکم می کند، تأخیر کند، و اگر این اعتقاد صورت کلی داشته باشد باعث می شود که مردم تحقیق تجربی را غیر لازم بیندارند. آن پیروان ارسطو که با *گالیه* مخالفت می کردند و حاضر نبودند برای آزمایشهای او ارزشی قایل شوند، با کمال وفاداری به همین دستورهایی عمل می کردند که حالا ویلیام جیمز دارد احیای آن می کند.

اما در مواردی مانند اعتقادات دینی مسئله پیچیده تر از اینها است؛ زیرا که در این موارد فایده اصلی ناشی است از رضایت عاطفی از خود عقیده، نه از اعمال مفیدی که آن اعتقاد مستقیماً باعث می شود. اما در این جا هم دو شق متضاد «پذیرفتن» و «محروم ماندن» خیلی خام است. ما ممکن است عقیده مان را کم یا بیش محتمل بدانیم، امیدی هم بیش یا کم داشته باشیم که آن عقیده راست در بیاید؛ و بر حسب این بیم و امید مقدار بیش یا کمی از آن آسایشی که از اعتقاد کامل نصیب ما می شود، به دست می آوریم. حال اگر

آزمون پراگماتیسم را بپذیریم، در عمل نتیجه اعتقاد ناقص با اعتقاد کامل خیلی فرق دارد. اگر مسئله به اندازه کافی مهم باشد، اعتقاد کامل تعقیب و آزار مخالفان را توجیه می‌کند. مثلاً، چنان که در تاریخ هم سابقه دارد، به این نتیجه می‌رسیم که خون پروتستانها ریشه کلیسای کاتولیک را آبیاری می‌کند. اعتقاد ناقص، بر عکس، ارتکاب یک شر مسلم را برای خاطر خیری که ممکن است واهی باشد، تجویز نمی‌کند. این خود یک برهان پراگماتیستی است بر علیه اعتقاد کامل در مواردی نظیر آنچه ویلیام جیمز در نظر دارد. چنان که جیمز فرض می‌گیرد، اگر حقیقتاً احتمال صحت فرضیه‌ای برود، همه قواعد سفت و سخت تحقیق علمی حکم می‌کنند که ما آن فرضیه را در نظر بگیریم و به آن اجازه بدهیم که به همان درجه‌ای که احتمال صحت آن می‌رود در عواطف و اعمال ما تأثیر کند.

اکنون پردازیم به بررسی این برهان که، موارد مشکوک، این دستور که «ما باید حقیقت را بدانیم» باید باعث شود که ما به یک فرضیه ولو به قیمت اشتباه اعتقاد بیاوریم، زیرا که اگر هیچ کدام از دو فرضیه را نپذیریم مسلم است که حقیقت را نخواهیم دانست. این برهان مبتنی بر ابهامی است که در کلمه «دانستن» وجود دارد. در نظر اول ممکن است پنداشته شود که اگر ما به امری که در واقع صحیح است اعتقاد داشته باشیم، پس دانش داریم. اما این آن معنایی نیست که در تداول عام این کلمه وجود دارد. برای مثال، فرض کنید مردی اعتقاد داشته باشد که نام نخست وزیر فقید با حرف «ب» شروع می‌شود، اما این اعتقاد را به این سبب داشته باشد که گمان کند نخست وزیر فقید آقای *بالفور* بوده است. آنچه آن آدم اعتقاد دارد در واقع درست است، اما کسی نمی‌گوید که آن آدم «می‌داند» که نام نخست وزیر فقید با حرف «ب» شروع می‌شود. در این مورد اعتقاد صحیح مبتنی بر یک دلیل غلط است. اما وقتی که یک عقیده صحیح مبتنی بر فقدان دلیل هم باشد، باز قضیه از همین قرار است (البته جز در مورد داده‌های بلاواسطه، مانند مدرکات). به این ترتیب اگر یک امر که دلیل عقلانی برای حکم کردن درباره آن نداریم، ما به یکی از دو شق به یک قیمت اشتباه اعتقاد بیاوریم، نمی‌توان گفت که ما می‌دانیم هر چند به یاری بخت آن شقی را برگزیده باشیم که در واقع صحیح است. در این گونه موارد ما می‌توانیم حقیقت را بدانیم، هر چند ممکن است بر حسب تصادف به آن اعتقاد داشته باشیم. پس آن دستور «ما باید حقیقت را بدانیم» که جیمز پیش می‌کشد، ربطی به مسئله مورد بحث ندارد. دو شق متضاد متداول اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن برای حل مسئله کافی نیست. دستور صحیح تحقیق هم که جستجوی حقیقت و هم پرهیز از خطا را در بر دارد این است: «ما باید هر قضیه‌ای را که مورد بررسی قرار می‌دهیم تا آن جا قابل قبول بدانیم که دلایل معلوم بر ما به آن احتمال صحت می‌بخشند.» مسایل بعدی، این که چه قضایایی را باید مورد بررسی قرار دهیم و برای حصول علم بر دلایل چه اندازه زحمت باید بکشیم، البته بسته به شرایط و اهمیت موضوع است. اما اگر

به همه چیز اعتقاد بیاوریم به این امید که در نتیجه هر چه بیشتر به حقیقت اعتقاد آورده ایم، مثل این است که زنده‌های متعدد بگیریم به این امید که از آن میان بالاخره یکی ما را خوشبخت خواهد کرد.

نکته جالب دیگر در نظریه جیمز این است که این نظریه وجود انواع و اقسام عقاید مختلف را، در آن واحد نزد اشخاص متفاوت، توجیه می‌کند. این امر نتیجه شرطی است که می‌گوید اختیار باید اختیار «زنده» باشد، یعنی باید اختیاری باشد که در آن هر دو شق ممکن به نظر برسند.

اگر من به شما بگویم: «یا تئوزوفیست باشید یا مسلمان»، این اختیار احتمالاً مرده است، چون که برای شما هیچ کدام احتمال زنده بودن ندارد. اما اگر بگویم: «یا بیدین باشید یا مسیحی»، این قضیه فرق می‌کند؛ با این تعلیم و تربیتی که شما دیده‌اید هر کدام از این دو فرضیه اعتقاد شما را، ولو خیلی کم، به خود جلب می‌کند.»

جیمز می‌گوید که برای اشخاص مختلف، اختیارهای مختلف زنده هستند. نتیجه این است که عقایدی که، بنا بر اصول جیمز، اشخاص مختلف باید اتخاذ کنند مختلفند، زیرا که آن سه شرطی که اتخاذ عقاید را بدون دلیلی ایجاب می‌کنند عبارتند از این که عقاید زنده باشند و اجباری و مهم. از مثالهای جیمز انسان به این نتیجه می‌رسد (شاید به اشتباه) که فرانسویان باید به مذهب کاتولیک اعتقاد داشته باشند و امریکاییان به دکتترین مونرو و اعراب به مهدی موعود (جیمز نظریات خود را پیش از جنگ ام‌دورمان نوشته است). جیمز به مناسبت این نتیجه عقیده دارد که پذیرش نظر او باعث کاهش تعقیب و آزار مخالفان خواهد شد و این شگفت است، زیرا در هر سه مسلکی که نام بردیم، یکی از اجزای اساسی این است که هر کس طور دیگری بیندیشد، باید او را سر جای خود نشانند.

خلاصه انتقاد ما از رساله «اراده اعتقاد» این است که: این اعتقاد تفاوت میان اعتقاد داشتن و اتخاذ یک فرضیه را نادیده می‌گیرد، و به غلط می‌انگارد که اگر ما به فرضیه‌ای اعتقاد کامل نداشته باشیم، یا باید مطلقاً به آن بی‌اعتقاد باشیم و یا به حکم خود را معلق سازیم. و به این علت است که می‌تواند این اختیار را که: «این حقیقت را بپذیر و یا خود را از آن محروم کن» به صورت اختیاری که شق ثالثی ندارد مطرح کند، و حال آنکه همه تجربه‌ها، چه در علوم و چه در زندگانی روزانه، حاکی از وضع فکری دیگری هستند که هیچ کدام از دو شق این اختیار را نمی‌پذیرد. جیمز گمان می‌کند که وقتی ما به حقیقتی بدون دلیل و با قبول احتمال اشتباه اعتقاد می‌آوریم، می‌توان گفت که ما آن حقیقت را «می‌دانیم» و لذا گمان می‌کند که ما کافی است بر اعتقادات خود بیفزاییم تا بر دانش خود افزوده باشیم. نظریه جیمز به این نتیجه منجر می‌شود که اشخاص مختلف باید عقاید ناسازگار داشته باشند. خواهیم دید که این ایرادها را بر پراگماتیسم تمام عیار هم می‌توان گرفت. ولی اکنون باید به مسایلی بپردازیم که از آنچه تاکنون مورد بحث

قرار داده ایم قدری دشوارتر است، زیرا پراگماتیسم را بدون بررسی نظریه اش در باب ماهیت حقیقت نمی توان شناخت. بنابراین اکنون توجه خود را به این نظریه معطوف می کنیم.

نظریه حقیقت پراگماتیسم مدعی است - و به نظر ما حق دارد - که مسئله خطا را مورد توجه قرار داده است. اولاً غالب نظریه های مربوط به ماهیت حقیقت تلویحاً فرض گرفته اند که همه عقاید ما صحیحند، و به نتایجی رسیده اند که با وجود خطا سازگار نیستند. سپس ناچار شده اند تبصره ای علاوه کنند که آنچه ما خطا می نامیم در واقع ناقص است. اگر ما در روز چهارشنبه معتقد باشیم که امروز سه شنبه است، لاقلاً در این نکته حق داریم که امروز یکی از روزهای هفته است. اگر ما گمان کنیم که امریکا در سال ۱۰۶۶ کشف شد، لاقلاً در این نکته حق داریم که در آن سال واقعه مهمی روی داده است. اگر گمان کنیم که شارل اول در رختخواب مرده است لاقلاً تا این اندازه حق داریم که، چون عده زیادی از مردم در رختخواب می میرند، احتمالاً شارل هم امکان داشته است در رختخواب بمیرد. و قس علی هذا. دکتر شیلر به حق می گوید که رساله «تاتیتوس» نشان می دهد که اگر نظریه حقیقت مسئله خطا را فراموش کند، به چه مشکلاتی دچار خواهد شد، و در میان کتابهای اخیر، کتاب «ماهیت حقیقت»<sup>۴</sup> اثر جوآکیم به همین معنی نظر دارد.

پس پراگماتیسم از همان آغاز این نکته را تأکید می کند که پاره ای از عقاید ما خطا از کار در می آیند، و می گوید وظیفه واقعی نظریه حقیقت این است که نشان دهد چگونه می توان حقیقت را از بطلان تمیز داد. این برای کسانی که ذهنشان آلوده به فلسفه نشده باشد، ممکن است بدیهی به نظر برسد؛ ولی حقیقت این است که فلسفه همیشه بیشتر وظیفه خود دانسته است (حتی الامکان) ثابت کند که همه چیز حقیقت دارد، تا این که میان حقیقت و بطلان قایل به تمایز شود. به همین ترتیب در اخلاق هم فلاسفه کمتر کوشیده اند میان خوب و بد قایل به تمایز شوند، و بیشتر سعی داشته اند ثابت کنند که همه چیز خوب است. اگر در فلسفه حقیقت چندانی به دست نیامده علت عمده این است که کمتر فیلسوفی خواهان یافتن حقیقت بوده است. این که آیا پراگماتیستها از این حیث برتر از دیگران هستند، حکمی است که ما جرئت اظهار آن را به خود نمی دهیم؛ این قدر هست که خصوصیت تمایلشان آنها را حاضر به اذعان نکاتی می سازد که به نظر فلاسفه دیگر نامساعد می نماید، و یکی از این نکات فراوانی خطا است.

پراگماتیسم برای یافتن فرق میان حقیقت و بطلان می پردازد به یک تحقیق استقرایی به سبک سقراط درباره چیزهایی که ما آنها را «صحیح» یا «غلط» می نامیم. اولاً این کلمات فقط بر عقاید اطلاق می شود، آن هم فقط زمانی که سؤالی مطرح شده باشد. در خصوص مدرکات عادی ما سؤالی نمی کنیم، مگر

4. Joachim, The Nature of Truth.

وقتی که فیلسوف شده باشیم؛ ما هیچ کدام از دو کلمه «صحیح» و «غلط» را بر این مطلب بدیهی اطلاق نمی‌کنیم. اما وقتی که در خصوص فلان عقیده این سؤال مطرح شود که «آیا این عقیده درست است یا غلط؟» چگونه در این مسئله حکم می‌کنیم؟ جواب پراگماتیسم این است که اگر آن عقیده مؤید آن غرضی باشد که ما آن سؤال را مطرح می‌کنیم، در آن صورت «صحیح» است، اگر مؤید آن غرض نباشد، «غلط» است. این است معنی کلمات «صحیح» و «غلط» از نظر پراگماتیسم. «صحیح» یعنی «مؤید غرضی که باعث طرح سؤال شد.» یا به عبارت دقیق‌تر، هنگام تعقیب هر غرضی، عقیده‌ای را اتخاذ می‌کنیم که مربوط به آن غرض باشد؛ اگر آن عقیده مؤید حصول غرض باشد «صحیح» است، وگرنه «غلط» است.<sup>۵</sup>

نقل سطوری چند مطلب مختصر بالا را به تفصیل و توضیح خواهد داد. جیمز پس از توضیح دگرگونیهای اخیر در روش شناسی علوم می‌گوید:

آقایان شیلر و دیویی که اکنون در پیشاپیش این موج منطق علمی می‌تازند، با نظر پراگماتیستی خود درباره این که حقیقت در همه جا چه معنایی دارد به چشم می‌خورند. این معلمان می‌گویند که همه جا از «حقیقت» در اندیشه‌ها و عقاید ما همان معنایی بر می‌آید که در علوم از آن بر می‌آید. آنها می‌گویند که حقیقت چیزی نیست جز این که اندیشه‌ها (که خود جزو تجربه ما هستند) فقط تا آن حد صحیح می‌شوند که به ما کمک کنند که با سایر اجزای تجربه خود روابط رضایتبخش برقرار کنیم.<sup>۶</sup>

همچنین:

من خوب می‌دانم چقدر به نظر بعضی از شما عجیب باید باشد که از زبان من بشنوید که فلان اندیشه تا وقتی صحیح است که اعتقاد داشته باشیم که به حال ما مفید است. شما با کمال میل خواهید پذیرفت که آن عقیده تا آن حد که مفید باشد خوب است... ولیکن خواهید گفت آیا این سوء استعمال عجیبی نیست که کلمه «صحیح» را به این صورت به کار ببریم که عقیده‌ای را به این دلیل «صحیح» نیز بنامیم؟... در این جا شما انگشت روی نکته اصلی نظریه آقایان شیلر و دیویی و خود من درباره حقیقت گذاشته اید... بگذارید فعلاً همین قدر بگویم که حقیقت فقط یکی از انواع خوبی است، و نه آن طور

5. C. f. Schiller, Studies in Humanism.

6. Pragmatism, PP. 57, 58.

که معمولاً می‌پندارند مقوله‌ای جدا از خوبی و هماهنگی با آن. صحیح عبارت است از نام هر چیزی از باب عقاید که خوب از کار درآید، و آن هم خوب به دلایل مشخص و معین.<sup>۷</sup>

ششمین سخنرانی جیمز درباره پراگماتیسم تماماً به مفهوم حقیقت مربوط است. جیمز در آغاز این تعریف کتاب لغت را می‌پذیرد که «حقیقت» عبارت است از «توافق» اندیشه‌های ما با «واقعیت». اما چنان که او به حق می‌گوید این تعریف ما را به جایی نمی‌برد، مگر این که بدانیم منظورمان از «توافق» و انواع مختلف «واقعیت» مطرح است. می‌گوید این تصور عمومی که یک اندیشه صحیح باید سواد واقعیت مربوط به خود باشد در مورد اشیای ملموس صدق می‌کند، اما همین که به مفاهیم انتزاعی برسیم کارش خراب می‌شود. مثلاً به نظر جیمز اندیشه قابلیت ارتجاع فتر نمی‌تواند سواد از واقعیت باشد - ظاهراً به این دلیل که «یک قابلیت ارتجاع» یک چیز موجود نیست. بنابراین مسئله این است که در این گونه موارد چه نوع توافقی با واقعیت امکان دارد؟ می‌گوید: «فرض بزرگ اصحاب عقل این است که حقیقت اساساً یعنی یک رابطه خنثی و ایستا.» ضمناً منظور از «اصحاب عقل» همه کسانی است که پراگماتیست نباشند. جیمز ادامه می‌دهد:

از طرف دیگر، پراگماتیسم سؤال معمولی خود را مطرح می‌کند. می‌گوید «گرفتیم که یک اندیشه یا یک عقده صحیح باشد، حال صحیح بودن آن چه تفاوت خاصی در زندگی واقعی مردم ایجاد می‌کند؟ حقیقت را چگونه می‌توان تشخیص داد؟ چه تجاربی تفاوت پیدا می‌کنند با آن تجاربی که اگر آن عقیده مورد بحث غلط می‌بود به دست می‌آمد؟ خلاصه این که ارزش نقد حقیقت به عبارت تجربی چیست؟»<sup>۸</sup>

همان لحظه‌ای که پراگماتیسم این سؤال را مطرح می‌کند، جواب آن را هم می‌بیند: اندیشه‌های صحیح عبارتند از اندیشه‌هایی که ما بتوانیم آنها را هضم کنیم، معتبر کنیم، تصدیق کنیم و محقق کنیم. عقاید غلط آنهایی هستند که نمی‌توانیم...

حقیقت یک اندیشه یک خاصیت ثابت متمکن در آن اندیشه نیست. حقیقت امری است که بر اندیشه روی می‌دهد. اندیشه صحیح می‌شود، وقایع آن را صحیح می‌کنند. صحت آن در واقع یک رویداد است، فراگرد است: یعنی فراگرد صحت بخشیدن اندیشه خود را، فراگرد صحیح شدن آن. اعتبار آن عبارت است از فراگرد معتبر شدن آن.<sup>۹</sup>

7 Ibid, PP. 75, 76.

8. Pragmatism, PP. 51, 58.

9. Pragmatism, PP. 200, 201.

جیمز به تعریف «حقیقت» به عنوان «توافق با واقعیت» باز می‌گردد و مطلب را به این ترتیب خلاصه می‌کند که سه نوع واقعیت تشخیص می‌دهد: (۱) «امور واقع ملموس»؛ (۲) «امور انتزاعی و روابطی که از راه شهود میان آنها ادراک می‌شود»؛ (۳) حقایقی که در دست ما هستند. جیمز «توافق» را به صورت زیر تعریف می‌کند:

توافق داشتن ما به وسیع‌ترین معنی با یک واقعیت فقط به این معنی است که یا مستقیماً به آن واقعیت هدایت شویم یا به پیرامون آن و یا چنان آن واقعیت در تماس مساعد قرار گیریم که یا آن واقعیت را هدایت کنیم و یا چیزی را که متصل به آن باشد، به صورتی بهتر از زمانی که با آن توافق نداشته باشیم.

نقل دو تکه دیگر مواردی را که ما برای فهمیدن توضیح جیمز درباره حقیقت لازم داریم کامل خواهد ساخت.

به طوری خیلی خلاصه، «صحیح» چیزی نیست مگر صلاحدید اندیشه ما، چنان که «صواب» هم چیزی نیست مگر صلاحدید رفتار ما - صلاحدید تقریباً به هر صورتی که باشد البته بالمآل و من حیث المجموع.

توضیح ما درباره حقیقت توضیحی است درباره حقیقتها به صیغه جمع، درباره فراگردهای هدایت‌کننده، در متن واقعیت که وجه مشترکشان این است که فایده دارند.

پیش از آن که بحث را ادامه دهیم خوب است به رفع سوء تفاهمی بپردازیم که ظاهراً خود پراگماتیستها هم از آن برکنار نیستند. وقتی می‌گویند که حقیقت «یک نوع خوبی» است، طبیعی است که تصور کنیم پای ملاحظات اخلاقی در میان است و منطق متکی بر اخلاق خواهد بود. در واقع این نظرگاه در مقاله دکتر شیلر درباره «مبنای اخلاقی مابعدالطبیعه»<sup>۱۰</sup> اتخاذ شده است. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که منظور پراگماتیستها از خوبی عبارت است از هر چیزی که خواهش را ارضا کند<sup>۱۱</sup> تا آن جا که ما می‌دانیم هیچ کدامشان این استعمال را توجیه نکرده‌اند، ولی غرض ما فعلاً این نیست. غرض فعلی ما بیان این مطلب است که به مناسبت این تعریف فقط ملاحظات روانشناختی در این جا دخیل خواهد بود، حال آن که به حکم اصطلاحات ممکن است به نظر برسد که ملاحظات اخلاقی دخیل در مطلب هستند. برای این که حکم کنیم آیا فلان عقیده صحیح است یا نه، فقط لازم است به کشف این نکته بپردازیم که آیا آن عقیده

۱۰. نخستین مقاله در کتاب Humanism.

۱۱. دکتر شیلر در کتاب «مطالعاتی درباره اومانیزم» (صفحه ۱۵۲) می‌گوید: «خوب» و بد نیز (در معنای وسیع و نخستین خود) به غرض راجع هستند. «خوب» آن است که ما را به غرض هدایت کند، و «بد» آن است که ما را از غرض باز دارد.



خواهش را ارضا می کند یا نه.<sup>۱۲</sup> ماهیت خواهشی که باید ارضا شود فقط تا آن حد دخیل در مطلب است که ممکن است مستلزم تعارض با خواهشهای دیگر باشد. بدین ترتیب روانشناسی نه فقط بر منطق و نظریه معرفت، بلکه بر اخلاق نیز حاکم است. برای کشف این که چه چیزی خوب است، فقط باید ببینیم مردم آنچه را می خواهند چگونه باید به دست آورند؛ و عقاید «صحیح» آن عقایدی هستند که مردم را در این فراگرد یاری می دهند. این است نظریه پراگماتیستها درباره حقیقت؛ و نتایج چنان که می توان تصور کرد، بسیار دامنه دار است.

پیش از بررسی مابعدالطبیعه ای که دکتر شیلر از نظریه پراگماتیستی حقیقت استنتاج کرده است، بگذارید آن مبانی را که این نظریه بر آنها بنا شده است بررسی کنیم. تعیین کننده تفکر غالب فلاسفه مسایل اصلی آنها است و اموری که عادتاً در مخیله آنها نفوذ می کند. مسئله اصلی پراگماتیستها این است که: چه مشخصاتی از عقاید در واقع باعث می شود که مردم پاره ای عقاید را صحیح و پاره ای را غلط بی انگارند؟ جواب این مسئله – به نظر پراگماتیستها نفوذ می کند امور روانی است: اگر دیگران درباره آسمان پر ستاره بیندیشند، پراگماتیستها درباره ادراک آسمان پر ستاره می اندیشند؛ اگر دیگران درباره خدا بیندیشند، پراگماتیستها درباره اعتقاد به خدا می اندیشند، و قس علی هذا. در بحث درباره علوم هم بر خلاف متخصصان علوم هرگز درباره اموری که نظریه های علمی بر آنها استوار است نمی اندیشند، بلکه درباره خود نظریه ها می اندیشند. بدین ترتیب هم مسئله اصلی آنها و هم محتویات عادی مخیله آنها جنبه روانشناختی دارد. آنها برای آن که به یک جهان خارجی برسند ناچارند ثابت کنند که اعتقاد به جهان خارجی دارای مشخصاتی است که (به نظر آنها) یک عقیده صحیح را متمایز می سازد. از این جا است که نتیجه می گیرند یک جهان خارجی وجود دارد. در مورد همه اموری که از «من»<sup>۱۳</sup> فراتر برود نیز نظیر همین فراگرد ضرورت دارد.

یکی از راههای شناختن پراگماتیسم بررسی استقراء و روش علمی است. فلسفه استقرائی قدیم، که منطق جان استوارت میل نمونه آن است، ماهیت و دامنه استقراء را بسیار محدود تصور می کرد، و پراگماتیسم به مناسبت علاج این مشکل سزاوار تحسین است. استقراء، با آن که مؤدی به یقین کامل نیست،

۱۲. دکتر شیلر در همانجا (صفحه ۱۵۴) می گوید: «در همه موارد دانستن درباره این مسئله که فلان گفته «صحیح» است یا «غلط» به صورت یکنواخت و آسان حکم می کنیم. یعنی حکم می کنیم بر اساس عواقب آن. بر اساس رابطه آن با منافی که انگیزه آن گفته بوده است، بر اساس رابطه ای که با غرض از طرح سؤال دارد. اضافه کردن این مطلب که عواقب قضیه باید «خوب» باشند، امری زائد است. زیرا که اگر، و تا آن جا که، گفته ای ارضا کننده یا پیش برنده غرض آن تحقیقی باشد که وجودش را باعث شده است، آن گفته تا آن حد «صحیح» است؛ اگر و تا آن جا که مانع یا مخل غرض باشد، ناراستی است، بیهوده است، «غلط» است.

۱۳. Ego واضح است که نویسنده این کلمه را به معنای پیش از فرویدی آن به کار برده است. م.

اساس همه علوم، حتی ریاضیات خالص، را تشکیل می دهد. در هر علمی، مجموعه ای از امور واقع داریم که (تا حد امکان) قوانین کلی آنها را به هم وابسته است. در توضیح صوری، این امور به صورت استنتاجهایی از آن قوانین جلوه می کنند؛ این نکته لااقل در مورد پیشرفته ترین علوم، مانند ریاضیات، صدق می کند. اما واقعیت این است که قوانین از آن امور استقراء شده اند. نمی توان گفت که فلان یا بهمان امر، فلان یا بهمان قانون را اثبات می کند؛ کل آن امور کل آن قوانین را اثبات می کنند (یا به عبارت بهتر محتمل می سازند). شاید پنداشته شود که در یک آزمایش قاطع یک امر واقع ممکن است یک قانون را ثابت کند؛ اما این وقتی درست است که سایر قوانین علم مورد بحث را مسلم بی انگاریم. اگر امور واقع دیگر باعث شود که ما درباره قوانین دیگر شک کنیم، تعبیر آن آزمایش قاطع ما ممکن است یکسره دیگرگون شود. پس وجه قبول یک علم این است که اولاً همه امور واقع را در خود جای می دهد، و ثانیاً هیچ دستگاه دیگری از فرضیات را نمی شناسیم که به همان خوبی آن امر را در خود جای دهد. بنابراین به راستی می توان گفت که نظریه های علمی را به این جهت اتخاذ می کنند که این نظریه ها کار می کنند، یعنی عواقب آنها رضایت بخش است.

اما پاره ای ایرادات بر این نتیجه گیری فوراً به نظر می آید. اولاً استقرای علمی مستلزم وجود پاره ای داده ها است، یعنی همان امور واقعی که نظریه های ما باید با آنها بخوانند این که اجرام سماوی در همان نقاطی از آسمان هستند که به نظر ما می رسد، مطلبی نیست که علم ستاره شناسی آن را ثابت کند، بلکه «داده» ای است که ستاره شناسی از آن آغاز می کند. پس به نظر می رسد که حقایقی از باب امور واقع وجود دارند که مقدم بر کل جریان استقراءند، و نیز این حقایق باید صحیح باشند، به معنایی غیر از این که عواقب صحیح دانستن آنها رضایت بخش است. در برابر این برهان پراگماتیستها چنین پاسخ می دهند که آنچه واقعاً «امر واقع» باشد، نه صحیح است و نه غلط، بلکه مقدم بر تضاد حقیقت و بطلان است. «روزها یکی پس از دیگری می آیند و محتویات آنها فقط افزایش می یابند. خود محتویات جدید صحیح نیستند، بلکه فقط می آیند و هستند. حقیقت آن چیزی است که ما درباره آنها می گوییم، و وقتی که ما می گوییم آنها آمده اند، عمل جمع صاف و ساده حقیقت را بیان می کند»<sup>۱۴</sup> بنابراین پراگماتیستها برآنند که صرف شناختن امور واقع ساده ترین مورد به کار بستن فرمول آنها است. اگر همه «حقایق» از همین نوع ساده بودند، نظریه پراگماتیسم غیر لازم می بود، هرچند دلیلی در دست نمی بود که بطلان آن را نشان دهد. اما «حقایقی» را که متشکل از صرف شناختن امور واقع نباشند، به نظر پراگماتیستها، نمی توان به این سادگی توضیح داد؛ و در نتیجه ما ناچاریم از اتخاذ نظریه ای در باب حقیقت که از منطق ملاحظه این مورد ساده گرفته نشده باشد. فعلاً بگذارید کاری به این پاسخ نداشته باشیم. هنگام بررسی نظر دکتر شیلر درباره ساختمان واقعیت باز به این موضوع خواهیم پرداخت.

14. James, Pragmatism, p. 62.

ایراد جدی تری که به برهان مأخوذ از روش علوم می توان گرفت از ابهام مفهوم «کار کردن» گرفته می شود. آنچه علم از یک فرضیه «کار کننده» می خواهد این است که آن فرضیه به طور نظری کار کند، یعنی همه نتایج آن صحیح باشند و هیچ کدام غلط نباشند. قانون ثقل ما را توانا می سازد به این که حرکات اجرام سماوی را محاسبه کنیم: تا آن جا که این حرکات را می توان مشاهده کرد، با محاسبات ما می خوانند صحیح است که اجرام سماوی در فلان اوقات در فلان مواضع قرار دارند، و قانون ثقل با این «حقیقت» می خواند. وقتی می گوییم این قانون به ما رضایت عاطفی می دهد، یا آرزوهایمان را بر می آورد، یا در دریانوردی به درد می خورد، یا زندگانی با زهد و ورع را تسهیل می کند. ممکن است هر یک یا همه این نکات صحیح باشند، اما این نکات دخلی به مطلب ندارند. اگر همه غلط بودند، باز هم می گفتیم که این قانون «کار می کند»، زیرا که با امور مشهود می خواند... پس آن نوع کار کردنی که مورد نظر علم است با آن که به نظر پراگماتیستها اساس حقیقت را تشکیل می دهد فرق دارد.

در برابر این ایراد هم مانند ایراد پیشین ما، پراگماتیستها پاسخ می دهند که «حقیقت» مورد بحث نوع خاصی است از «حقیقت»، و کار کردن علمی نوع خاصی است از مفهوم کلی آنها از کار کردن. می گویند غرض ما از طرح مسئله ای که قانون ثقل جواب آن است عبارت است از توانایی به محاسبه حرکات اجرام سماوی. قانون ثقل این غرض را تأیید می کند، و لذا به معنای پراگماتیستی کلمه صحیح است. این نشان می دهد که هنوز کسی نشان نداده است که روش علمی با پراگماتیسم تناقض دارد؛ اما نشان نمی دهد که روش علمی فی الواقع پراگماتیسم را تأیید می کند. هرگاه، مانند علم، غرض ما کشف حقیقت باشد، جوابی که مؤید غرض ما باشد صحیح خواهد بود. اما از این نکته بدیهی نمی توان نتیجه گرفت (چنان که پراگماتیستها می گیرند) که اگر ما غرض دیگری می داشتیم جوابی که مؤید آن غرض می بود نیز صحیح می بود. ایراد دیگری که بر برهان «فرضیه های کار کننده» وارد است این است که اهل علم این فرضیه ها را صراحتاً در برابر حقایق مسلم قرار می دهند. تجربه نشان می دهد که یک فرضیه ممکن است همه امور واقع معلوم را خیلی خوب توضیح دهد، و با این همه ممکن است لحظه ای بعد امور تازه آن را نارسا سازند. به این جهت مردم محتاط فرضیه کار کننده را خیلی عجالتی می پذیرند. پس آن مواردی که پراگماتیسم می کوشد ماهیت حقیقت را در آنها کشف کند درست همان مواردی هستند که اعتماد ما به این که اصولاً حقیقتی در آنها باشد از همه جا کمتر است. این البته روش عجیبی است و در جبین آن چندان نور رستگاری نیست. ولیکن شاید بگویند که آنچه باعث می شود که ما درباره یک فرضیه کار کننده دچار تردید شویم فقط این است که هنوز معلوم نشده است که این فرضیه در زمینه ای که به اندازه کافی وسیع باشد نیز کار می کند؛ هر چه این فرضیه بیشتر کار کند، ما بیشتر به آن اعتقاد پیدا می کنیم. اما باز در پاسخ می

توان گفت که هرچه این فرضیه بیشتر کار کند، احتمال این که فرضیه دیگری نیز کار کند کمتر می شود. منتها دنبال کردن این موضوع مستلزم بحث درباره قوانین احتمال است، که جای آن در این مقاله نیست.

از آنچه گفتیم نتیجه می شود که حد اعلای مطلبی که پراگماتیسم می تواند از علم بگیرد این است که مفهوم علمی «کار کنندگی» با مفهوم پراگماتیسم ناسازگار نیست، زیرا کار کنندگی علمی را می توان به عنوان نوعی از کار کنندگی پراگماتیک دانست. منتها این کار کنندگی از نوعی است که وجوه تمایز آن درست همان عناصری را اضافه می کنند که فلسفه های دیگر می گویند برای حقیقت ضرورت دارند، و حال آن که پراگماتیسم آنها را ضروری نمی داند. تازگی اساسی پراگماتیسم در این است که قبول دارد که هر نوع رضایتی که از اتخاذ عقیده به دست آید مبنای اعتقاد است، نه فقط آن نوع رضایت نظری که علم در پی آن است. برای این مدعا، از علم ابدأ هیچ کمکی نمی توان گرفت. ببینیم آیا در جای دیگر کمکی یافت می شود؟

پراگماتیستها هرگز نمی آسایند از پرخاش به کسانی که می گویند عقاید ما نباید تحت تأثیر ملاحظاتی قرار بگیرد که فی الواقع در عقاید ما مؤثرند، و پیروزمندانه اشاره می کنند به تأثیر خواهش بر عقیده، و لاف می زنند که فقط نظریه ما است که مبتنی است بر یک توضیح روانشناختی راستین درباره چگونگی تشکیل عقاید. ما باین توضیح هیچ جنگی نداریم: مطلبی که ما منکریم دخل این موضوع به اصل مسئله است: منظور از «حقیقت» و «بطلان» چیست؟ تحقیق این مسئله که یک عقیده چه خواصی باید داشته باشد تا ما بتوانیم آن را صحیح بدانیم و استنباط این نکته که آن خواص معنی «حقیقت» را تشکیل می دهند، ممکن است در نظر اول یک روش استقرائی درست و راست جلوه کند. اما در این روش تحقیق مغلطه ای هست که به نظر ما به بن و بیخ تمامی فلسفه پراگماتیسم راه یافته است.

اولاً کلمه «معنی» ابهام دارد. می توان گفت «وجود آن ابر به معنی باران است»، با این که «کلمه فرانسوی Pluic به معنی باران است.» پیداست که بین دو معنی کلمه «معنی» به کلی متفاوتند. وجه مشترک آنها این است که در هر دو مورد ما چیزی داریم که اشاره به چیز دیگری می کند. ابر نشانه این است که باران خواهد آمد. کلمه Pluic نشانه ای است که دلالت بر باران می کند. اما از این که بگذریم دیگر آن دو معنی «معنی» چندان وجه مشترکی ندارند. در معنی اول یک چیز «به معنی» چیز دیگر است، هنگامی که وجود چیز دوم را (گذشته، حال، یا آینده) بتوان از دو چیز اول استنباط کرد؛ یعنی هنگامی که میان آن دو رابطه تصادفی وجود داشته باشد. در معنی دوم، «معنی» منحصر به رموزها (سمبولها) است؛ یعنی منحصر است به کلمات و هر وسیله دیگری که برای تفهیم و تفاهم به کار برده شود. آنچه ما از کتاب لغت انتظار داریم به ما بدهد همین معنی دوم است. هنگامی که می پرسیم «معنی فلان کلمه چیست؟» آنچه می خواهیم بدانیم این است که «چه چیزی در ذهن به کار برنده این کلمه می گذرد؟ خلط این دو

معنی «معنی» در فلسفه گاهی پیش می آید؛ و اگر ما اشتباه نکرده باشیم فلسفه پراگماتیسم هم در تحقیق «معنی» حقیقت این دو معنی را خلط کرده است. پراگماتیسم چیزی را کشف کرده است که با عقاید ما درباره این که فلان امور صحیحند، یک رابطه تصادفی دارد و لذا، به حسب معنی اول، می توان گفت معنی آن عقاید است. سپس گمان کرده است که این است «معنی» حقیقت، به حسب معنی دوم، یعنی آن چیزی که وقتی ما کلمه «حقیقت» را به کار می بریم در ذهن داریم. (یا باید در ذهن داشته باشیم؟)

این خلط میان دو معنی «معنی» ظاهراً نتیجه ناگزیر روشی است که پراگماتیسم اتخاذ کرده است، یعنی روش تحقیق در علل حکم کردن ما به صحت امور، به امید آن که از این راه معنی «حقیقت» را کشف کنیم. بگذارید برای پرهیز کردن از جدال بر سر مطالب بی اهمیت این را از پراگماتیستها بپذیریم که آنچه باعث می شود مردم درباره عقیده ای که شکی هم در آن هست حکم به صحت بدهند این است که معلوم کرده اند که آن عقیده مؤید اغراضی است که انگیزه تحقیق ما در صحت آن عقیده بوده اند. در این صورت حکم به این که فلان عقیده صحیح است «یعنی» این عقیده مؤید اغراض ما است، منتها به حسب آن معنی که وجود ابر یعنی باران، که عبارت است از وجود یک رابطه تصادفی میان آنها. اما حقیقت و تأیید اغراض ما یک چیز نیستند، چنان که ابر و باران هم یک چیز نیستند. وقتی که ما می گوئیم فلان عقیده صحیح است، آن اندیشه ای که می خواهیم به مخاطب خود منتقل کنیم غیر از آن است که بگوئیم آن عقیده مؤید اغراض ما است. پس بر حسب آن معنی که «Pluic یعنی باران» نمی توان گفت «حقیقت یعنی مؤید اغراض ما.» پس به این مسئله که: «وقتی ما حکم به صحت چیزی می دهیم چه در ذهن داریم؟» پراگماتیسم جوابی نمی دهد.

می بینیم که پراگماتیستها وقتی زیر فشار قرار می گیرند این نکته را اذعان می کنند. دکتر شیلر می

گوید:<sup>۱۵</sup>

پس به یک معنی، اسنادات «خوب» یا «بد»، و «صحیح» و «غلط» و غیره، می توانند در ردیف تجارب «شیرین»، «سرخ»، «بلند[صدا]»، «سخت»، و غیره بیابند، به عنوان امور واقعی نهایی که لازم نیست بیش از این مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند.

و در حاشیه این را به مطلب بالا می افزاید:

غرض از ذکر این نکته رد تصویری است که ظاهراً به صورت مبهم پایه پاره ای انتقادات اصحاب عقل را تشکیل می دهد، و آن این که پراگماتیستها توجهی به اسناد حقیقت ندارند.

این معنی اساسی «حقیقت» را دکتر شیلر سرسری می‌گیرد، زیرا که ما را قادر نمی‌سازد به تمییز مواردی که به صواب اسناد حقیقت کرده ایم از مواردی که به خطا چنین کرده ایم. دکتر شیلر می‌گوید که آزمون پراگماتیسم ما را قادر می‌سازد به تمییز آنچه حقیقتاً صحیح است از آنچه به غلط صحیح است. موارد آزموده نشده اسناد حقیقت را دکتر شیلر «حقیقت ادعایی» می‌نامد؛ و اسنادی که مؤخر باشد بر استخدام آزمون پراگماتیستی، به اصطلاح دکتر شیلر «حقیقت مسجل» است. تمایز میان این دو در رساله او تحت عنوان «ابهام حقیقت» مفصلاً مورد بحث قرار گرفته است. به نظر ما اصلاً چنین «ابهامی» وجود ندارد. این تمایز عبارت است از تمایز میان آنچه صحیح است و آنچه صحیح پنداشته می‌شود. اگر خواننده ای هنگام مطالعه این رساله راجع به ابهام حقیقت همه جا به جای «حقیقت» بگذارد «کره» و به جای «بطلان» بگذارد «روغن نباتی»، ملاحظه خواهد کرد که نکته مورد بحث نکته ای است که دخلی به ماهیت حقیقت ندارد. «کره ادعایی» داریم، یعنی هر آن چیزی که بقال اسمش را کره می‌گذارد؛ و ما فرض می‌کنیم که روغن نباتی هم داخل دارد. «کره مسجل» هم داریم، یعنی کره ای که بعد از آزمایش معلوم شده است روغن نباتی نیست. اما در کلمه «کره» هیچ ابهامی وجود ندارد. وقتی که بقال به روغن نباتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «این کره است»، منظورش از کره دقیقاً همان چیزی است که منظور مشتری است وقتی که می‌گوید: «این کره نیست.» حال اگر ما بر اساس زبان بقال چنین استدلال کنیم که کره دارای دو معنی است، یکی آن که روغن نباتی دارد و دیگری آن که ندارد، پیداست که یاوه می‌گوییم. بر همین قیاس وقتی که آدم بی احتیاط بدون استخدام هیچ آزمونی می‌گوید «این عقیده صحیح است» و آدم محتاط پس از استخدام آزمونهای مناسب حکم می‌دهد که «این عقیده صحیح نیست»، هر دو آدم از کلمه «صحیح» یک منظور دارند، منتها یکی از آنها آن را غلط به کار می‌برد. بنابراین دلایل دکتر شیلر برای غیر مهم دانستن «صفت مشخصه اسناد حقیقت» اعتبار ندارد.

اکنون بازگردیم به آن دو معنی «معنی» و ببینیم چه دخلی به مطلب ما دارند. آشکار است برحسب آن معنی که معنی کلمه «آن چیزی است که ما وقت به کار بردن کلمه در ذهن داریم» معنی کلمه «حقیقت» درست همان «صفت مشخصه اسناد حقیقت» است که به اعتراف خود دکتر شیلر چیزی است غیر از «تأیید اغراض ما». حرف دکتر شیلر این است که آن عقایدی که حقیقتاً به آنها اسناد حقیقت می‌کنیم همانهایی هستند که اغراض ما را تأیید می‌کنند. و دلیل او گفتن این حرف این است که آن عقایدی که اغراض ما را تأیید می‌کنند آنهایی هستند که ما پس از تأمل باز هم آنها را صحیح می‌نامیم. اما این فقط ثابت می‌کند که این عقاید، عقایدی هستند که ما مداومت می‌دهیم به این که آنها را صحیح بپنداریم، نه این که عقاید صحیح هستند. منتها به علت خلط دو معنی «معنی» دکتر شیلر ناگزیر می‌شود چنین استدلال کند که «معنی» حقیقت از فایده به دست می‌آید، و لذا هرگاه عقیده ای مفید باشد، صحیح

است. اما اگر برهان روانشناختی را تماماً هم بپذیریم، نتیجه ای که واقعاً به دست می آید این است که عقایدی که معلوم شود صحیحند، همچنان صحیح پنداشته می شوند. این یک قضیه به کلی متفاوت است، و آن هم قضیه ای که ابدأً هیچ مطلبی را نه درباره این مسئله که ماهیت حقیقت چیست و نه درباره این که چه عقایدی فی الواقع صحیحند، روشن نمی کند. ممکن است عقایدی که فلان اغراض را حاصل می کنند صحیح باشند و عقایدی که بهمان اغراض را حاصل می کنند صحیح نباشند؛ یا ممکن است ابدأً هیچ رابطه ای میان حقیقت و فایده برقرار نباشد. برهان دکتر شیلر (و برهان ویلیام جیمز، زیرا که این دو در این موضوع تقریباً همداستان اند) مستلزم نوعی از همان فرضی است که وی نزد دیگران مورد انتقاد قرار می دهد، و آن این فرض است که همه عقاید صحیحند. در فلسفه پراگماتیسم این فرض به این صورت است که هر عقیده ای که اعتقاد به صحت آن را مداومت بدهیم صحیح است. سپس می گویند که دلایل مداومت دادن ما به یک عقیده غالباً بسیار نامعقول است، و این نکته را به جای آن که برای شک کردن در عقیده به کار برند، برای بی آبرو کردن دلایل معقول به کار می برند. به این ترتیب به همان خاستگاه «اراده اعتقاد» باز می گردیم و می بینیم که دستوره‌های آن رساله در واقع اساس نظریه پراگماتیستی حقیقت را تشکیل می دهد. اما روبنای این فلسفه به قدری وسعت دارد که به نظر می رسد پراگماتیستها دیگر متوجه نیستند که بنای فلسفه شان بر چه اساسی استوار است.

اکنون می توانیم نظریه پراگماتیستی حقیقت را بار دیگر به صورت مجمل بیان کنیم و مفروضاتی را که شاید خود پراگماتیستها کاملاً از آنها آگاه نباشند باز نماییم. مقدمه کبرای پراگماتیستها این است: عقایدی که پس از ابراز شک دوام بیاورند صحیحند. مقدمه صغرای آنها این است: عقایدی که مفید از کار درآیند پس از ابراز شک دوام می آورند. پس نتیجه می شود که این گونه عقاید صحیحند. سپس پراگماتیستها روی خود را به ما می کنند و به ما پند می دهند که این عقاید را گرامی بداریم، به این دلیل که صحیحند. و حال آنکه اگر روانشناسی آنها درست بود، احتیاجی به این پند نمی بود، زیرا که به حکم مقدمه کبرای آنها مسلماً این گونه عقاید را گرامی می داشتیم. مقدمه کبرای آنها باید به این صورت باشد: «عقایدی که پس از ابراز شک از ناحیه شما، ما آنها را گرامی می داریم، صحیحند.» اما آنهایی که شک را ابراز داشته اند هیئات که وقتی به این مقدمه بگذارند. این برهان صورتی است از آن حيله قدیمی برای شکست دادن حریف به این ترتیب که بگوییم همه افراد بشر موافق ما فکر می کنند؛ منتها این حربه به کسی که موافق ما فکر نکند چندان کارگر نیست.

اکنون وقت آن است که بپردازیم به مابعدالطبیعه ای که دکتر شیلر بر اساس نظریه پراگماتیستی حقیقت را بنا می کند. خود پراگماتیسم مدعی است که روشی بیش نیست؛ آن نظریه مابعدالطبیعی که

دکتر شیلر از آن می‌گیرد، به قول خود دکتر شیلر «اومانیسیم» است. در خصوص مابعدالطبیعه، پراگماتیسم مدعی است که نوعی کاربرد کلی است و حاضر است با هر مذاقی بسازد. به گفته ویلیام جیمز:

پراگماتیسم در برابر مدعا و روش فلسفه عقلانی کاملاً مجهز و مبارز است. اما، دست کم در ابتدا، پراگماتیسم طرفدار هیچ نتیجه خاصی نیست. پپینی<sup>۱۶</sup>، پراگماتیست جوان ایتالیایی، چه خوب گفته است که پراگماتیسم در میان نظریه‌های ما قرار دارد، مانند دالان در هتل. اتاقهای بیشماری از آن منشعب می‌شوند. چه بسا که در یکی از آنها مردی سرگرم نوشتن کتابی است در باب کفر، در دیگری یک نفر زانو زده است و دارد برای ایمان و قوت قلب دعا می‌کند، و در سومی یک شیمیدان مشغول آزمایش خواص یک جسم است. در اتاق چهارم یک فلسفه مابعدطبیعی ایده‌آلیستی در دست تکوین است، و در اتاق پنجم دارند علم امکان مابعدالطبیعه را اثبات می‌کنند. اما دالان از آن همه آنها است و همه آنها برای رفت و آمد به اتاقشان به این دالان نیاز دارند.<sup>۱۷</sup>

اما به رغم این عمومیت، ما با دکتر شیلر موافقیم که مابعدالطبیعه او همان است که طبیعتاً از پراگماتیسم نتیجه می‌شود. خوانندگان به یاد دارند که در بحث راجع به استقراء اشاره کردیم به اتکالی تحقیق استقرایی بر رجوع به «امور واقع». «اومانیسیم»، به عنوان یک مابعدالطبیعه، حاصل به کار بردن روش پراگماتیستی است در این مسئله که: «امر واقع» چیست؟ دکتر شیلر در رساله اش درباره «ساختمان واقعیت» در این موضوع بحث کرده است.<sup>۱۸</sup>

غرض عمده مابعدالطبیعه اومانیستی، تأکید بر برتری «اراده» است. درست است که «اراده» نیازمند داده‌ای است از باب «امور واقع» تا اعمال خود را در مورد آن به کار برد، اما خود این داده هم محصول اراده کردن‌های پیشین است، و هرچند که ما نمی‌توانیم یکسره منکر شویم که لابد نوعی هیولی در اصل بوده است که اراده به آن شکل بخشیده، اما این هیولی بعید و بی‌اهمیت است و به وسیله انسان و موجودات دیگری کمابیش شبیه به انسان دیگرگون شده و به صورت واقعیت حقیقی درآمده است. هیچ چیزی که قابل دانسته شدن باشد، هیچ چیزی که بتوان آن را صحیحاً «واقعیت» دانست، مستقل از داننده نیست. چیزی به نام دانستن «صرف» وجود ندارد که ما در جریان آن به طور انفعالی ماهیت یک چیز را که به ما «داده شده» دریابیم. هر دانستنی با فعل همراه است و هر چیزی که ما بدانیم تا حدی به وسیله ما دیگرگون شده است. دکتر شیلر می‌گوید که این نکته در مورد آشنایان ما آشکار است، زیرا که واضح است آشنایان ما

16. Pepini.

17. Pragmatism, p. 54.

18. Studies in Humanism, pp. 42, 51.



از این امر که با آنها آشنا هستیم کم یا بیش متأثر می شوند. وقتی که می گوئیم فلان چیز مستقل از دانستن ما است، منظور ما، به نظر دکتر شیلر، این است که آن چیز آگاه نیست که ما او را می دانیم. اما حقیقت این است که هر چیزی که ما بدانیم، حتی سنگ، به نحو خاص خود به ما آگاهی دارد. وقتی می گویند این یعنی قایل شدن به جان برای جمادات، دکتر شیلر اتهام را گردن می گیرد.

مبانی این عقاید چنان که باید روشن نشده اند، ولیکن ما می توانیم از اشاره تحسین آمیزی که در آغاز رساله به دیالکتیک هگل شده، این مبانی را استنباط کنیم. فلان امر را تصور کنید که ما درباره آن عقیده ای داریم. این عقیده منجر به فعل می شود و فعل امر را دیگرگون می کند. اگر فعل امر را موافق امیال ما دیگرگون کند، آن عقیده در اصطلاح پراگماتیستها «صحیح» از کار درمی آید؛ زیرا که در عمل توفیق یافته است. در این حالت، از آنجا که اعتقاد به آن امر صحیح است، نتیجه می شود که آن امر واقعیت دارد. پس عقیده امر را ساخته است. اما اگر نتیجه عقیده امری باشد که هر چند موافق با امیالی است که در اصل باعث شدند که ما به این موضوع توجه کنیم اما با امیال دیگر ما در تعارض باشد، در آن صورت آن عقیده در خصوص آن امیال دیگر «صحیح» نیست؛ پس ناچاریم عقیده مان را تغییر دهیم و بر اساس عقیده تازه اقدام کنیم و به این ترتیب امر مورد بحث را موافق این امیال تازه گردانیم. به این ترتیب ما تا زمانی که امیال ارضا نشده داشته باشیم در دایره ای از عقاید و افعال حرکت می کنیم و هر چه توافق میان امور و امیال ما بیشتر شود، عقاید رفته رفته «صحیح تر» می شوند، و اموری که عقاید ما به آنها راجع اند رفته رفته «واقعی تر». نیروی محرک این جریان عبارت است از حقیقت به معنای پراگماتیستی کلمه. زیرا که اگر ما عقیده داشته باشیم که الف یک امر واقع است، این عقیده، اگر به عنوان وسیله ای برای ارضای امیال ما مفید باشد، صحیح است؛ بنابراین مادام که امیال ما کاملاً ارضا نشده اند این عقیده که الف یک امر واقع است کاملاً صحیح نیست، و لذا الف کاملاً یک امر واقع نیست. پس حقیقت کامل و واقعیت کامل ملازم یکدیگرند و هر دو را فقط در پایان راهی که به ارضای کامل امیال ما می انجامد می توان یافت.

دکتر شیلر شباهت این فراگرد را با دیالکتیک هگلی تأیید می کند و با آن دلبستگی راسخی که به جناس لفظی دارد نامش را «تریالکتیک»<sup>۱۹</sup> می گذارد. ولی گویا متوجه نیست که فراگرد او هم مانند فراگرد هگل مستلزم تمایز میان بود و نمود است، به این معنی که نمود تمامی جهان را به صورتی که ما می شناسیم در بر می گیرد و آزمون پراگماتیستی حقیقت فقط در مورد بود به کار می رود. آن «امور»ی که دکتر شیلر می تواند آنها را به عنوان واقعیت بپذیرد، باید چنان باشند که امیال ما را ناکام نکنند. «امور» نمودی (یا ظاهری) غالباً چنانند که امیال ما را ناکام نکنند. اگر امری چنان باشد که امیال ما را ناکام کند، آزمون پراگماتیستی حقیقت در مورد آن امر کاملاً قابل استخدام نیست؛ زیرا همین که اعتقاد داشته باشیم

۱۹. «trialectic» قسمت اول این کلمه به معنی تلاش و هم به معنی سه گانه می توان گرفت. م.

که آن امر کاملاً قابل استخدام نیست؛ زیرا همین که اعتقاد داشته باشیم که آن امر امیال ما را ناکام می کند دیگر مانع از ناکام شدن امیالمان به وسیله آن امر نمی شویم، و عقیده ما، هر چند ممکن است از لحاظ عمل بر هر عقیده دیگری ترجیح داشته باشد، حصول غرض ما را تضمین نمی کند. از طرف دیگر اگر گمان کنیم آن امر چنان نیست که امیال ما را ناکام کند، ما عقیده ای داریم بنا به فرض حقیقت ندارد. پس نتیجه می شود که این گونه امور نمی توانند واقعیت داشته باشند. ار آن جا که بسیاری از امور نمودی (ظاهری) قابل به تمایز شویم. پس جایی که فلسفه پراگماتیسم را می توان به کار برد روی این زمین ما نیست، بلکه فقط در آسمان دکتر شیلر است، چنان که مابعدالطبیعه آقای برادلی هم فقط با آسمان آقای برادلی قابل انطباق است. پس تمامی این نظریه در این قضیه خلاصه می شود که: چه خوب است آدم در جهانی زندگی کند که در آن جهان فلسفه آدم صحیح باشد، و این مطلبی است که ما با آن ابداً سر جنگ نداریم.

تمایز میان بود و نمود تمایزی است که دکتر شیلر هرگز از حمله کردن به آن نمی آساید؛ در واقع بخش بسیار بزرگی از نوشته های او بر علیه این تمایز است. دکتر شیلر می گوید که بود یا واقعیت کامل او در حال تحقق یافتن روزافزون است و بر خلاف مطلق هگل چیزی نیست که با جهان نمود مطلقاً بی ارتباط باشد. اما تنها دلیل او برای این فرض که واقعیت کامل او در حال تحقق یافتن روزافزون است عبارت است از فرض تلویحی همکاری میان اجزای مشکله جهان. یعنی او فرض می گیرد که امیال مختلفی که (به نظر او) نیروی محرک همه اموری است که در جهان روی می دهند، چنان نیستند که با یکدیگر تعارض داشته باشند: فعل و انفعالات جهان را نباید تنازع پنداشت. برای این نظر، به گمان ما، برهانی وجود ندارد جز این برهان پراگماتیستی که این فرض، فرضی است خوشایند و رد قطعی آن هم میسر نیست.

به این ترتیب تمامی مابعدالطبیعه اومانستی متکی است بر نظریه پراگماتیستی حقیقت، و با فرو ریختن آن نظریه فرو می ریزد. به علاوه، این مابعدالطبیعه تمایز قدیم میان بود و نمود را با اندکی دگرگونی بار دیگر زنده می کند، و حال آن که اشکالات این تمایز را خود دکتر شیلر به وجهی شایان آفرین تشریح کرده است. از آنجا که این تمایز، و لذا این اشکالات، از نظریه پراگماتیستی حقیقت هم ناگزیر نتیجه می شوند، پس آنها را برهان تازه ای بر ضد آن نظریه می توان به شمار آورد؛ زیرا که این تمایز و اشکالات ناشی از آن نشان می دهند که نظریه پراگماتیستی حقیقت با جهان واقعی ما قابل انطباق نیست بلکه محل انطباق آن یک جهان آرمانی است که در آن همه امیدهای پراگماتیستها برآورده شده باشد.

بنابر دلایل بالا ما فلسفه پراگماتیسم را قبول نداریم، ولی عقیده داریم که احتمال دارد این فلسفه قبول عام پیدا کند، زیرا که پاره ای از تمایلات فکری و سیاسی زمان ما در آن تجسم یافته است. این جنبه پراگماتیسم شایان توجه است، زیرا که نفوذ نظریات (چنان که خود پراگماتیستها احتیاطاً اشاره کرده اند) به هیچ وجه متناسب با ارزش فکری آنها نیست.

از جهت فکری، پراگماتیسم عبارت است از تجسم شکاکیت و تکامل و بینش تازه ای در دامنه استقرای علمی؛ از جهت سیاسی، عبارت است از تجسم دموکراسی و اعتقاد روزافزون به قدرت انسان، که خود ناشی است از پیشرفت اختراعات مکانیکی، و اعتقاد بیسمارکی به زور.

شکاکیتی که در پراگماتیسم هست آن شکاکیتی است که می گوید: «چون همه عقاید یاوه اند، پس خوب است به آنچه مساعد حال ما است عقیده داشته باشیم.» این حرف به هیچ وجه تازه نیست. در انگلستان هم به وسیله دو کتاب آقای بالفور، یعنی «مبانی اعتقاد»<sup>۲۰</sup> و «یادداشتهایی درباره تجارت آزاد جزایر»<sup>۲۱</sup> تبلیغ شده است. شکاکیت جزو و جوهر فلسفه پراگماتیسم است: هیچ چیزی مسلم نیست، همه چیز در معرض تجدید نظر است، و حصول حقیقی که ما بتوانیم به خاطر جمع بر آن تکیه کنیم امکان ندارد. پس تحقیق در این که چه چیز واقعاً صحیح است به دردمش نمی ارزد؛ حد اعلاى آنچه باید بدانیم این است که چه چیزی صحیح پنداشته می شود. به جای تمایز قدیم میان «صحیح» و «غلط» تمایز مفیدتری را اتخاذ می کنیم، میان چیزهایی که در نظر اول آنها را صحیح می دانیم و چیزهایی که صحیح دانستنشان را مداومت می دهیم. بعدها، معانی قدیم «صحیح» و «غلط» ممکن است دزدکی به جای خود برگردند، و ما ممکن است به معنی قدیم کلمه هم صحیح است. این امر به خصوص در مورد دیانت اتفاق می افتد. اما به حکم اصول پراگماتیسم این جای نگرانی نیست؛ زیرا «صحیح» آن چیزی است که اعتقاد به آن مفید باشد، و لذا مفید است که به آنچه پراگماتیسم آن را صحیح اعلام می کند اعتقاد داشته باشیم. پس شکاکیت را، با آن که در آغاز لازم بود، باید بعدها به دور اندازیم تا از مزایای کامل پراگماتیسم برخوردار شویم. این کار از لحاظ روانی چندان مشکل هم نیست؛ زیرا همان طور که هیوم هم اذعان کرده است، شکاکیت مشربی است که نگه داشتن آن در عمل آسان نیست.

فلسفه تکامل هم در تکوین صبغه فکری پراگماتیسم سهمی داشته است. این فلسفه باعث شده است که مردم گمان کنند همه چیز سیال است و فراگرد تکامل است، هر چیزی دارد با عبور از مدارج درک ناشدنی به چیز دیگری مبدل می شود. درست است که برخی زیست شناسان دارند به این نتیجه می رسند که تکامل مستمر نیست و با ظهور ناگهانی خرق عادت صورت می گیرد؛ اما فلاسفه و عامه مردم از این دگرگونی برکنار مانده اند. در نتیجه احساس می کنند که لابد هرگونه تضاد شدیدی، مانند تضاد «صحیح» و «غلط» را باید به هم ریخت و از هرگونه نهایی باید پرهیز کرد. ما همیشه باید راهی بسازیم که از راه هر چیزی بتواند با کمال تائی و با قدمهای کوتاه به چیز دیگری مبدل شود. به جای «صحیح» خواهیم داشت «صحیحتر» یا «صحیحترین تا به حال». و میان مدعیان صحت هم باید تنازع برقرار کنیم که منجر به بقای

20. Foundation of Belief.

21. Notes on Insular Free Trade.

قوی ترین آنها شود. همه این نکات را نظریه پراگماتیستی حقیقت به نحو احسن مجسم می کند. می توان گفت مسیو برگسون، که پراگماتیستها او را متحد خود می دانند، نماینده این تمایل است.

تأثیر نظریه های جدید استقرای علمی در پراگماتیسم شاید از حیث تعداد، محدودتر از تأثیر شکاکیت یا تکامل بوده است، اما اشخاصی که از این نظریه ها متأثر شده اند از حیث مقام علمی شان اهمیت دارند. به عنوان نمونه مسیو پوانکاره را می توان نام برد. او نظریه پراگماتیسم را به امور جزئی تسری نمی دهد، اما درباره فرضیه های کلی منطق و ریاضیات و فیزیک با یک روح کاملاً پراگماتیستی بحث می کند و نشان می دهد که آنچه باعث می شود ما یک فرضیه علمی را بپذیریم مساعد بودن آن است. مفروضات کلی مانند علیت و وجود جهان خارج و غیره قابل اثبات با قوانین استقرارت میل نیستند بلکه به سلوک بسیار شامل تری در کل نظریات علمی منتظم پذیرفته شده نیاز دارند. در چنین سلوکی است که روش پراگماتیستی را به بهترین صورتش می توان ملاحظه کرد؛ و توفیق ظاهری آن از این جهت، بی شک در پذیرفته شدن آن نزد اهل علم سهم مهمی دارد.

تأثیر دموکراسی در تکوین پراگماتیسم تقریباً در هر صفحه ای از نوشته های ویلیام جیمز آشکار است. در آثار او بر نتافتن قدرت، بی میلی به محکوم کردن پیشداوری های شایع، و تمایل به حل و فصل مسایل فلسفی از راه رأی گیری تضاد شگفتی با لحن آمرانه معمول نوشته های فلسفی دارد. یکبار دکتر شیلر برای حل مسئله زندگی پس از مرگ به آرای عمومی مراجعه کرد<sup>۲۲</sup>. ویلیام جیمز مدعی است که پراگماتیسم «هوای آزاد و امکانات طبیعت» را دارد، «برخلاف جزمیت و تصنع و دعوی نهایی بودن حقیقت». برای جیمز مطلبی که خواه بخواهیم و خواه نخواهیم، صحیح باشد و بس، مانند استبداد روسیه تزاری نفرت انگیز است. او احساس می کند که دارد از زندانی فرار می کند که دیوارهایش نه از سنگ بلکه از امور واقعی سرسخت ساخته شده اند، و فلسفه اش حقیقت را صورت انسانی بخشیده است و آن را، مانند پلیس در کشورهای دموکراتی، خادم مردم ساخته است نه مسلط بر آنها. این مشرب دموکراتی حتی در دیانت پراگماتیستها هم آشکار است: هر کدام مذهبی را که اختیار کرده اند دارند و آن احساس احترام قدیم جای خود را به خشنودی اشخاص از کار دستی خویش داده است. جیمز می گوید «شیطان ممکن است اشراف زاده باشد، چنان که می گویند هست؛ اما خدای زمین و آسمان هر چه هست مسلماً از اشراف نمی تواند باشد.» باید گفت که خدای زمین و آسمان به نظر پراگماتیستها رئیس جمهوری برگزیده است که حرمتی که ما به او می گذاریم در حقیقت ستایش حکمتی است که خود ما در برگزیدن او به کار برده ایم.

۲۲. رجوع کنید به مقاله او تحت عنوان «هوای جاودانگی» The Desire for Immortality در کتاب Humanism.

البته منظور ما این نیست که دکتر شیلر نتیجه مراجعه به آراء را قاطع می دانست، هر چند که توده رأی دهندگان وسیع می بود.

برای مشرب دموکراتی، دولتی که ما در آن حق اظهار نظر نداشته باشیم مشمئز کننده است. ویلیام جیمز شورش اجداد نیوانگلندی خود را به اوج اعلی رسانده است: آن حاکمی که می تواند مورد احترام جیمز قرار گیرد، جرج سوم نیست، بلکه جرج واشینگتن است.

نکته ای که با این روحیه دموکراتی بستگی نزدیک دارد، اعتقاد به قدرت انسانی است. اختراعات مکانیکی نشان داده اند که امکانات فرمانروایی ما بر طبیعت بسیار بیش از آن است که در گذشته می پنداشتیم، چنان که هیچ حدی بر آن متصور نیست. به این جهت - خصوصاً در امریکا که شرایط اقتصادی اش مساعد است مشغله اکثر مردم در زمینه هایی است که پیشرفتهای اخیر در آنها بیشتر بوده است - یک احساس عمومی پدید آمده است که به نیروی فعالیت و امید از هر مانعی می توان گذشت، و پذیرفتن این که فلان چیز امکان ندارد نشانه کاهلی و سست عنصری است. این عادت ذهنی که می گوید غیر ممکن اساساً وجود ندارد به سبب نظریه تکامل و نتیجه ادبی اش - یعنی «زبرمرد» نیچه - نیز پر و بال گرفته است. به این ترتیب غرور و زندگی و اعتماد به نفسی پدید آمده است که انسان را از خیلی جهات به یاد رنسانس می اندازد و رابطه ای میان اومانیسیم آن عصر و همانم معاصرش برقرار می کند. زیرا که اومانیسیم جدید، چنان که دکتر شیلر گفته است، مناسب حال مردم «جوان و نیرومند و خوش بنیه» است. مخترعان و سرمایه داران تبلیغگران و مردان موفق عمل عموماً، جهان بینی غریزی خود را در پراگماتیسم متجلی می بینند. این گونه مردم، چه خوب و چه بد، توقع دارند که جهان تابع تمایلات آنها باشد، توفیق آنها سبب می شود که این توقع خود را، بیش یا کم، موجه بدانند. از این جاست آن بی اعتقادی به «امور واقع سرسخت» که مورد انکار پراگماتیستها است، و اطمینان به پیروزی در نبرد با جهان خارج، خواه این برد جنبه معنوی داشته باشد یا این که مستقیماً مربوط به امور عملی باشد. یک پراگماتیست ایتالیایی این اعتماد به پیروزی را به این صورت بیان کرده است.

خدا آن روز مظهر کمال است که قادر مطلق است. پس ما به جای عشق عرفانی به ترک دنیا و تقلید عیسای مسیح، عشق عرفانی به پیروزی و تقلید از خدا را در پیش می گیریم.<sup>۲۳</sup>

سایر پراگماتیستها به اندازه این *توماس آکمپیس*<sup>۲۴</sup> جدید صراحت لهجه ندارد، ولی این یکی روح فلسفه آنها را درست بیان کرده است.

23. Leonardo, L'Imitazione d'Iddio. P. 64.

۲۴. Thomas á Kempis از قدمای مسیحیت، که کتابی درباره «تقلید از مسیح» نوشته است. م.

از اطمینان به پیروزی در نبرد تا عشق ورزیدن به خود نبرد چندان راهی نیست. برای پیمودن این راه، پراگماتیسم میدان کافی فراهم کرده است. آن «حقیقت های ادعایی» جور واجور باید با هم بجنگند تا تکلیفشان روشن شود، و آن که از آن میان پیروز در آید «حقیقت مسجل» است. دکتر شیلر یکجا تلویحاً اعتراف می کند که با نظریه او درباره حقیقت، سیاست جبر و فشار می تواند عقیده ای را که در شرایط دیگری غلط است صحیح سازد، زیرا این سیاست ممکن است باعث شود که عقیده ای «برای حفظ جان ما» مفید واقع شود.<sup>۲۵</sup> وقتی که حقیقت مقیاسی سوای توفیق نداشته باشد، بدیهی به نظر می رسد که همان روشهای آشنای تنازع بقا برای حل مسایل دشوار نیز باید به کار روند، و داور نهایی حقیقت مابعدطبیعی ناو جنگی و مسلسل ماکسیم باشد.

پرستش زور به آن صورتی که نزد نیچه می بینیم نزد ویلیام جیمز دیده نمی شود؛ زیرا که جیمز با آن که اراده و زندگانی آمیخته با عمل را می ستاید مایل نیست که این عمل ستیزه جویانه باشد. با این حال، فردیت شدید نظریه پراگماتیسم در باب حقیقت ذاتاً با توسل به زور مربوط است. اگر یک حقیقت غیر بشری وجود داشته باشد که ممکن است یک آدم آن را بداند و دیگری نداند، در آن صورت در خارج از طرفین دعوا مقیاسی هست که بتوان گفت طرفین دعوا باید به آن رجوع کنند؛ به این ترتیب حل و فصل مسالمت آمیز و عاقلانه دعاوی لاقل در مرحله نظری امکان دارد. اما از آن طرف، اگر تنها راه معلوم کردن این که کدام یک از طرفین دعوا حق دارند این باشد که ببینیم کدام یک موفق می شوند، دیگر به جز زور هیچ اصلی در دست نداریم تا به کمک آن مسئله را حل کنیم. البته درست است که در یک دعوی خصوصی، عقیده عمومی جامعه، خصوصاً به صورتی که در قانون تجسم یافته، معمولاً راه حل مسالمت آمیز را تحمیل می کند. اما این عقیده عمومی (لاقل از لحاظ نظری) مبتنی بر یک برآورد بیطرفانه از جنبه های حق و باطل مورد دعوا است؛ و حال آن که اگر پراگماتیسم مسلک پذیرفته شده جامعه بود، عقیده عمومی می بایست به وسیله منافع جامعه هدایت شود. این جای اعتراضی نمی داشت، به شرطی که، طبق معمول، ممکن می بود که رعایت عدالت را یکی از هدفهایی بدانیم که دنبال کردن آنها به نفع جامعه است. اما در یک جامعه پراگماتیستی چنین چیزی امکان ندارد، زیرا که عدالت مشتق از منافع جامعه است، نه یک عنصر مشکله مستقل از آن منافع. در مسایل بین المللی، چون طرفین دعوا غالباً آن قدر توانایی دارند که خود را از هر ضابطه ای مستقل بدانند، این ملاحظات اهمیت بیشتری پیدا می کنند. اگر پراگماتیستها بگویند که همیشه و همه جا داور نهایی هر دعوایی زور است، پاسخ این است که این حرف در لحظه نبرد درست است، اما در یک معنای وسیع تر درست نیست، زیرا آن انگیزه هایی را که مولد زور در طرفین دعوا

۲۵. Humanism صفحه ۵۹: «ممکن است مسایل حساسی از این نکته برخیزد که نه تنها آنچه کار می کند قبول اجتماعی می یابد، بلکه آنچه قبول اجتماعی می یابد درست به همین دلیل کار می کند.»

هستند به حساب نمی آورد. امید به صلح بین المللی نیز، مانند حصول صلح داخلی، وابسته به ایجاد یک نیروی مؤثر عقیده عمومی که بر اساس برآورد جنبه های حق و باطل دعاوی تشکیل شده باشد. به این ترتیب اگر بگوییم مسئله را زور فیصله می دهد اشتباه است، مگر آن که بگوییم زور خود متکی بر عدالت باشد. اما امکان یک چنین عقیده عمومی وابسته است بر امکان وجود یک مقیاسی برای عدالت، با فلسفه پراگماتیسم ناسازگار می نماید. پس این فلسفه، با آن که با آزادی و تساهل آغاز می شود به سبب ضرورت ذاتی خودکارش به توسل به زور و داوری سپاه و لشکر می کشد. به این ترتیب است که با دموکراسی در داخل کشور و امپریالیسم در خارج جور درمی آید. و باز این جا است که انطباق این فلسفه با مقتضیات زمان ظریف تر است از همه فلسفه هایی که تاکنون پرداخته اند.

خلاصه این که: طرف خطاب پراگماتیسم آن روحیه ای است که تمامی مواد تفکر خود را در روی سطح این کره می یابد، و به پیشرفت اطمینان دارد، و از محدودیتهای غیر بشری قدرت بشر آگاه نیست، و نبرد را با همه مخاطراتش دوست می دارد زیرا که شکی ندارد که پیروز خواهد شد، و خواهان دیانت است به همان ترتیبی که خواهان راه آهن و چراغ برق است، یعنی به عنوان یک وسیله راحت و یک کمک در امور دنیوی، نه به عنوان چیزی که عطش کمال و پرستش و نیایش بی قید و شرط را سیراب کند. اما برای کسانی که چنین احساس می کنند که زندگی در روی این کره خاک اگر روزی به جهانی فراتر نداشته باشد، زندانی بیش نیست، و برای کسانی که به نظرشان اعتقاد به قدرت مطلق انسان خلاف فروتنی است و بیشتر خواهان آن مفهوم رواقی آزادی هستند که از سرکوب کردن شهوات به دست می آید و برای تسلط جویی ناپلئون واری که پادشاهی های این جهان را در پای خود می بیند ارزشی قایل نیست، در یک کلام برای کسانی که انسان را لایق پرستش نمی بینند، جهان پراگماتیستها تنگ و حقیر است و زندگی را از هر آنچه به زندگی ارزش می دهد عاری می سازد، و خود انسان را هم کوچک می کند، زیرا که جهانی را که انسان در مد نظر می آورد از شکوه و جلال می اندازد.

افلاطون به کمک دیانت انسان را واداشته است که تقسیم جهان معلوم را به دو مقوله ماده و ذهن بپذیرد. فیزیک و روان شناسی هر دو بر این تقسیم سایه شک انداختند. به نظر می رسد که ماده، مانند گربه «چشیری»<sup>۱</sup> رفته رفته کم رنگ تر و کم رنگ تر می شود تا آنکه چیزی جز پوزخند از آن باقی نماند؛ و این پوزخند ظاهراً به ریش کسانی است که هنوز تصور می کنند آن گربه وجود دارد. از طرف دیگر، بر اثر جراحی مغز و فرصتهای فرخنده ای که جنگ برای مطالعه تأثیر دخول گلوله در نسج مغزی فراهم ساخته است، ذهن دارد به صورت یک محصول فرعی و بی اهمیت وضع خاصی از فیزیولوژی درمی آید. یکی از عوامل تقویت این عقیده وحشت بیمارگونه از درون نگری است، که گریبانگیر کسانی می شود که می ترسند زندگی خصوصی، به هر صورتش که باشد، آنها را در معرض توجه پلیس قرار دهد. بدین ترتیب تضاد عجیبی پیش می آید که انسان را به یاد جدال هملت و لائرتس می اندازد: طلاب فیزیک ایده آلیست شده اند، و بسیاری از روانشناسان چیزی نمانده است که ماتریالیست بشوند. البته حقیقت امر این است که هم ماده و هم ذهن توهماتی بیش نیستند. فیزیکدانها که ماده را مطالعه می کنند این نکته را درباره ماده درمی یابند، و روانشناسان که ذهن را مطالعه می کنند این نکته را درباره ذهن در می یابند. اما هر کدام از طرفین بر سر این اعتقاد باقی می مانند که موضوع مطالعه طرف دیگر باید قدری جسمیت داشته باشد. کاری که من می خواهم در این مقاله بکنم این است که مناسبات ماده و ذهن را مجدداً بیان کنم، به زبانی که مؤدی بر وجود هیچ کدام نباشد.

آنچه می توان عقیده متعارف نامیدش، از زمان پیروان دکارت تاکنون چندان فرقی نکرده است. مغزی داریم که بر طبق قوانین فیزیک عمل می کند؛ و روحی داریم که هر چند به نظر می رسد قوانینی خاص خود دارد، از بسیاری جهات مهم تابع شرایط مغز است. پیروان دکارت قایل به نوعی توازی بودند که بر حسب آن ماده و ذهن هر کدام تابع قوانین خود بودند، اما این دو سلسله چنان به هم مربوط بودند که هرگاه یک رویداد از یک سلسله را در نظر می گرفتیم مسلم بود که این رویداد با رویداد متناظری در آن سلسله دیگر همراه خواهد بود. مثال ساده ای بزنیم: فرض کنید که یک نفر انگلیسی و یک نفر فرانسوی «اعتقاد نامه رسولان» را به صدای بلند و به سرعت کاملاً مساوی بخوانند. در این حال شما می توانید از آنچه یک در هر لحظه معین به زبان خود می گوید، آنچه را دیگری در همان لحظه به زبان خود می گوید استنباط کنید. هر دو سلسله با هم متوازی اند؛ گرچه هیچ کدام علت دیگری نیستند. امروز کمتر کسی به

۱. در قصه «آلیس در سرزمین عجایب»، م.



تمامی این نظریه اعتقاد دارد. انکار عمل متقابل میان ماده و روح خلاف فهم متعارفی است، و هرگز چیزی جز براهین مابعدطبیعی در تأیید آن وجود نداشته است. همه ما می دانیم که یک تحریک جسمانی، مثلاً ضربه روی بینی، ممکن است عکس العمل روانی را باعث شود - که در این مورد درد خواهد بود. می دانیم که این عکس العمل روانی ممکن است باعث یک حرکت جسمانی شود - مثلاً حرکت مثبت. اما دو مکتب مخالف وجود دارد، که بیشتر مکاتب عملی هستند تا فکری. یک مکتب جبریت جسمانی کامل را در مورد جهان مادی در مد نظر دارد، به اضافه یک لغتنامه که می گوید فلان وقایع مادی همیشه همزمان با بهمان وقایع روانی هستند. مکتب دیگر، که روانکاوان مؤثرترین افراد آنند، در جستجوی قوانین روانشناختی محض است و درصدد نیست که ابتدا یک استخوان بندی علی در فیزیک بنا کند. تفاوت این دو در تعبیر رویا آشکار می شود. اگر شما دچار کابوسی بشوید، یک مکتب می گوید علتش این است که سالاد خرچنگ زیاد خورده اید، و مکتب دیگر می گوید علتش این است که به طور ناهشیار عاشق مادر خودتان هستید. حاشا از من که در یک همچو جدال سختی جانبداری کنم؛ عقیده من این است که هر کدام از این تعبیرات اگر موفق باشد موجه است. در حقیقت من تمام این قضیه را به شکلی در نظر می آورم که اختلاف از میان می رود، اما پیش از آنکه این نکته را روشن کنم به مقدار زیادی ایضاح نظری احتیاج هست.

چنان که همه می دانند دکارت می گوید «می اندیشم، پس هستم.»<sup>۲</sup> و فوراً چنان که گویی هیچ چیز تازه ای نمی گوید، اضافه می کند که «من چیزی هستم که می اندیشد.» مشکل بتوان این همه اشتباه را در این کلمات کم جای داد. اولاً در مورد «می اندیشم» ضمیر متصل «م» برای رعایت دستور زبان داخل قضیه شده است، و دستور زبان حاوی مابعدالطبیعه اجداد هند و اروپایی ماست، در وقتی که دور اجاقشان سانسکریت بلغور می کردند؛ بنابراین باید ضمیر «م» را حذف کنیم. لفظ «اندیشه» را بر جا خواهیم گذاشت، ولی بدون فاعل، زیرا که فاعل حاوی اعتقاد به جوهر خواهد بود که ما نباید به افکار خود راهش بدهیم. کلمات «پس هستم» نه تنها آن گناه مابعدطبیعی را که در ضمیر «م» مستتر است تکرار می کند، بلکه مرتکب گناه دیگری هم می شود که کارناپ در آثارش آن را انگشت نمای خلق ساخته است، و آن عبارت است از درآمیختن کلمه توی قلاب («») و کلمه بدون قلاب.<sup>۳</sup> وقتی که من می گویم «من هستم» یا

## 2. cogito ergo sum.

۳. این مطلب مربوط می شود به تمایزی که فلاسفه «حلقه وین» میان «زبان» و «مابعدزبان» (metalinguage) قایل شدند. بر اساس این تمایز، زبان درباره اشیا سخن می گوید و مابعدزبان درباره خود زبان. بنابراین هر کلمه ای، برحسب اینکه برای افاده معنی خاص خود به کار برود یا به عنوان جزئی از ساختمان زبان، متعلق به مقوله زبان یا مابعدزبان خواهد بود. مثلاً کلمه سیب اگر به معنی میوه معروف باشد جزو زبان است، و اگر به عنوان یک کلمه در نظر گرفته شود جزو مابعدزبان خواهد بود. در صورت اخیر آن را میان قلاب («») می گذارند. به این ترتیب سیب ممکن است سرخ یا سبز و شیرین یا ترش باشد، اما «سیب» از سه حرف تشکیل شده و اسم ذات است و مفرد است و غیره. اشتباه کردن سیب با «سیب» سرچشمه اغتشاشات فراوانی در منطق و مابعدالطبیعه بوده است. م.

«سقراط وجود داشت»، یا چیزی از این قبیل، من در حقیقت دارم درباره کلمه «من» یا کلمه «سقراط» مطلبی بیان می‌کنم - به طور خلاصه یعنی در هر مورد این کلمه اسم است. زیرا آشکار است اگر درباره همه چیزهایی که در جهان هست فکر کنیم می‌بینیم که نمی‌توان آنها را به دو طبقه تقسیم کرد - یعنی طبقه چیزهایی که وجود دارند و طبقه چیزهایی که وجود ندارند. عدم وجود در حقیقت خاصیت خیلی نادری است. همه داستان آن دو فیلسوف بدبین را می‌دانند که یکی از آنها گفت «چه سعادت بود اگر آدم اصلاً زاده نشده بود.» و آن دیگری آهی کشید و جواب داد «بله! ولی چقدر کمند کسانی که به این سعادت نایل شده‌اند.» حقیقت این است که نمی‌توان به طور مفید معنی درباره چیزی گفت که آن چیز وجود دارد. چیزی که به طور مفید معنی می‌توان گفت این است که کلمه ای که دال بر آن چیز است، دال بر چیزی است؛ و این در مورد کلماتی مانند «هملت» صدق نمی‌کند. هر بیانی که در نمایشنامه «هملت» درباره هملت آمده باشد متضمن این بیان کاذب است که «هملت اسم است»، و به این جهت است که ما نمی‌توانیم این نمایشنامه را به عنوان قسمتی از تاریخ دانمارک بپذیریم. بنابراین وقتی که دکارت می‌گوید «من هستم»، منظورش باید این باشد که «من اسم است» - که البته حرف بسیار جالبی است، ولی آن نتایج مابعدطبیعی را که دکارت می‌خواهد از آن بیرون بکشد ندارد. اما آن اشتباهاتی که در فلسفه دکارت هست و من میل دارم روی آنها انگشت بگذارم این نکات نیست. چیزی که من می‌خواهم رویش انگشت بگذارم اشتباه مستتر در این گفته است که «من چیزی هستم که فکر می‌کند.» در اینجا فلسفه جوهر فرض گرفته شده است. فرض گرفته شده است که جهان متشکل از اشیای کمابیش دائمی است که احوال متغیر دارند. این عقیده را حکمای اولیه ای که زبان را اختراع کردند به وجود آوردند. آن حضرات به نظرشان تفاوت میان دشمن در حال جنگ و دشمن پس از کشته شدن خیلی جالب آمد - در حالی که یقین داشتند که آن شخصی که ابتدا از او می‌ترسیدند و بعد او را می‌خوردند همان یک آدم است. فهم متعارفی اعتقادات خود را از این مأخذ گرفته است. و من متأسفم که بگویم جماعت کثیری از استادان فلسفه وظیفه خود می‌دانند که مجیز فهم عادی را بگویند و، البته من غیر عمد، در برابر خرافات وحشیانه قبایل آدمخوار سر تعظیم فرود بیاورند.

و اما به جای این عقیده دکارت که او چیزی است که فکر می‌کند ما چه باید بگذاریم؟ البته نباید فراموش کرد که دو دکارت وجود داشت، و تمایز میان آنها موجد مسئله ای است که من میل دارم درباره آن بحث کنم. یکی دکارت از لحاظ خودش بود، دیگری دکارت از لحاظ دوستانش. خود دکارت با آنچه از لحاظ خودش بود کار دارد. بهترین توصیف آنچه از لحاظ خودش بود این نیست که بگوییم «یک چیز واحد با احوال متغیر.» چیز واحد به کلی بی‌فایده است؛ احوال متغیر کافی است. دکارت در نظر خودش بایستی به صورت یک سلسله رویداد ظاهر شده باشد که هر کدام از آنها را می‌توان یک اندیشه نامید - به شرط آنکه

این کلمه را آزادانه تعبیر کنیم. با دکارت از لحاظ دیگران من فعلاً کاری ندارم. این سلسله «اندیشه‌ها» بود که «روح» یا «ذهن» دکارت را تشکیل می‌داد. اما ذهن او یک چیز مجزا نبود، چنان که جمعیت نیویورک هم ورای افراد ساکن در نیویورک چیز مجزایی نیست. به جای آنکه بگوییم «دکارت می‌اندیشد» باید بگوییم «دکارت سلسله‌ای است که افراد آن اندیشه‌اند.» و به جای «پس دکارت وجود دارد» باید بگوییم «چون دکارت اسم این سلسله است، نتیجه می‌شود که دکارت اسم است.» اما به جای «دکارت چیزی است که می‌اندیشد» هیچ چیزی نباید بگوییم زیرا که این بیان چیزی جز تألیف کلام غلط در بر ندارد.

اکنون باید دید وقتی که می‌گوییم دکارت یک سلسله اندیشه است، منظورمان از «اندیشه» چیست. قاعدتاً صحیح‌تر می‌بود که بگوییم «ذهن دکارت یک سلسله اندیشه است»، زیرا که عقیده عمومی بر این است که جسم او چیز دیگری بوده است. می‌توان گفت که ذهن دکارت همان دکارت از لحاظ خودش بود و نه از لحاظ کس دیگر. در صورتی که جسمش عمومی بود، یعنی هم بر خودش ظاهر می‌شد و هم بر دیگران. دکارت کلمه «اندیشه» را قدری وسیع‌تر از معنی امروزه‌اش در نظر می‌گیرد. و اگر ما به جای آن عبارت «پدیده ذهنی» را قرار بدهیم شاید از خلط مبحث پرهیز کرده باشیم. قبل از رسیدن به آن چیزی که عادتاً «اندیشیدن» نامیده می‌شود، رویدادهای ابتدایی تری هست که تحت عناوین «احساس» و «ادراک» قرار می‌گیرند. فهم متعارفی می‌گوید که ادراک همیشه موضوعی دارد، و موضوع ادراک کلیتاً ذهنی نیست. احساس و ادراک در زبان روزمره «اندیشه» به حساب نمی‌آیند. اندیشه عبارت است از رویدادهایی مانند خاطرات، عقیده‌ها، تمایلات. پیش از آنکه اندیشه را به این معنی محدودتر مورد بررسی قرار دهیم، من میل دارم چند کلمه‌ای درباره احساس سخن بگویم.

«احساس» و «ادراک» هر دو مفاهیم مغشوشی هستند و برحسب تعریف عادی آنها می‌توان شک داشت که اصولاً واقع می‌شوند. پس بگذارید در قدم اول از استعمال این کلمات پرهیز کنیم، و بکوشیم آنچه را واقع می‌شود با حداقل مفروضات مشکوک ممکن توصیف کنیم.

غالباً اتفاق می‌افتد که جمعی از مردم در محیط واحد در زمان کمابیش واحد تجربه‌های بسیار مشابه دریافت می‌کنند. جمعی از مردم ممکن است غرش کنند؛ و همان مردم ممکن است درخشش رعد و منظره مشت روی میز کوبیدن سیاستمدار را هم ببینند. ما پس از تأمل به این نتیجه می‌رسیم که در محیط این مردم رویدادی هست که عین آن چیز نیست که شنیده یا دیده شده است. فقط یک سیاستمدار هست، اما نزد هر کدام از کسانی که او را دیده‌اند یا صدایش را شنیده‌اند رویداد جداگانه‌ای روی داده است. در این رویداد ذهنی، تحلیل روانشناختی دو عنصر تشخیص می‌دهد. یکی معلول آن قسمت‌هایی از ساختمان فرد است که فرد در آنها با سایر افراد بهنجار نوع خود مشترک است؛ عنصر دیگر حاوی نتایج تجارب گذشته است. یک جمله ناطق در یکی از شنوندگان این واکنش را پدید می‌آورد که: «راذل را خوب سر جایشان

نشانده،» و در شنونده دیگر این واکنش را که: «در عمرم چنین بی انصافی وحشتناکی نشنیده بودم.» تنها این واکنشهای کمابیش غیر مستقیم نیست که فرق درند، بلکه غالباً اتفاق می افتد که اشخاص به علت سبق ذهن و تجارب گذشته اصلاً کلمات متفاوت می شنوند. من یکبار در مجلس اعیان انگلیس حاضر بودم که اقتصادی معروف کینز لازم دید لرد بیور بروک روزنامه نگار را به مناسبت چند رقم آمار که به مجلس تقدیم کرده بود مورد حمله قرر دهد. مطلبی که کینز گفت این بود: «من هرگز آماری اینقدر قلابی [phony] نشنیده بودم،» یا «اینقدر مسخره [funny]». نصف نمایندگان شنیدند «funny» و نصف دیگر شنیدند «phony». کینز بلافاصله بعد از این قضیه فوت کرد و مسئله را لاینحل گذاشت. بی شک تجربه گذشته باعث می شد که هر کدام از نمایندگان کدام کلمه را بشنوند. آنهایی که خیلی در معرض لهجه امریکایی قرار گرفته بودند «phony» شنیدند. آنهایی که از لهجه امریکایی در امان مانده بودند «funny» شنیدند. ولی در همه موارد عادی تجربه گذشته خیلی بیش از مثال بالا ارتباط نزدیک با قضیه دارد. وقتی که انسان شیء جامدی را ببیند، تصورات لمسی در ذهنش برانگیخته می شود. اگر انسان با پیانو اخت باشد و نه با گرامافون و رادیو، وقتی که صدای پیانو را بشنود دستهای نوازنده را روی شستیها تصور می کند (من این تجربه را درک کرده ام، ولی جوانها از آن بی بهره اند). صبح که بوی نیمرو می شنوید ناچار تصور ذائقه ای در ذهن ایجاد می شود. کلمه «احساس» ظاهراً به آن قسمت از رویداد ذهنی اطلاق می شود که منبث از تجارب فردی گذشته نیست، و کلمه «ادراک» به احساس اطلاق می شود به اضافه ضمایی که گذشته فرد آنها را ناگزیر ساخته است. واضح است که جدا کردن آن قسمت از تمامی تجربه که «احساس» نامیده می شود مستلزم ساختن یک نظریه دقیق روانشناختی است. آنچه ما بدون نظریه می دانیم عبارت است از تمامی رویداد، که «ادراک» باشد.

اما کلمه «ادراک» به صورتی که معمولاً به کار می رود، متضمن مصادره به مطلوب است. مثلاً فرض کنید که من یک صندلی می بینم، یا بهتر بگویم فرض کنید رویدادی هست که معمولاً به این عبارت بیان می شود. از این عبارت چنین مستفاد می شود که «من» هست و صندلی هم هست، و عمل ادراک نسبت میان این دو است. من درباره «من» بحث کردم، ولی صندلی متعلق به جهان فیزیکی است، که من فعلاً متعرض آن نخواهم شد. فعلاً این را خواهم گفت که فهم متعارفی فرض می گیرد که صندلی ای که من ادراک می کنم، اگر هم من آن را ادراک نکنم، مثلاً اگر من چشمم را ببندم، در جای خود خواهد بود. علوم فیزیک و فیزیولوژی هر دو به من اطمینان می دهند که آنچه من می بینم، یعنی عبارت است از رقص دیوانه وار بلیونها الکترون که بلیونها تحول کوانتوم را می گذرانند. مناسبت من با این شیء مناسبتی است به واسطه و فقط از طریق استنباط بر من معلوم می شود؛ هرگاه امری که من آن را «دیدن صندلی» می نامم روی می دهد، این رویداد چیزی نیست که من آن را بلاواسطه تجربه کرده باشم. در حقیقت همه آنچه در

هنگام دست دادن تجربه ای که آن را «دیدن صندلی» می نامم روی می دهد باید جزو جهان ذهنی من به حساب بیاید. اگر صندلی در خارج جهان ذهن من باشد، چنان که من قطعاً عقیده دارم که هست، این صندلی چیزی است که موضوع بلاواسطه تجربه نیست بلکه ما از طریق استنباط به آن می رسیم. این نتیجه عواقب غریبی دارد. ما باید بین جهان جسمانی علم فیزیک و جهان جسمانی تجربه روزمره خود را قایل به تمایز شویم. جهان جسمانی فیزیک، با فرض اینکه علم فیزیک درست باشد، مستقل از زندگی ذهنی من وجود دارد. از لحاظ مابعدطبیعی، این جهان، با فرض اینکه وجود داشته باشد، جهانی است مستحکم و قائم بالذات. در مقابل، جهان جسمانی تجربه روزمره من جزو زندگی من است. این جهان برخلاف جهان جسمانی علم فیزیک، مستحکم نیست و بیش از جهانی که من در خواب می بینم جسمیت ندارد. از طرف دیگر این جهان غیر قابل تشکیک است، به صورتی که جهان فیزیک نیست. تجربه دیدن صندلی چیزی نیست که من بتوانم از آن بگریزم. مسلم است که من این تجربه را دارم، هرچند که در حال خواب دیدن باشم. اما صندلی علم فیزیک با آنکه مستحکم است، شاید وجود نداشته باشد. اگر من خواب می بینم وجود ندارد. و اگر بیدار هم باشم باز ممکن است وجود نداشته باشد، زیر ممکن است در بعضی از انواع استنباط، که راهبر به نتیجه خود نیستند ولیکن من مستعد قبولشان هستم، مغالطاتی وجود داشته باشد. خلاصه، چنان که آقای میکاوبر قهرمان داستان دیکنر ممکن بود بگوید، دنیای علم فیزیک مستحکم است ولی مسلم نیست؛ و دنیای تجربه روزمره مسلم است ولی مستحکم نیست. در این عبارت، منظور من از «مستحکم» این است که چیزی «مستقل از زندگی ذهنی من وجود داشته باشد».

بگذارید یک سؤال خیلی ابتدایی برای خود طرح کنیم. چیست فرق میان چیزهایی که برای موجودات ذی حس روی می دهد و چیزهایی که برای ماده بیجان روی می دهد؟ پیداست که برای اشیای بیجان همه جور چیزی روی می دهد. اشیای بیجان حرکت می کنند و دچار تحول می شوند، ولیکن این رویدادها را «تجربه» نمی کنند، در حالی که ما چیزهایی را که برایمان روی می دهد «تجربه» می کنیم. بیشتر فلاسفه درباره «تجربه» به عنوان یک امر غیر قابل تعریف که معنی اش آشکار است بحث کرده اند. چیزی که تجربه را مشخص می سازد تأثیر رویدادهای گذشته بر واکنشهای حال است. اگر شما سکه ای در یک ماشین اتوماتیک بیندازید، آن ماشین عیناً مانند دفعات گذشته واکنش نشان می دهد. ماشین یاد نمی گیرد که انداختن سکه به این معنی است که طرف یک دانه بلیط یا فلان چیز دیگر می خواهد، و این دفعه سریع تر از دفعات گذشته عمل نمی کند. مرد بلیط فروش برعکس به تجربه یاد می گیرد که سریع تر در مقابل محرکهایی که کمتر مستقیم هستند عمل کند. این همان چیزی است که باعث می شود ما او را باهوش بنامیم. جوهر قوه حافظه همین چیز است. شما فلان آدم را می بینید و آن آدم فلان حرف را می زند. بار دیگر که آن آدم را می بینید، آن حرف را به یاد می آورید. این امر اساساً مشابه با این قضیه است که

وقتی شما شیئی را می بینید که سخت به نظر می رسد منتظرید که اگر به آن شیء دست بزنید احساس لمسی خاصی پیدا کنید. و به همین امر است که تجربه را از رویداد متمایز می سازید. ماشین اتوماتیک تجربه ای دریافت نمی کند، مرد بلیط فروش تجربه دریافت می کند. یعنی که یک محرک معین در ماشین اتوماتیک همیشه یک واکنش معین ایجاد می کند، ولی در آدم واکنشهای مختلف. مثلاً شما یک شوخی (جوک) تعریف می کنید، و شنونده شما می گوید «باید می دیدید دفعه اول که این شوخی را شنیدم چقدر خندیدم.» اما اگر شما ماشینی ساخته بودید که به شوخی بخندد، می توانستید اطمینان داشته باشید که هر بار که شوخی را شنید باز هم بخندد، هرچند بار که شوخی مکرر شده باشد. اگر شما وسوسه شده باشید که به فلسفه مادی اعتقاد پیدا کنید شاید این نکته باعث تسلائی خاطرتان بشود.

من گمان می کنم درست خواهد بود اگر بگوییم که اساسی ترین خصیصه ذهن حافظه است - حافظه به وسیع ترین معنی کلمه، تا شامل هرگونه تأثیر گذشته بر واکنش حال بشود. حافظه شامل آن نوع معرفتی است که در اصطلاح عام معرفت ادراکی نامیده می شود. وقتی که شما فقط چیزی را ببینید، این امر را مشکل بتوان معرفت نامید. معرفت وقتی حاصل می شود که شما به خود بگویید که آن چیز را می بینید؛ یا اینکه بگویید آن چیز هست. این عبارت است از تأمل در دیدن محض. این تأمل معرفت است، و به سبب امکان آن دیدن را باید جزو تجربه شمرد، نه جزو رویدادهایی که مثلاً ممکن است بر سنگی واقع شود. تأثیر تجربه گذشته در اصل انعکاس مشروط بیان شده است که می گوید در شرایط مناسب اگر الف ابتدا عکس العمل معینی را باعث شود، و الف به کرات همراه ب واقع شود، در نهایت امر ب به تنهایی آن عکس العملی را که الف ابتدا باعث می شد باعث خواهد شد. مثلاً اگر شما بخواهید به خرس رقصیدن یاد بدهید، حیوان را روی سطح داغی می ایستانید به طوری که نتواند پایش را بیش از لحظه ای زمین بگذارد، و در همین حال به دسته موزیک می گویند آهنگ «فرمانروایی بریتانیا» را بنوازد. پس از چندی، نواختن آهنگ «فرمانروایی بریتانیا» به تنهایی خرس را به رقص می آورد. زندگی فکری ما، حتی در عالی ترین پروازهایش نیز، بر این اصل استوار است.

تمایز میان چیزهای مرده و چیزهای زنده نیز مانند سایر تمایزات مطلق نیست. ویروسهایی وجود دارد که دانشمندان نمی توانند آنها را زنده بنامند یا مرده، و اصل انعکاس مشروط (بازتاب شرطی) گرچه خاص موجودات زنده است، گاهی در زمینه های دیگر هم تظاهر می کند. مثلاً اگر یک لوله کاغذ را باز کنید، کاغذ به محض آنکه بتواند باز خودش را لوله خواهد کرد. اما به رغم این موارد، ما می توانیم انعکاس مشروط را خاص زندگی بدانیم، خصوصاً اشکال عالی زندگی، و بالاخص هوش انسانی. مناسبت ذهن و ماده در این نقطه آشکار می شود. اگر مغز خصیصه ای متناظر با حافظه داشته باشد، در این صورت مغز باید از آنچه برایش روی می دهد به نحوی متأثر شود، به طوری که در واقع برخورد با محرک مناسب واکنش را تکرار

کند. این نکته را هم می توان، در حد پایین تر، در کردار ماده غیر آلی مشاهده کرد. جویباری که غالب اوقات خشک است در موقعی که جریان دارد راهی برای خود باز می کند، و بارشهای بعدی در همان راهی که یادگار بارشهای پیشین است جاری می شوند. اگر میل داشته باشید می توانید بگویید که بستر جویبار موارد گذشته ای را که در جریان خنک آب تجربه کرده است «به یاد آرد». این حرف خیالبافی انگاشته خواهد شد. شما آن را خیالبافی خواهید انگاشت، زیرا که شما عقیده دارید که جویبار و بستر جویبار «فکر» نمی کند. اما اگر فکر کردن عبارت باشد از تغییرات خاصی در کردار به سبب رویدادهای گذشته، در آن صورت ناچار خواهیم بود که بگوییم بستر جویبار هم فکر می کند، هرچند فکرش قدری خام است. جدول ضرب را به بستر جویبار نمی توان یاد داد، هر قدر هم بارش زیاد باشد.

می ترسم که در این جا شما به خشم آمده باشید و بگویید که «آخر مرد حسابی، تو چرا اینقدر کورذهنی؟ حتی تو هم لابد می دانی که افکار و لذات و آلام را نمی توان مثل توپ بیلارد به این ور و آن ور راند، در صورتی که با ماده می توان این کار را کرد. ماده مکان را اشغال می کند، غیر قابل نفوذ است، سفت است (مگر اینکه نرم باشد)؛ افکار این طور نیستند. با افکار نمی توان بیلارد بازی کرد، وقتی که آدم فکری را از سر خود می راند قضیه با وقتی که پلیس آدم را هل می دهد خیلی فرق می کند. البته تو که فیلسوف هستی.» (شما بی شک این طور ادامه خواهید داد) «بالتر از همه شهوات انسانی قرار داری. ولی باقی ما مردم احساس لذت و درد می کنیم، و سنگ و چوب نمی کنند. با توجه به همه این مطالب من نمی دانم تو چرا باید اینقدر ابله باشی که تفاوت میان ماده و ذهن را اسرارآمیز جلوه بدهی.»

جواب من به این مطالب این است که اطلاع من از ماده خیلی کمتر از اطلاع شماست. آنچه من درباره ماده می دانم آن چیزهایی است که می توانم به وسیله فرضیات انتزاعی معینی درباره خصایص منطقی محض توزیع زمانمکانی ماده استنباط کنم. صورت ظاهر هیچ چیزی درباره سایر خصایص ماده به من نمی گوید. به علاوه، همان دلایلی که برای رد تصور جسمیت در مورد ذهن هست، در مورد ماده هم وجود دارد. ما ذهن دکارت را به یک سلسله رویداد تقلیل دادیم؛ حالا باید این کار را با جسم او هم بکنیم. یک تکه ماده یک سلسله رویداد است که به حکم چند قانون فیزیکی به هم پیوسته اند. قوانینی که این رویدادها را به هم می پیوندند تنها تقریبی و «درشتگونه»<sup>۴</sup> نیستند. آن هویتی که ذرات جسم در فیزیک قدیم حفظ می کردند در فیزیک کوانتوم واقعی ناپدید می شوند. فرض کنید که من بخواهم بگویم «این همان صدلی است که دیروز بود.» شما نباید انتظار داشته باشید که من منظور خود را به دقت بیان کنم، زیرا که بیان دقیق این مطلب چندین جلد کتاب خواهد شد. منظور مرا به طور تقریبی می توان گفت چنین است: فیزیک کلاسیک - که اکنون منسوخ شده است - وجود ذراتی را که در زمان باقی می ماند فرض می

گرفت. مادام که این تصور دوام داشت من می توانستم معتقد باشم که وقتی که می گویم «این همان صندلی است» منظورم این است که «این از همان ذرات تشکیل شده است.» حتی پیش از آغاز فیزیک کوانتوم ذرات منسوخ شده بودند، زیرا که تصور آنها مستلزم تصور ماده جسمانی بود؛ ولی این امر اهمیتی نداشت، زیرا هنوز هم می شد ذره را به عنوان یک سلسله رویدادهای فیزیکی که به حکم قانون لختی<sup>۵</sup> و اصول مشابه دیگر به هم وابسته بودند تعریف کرد. حتی در ایام اتم روترفور و بوهر<sup>۶</sup> این نظرگاه قابل حفظ کردن بود. اتم روترفور و بوهر از تعدادی الکترون و پروتون تشکیل شده بود. الکترونها رفتارشان مثل کبک بود: چندی می خزیدند و بعد می جهیدند. مع هذا بعد از جهش هم الکترون به عنوان همان الکترونی که قبلاً خزیده بود قابل تشخیص بود. اما حیف که اکنون اتمها دچار تجزیه اتمی شده اند. آنچه امروز، حتی بر طبق خوشبینانه ترین فرضیات، می دانیم بیش از این نیست که اتم عبارت است از یک شکل توزیع انرژی که دچار تحولات ناگهانی می شود. فقط از تحول است که امکان دارد شواهدی به دست بیاوریم، زیرا فقط در تحول است که امکان دارد شواهدی به دست بیاوریم، فقط وقتی که انرژی تشعشع پیدا کرد حواس ما متأثر می شود، و فقط وقتی که حواس ما متأثر شد ما شواهدی بر آنچه روی داده است به دست می آوریم. در ایام خوشی که بوهر هنوز جوان بود، ما به فرض می دانستیم که در واقع آرام و قرار در درون اتم چه می گذرد. الکترونها گرد هسته می گشتند، مانند سیارات که گرد خورشید می گردند. امروز باید به جهل مطلق و ابدی خود درباره آنچه در مواقع آرام در درون اتم می گذرد اعتراف کنیم. مانند این است که در جهان اتم فقط روزنامه نگارانی ساکنند که هیچ چیزی را جز از جبر انقلاب شایسته گزارش دادن نمی دانند. در نتیجه ما هیچ وقت نمی دانیم وقتی که انقلابی در جریان نیست در آن جهان چه می گذرد. بر این اساس، موضوع همان بودن در زمانهای مختلف به کلی از میان رفته است. اگر بخواهید توضیح بدهید که وقتی می گوئید «این همان صندلی ای است که دیروز بود» منظورتان از لحاظ علم فیزیک چیست، باید به فیزیک کلاسیک بازگردید. باید بگوئید: وقتی که درجه حرارت زیاد بالا نباشد و شرایط شیمیایی هم عادی باشد، نتایجی که فیزیک کلاسیک قدیم می گرفت کمابیش درست است؛ و وقتی که من می گویم «این همان صندلی است»، منظور این خواهد بود که فیزیک قدیم می گوید این همان صندلی است؛ ولی خوب ملتفت هستیم که این جز طریق سهل و غیر دقیقی برای مطلب نیست و هر ذره ای از صندلی مدتی در حدود یک صد هزارم ثانیه هویت خود را از دست می دهد. اگر بگوئیم این همان صندلی است مانند این خواهد بود که بگوئیم مردم انگلستان همان ملتی هستند که در زمان ملکه الیزابت اول بودند. یا، به عبارت بهتر، می بودند اگر اکنون چندین میلیون نسل از زمان آن ملکه نازنین گذشته بود.

---

5. Inertia.

6. Rutherford-Bohr.





علّی با اشیای مادی بیرون از من مربوطند؛ ولی همین که من توجه کنم که اشیای مادی از جهات مهمی با آنچه من بلاواسطه تجربه می‌کنم تفاوت دارند، و همین که من سلسله عللی را که پیش از وقوع تجربه من از شیء مادی به سوی مغز حرکت می‌کند در نظر بگیریم، خواهیم دید که از لحاظ علیت فیزیکی اشیای حاصل از تجربه مستقیم حس در مغز من واقعند و نه در جهان خارج. کانت حق دشت که آسمان پر ستاره و قانون اخلاقی را به هم می‌بافت، زیرا که هر دو زاییده مغز او بودند.

اگر آنچه من می‌گویم صحیح باشد، تفاوت میان ذهن و مغز در ماده خامی که آنها را تشکیل می‌دهد نیست، بلکه در نحوه گروه بندی آن ماده است. یک ذهن و یک تکه ماده، هر دو را، باید به عنوان گروه‌هایی از رویدادها، یا به عبارت بهتر سلسله‌هایی از گروه‌هایی از رویدادها، در نظر گرفت. رویدادهایی که از گروه بندی آنها یک ذهن معین پدید می‌آید، به نظر من، درست همان رویدادهایی هستند که از گروه بندی آنها مغز آن ذهن پدید می‌آید. یا شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوییم بعضی از رویدادهایی هستند که از مغز را پدید می‌آورند. نکته مهم این است که تفاوت میان ذهن و مغز تفاوت کیفی نیست، بلکه تفاوت در ترتیب است. مانند تفاوت ترتیب دادن اشخاص برحسب محل سکونت یا برحسب حروف الفبا - که در دفتر پستخانه هر دو کار را کرده‌اند. در هر دو مورد همان اشخاص ترتیب یافته‌اند، منتها به دو نحو مختلف. بر همین قیاس، نحوه احساس بینایی برای علم فیزیک جسمیت دارد و بیرون از مغز است. به عقب که برویم می‌رسیم به چشم، و از آنجا به یک ذره نور، و از آنجا به یک ذره نور، و از آنجا به یک تحول کوانتوم در یک شیء دور. نحوه احساس بینایی برای روانشناسی به کلی فرق دارد. مثلاً فرض کنید که احساس بینایی مورد بحث عبارت باشد از کاغذ تلگرافی که می‌گوید کار شما زار شده است. در ذهن شما تعدادی رویداد بر طبق قوانین علیت روانشناسی واقع خواهد شد و ممکن است مدت درازی طول بکشد تا منجر به یک اثر جسمانی محض بشود، از قبیل کندن موی سر یا آه از نهاد برآوردن که «وای بر من!»

اگر این نظریه درست باشد، چند نوع رابطه میان ذهن و مغز ناگزیر خواهد بود مثلاً متناظر با حافظه باید تغییراتی در مغز واقع شود، و زندگی ذهنی باید خواص فیزیکی نسج مغزی مربوط باشد. در حقیقت اگر معلومات بیشتری می‌داشتیم می‌دیدیم که تبیینات فیزیکی و روانشناختی چیزی جز طرق مختلف بیان یک مطلب نیستند. بنابراین مسئله دیرین تبعیت ذهن از مغز، یا از ذهن، به یک تسهیل لغوی تقلیل پیدا می‌کند. در مواردی که درباره مغز بیشتر معلومات داریم سهل‌تر است که ذهن را تابع مغز بدانیم، و در مواردی که درباره ذهن بیشتر معلومات داریم سهل‌تر است مغز را تابع ذهن بدانیم و در هر دو حال واقعیات قضیه یکی است و تفاوت فقط مربوط به مقدار معلومات ماست.

من گمان نمی‌کنم که اگر نظریه بالا درست باشد بتوان قطعاً اثبات کرد که ذهن بی‌جسم نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر گروه‌هایی از رویدادها بر طبق قوانین روانشناختی به هم وابسته شوند ذهن بی‌جسم

خواهیم داشت؛ اما نه بر طبق قوانین فیزیک. ما به آسانی می پذیریم که ماده بیجان عبارت است از گروههایی از رویدادها که بر طبق قوانین فیزیک ترتیب یافته اند، اما نه بر طبق قوانین روانشناسی؛ و هیچ دلیل «از پیشی»<sup>۷</sup> به نظر نمی رسد که مانع از وقوع عکس قضیه باشد. ما می توانیم بگوییم که هیچ دلیلی تجربی ناظر به وقوع این امر در دست نداریم؛ ولیکن بیش از این چیزی نمی توانیم بگوییم.

تجربه به من نشان داده است که نظریه ای که من کوشیدم در اینجا تشریح کنم طوری است که مردم خیلی آمادگی دارند که آن را بد بفهمند؛ و اگر بد فهمیده شود مهمل می شود. بنابراین من نکات اصلی آن را دوباره مرور خواهم کرد، به این امید که بیان مجدد از ابهام این نکات بکاهد.

اول: جهان از رویدادها تشکیل شده است، نه از اشیای دارای حالات متغیر، یا به عبارت بهتر آنچه ما حق داریم درباره جهان بگوییم می تواند بر اساس این فرض که رویدادهایی هست نه اشیایی گفته شود. اشیا در مقابل رویدادها، فرضیه غیر لازمی هستند. این قسمت از گفته من چندان تازگی ندارد، زیرا که هراکلیتوس هم آن را گفته است. منتها عقیده او افلاطون را به خشم آورد و از آن پس خلاف نجابت خانوادگی شناخته شد. اما در این عصر دموکراتی این قبیل ملاحظات نباید ما را بترساند. اگر ما نظر هراکلیتوس را بپذیریم دو نوع چیز مفروض را میان می رود: از یک طرف اشخاص، از طرف دیگر اشیای مادی. دستور زبان می گوید که من و شما چیزهای کمابیش دائمی هستیم دارای حالات متغیر؛ اما چیزهای دائمی لازم نیستند و همان حالات متغیر برای بیان همه آنچه ما از قضیه می دانیم کفایت می کند. عین همین ملاحظات در مورد اجسام نیز صادق است. اگر شما به دکانی بروید و یک گرده نان بخرید، گمان می کنید «چیز»ی خریده اید که می توانید آن را به خانه خود ببرید. اما آنچه در واقع خریده اید عبارت است از یک سلسله وقایع که به حکم چند قانون علی به هم وابسته شده اند.

دوم: اشیای محسوس در تجربه بلاواسطه ما، یعنی آنچه ما هنگام دیدن صندلی و میز و خورشید و ماه و غیره می بینیم، جزو ذهن ما هستند؛ و نه تمام و نه جزئی از آن اجسامی که ما گمان می کنیم که می بینیم نیستند. این قسمت از گفته من هم تازه نیست اصل گفته از بارکلی است و هیوم هم نظر او را تأیید کرده است. اما براهینی که من برای اثبات آن به کار بردم عین دلایل بارکلی نیست. این را هم باید خاطر نشان کنم که اگر چند نفر آدم از نظرگاههای گوناگون به یک شیء نگاه کنند، تأثرات بصری آنها بر حسب قوانین مناظر و مرایا و بر حسب طرز تابیدن نور فرق خواهد کرد. بنابراین هیچ کدام از تأثرات بصری آن «چیز» بی تفاوتی که همه گمان می کنند دارند می بینند نخواهد بود. همچنین باز باید خاطر نشان کنم که

---

7. A priori.

علم فیزیک ما را رهبری می کند به اعتقاد به سلسله علل که از اشیا شروع می شود و به آلات حاسه ما می رسد، و خیلی عجیب خواهد بود که آخرین حلقه این سلسله علل عیناً مانند نخستین حلقه آن باشد.

سوم: باید اعتراف کنم که شاید یک جهان جسمانی متمایز از تجارب من وجود نداشته باشد، ولی باید بگویم که اگر استنباط هایی که ما را به ماده راهبری می کنند مردود باشند، من باید استنباط هایی که مرا به گذشته ذهنی خودم راهبری می کنند مردود بدانم. همچنین باید بگویم که هیچکس معتقداتی را که فقط به وسیله این قبیل استنباط ها قابل توجیه هستند از روی صداقت رد نمی کند. پس من به این نتیجه می رسم که رویدادهایی هست که من آنها را تجربه نمی کنم، هرچند بعضی چیزها درباره بعضی از رویدادها از آنچه من تجربه می کنم قابل استنباط است. جز در مورد پدیده های ذهنی، استنباط هایی که من می توانم درباره علل خارجی تجارب خود بکنیم فقط به صورت و سازمان آن علل راجعند و به کیفیت آنها راجع نیستند. استنباط های مجاز آنهایی هستند که در فیزیک نظری یافت می شوند؛ این استنباطها انتزاعی و ریاضی هستند و هیچ اشاره ای را نسبت به ماهیت اشیا یادی در بر ندارند.

چهارم: اگر آنچه گذشت پذیرفته باشد، باید گفت که دو نوع مکان وجود دارد: یکی آن مکانی که از طریق تجربه بر ما معلوم می شود، خصوصاً از طریق میدان دید، و دیگری آن نوع مکانی که در فیزیک واقع می شود و ما فقط از طریق استنباط بر آن معرفت حاصل می کنیم و با قوانین علی وابسته است. تمیز ندادن این دو نوع مکان از یکدیگر منشأ اغتشاش فراوان است. من باز مثال آن فیزیولوژیستی را پیش می کشم که مشغول مطالعه مغز یک مرد دیگر است. فهم عادی می گوید که از آن فیزیولوژیست مغز را می بیند و آنچه او می بیند ماده است. از آنجا که مسلم است آنچه او می بیند به کلی غیر از آن چیزی است که بیمار تحت معاینه دارد می اندیشد، پس مردم نتیجه می گیرند که ذهن و ماده دو چیز به کلی مغایرند. ماده آن است که فیزیولوژیست می بیند و ذهن آن که بیمار می اندیشد. ولی اگر من اشتباه نکرده باشم، این ترتیب فکر به کلی مغشوش است. آنچه فیزیولوژیست می بیند، اگر مراد ما همان چیز باشد که او تجربه می کند. رویدادی است در ذهن خود او و فقط ارتباط علی پیچیده ای دارد با آن مغزی که او به خیال خودش دارد می بیند. به محض اینکه ما درباره فیزیک بیندیشیم این مطلب آشکار می شود. در آن مغزی که فیزیولوژیست به خیال خودش دارد می بیند تحولات کوانتوم در جریان است. این تحولات منجر به ساطع شدن ذرات نور می شود. ذرات نور مکان فیمابین را طی می کنند و به چشم فیزیولوژیست می رسند. این ذرات ممکن است رویدادهای پیچیده ای را در میله ها و مخروطهای شبکیه باعث شوند و خلجانی ایجاد کنند که در طول عصب بینایی حرکت کند و به مغز برسد. وقتی که این خلجان به مغز رسید، فیزیولوژیست آن تجربه ای را که موسوم است به «دیدن مغز مرد دیگر» دریافت می کند. اگر چیزی در زنجیر علل دخالت کند، مثلاً مغز مرد بیمار در تاریکی باشد یا فیزیولوژیست چشمانش را بسته باشد، یا فیزیولوژیست کور باشد یا در مرکز

بینایی مغزش گلوله ای داخل شده باشد، جناب فیزیولوژیست تجربه موسوم به «دیدن مغز مرد دیگر» را دریافت نخواهد کرد. و نیز رویداد در همان زمانی هم که فیزیولوژیست گمان می کند دارد می بیند واقع نمی شود. در مورد اشیای زمینی تفاوت زمانی ناچیز است، ولی در مورد اجسام آسمانی این تفاوت ممکن است بسیار زیاد باشد، حتی به میلیونها سال برسد. بنابراین رابطه تجربه بصری با جسمی که فهم متعارفی گمان می کند آن را می بیند یک رابطه غیر مستقیم و علی است، و هیچ دلیلی برای فرض آن شباهتی که فهم متعارفی خیال می کند میان آنها هست وجود ندارد. همه اینها مربوط می شود به آن دو نوع مکانی که لحظه پیش به آنها اشاره کردم. این حرف من که فکر هر فیلسوفی در کله خود آن فیلسوف است همه فلاسفه را متوحش کرد. همه یک صدا به من اطمینان دادند که هیچ فکری در کله خود ندارند؛ ولیکن ادب مانع می شود که من این اطمینان را بپذیرم. شاید لازم باشد منظور خود را توضیح بدهم، زیرا که این اشاره ایجاز مخمل دارد. منظور من اگر خواسته باشیم به دقت آن را بیان کنیم این است. مکان فیزیکی، برخلاف مکان ادراکی، مبتنی بر اتصال علل است. در ادراک حسی اتصال علل از یک طرف با محرکاتی برقرار است که مقدم بر ادراک حسی است و از طرف دیگر با واکنشهایی که بلافاصله در پی آن می آید. در مکان فیزیکی، محل دقیق متعلق به رویدادهای تک نیست بلکه به آن دسته از رویدادهایی تعلق دارد که از لحاظ علم فیزیک وضع آنی یک قطعه ماده به حساب می آید - اگر فیزیک به خود اجازه دهد که چنین زبان کهنه ای به کار برد. یک اندیشه یکی از افراد یک گروه از رویدادهاست، و از لحاظ اغراض علم فیزیک می تواند یک ناحیه مغز به حساب بیاید. گفتن اینکه یک اندیشه در مغز جای دارد، بیان مجمل مطلب زیر است: یک اندیشه یکی از افراد گروه رویدادهای همزمان است؛ و آن گروه یک ناحیه از مغز است. منظور من این نیست که اندیشه ها در مکان روانشناختی جای دارند، مگر در مورد تأثرات حسی (اگر این تأثرات را بتوان «اندیشه» نامید).

پنجم: یک قطعه ماده عبارت است از یک گروه رویداد که به حکم قوانین علی، یعنی قوانین علی علم فیزیک، به هم پیوسته باشند. یک ذهن عبارت است از یک گروه رویداد که به حکم قوانین علی، یعنی قوانین علی علم روانشناسی، به هم پیوسته باشند. هیچ رویدادی به حکم یک کیفیت ذاتی خود ذهنی یا مادی نمی شود، بلکه فقط مناسبات علی آن تکلیف آن را از این لحاظ معین می سازد. کاملاً مقدر است که یک رویداد هم مناسبات علی خاص فیزیک و هم مناسبات علی خاص روانشناسی را داشته باشد. در این صورت آن رویداد در عین حال هم ذهنی است و هم مادی. این نکته هیچ اشکالی ندارد، چنان که یک مرد می تواند هم نانوا باشد و هم پدر. چون ما از کیفیت ذاتی رویدادهای فیزیکی هیچ معرفتی نداریم مگر در مواردی که این رویدادها به صورت رویدادهای ذهنی باشد که ما بلاواسطه تجربه کنیم، پس نمی توانیم بگوییم که جهان جسمانی بیرون از کله ما با جهان ذهنی ما فرق دارد یا فرق ندارد. مسئله فرضی مناسبات

ذهن و ماده از اینجا ناشی می شود که ما هر دوی اینها را به اشتباه به عنوان «چیز» در نظر می گیریم، و نه به عنوان گروههای رویدادها. با نظریه ای که من ارائه کردم این مسئله کلاً از میان می رود.

مهم ترین چیزی که به نفع این نظریه می توان گفت این است که رازی را از میانه بر می دارد. راز همیشه ناراحت کننده است، و معمولاً نتیجه عدم تحلیل روشن است. مناسبات ذهن و ماده مردم را مدت های مدید در شگفت کرده است؛ ولی اگر نظریه من درست باشد این قضیه لازم نیست بیش از این مردم را در شگفت کند.

فردریک کاپلستون<sup>۱</sup> عضو فرقه یسوعی و استاد دانشگاه علوم الهی گرگوری روم و نویسنده یک دوره «تاریخ فلسفه» در هفت مجلد است. کاپلستون یکی از نمایندگان برجسته نظرگاه فلسفی کلیسای کاتولیک است. آنچه در زیر می آید مناظره ای است که در سال ۱۹۴۸ میان راسل و کاپلستون صورت گرفت و از برنامه سوم بی بی سی پخش شد.

**کاپلستون:** چون ما می خواهیم درباره وجود خدا بحث کنیم شاید بهتر باشد قبلاً در خصوص آنچه از اصطلاح «خدا» می فهمیم عجالاً توافق کنیم. تصور می کنم مفهوم ما از خدا عبارت است از یک هستی متشخص متعال، متمایز از جهان، و خالق جهان. آیا شما – لاقلاً عجالاً – قبول دارید که مراد از اصطلاح «خدا» همین است؟

**راسل:** بله، من این تعریف را قبول دارم.

**کاپلستون:** بسیار خوب. موضع من مثبت است، یعنی که چنین هستی ای وجود دارد، و وجود او هم از لحاظ فلسفی قابل اثبات است. چطور است شما هم بفرمایید که موضع شما موضع لادری است یا موضع انکار. منظورم این است که آیا شما می گوید که عدم وجود خدا قابل اثبات است؟

**راسل:** نه؛ همچو چیزی نمی گویم: موضع من لادری است.

**کاپلستون:** آیا شما قبول دارید که مسئله خدا مسئله بسیار مهمی است؟ مثلاً آیا قبول دارید که اگر خدا وجود نداشته باشد افراد بشر و تاریخ بشر غایتی نخواهند داشت جز غایتی که خود بشر قایل می شود، و آن هم – در عمل – احتمالاً عبارت خواهد بود از غایتی که آن کسانی که زورش را دارند تحمیل می کنند.

**راسل:** به طور کلی بله، هر چند در مورد قسمت آخر حرف شما قایل به حدودی هستیم.

---

1. Copleston.

**کاپلستون:** آیا قبول دارید که اگر خدایی - هستی مطلق - نباشد، هیچ ارزش مطلقى هم نمى تواند وجود داشته باشد؟ منظور این است که آیا قبول دارید که اگر خوبى مطلق وجود نداشته باشد، نسیبت ارزش ها نتیجه مى شود؟

**راسل:** نه، به نظر من این مسایل را منطقاً از هم جدا هستند. مثلاً کتاب «اصول اخلاق» اثر ای. جی. مور را در نظر بگیرید. مور در این کتاب مى گوید که خوبى و بدى از هم متمایز هستند، هر کدام تصورات مشخصى هستند، اما برای تأیید نظر خود مفهوم خدا را داخل بحث نمى کند.

**کاپلستون:** اجازه بدهید که مسئله خوبى را برای بعد بگذاریم؛ بگذاریم برای وقتی که به برهان مى رسیم. من اول برهان مابعدطبیعی را مطرح مى کنم. من میل دارم تکیه اصلی را روی برهان مابعدطبیعی بگذارم که مبنی بر برهان ممکن الوجود لایب نیتس است. بعداً مى توانیم درباره برهان اخلاقی بحث کنیم. چطور است من برهان مابعدطبیعی را به اختصار بیان کنم و بعد درباره اش بحث کنیم؟

**راسل:** این به نظر من نقشه بسیار خوبى است.

### برهان حرکت از ممکن الوجود

**کاپلستون:** خوب، من برای وضوح این برهان را به چند مرحله متمایز تقسیم مى کنم. قبل از هر چیز باید بگویم که ما مى دانیم که در دنیا لااقل بعضى چیزها هستند که علت وجودشان واقع در خودشان نیست. مثلاً من از والدینم به وجود آمده ام و حالا متكى به هوا و غذا و غیره هستم. ثانیاً جهان چیزى نیست جز کل یا مجموعه حقیقى یا خیالی اشیای منفرد، که علت وجود هیچکدام از آنها واقع در خود آنها نیست. هیچ دنیایی هم سواى اشیایی که آن را تشکیل مى دهد وجود ندارد، چنان که نژاد بشر چیزى جز افراد بشر نیست. پس مى گویم که چون اشیا و رویدادها وجود دارند، و چون هیچ شئ شناخته شده ای حاوی علت وجود خود نیست، لهذا علت وجود کل اشیا باید در خارج از این کل باشد. و این علت باید یک امر موجود باشد. حالا این علت یا علت وجود خود هست، یا نیست. اگر هست، فیهالمراد. اگر نیست باید پیشتر برویم اما اگر این پیشروی را الی غیرالنهاییه ادامه دهیم به توجیه عالم وجود نمى رسیم. پس من مى گویم برای اینکه عالم وجود را توجیه کرده باشیم باید به امری برسیم که علت وجودش واقع در خودش باشد، یعنی نتواند ناموجود باشد.

**راسل:** این قضیه نکات زیادى را پیش مى کشد و آدم به آسانی نمى داند بحث را از کجا شروع کند. ولی من گمان مى کنم که در جواب برهان شما بهترین نقطه شروع بحث مسئله واجب الوجود است. من عقیده دارم که کلمه «واجب» فقط در صورتى مفید معنی است که به قضا یا اطلاق شود. و آن هم به قضایای



تحلیلی، یعنی قضایایی که نفی آنها موجب تناقض باشد. من امر واجب را فقط در صورتی قبول می‌کنم که امری داشته باشیم که اگر وجودش را نفی کنیم دچار تناقض بشویم. من میل دارم بدانم که آیا شما تقسیم لایب نیتس را در مورد قضا یا قبول دارید یا نه؟ لایب نیتس می‌گوید که قضایای اول - یعنی حقایق عقلی - واجبند.

**کاپلستون:** من مسلماً با تصویری که ظاهراً لایب نیتس از حقایق عقلی و حقایق واقعی دارد موافق نیستم؛ چون به نظر می‌رسد که در نهایت امر در نظر لایب نیتس قضا یا فقط تحلیلی هستند. گویا در نظر لایب نیتس برای ذهن دانای کل هر قضیه‌ای تحلیلی است. من با این عقیده نمی‌توانم موافقت کنم. یکی به این جهت که این عقیده وافی به حصول احساس اختیار نیست. من نمی‌خواهم که از تمامی فلسفه لایب نیتس هواداری کرده باشم. من برهان لایب نیتس را دایره بر حرکت از امر ممکن به امر واجب که مبتنی بر علت کافی است فقط به این جهت به کار بردم که به نظرم این برهان صورت بندی مجمل و روشنی است از آنچه به عقیده من اساسی‌ترین برهان مابعدطبیعی وجود خداست.

**راسل:** ولی به نظر من «قضیه واجب» باید تحلیلی باشد. من نمی‌فهمم چه معنی دیگری می‌تواند داشته باشد. قضایای تحلیلی پیچیده اند و در منطق قدری جدیدند. قضیه «هر حیوان غیر ناطقی حیوان است» یک قضیه تحلیلی است. اما قضیه‌ای مثل «این یک حیوان است» هرگز نمی‌تواند تحلیلی باشد. در واقع همه قضایایی که می‌توانند تحلیلی باشند در تاریخ منطق قدری جدیدند.

**کاپلستون:** این قضیه را در نظر بگیرید: «اگر امر ممکن وجود داشته باشد، پس امر واجب هم وجود دارد.» من عقیده دارم که این قضیه، اگر به صورت فرضی بیان شده باشد، یک قضیه واجب است. اگر شما بخواهید به هر قضیه‌ای بگویید قضیه تحلیلی در آن صورت برای احتراز از جنگ الفاظ، من قبول می‌کنم که به آن قضیه بگوییم قضیه تحلیلی - ولی این قضیه به نظر من مکررگویی<sup>۲</sup> نیست. و اما قضیه واجب فقط بر اساس این فرض واجب می‌شود که امر ممکن موجود باشد. اینکه آیا امر ممکن فی الواقع وجود دارد یا نه، نکته‌ای است که تجربه باید آن را کشف کند؛ و این قضیه که امر ممکن وجود دارد قطعاً یک قضیه تحلیلی نیست. منتها به عقیده من همین که معلوم شد که امر ممکن وجود دارد، ضرورتاً نتیجه می‌شود که امر واجب هم وجود دارد.

**راسل:** اشکال این برهان در این است که من مفهوم امر واجب را قبول ندارم، و قبول ندارم که گذاشتن اسم «امر ممکن» روی سایر امور هیچ فایده عمل داشته باشد. این عبارات در نظر من معنی ندارند، مگر در دایره منطقی که اصل آن به نظر من مردود است.

**کاپلستون:** منظورتان این است که چون این اصطلاحات در آن چیز موسوم به «منطق جدید» نمی‌گنجند آنها را مردود می‌دانید؟

**راسل:** عرض شود، چیزی به نظر من نمی‌رسد که بتواند ما به ازای این اصطلاحات باشد. به نظر من کلمه «واجب» کلمه بی‌فایده‌ای است، مگر در اطلاق به قضایای تحلیلی. در اطلاق به اشیاء بی‌فایده است.

**کاپلستون:** اولاً منظور شما از «منطق جدید» چیست؟ تا آنجا که من اطلاع دارم چند دستگاه متفاوت هست. در ثانی همه منطقیون جدید بی‌معنی بودن مابعدالطبیعه را قبول ندارند. لاقلاً من و شما یک متفکر جدید بسیار مبرز را می‌شناختیم<sup>۳</sup> که اطلاعی از منطق جدید بسیار عمیق بود ولی قطعاً عقیده نداشت که مابعدالطبیعه بی‌معنی است، و به خصوص عقیده نداشت که مسئله خدا بی‌معنی است. و تازه به فرض که همه منطقیون جدید معتقد باشند که اصطلاحات مابعدالطبیعه بی‌معنی است، معلوم نیست که حق با آنها باشد. این قضیه که اصطلاحات مابعدالطبیعه بی‌معنی است به نظر من مبتنی بر یک فلسفه مفروض است. ظاهراً موضوع جزمی بطون این قضیه این است که: هر چیزی که در دستگاه من ننگد غیر موجود است؛ یا بی‌معنی است؛ تجلی عواطف است. من فقط می‌خواهم بگویم که هر کس بگوید فلان دستگاه خاص منطق جدید یگانه محک معنی است، آدم دچار جزمیت شدید است؛ یعنی دارد به طور جزمی اصرار می‌کند که یک قسمت از فلسفه تمام فلسفه است. بالاخره معنی «امر ممکن» که روشن است: امر ممکن امری است که علت کامل وجودش واقع در خود آن نیست. این است منظور من از «امر ممکن». شما هم مثل من خوب می‌دانید که وجود هیچکدام از ما دو نفر قابل توجیه نیست، مگر با رجوع به چیزی یا کسی در خارج از ما، والدین ما مثلاً. از طرف دیگر امر «واجب» یعنی امری که باید موجود باشد و نتواند ناموجود باشد. شما ممکن است بگویید که همچو امری نیست، اما نفرمایید که اصطلاحاتی که من به کار می‌برم برای شما قابل فهم نیست. اگر شما این اصطلاحات را نمی‌فهمید، پس به چه حقی می‌گویید که همچو امری وجود ندارد؟ - اگر همین است که می‌خواهید بگویید.

**راسل:** در این جا نکاتی هست که من قصد ندارم به تفصیل درباره آنها بحث کنم. من به هیچ وجه نمی‌گویم که مابعدالطبیعه به طور اعم بی‌معنی است. من می‌گویم بعضی اصطلاحات به طور اخص بی‌معنی است - آن هم نه بر اساس یک دلیل کلی، بلکه فقط به دلیل اینکه من نتوانسته‌ام ملتفت تعبیر این اصطلاحات خاص بشوم. این یک حکم جزمی کلی نیست؛ این یک امر جزئی است. ولی من در خصوص این نکات فعلاً بحثی نمی‌کنم. آنچه شما گفتید به نظر من ما را بر می‌گرداند به برهان بودشناسی (یا معرفت الوجود) که می‌گوید امری هست که ذاتش متضمن وجود است، به طوری که وجود آن تحلیلی است. این به

۳. گویا اشاره کاپلستون به دکتر وایتهد باشد. م.

نظر من غیر ممکن می آید؛ و البته این سؤال را پیش می کشد که منظور از وجود چیست، و در این خصوص عقیده من این است که در خصوص موضوع موسوم نمی توان گفت که چنین موضوعی وجود دارد، بلکه این را فقط در خصوص موضوع موصوف می توان گفت. و در حقیقت وجود قطعاً و ابداً محمول نیست.

**کاپلستون:** گمان می کنم شما می خواهید بگویید که اگر بگوییم «تی.اس. الیوت وجود دارد» این جمله از لحاظ دستور زبان غلط است یا به عبارت دیگر ضعف تألیف دارد؛ و به جای آن باید گفت «او، نویسنده کتاب جنایات در کاتدرال<sup>۴</sup> وجود دارد.» خوب، حالا شما می گوید که قضیه «علت جهان وجود دارد» معنی ندارد؟ شما ممکن است بگویید که جهان علت ندارد، ولی من نمی فهمم شما چطور می توانید بگویید که قضیه «علت جهان وجود دارد» بی معنی است. این قضیه را به شکل سؤال در بیاورید: «آیا جهان علت دارد؟» یا «آیا علت جهان وجود دارد؟» قطعاً بیشتر مردم معنی سؤال را می فهمند، هرچند که در خصوص جوابش توافق نداشته باشند.

**راسل:** مسلماً این سؤال که «آیا علت جهان وجود دارد؟» سؤالی است که معنی دارد. اما اگر بگویید که «بله، خدا علت جهان است» در این صورت خدا را به عنوان اسم خاص به کار برده اید؛ آن وقت خدا وجود دارد» قولی نیست که معنی داشته باشد. این است چیزی که من می گویم. چون گفتن اینکه این یا آن وجود دارد هرگز یک قضیه تحلیلی نمی تواند باشد. مثلاً فرض کنید که موضوع بحث شما به جای خدا «مربع مستدیر موجود» باشد. اگر بگوییم «مربع مستدیر موجود موجود است» این شبیه یک قضیه تحلیلی خواهد بود؛ و حال آنکه چنین مربعی وجود ندارد.

**کاپلستون:** البته وجود ندارد. اما تا شما تصویری نداشته باشید از اینکه وجود چیست، نمی توانید بگویید که چنین چیزی وجود ندارد. و اما در خصوص عبارت «مربع مستدیر موجود» عقیده من این است که هیچ معنی ندارد.

**راسل:** من هم کاملاً موافقم. اما در زمینه دیگر عین همین عقیده را هم من در مورد «امر واجب» دارم.

**کاپلستون:** خوب پس، مثل اینکه به بن بست رسیده ایم. گفتن اینکه امر واجب امری است که باید وجود داشته باشد و نتواند وجود نداشته باشد، برای من معنی معینی دارد. برای شما معنی ندارد.

**راسل:** من گمان می کنم که می توانیم موضوع را کمی بیشتر بشکافیم. امری که باید وجود داشته باشد و نتواند وجود نداشته قطعاً به رغم شما امری خواهد بود که ذاتش متضمن وجود باشد.

۴. یکی از آثار الیوت. م.

**کاپلستون:** بله، امری که ذاتش عبارت از وجود داشتن باشد. اما من میل ندارم که وجود خدا را فقط از روی مفهوم ذات خدا اثبات کنم، برای اینکه ما هنوز درک روشنی از ذات خدا نداریم. به نظر من، باید از روی جهان مرئی به اثبات وجود خدا پردازیم.

**راسل:** بله، کاملاً ملتفت تفاوت قضیه هستیم. اما در عین حال، در خصوص امری که نسبت به آن علم کافی نداریم، آیا درست خواهد بود که بگوییم: «این همان امری است که ذاتش متضمن وجود است!»

**کاپلستون:** بله، البته اگر کسی خدا را ببیند می فهمد که خدا وجود دارد.

**راسل:** پس گفتیم که امری هست که ذاتش متضمن وجود است و حال آنکه ما آن ذات را نمی شناسیم و فقط می دانیم که چنین امری هست.

**کاپلستون:** بله، اما باید اضافه کنم که آن ذات را از طریق حضوری نمی شناسیم. فقط به طریق علم حصولی به واسطه تجربه خودمان از جهان هستی به وجود آن امر معرفت حاصل می کنیم. و بعد باید گفت که این ذات و وجود یکی هستند. چونکه اگر ذات خدا و وجود خدا یکی نبود در آن صورت لازم بود که برای این وجود یک علت کافیه سواى خدا پیدا کنیم.

**راسل:** پس همه قضایا به این علت کافیه بر می گردد، و باید بگوییم که شما «علت کافیه» را به صورتی که من بتوانم بفهمم تعریف نکرده اید - منظورتان از علت کافیه چیست؟ منظور همان علت که نیست؟

**کاپلستون:** نه ضرورتاً. علت یکی از اقسام علت کافیه است. فقط ممکن می تواند علت داشته باشد. خدا علت کافیه خویش است. اما علت خویش نیست. منظور من از علت کافیه به معنی کامل کلمه عبارت است از توجیه کافی وجود یک امر جزئی.

**راسل:** اما نگفتید که توجیه چه وقت کافی خواهد بود؟ فرض کنید که من دارم یک چوب کبریت را آتش می زنم. می توان گفت که توجیه کافی آتش گرفتن کبریت این است که من این چوب کبریت را به جعبه کبریت می مالم.

**کاپلستون:** برای مقاصد عملی، بله - اما از لحاظ نظری این توضیح ناقص است. توجیه کافی باید مآلاً توضیح کلی و تمام باشد که نتوان چیز دیگری به آن علاوه کرد.

**راسل:** در این صورت من ناچارم بگویم که شما دنبال چیزی می گردید که پیدا نمی شود و انسان نباید انتظار پیدا شدنش را داشته باشد.

**کاپلستون:** اینکه انسان آن چیز را پیدا نکرده حرفی است. اما گفتن اینکه نباید دنبال آن بگردیم به نظر من قدری جزمی می آید.

**راسل:** معلوم نیست. منظور من این است که توجیه هر چیزی یک چیز دیگر است، و این آن چیز دیگر را متکی بر یک چیز دیگر می کند؛ و انسان باید تمامی این دنیای دون را بفهمد تا مقصود شما حاصل شود، و این کار از ما ساخته نیست.

**کاپلستون:** ببینم، آیا شما می خواهید بگویید که ما نمی توانیم یا نباید مسئله وجود این دنیای دون را - یعنی کل کائنات را - حتی طرح کنیم؟

**راسل:** بله، من گمان نمی کنم که این کار هیچ معنایی داشته باشد. به نظر من کلمه «کائنات» در بعضی موارد به درد می خورد، ولی فکر نمی کنم که معنایی داشته باشد.

**کاپلستون:** اگر این کلمه بی معنی باشد، پس چندان به دردبخور هم نخواهد بود. در هر حال من نمی گویم که کائنات چیزی است غیر از اشیایی که آن را تشکیل می دهند. (من در خلاصه ای که از برهان آوردم به این نکته اشاره کردم.) کاری که من دارم می کنم عبارت است از جستجوی دلیل، و در این مورد جستجوی علت اشیاء - که کل حقیقتی یا خیالی آنها چیزی را تشکیل می دهد که اسمش را کائنات می گذاریم. لابد شما می گوید که کائنات - یا اگر ترجیح می دهید وجود من، یا هر وجود دیگری - غیر قابل فهم است؟

**راسل:** اول بگذارید به این نکته برسیم که گفتید اگر کلمه ای بی معنی باشد به درد نمی خورد. این حرف ظاهرش خوب است، اما در واقع درست نیست. مثلاً کلماتی مثل «با» و «از» را در نظر بگیرید. شما نمی توانید هیچ شیئی نشان بدهید که معنی این کلمات باشد. اما این کلمات خیلی هم به درد می خورند. به نظر من در مورد «کائنات» هم قضیه از همین قرار است. اما از این نکته که بگذریم، پرسیدید که آیا به نظر من کائنات غیرقابل فهم است یا نه. من نمی گویم غیرقابل فهم؛ من می گویم بدون توجیه. قابل فهم در نظر من چیز دیگری است. قابل فهم مربوط به نفس شیء مورد بحث است نه مربوط به مناسبات آن.

**کاپلستون:** بسیار خوب، مطلب من این است که آنچه ما اسمش را جهان می گذاریم بدون وجود خدا فی حد ذاته غیرقابل فهم است. ملاحظه کنید، عدم تناهی سلسله امور - منظورم به اصطلاح سلسله

غرضی امور است - اگر یک همچو عدم تناهی قابل اثبات باشد، به عقیده من ادنی ارتباطی با قضیه ندارد. پرواضح است که اگر شکلات را با شکلات جمع کنیم باز شکلات خواهیم داشت، و نه گوسفند. اگر شکلات را با بی نهایت جمع کنیم، ظاهراً بی نهایت شکلات به دست خواهیم آورد. بنابراین اگر امور ممکن را با بی نهایت جمع کنیم باز امور ممکن خواهیم داشت، و نه واجب. به نظر من یک سلسله بی نهایت از امور ممکن نمی تواند باعث وجود خود باشد، درست همان طور که یک دانه امر ممکن نمی تواند باعث وجود خود باشد، اما ظاهراً شما می گوید که طرح این مسئله که چه چیزی وجود یک شیء جزئی را توجیه می کند مجازز نیست.

**راسل:** اگر منظور از توجیه پیدا کردن علت برای آن شیء باشد هیچ اشکالی ندارد.

**کاپلستون:** خوب، پس چرا بر سر یک شیء متوقف بشویم؟ چرا نباید مسئله علت وجود همه اشیای جزئی را مطرح کنیم؟

**راسل:** برای اینکه من دلیلی نمی بینم که همچو علتی وجود داشته باشد. تمامی تصور علت چیزی است که ما از مشاهده اشیای جزئی گرفته ایم؛ من به هیچ وجه من الوجوه دلیلی نمی بینم که تصور کنیم که کل اشیا هم نوعی علت داشته باشد.

**کاپلستون:** ولی گفتن اینکه علتی وجود ندارد غیر از این است که بگوییم نباید دنبال علت گشت. این قول که علتی وجود ندارد اگر اصولاً قابل اظهار باشد باید در پایان تحقیق بیاید، نه در آغاز آن. در هر صورت اگر کل علت ندارد، پس به نظر من کل باید علت خودش باشد، و این محال به نظر می رسد. به علاوه این قول که جهان فقط هست، اگر در جواب سؤالی گفته شود، مبتنی بر این فرض خواهد بود که آن سؤال معنی دارد.

**راسل:** نه، لازم نیست کل علت خودش باشد؛ آنچه من می گویم این است که تصور علت قابل انطباق با کل نیست.

**کاپلستون:** پس شما با سارتر موافقید که جهان به قول او «مفت» است.

**راسل:** از کلمه «مفت» این طور بر می آید که جهان ممکن بود غیر مفت هم باشد؛ من می گویم که جهان فقط هست، همین.

**کاپلستون:** ولی من نمی فهمم شما چرا می گوید که این مسئله که کل، یا هر چیزی، چگونه هست شد قابل طرح نیست. چرا هست است و نیست نیست؟ مسئله این است. این امر که ما معرفت خود را بر

علیت به طور تجربی حاصل می‌کنیم، یعنی از اشیای جزئی، مانع از این نمی‌شود که بپرسیم علت تمام این سلسله اشیا چیست؟ اگر کلمه «علت» بی معنی بود، یا اگر می‌شد اثبات کرد که نظر کانت در این باب درست است، من تصدیق می‌کنم که این مسئله قابل طرح نمی‌بود. ولی به نظر نمی‌رسد که شما کلمه «علت» را بی معنی بدانید، و من گمان نمی‌کنم پیرو کانت هم باشید.

**راسل:** من می‌توانم آنچه را به نظرم اشتباه شماسست با یک مثال روشن کنم. هر آدم موجودی مادری دارد، و ظاهراً برهان شما این است که لهذا نژاد بشر هم باید مادری داشته باشد. و حال آنکه واضح است نژاد بشر مادر ندارد - این جا از لحاظ منطقی مرحله دیگری است.

**کاپلستون:** راستش این است که من از لحاظ منطقی اشکالی نمی‌بینم. اگر من می‌گفتم که «هر شیئی دارای یک علت مادی است، پس سلسله کل اشیا هم دارای یک علت مادی است» در آن صورت اشکال می‌داشت. ولی من این را نمی‌گویم که، اگر شما بر سر عدم تناهی سلسله اشیا اصرار داشته باشید، هر شیئی دارای یک علت مادی است. اما سلسله علت‌های مادی توجیه کافی برای سلسله اشیا نیست. بنابراین سلسله اشیا علت مادی ندارد، بلکه یک علت «فراتری»<sup>۵</sup> دارد.

**راسل:** یعنی همیشه فرض بر این است که نه تنها اشیای جزئی جهان بلکه کل جهان هم باید علتی داشته باشد. برای این فرض من هیچ مبنایی نمی‌بینم. اگر شما مبنایی برای من بیاورید من گوش خواهم داد.

**کاپلستون:** بسیار خوب. سلسله امور یا با علت است یا بی علت. اگر با علت باشد، پس قائم بالذات است، و اگر قائم بالذات باشد همان است که من اسمش را واجب الوجود می‌گذارم. و اما واجب نمی‌تواند باشد، زیرا که افراد آن ممکن الوجودند، و ما قبول کردیم که کل سلسله جدا از افراد سلسله نیست، پس واجب نمی‌تواند باشد. سلسله بی علت نمی‌تواند باشد. پس باید علتی داشته باشد. و استطراداً هم باید عرض کنم که قول «جهان فقط هست و غیرقابل توجیه است» از تحلیل منطقی نتیجه نمی‌شود.

**راسل:** من نمی‌خواهم تفاخر کرده باشم، ولی به نظرم می‌آید که من می‌توانم چیزهایی را تصور کنم که ذهن بشر از تصور آنها عاجز است. در مورد امور بی علت، فیزیکدانها به ما اطمینان می‌دهد که تحولات منفرد کوانتوم در اتم بی علت است.

**کاپلستون:** خوب، فکر نمی‌کنید که این یک استنباط موقتی باشد؟

**راسل:** ممکن است باشد، ولی این نکته نشان می دهد که ذهن فیزیکدانها امر بی علت را می تواند تصور کند.

**کاپلستون:** بله، قبول دارم، بعضی از دانشمندان - یعنی فیزیکدانها - حاضر به قبول عدم تعلیل در یک زمینه محدود هستند. ولی عده بسیار زیادی از دانشمندان هم چنین چیزی را قبول ندارند. گویا پروفیسور دینگل، استاد دانشگاه لندن، عقیده دارد که اصل عدم تعلیل هایزبرگ درباره توفیق (یا عدم توفیق) نظریه اتمی فعلی در مرتبط ساختن مشاهدات به ما مطالبی می گوید، ولیکن درباره خود طبیعت چیزی نمی گوید، و بسیاری از فیزیکدانها هم این نظر را قبول دارند. در هر صورت من نمی فهمم چطور ممکن است فیزیکدانها این نظریه را در عمل قبول نداشته باشند، ولو اینکه از لحاظ نظری آن نپذیرفته باشند. من نمی فهمم که علم چگونه می تواند به کار خود ادامه دهد جز با این فرض که طبیعت منتظم و قابل فهم است. و شخص فیزیکدان دست کم به طور تلویحی فرض می گیرد که بررسی طبیعت و جستجوی علل امور معنی دارد، درست همان طور که کارآگاه فرض می گیرد که جستجوی دلیل یا علت پدیده ها معنی دارد. حکیم مابعدطبیعی هم فرض می گیرد که جستجوی دلیل یا علت پدیده ها معنی دارد، و من چون پیرو کانت نیستم عقیده دارم که حکیم مابعدطبیعی هم در این فرض خود به اندازه فیزیکدان حق دارد. مثلاً وقتی که سارتر می گوید که جهان «مفت» است من فکر می کنم به اندازه کافی در معنی کلمه «مفت» تعمق نکرده است.

**راسل:** من فکر می کنم - به نظرم می آید که در اینجا یک تعمیم بی وجه صورت گرفته است. شخص فیزیکدان در جستجوی علل است؛ معنی این قضیه این نیست که علت همه جا پیدا می شود. یک آدم ممکن است در جستجوی طلا باشد، بدون آنکه فرض بگیرد که همه جا طلا پیدا می شود؛ اگر طلا پیدا کرد چه بهتر، اگر پیدا نکرد بد آورده است. این مطلب در مورد فیزیکدانی هم که در پی علت می گردد صادق است. و اما در مورد سارتر، من مدعی نیستم که می دانم این آدم چه می گوید، و میل هم ندارم کسی تصور کند که من مفسر نظریات او هستم. اما از بابت خودم، من گمان می کنم که مفهوم توجیه داشتن جهان اشتباه است. من نمی فهمم چرا باید انتظار داشته باشیم که چنین توجیهی باشد، و فکر می کنم که آنچه در مورد دانشمندان گفتید اغراق آمیز است.

**کاپلستون:** به نظر من می رسد که شخص دانشمند چنین فرضی می کند. وقتی که دانشمند برای پیدا کردن فلان حقیقت مشخص آزمایش می کند، در پشت سر این آزمایش این فرض وجود دارد که کائنات یک چیز مقطع و منفصل نیست. امکان پیدا کردن حقیقت از راه آزمایش وجود دارد. آزمایش ممکن است آزمایش بدی باشد، ممکن است به نتیجه نرسد، یا ممکن است به نتیجه ای که ما می خواهیم نرسد،



اما در هر صورت دانشمند فرض می‌گیرد که امکان رسیدن به حقیقت، از راه آزمایش، وجود دارد. و به نظر من این فرض مبتنی بر این اصل است که کائنات منظم و قابل فهم است.

**راسل:** من فکر می‌کنم که شما بیش از حد لزوم قضیه را تعمیم می‌دهید. البته دانشمند فرض می‌گیرد که این نوع چیز احتمال دارد که پیدا شود و غالباً هم پیدا می‌شود. اما فرض نمی‌گیرد که پیدا خواهد شد، و این نکته در فیزیک جدید خیلی اهمیت دارد.

**کاپلستون:** ولی من فکر می‌کنم که دانشمندان این را فرض می‌گیرند، یا ناچارند که در عمل تلویحاً فرض بگیرند. شاید که به قول پروفیسور هالدین «وقتی که من گاز زیر کتری را روشن می‌کنم، بعضی از مولکولهای آب به شکل بخار فرار می‌کنند، و هیچ راهی هم وجود ندارد که من بدانم کدام مولکولها فرار خواهند کرد.» اما از این موضوع نتیجه نمی‌شود که مفهوم صُدفه و اتفاق ار می‌توان داخل در قضیه کرد، مگر در ارتباط با معرفت بشری.

**راسل:** نخیر، نتیجه نمی‌شود - دست کم اگر من بتوانم آنچه را پروفیسور هالدین می‌گوید باور کنم. هالدین خیلی چیزها را کشف می‌کند - شخص دانشمند خیلی چیزها را کشف می‌کند که در دنیا روی می‌دهند و در ابتدا نقطه‌های شروع سلسله‌ای از علل هستند - یعنی علل اولی که خودشان علتی ندارند. دانشمند فرض نمی‌گیرد که همه چیز علت دارد.

**کاپلستون:** البته این که گفتید علت اول است منتها در یک زمینه محدود. علت اول نسبی است.

**راسل:** من فکر نمی‌کنم دانشمندان چنین چیزی بگویند. اگر جهانی باشد که در آن اکثر امور - ولی نه همه امور - علت داشته باشند، در آن صورت دانشمندان خواهند توانست احتمالات و عدم ایقانات را بدین طریق ثبت کنند که فرض بگیرند که فلان امر خاصی که مورد علاقه ماست احتمالاً علتی دارد. چون در هر حال بیش از احتمال چیزی دست ما را نمی‌گیرد، پس همین کافی است.

**کاپلستون:** شاید اینطور باشد که دانشمندان چیزی بیش از احتمال به دست نمی‌آورند؛ ولیکن به محض طرح مسئله، دانشمندان فرض می‌گیرند که مسئله توجیه معنی دارد. ولی نظرگاه کلی شما، لرد راسل، این است که حتی طرح این مسئله علت جهان درست نیست؟

**راسل:** بله، نظر من همین است.

**کاپلستون:** اگر این مسئله به نظر شما بی معنی باشد البته بحث درباره آن خیلی مشکل خواهد بود،

اینطور نیست؟

**راسل:** بله، خیلی مشکل خواهد بود، حالا چه می فرمایید - میل دارید به موضوع دیگر بپردازیم؟

### تجربه دینی

**کاپلستون:** بله. چطور است که من چند کلمه ای درباره تجربه دینی بگویم و بعد به اخلاق بپردازیم؟ من تجربه دینی را به عنوان دلیل قاطع وجود خدا در نظر نمی گیرم، بنابراین شیوه بحث ما قدری تغییر خواهد کرد. ولی فکر می کنم که می توان گفت که بهترین توجیه حال یا تجربه دینی وجود خداست. منظور من از تجربه دینی فقط حال خوش نیست. منظورم یک حال آگاهی آمیخته به عشق ولی غیر مشخص است نسبت به چیزی که به نظر صاحب تجربه ناچار بیرون از وجود خود او می نماید، چیزی که نمی شود تصویر یا تصویرش را مشخص کرد ولی در عین حال شک کردن در واقعیت آن هم غیر ممکن است - دست کم در زمان ادامه آن حال. من می گویم که این حال را نمی توان به طور کافی و وافی و بدون سقط مطلب فقط به طریق ذهنی توجیه کرد. دست کم آسان ترین توجیه آن تجربه واقعی و اساسی این است که فرض کنیم آن تجربه یک علت عینی دارد.

**راسل:** در جواب این طرز استدلال باید بگویم که اصولاً استدلال از حالات ذهنی خودمان به چیزی در خارج از ما کار خیلی خطرناکی است. حتی وقتی هم که همه ما اعتبار چنین استدلالی را تصدیق کنیم، به نظر من فقط به واسطه اجماع بشر است که صحت آن را احساس می کنیم. اگر جماعتی در یک اتاق باشند و ساعتی هم در آن اتاق باشد، همه افراد آن جماعت آن ساعت را می بینند. این نکته که همه ساعت را می بینند باعث می شود که افراد آن جماعت فکر کنند که در مورد ساعت دچار توهم نیستند. در صورتی که این حالات دینی معمولاً خیلی خصوصی هستند.

**کاپلستون:** بله، همین طور است. من فقط درباره وجد و حال عرفانی بالاخص صحبت می کنم، و به هیچ وجه آن احوالی را که تصورات و توهمات نامیده می شود داخل در بحث نمی کنم. منظور من فقط تجربه ای است که انسان نسبت به یک امر متعال پیدا می کند، یا نسبت به چیزی که یک امر متعال به نظر می رسد، و کاملاً هم قبول دارم که این تجربه قابل تعریف نیست. به یاد دارم که جولیان هاکسلی در یک سخنرانی می گفت که حال دینی یا حال عرفانی درست مثل عاشق شدن یا لذت بردن از شعر و نقاشی واقعیت دارد. خوب، من فکر می کنم که وقتی که ما از شعر و نقاشی لذت می بریم از اشعار معین و پرده های معین لذت می بریم. و خوب وقتی هم که عاشق می شویم عاشق یک آدم معین می شویم، نه عاشق هیچکس...

**راسل:** ببخشید که توی حرف شما می‌دوم. به هیچ وجه همیشه اینطور نیست. رمان نویسه‌های ژاپنی فقط وقتی از محبوبیت خودشان خاطر جمع می‌شوند که عده زیادی از مردم به خاطر دختر قهرمان داستان، که خیالی است، خودکشی کنند.

**کاپلستون:** خوب، درباره این اتفاقاتی که در ژاپن می‌افتد من باید بگویم العهده علی الراوی. من خوشبختانه باید عرض کنم که خودکشی نکرده ام، ولی در برداشتن دو قدم مهم در زندگی خودم قویاً تحت تأثیر دو کتاب شرح حال قرار گرفته‌ام. اما باید بگویم که بین تأثیری که این کتابها در من داشته‌اند و حال عرفانی بالاخص کمتر شباهتی وجود دارد. یعنی البته تا آن حد که یک شخص خارجی می‌تواند تصویری از این حال داشته باشد.

**راسل:** خوب پس، منظور من این است که ما خدا را نباید با قهرمانان یک رمان در یک ردیف قرار بدهیم شما قبول دارید که خدا با قهرمان داستان فرق دارد؟

**کاپلستون:** البته قبول دارم. ولی من می‌گویم که به نظر نمی‌رسد که بهترین توجیه، توجیه ذهنی محض باشد. البته در مورد اشخاصی که با زندگی چندان ارتباطی ندارند توجیه ذهنی کاملاً ممکن است، یعنی در مورد اشخاص خیالاتی و متوهم و غیره. اما وقتی که به عرفای به اصطلاح ناب می‌رسیم، مثل فرانسویس قدیس، وقتی که با حالی روبرو می‌شویم که محبت سرشار و جوشان و خلاق از آن حاصل می‌شود، به نظر من بهترین توجیه این حال این است که به وجود یک علت عینی برای آن قایل شویم.

**راسل:** من به صورت جزئی نمی‌گویم که خدا نیست. من می‌گویم که ما نمی‌دانیم که هست. آنچه را عرفا در این باب نقل کرده‌اند من فقط می‌توانم به همان صورتی تلقی کنم که دیگران در ابواب دیگر نقل کرده‌اند، و من می‌بینم که انواع و اقسام مطالب را اشخاص نقل می‌کنند، یقین دارم که شما به وجود جن و غول و این قبیل چیزها قایل نیستید - و حال آنکه راجع به این موجودات هم اشخاص عیناً به همان لحن و اعتقاد سخن گفته‌اند. و شخص عارف اگر تصوراتش صادق باشد لابد می‌داند که شیاطین هم وجود دارند. ولی من نمی‌دانم که وجود دارند.

**کاپلستون:** ولی مسلماً در مورد شیاطین بیشتر صحبت از اشخاص است که شیطان و فرشته و غیره به نظرشان آمده است. من این قبیل توهمات بصری را کنار می‌گذارم، چون به نظرم آنها قطع نظر از آن امر عینی که ظاهراً دیده می‌شود قابل توجیه هستند.

**راسل:** ولی آیا شما فکر نمی‌کنید که موارد فراوانی را نقل کرده‌اند که اشخاص معتقد بوده‌اند که شیطان در قلب آنها حرف زده است، درست همان طور که عرفا می‌گویند خدا با آنها حرف زده است

– مقصودم ظاهر شدن اشباح خارجی نیست. مقصودم تجربه ذهنی محض است. این نوع تجربه ظاهراً نظیر همان تجربه ای است که عرفا از خدا پیدا می کنند. و من نمی فهمم از آنچه عرفا درباره خدا می گویند چطور می توان برهانی بیرون کشید که به همان اندازه درباره شیطان هم مصداق نداشته باشد.

**کاپلستون:** البته من کاملاً قبول دارم که مردم تصور کرده اند یا اندیشیده اند که صدای شیطان را شنیده اند یا اینکه او را دیده اند. ولی گمان نمی کنم که اشخاص مدعی شده باشند که شیطان را درست به همان کیفیتی تجربه کرده اند که عرفا درباره خدا می گویند. مثلاً یک نفر غیر مسیحی مثل فلوطین را در نظر بگیرید. فلوطین اذعان دارد که این تجربه غیر قابل تبیین است، موضوع این تجربه موضوع عشق است و لذا باعث وحشت یا اشمئزاز نیست. و نتیجه این تجربه، یا عرض کنم که اعتبار این تجربه، از روی سوابق زندگی فلوطین معلوم می شود. اگر ما به گفته فروریوس را درباره مهربانی و نیکخواهی فلوطین باور داشته باشیم، لاقلاً معقول تر این خواهد بود که بگوییم فلوطین چنین تجربه ای داشته است.

**راسل:** این نکته که فلان اعتقاد از لحاظ اخلاقی تأثیر خوبی بر شخص داشته باشد به هیچ وجه دلیل بر صحت آن اعتقاد نمی شود.

**کاپلستون:** نخیر؛ اما اگر بتوان ثابت کرد که آن عقیده باعث آثار خوب در زندگی آن شخص بوده است، من آن را قرینه ای در تأیید یک حقیقت خواهم دانست، لاقلاً در تأیید قسمت مثبت آن عقیده، نه دلیل بر اعتبار کل آن. در هر صورت من کیفیت زندگی را به عنوان دلیل صداقت و صحت عقل شخص عارف کردم، و نه به عنوان دلیل صحت و صدق عقاید او.

**راسل:** ولی من حتی این را هم دلیل نمی دانم. خود من تجاربی داشته ام که زندگی را عمیقاً تغییر داده اند. و لاقلاً در آن موقع فکر می کردم که این تغییر در جهت بهتری بوده است. آن تجارب مهم بودند، ولیکن دلیل بر وجود چیزی در خارج از خود من نمی شدند، و اگر هم من تصور می کردم که دلیل چنین چیزی می شدند، این نکته که تأثیر آنها بر من تأثیر سالمی بود گمان نمی کنم دلیل بر این می شد که من حق دارم.

**کاپلستون:** نخیر، ولی من گمان می کنم که آن تأثیر خوب محک صداقت شما در نقل آن تجربه می توانست باشد. لطفاً به یاد داشته باشید که منظور من این نیست که اقوال و تعبیرات یک شخص عارف درباره احوال و تجارب عرفانی اش نباید محل بحث و انتقاد باشد.

**راسل:** پر واضح است که وقتی که یک جوان درباره فلان مرد بزرگ تاریخ مطالعه می کند این کار ممکن است در شخصیت آن جوان تأثیر خوب فراوان داشته باشد – و غالباً هم دارد – و آن مرد بزرگ

ممکن است افسانه باشد و وجود خارجی نداشته باشد، ولیکن تأثیر خوب او در آن جوان مثل این است که وجود خارجی داشته باشد. از این قبیل آدمها داریم. مثلاً پلوتارخ در کتاب «حیات مردان نامی» شرح حال لیکورگوس را آورده است. لیکورگوس قطعاً وجود نداشته است، ولی انسان ممکن است تصور کند که لیکورگوس وجود داشته است و سخت تحت تأثیر شرح کارهای او قرار بگیرد. در همچو موردی انسان تحت تأثیر چیزی قرار گرفته است که مورد عشق و محبت انسان است، اما این چیز یک چیز موجود نخواهد بود.

**کاپلستون:** من در این نکته البته با شما کاملاً موافقم که انسان ممکن است تحت تأثیر قهرمان یک داستان قرار بگیرد. بدون آنکه وارد این مطلب بشویم که آنچه چیزی است که آدم را تحت تأثیر قرار می دهد (و به عقیده من این چیز یک ارزش واقعی است) من گمان می کنم که وضع آن آدم با شخص عارف فرق دارد. بالاخره آن آدمی که تحت تأثیر لیکورگوس قرار گرفته این احساس مقاومت ناپذیر را که ندارد که انگار با واقعیت نهایی تماس پیدا کرده است.

**راسل:** من گمان نمی کنم که شما در خصوص آن شخصیت‌های تاریخی - یعنی آن شخصیت‌های غیر تاریخی تاریخ - منظور مرا درست متوجه شده باشد. من آن چیزی را که شما اسمش را تأثیر روی آدم می گذارید فرض نمی گیرم. فرض من این است که جوانی که شرح حال شخص را مطالعه می کند و تصور می کند که واقعیت دارد آن شخص را دوست می دارد - و وقوع چنین چیزی خیلی آسان است، و معهذاً آن جوان یک شبخ را دوست داشته است.

**کاپلستون:** اینکه جوان ما یک شبخ را دوست داشته است به یک معنی کاملاً صحیح است؛ منظورم این معنی است که جوان فلان یا بهمان را دوست داشته است که وجود ندارد. اما در عین حال به عقیده من شبخ از حیث بودن نیست که جوان دوست می دارد. جوان یک ارزش واقعی را ادراک می کند، یک اندیشه را ادراک می کند که در نظر او اعتبار عینی دارد، و این است آن چیزی که محبت جوان را بر می انگیزد.

**راسل:** به همان معنایی که قبلاً درباره قهرمان داستان گفتیم.

**کاپلستون:** بله، به یک معنی انسان یک شبخ را دوست می دارد - این کاملاً درست است. اما به یک معنی دیگر انسان چیزی را دوست می دارد که برای او در حکم یک ارزش است.

## برهان اخلاقی

**راسل:** شما حالا دارید می گویند که منظور از خدا عبارت است از هر آنچه خوب است، یا حاصل جمع خوبیها، یا منظومه خوب، و لذا وقتی که فلان جوان فلان چیز خوب را دوست می دارد در حقیقت خدا را دوست می دارد. آیا منظور شما همین است؟ چون اگر همین باشد محتاج به کمی استدلال خواهد بود.

**کاپلستون:** منظور من البته این نیست که خدا، به آن معنی که طرفداران وحدت وجود می گویند، حاصل جمع یا منظومه چیزهای خوب است؛ من وحدت وجودی نیستم، ولیکن عقیده دارم که هر امر خوبی لمحہ ای از ذات الهی است و از ذات الهی ناشی می شود، به طوری که، به یک معنی، آن آدمی که امر حقیقتاً خوب را دوست می دارد خدا را دوست می دارد، ولو اینکه به خدا توجه نداشته باشد. ولی البته قبول دارم که اعتبار این تعبیر از رفتار فرد، مسلماً متکی بر قبول وجود خداست.

**راسل:** بله، ولی این همان مطلبی است که باید اثبات شود.

**کاپلستون:** همین طور است، و من برهان مابعدطبیعی را وافی به این مقصود می دانم، منتها ما در این خصوص اختلاف نظر داریم.

**راسل:** ملاحظه کنید، من به نظرم بعضی چیزها خوبند و بعضی چیزهای دیگر بدند. من چیزهایی را که خوبند، چیزهایی که گمان می کنم خوبند، دوست می دارم، و از چیزهایی که گمان می کنم بدند بیزارم. من نمی گویم که این چیزها به این دلیل خوبند که در خوبی ذات الهی سهیمند.

**کاپلستون:** درست، ولی توجیه شما برای تمایز خوبی و بدی چیست، یا اینکه این تمایز را چگونه به نظر می آورید؟

**راسل:** توجیه من در این خصوص بیش از توجیه تمایز بین آبی و زرد نیست. توجیه من برای تمایز بین آبی و زرد چیست؟ من می بینم که این دو با هم فرق دارند.

**کاپلستون:** خوب من قبول دارم، این توجیه بسیار عالی است. شما آبی و زرد را از راه دیدن تمیز می دهید. خوبی و بدی را از چه راهی تمیز می دهید؟

**راسل:** از راه احساس.

**کاپلستون:** از راه احساس. خوب، من هم همین را می خواستم بدانم. شما فکر می کنید که خوبی و بدی فقط به احساس شما راجعند؟

**راسل:** خوب، چرا یک چیز زرد به نظر می رسد و یک چیز دیگر آبی. من از دولت سر فیزیكدانها می توانم به این سؤال کمابیش جواب بدهم. در خصوص اینکه چرا یک چیز را من خوب می دانم و یک چیز دیگر را بد، احتمالاً جوابی از همین قبیل هست، منتها هنوز به آن صورت حلاجی نشده است و من نمی توانم چنین جوابی به شما بدهم.

**کاپلستون:** خوب، بگذارید طرز رفتار فرمانده بازداشتگاه بلزن را به عنوان مثال در نظر بگیریم. این طرز رفتار به نظر من و شما نامطلوب می آید. در نظر آدولف هیتلر ظاهراً این طرز رفتار خوب و مطلوب بوده است. تصور می کنم که شما ناچار خواهید بود اذعان کنید که این طرز رفتار برای هیتلر خوب بوده است و برای شما بد.

**راسل:** نه، من تا این حد پیش نمی روم. منظورم این است که به نظر من مردم ممکن است در این مورد هم مثل سایر موارد اشتباه کنند. اگر شما یرقان داشته باشید چیزهایی را زرد می بیند که زرد نیستند. شما اشتباه می کنید.

**کاپلستون:** بله، آدم ممکن است اشتباه کند. ولی اگر قضیه فقط مربوط به احساس یا عاطفه باشد باز هم آدم اشتباه می کند؟ هیتلر قطعاً تنها کسی بود که می توانست در خصوص عواطف خودش حکم کند.

**راسل:** کاملاً صحیح است که بگوییم آن طرز رفتار موافق عواطف هیتلر بود. اما در خصوص تأثیر آن در میان دیگران چیزهای مختلف می توان گفت. می توان گفت که اگر فلان چیز فلان تأثیر را در عواطف هیتلر دارد، آن وقت خود هیتلر تأثیر کاملاً متفاوتی در عواطف دیگران دارد.

**کاپلستون:** قبول. پس در این صورت هیچ محک عینی خارج از احساسات برای محکوم کردن طرز رفتار فرمانده بلزن وجود ندارد؟

**راسل:** نه بیش از آنچه برای آدم کوررنگ وجود دارد، که عیناً در یک همچو وضعی است. ما آدم کوررنگ را چرا عقلاً محکوم می کنیم؟ نه برای این است که در اقلیت است؟

**کاپلستون:** من می گویم برای اینکه همچو آدمی فاقد یک چیزی است که قاعدتاً جزو طبیعت آدم است.

**راسل:** بله، اما اگر در اکثریت بود همچو حرفی نمی زدیم؟

**کاپلستون:** پس شما می گوئید که خارج از احساس هیچ محکی وجود ندارد که ما به کمک آن تمایز بین رفتار فرمانده بلزن و رفتار مثلاً سر/استافورد کریپس یا/سقف کانتربوری را از هم تمیز بدهیم؟

**راسل:** احساس در اینجا قدری بیش از اندازه ساده شده است. ما باید اثرات اعمال و احساسات خودمان نسبت به آن اثرات را هم به حساب بیاوریم. می شود این طور استدلال کرد که فلان نوع رویدادها از نوعی هستند که آدم دوست دارد و بهمان نوع از نوعی که آدم دوست ندارد. بعد باید اثرات اعمال را به حساب بیاورید. شما خیلی راحت می توانید بگوئید که اثرات اعمال فرمانده بلزن دردناک و نامطبوع بوده است.

**کاپلستون:** موافقم، برای همه آدمهای بازداشتگاه خیلی دردناک و نامطبوع بوده است.

**راسل:** بله، ولی نه تنها برای آدمهای توی بازداشتگاه، بلکه برای آدمهای بیرون هم که درباره این اعمال فکر کرده اند دردناک بوده است.

**کاپلستون:** بله، در عالم تخیل کاملاً درست است. اما نکته مورد نظر من همین است. من با آن اعمال موافق نیستم، و می دانم که شما هم موافق نیستید. ولی نمی فهمم شما بر اساس چه دلیلی با آن اعمال موافق نیستید، چونکه آن اعمال بالاخره برای خود فرمانده بلزن که خوشایند بوده اند.

**راسل:** بله، ولی من در این مورد بیش از مورد ادراک رنگ احتیاج به دلیل ندارم. بعضی مردم هستند که خیال می کنند همه چیز زرد است، بعضی مردم یرقان دارند، و من با این مردم موافق نیستم. من نمی توانم ثابت کنم که همه چیز زرد نیست، دلیلی برای اثبات این موضوع در دست نیست، ولی بیشتر مردم با آن موافقند که همه چیز زرد نیست. و بیشتر مردم هم با من موافقند که فرمانده بلزن اشتباه می کرد.

**کاپلستون:** ببینم، شما به تعهد اخلاقی قایل هستید؟

**راسل:** جواب این سؤال خیلی مفصل است. در عمل - بله. از لحاظ نظری، باید تعهد اخلاقی را به دقت تعریف کنم.

**کاپلستون:** خوب، شما فکر می کنید که کلمه «باید» فقط حاکی از یک طنین اخلاقی است؟

**راسل:** نه، من چنین چیزی نمی گویم، چونکه همان طور که لحظه پیش می گفتم باید اثرات قضیه را هم به حساب بیاوریم، و من گمان می کنم که رفتار صحیح آن رفتاری است که از میان اعمال ممکن



منجر به پدید آمدن بزرگ ترین تفاضل ارزش ذاتی بشود، و انسان باید در حکم دادن به صحت امور نتایج احتمالی را هم به حساب بیاورد.

**کاپلستون:** خوب، من مسئله تعهد اخلاقی را برای این پیش کشیدم که فکر کردم از آن راه می توانیم به موضوع وجود خدا نزدیک بشویم. اکثریت عظیم نژاد بشر قایل به تمایز صواب و خطا هستند و همیشه بوده اند. به نظر من این اکثریت نسبت به یک تعهد در عالم اخلاق آگاهی دارند. عقیده من این است که بهترین توجیه ادراک ارزشها و آگاهی نسبت به قانون اخلاقی و تعهد اخلاقی عبارت است از فرض یک مبنای فراتر از حس برای ارزشها و فرض وجود یک وضع کننده قانون اخلاقی. منظور من از «وضع کننده قانون اخلاقی کسی است که به میل و اختیار خود قانون اخلاقی را وضع کرده باشد. در حقیقت به نظر من آن دسته از منکرین متجدد که در جهت عکس استدلال کرده اند، یعنی گفته که «خدا نیست، لذا ارزش مطلق نیست، لذا قانون مطلق نیست»، حرفشان کاملاً منطقی است.

**راسل:** من از کلمه مطلق خوشم نمی آید. من فکر نمی کنم که هیچ چیز مطلقاً وجود داشته باشد، هرچه می خواهد باشد. مثلاً همین قانون اخلاقی مدام در تغییر است. در یکی از مراحل تکامل نوع بشر تقریباً همه عقیده داشتند که آدمخواری از فرائض است.

**کاپلستون:** ولی به نظر من اختلاف در احکام اخلاقی جزئی برهان قاطعی بر ضد کلیت قانون اخلاقی نمی شود. بگذارید یک لحظه فرض کنیم که ارزشهای اخلاقی مطلق وجود دارند. حتی براساس چنین فرضی هم باید انتظار داشت که گروه های مختلف مردم برداشتهای متفاوتی از این ارزشها داشته باشد.

**راسل:** من متمایل به این فکر هستم که کلمه باید، یعنی احساسی که آدم نسبت به این کلمه دارد انعکاسی است از آنچه پدر و مادر یا لاله و دایه به آدم گفته اند.

**کاپلستون:** ولی من گمان نمی کنم که موضوع «باید» را فقط به وسیله پدر و مادر یا لاله و دایه بشود توجیه کرد. من حقیقتاً نمی دانم که این مفهوم را جز به عبارت خود به چه صورتی می توان به کسی منتقل کرد. به نظر من اگر یک نظام اخلاقی بر عهده وجدان بشری باشد، چنین نظامی سوای وجود خدا غیرقابل فهم خواهد بود.

**راسل:** پس شما ناچارید یکی از این دو چیز را بگویید. یا خدا فقط با عده کمی از مردم حرف می زند – از جمله با شخص جناب عالی – یا اینکه خدا موقع حرف زدن با وجدان مردمان وحشی مخصوصاً چیزهایی به آنها می گوید که حقیقت ندارد.

**کاپلستون:** ملاحظه کنید، من نمی گویم که خدا دستورهای اخلاقی را به صورت املا به وجدان می گوید. مسلماً تصور بشر از محتوای قانون اخلاقی بستگی زیادی به تربیت و محیط دارد. و هر فردی برای تعیین اعتبار اندیشه های اخلاقی گروه اجتماعی خود باید عقل خود را به کار برد. اما امکان انتقاد از قانون اخلاقی مختار مبتنی بر این فرض است که یک معیار عینی وجود دارد، که یک نظام اخلاقی آرمانی هست، که خود را تحمیل می کند (منظورم این است که جنبه اجباری آن مورد قبول است). من فکر می کنم که قبول چنین نظام اخلاقی آرمانی مستلزم قبول امر ممکن است. یعنی حاکی از وجود یک مبنای واقعی برای خداست.

**راسل:** ولی به نظر من این طور می رسد که واضع قانون همیشه یا پدر و مادر آدم بوده اند یا آدمهایی مثل آنها. از این قبیل واضعین قانون در این عالم خاکی فراوان بوده اند، و اینجا معلوم می شود که وجدان اشخاص در مکانها و زمانهای مختلف چرا به این شدت تفاوت می کند.

**کاپلستون:** چیزی که از اینجا معلوم می شود عبارت است از توجیه تفاوت در ادراک ارزشهای اخلاقی جزئی، که در غیر این صورت غیرقابل توضیح است. چیزی که معلوم می شود عبارت است از توجیه تغییراتی در هیولای قانون اخلاقی که در دستورهای اخلاقی مورد قبول ملتهای مختلف و افراد مختلف صورت می گیرد. اما صورت آن، آن چیزی که کانت اسمش را «واجب قطعی» می گذارد، آن «باید»، من حقیقتاً نمی فهمم که چگونه آن مفهوم به وسیله مادر و دایه قابل انتقال می تواند باشد؛ چون تا آنجا که من می بینم، هیچ زبان و عبارت ممکن وجود ندارد که به آن وسیله بشود این مفهوم را توضیح داد. این مفهوم به عبارتی غیر از خودش قابل تعریف نیست، زیرا که همین که شما این مفهوم را به عبارتی غیر از خودش تعریف کنید آن را توجیه کرده اید و دیگر یک «باید» اخلاقی نیست. چیز دیگری است.

**راسل:** به نظر من معنی «باید» عدم رضایت خیالی یک شخص است. ممکن است عدم رضایت خیالی خدا باشد، ولی به هر حال عدم رضایت خیالی یک شخص است. من فکر می کنم معنی «باید» همین است.

**کاپلستون:** به نظر من آنچه به آسانی از راه تربیت و محیط قابل توجیه است عادات خارجی و منعیات و این قبیل چیزهاست؛ اما همه اینها به نظر من جزو آن چیزی است که من اسمش را هیولای قانون، یا محتوی قانون می گذارم. اما مفهوم خود «باید» هرگز به وسیله رییس قبیله یا هیچ کس دیگری قابل انتقال نیست، زیرا عبارت دیگری که بتواند ناقل این مفهوم باشد وجود ندارد. به نظر من این قضیه تماماً... [راسل کلام کاپلستون را قطع می کند].

**راسل:** ولی من دلیلی برای این حرف نمی بینم. همه ما موضوع انعکاس مشروط [بازتاب شرطی] را می دانیم. می دانیم که اگر یک حیوان را عادتاً به خاطر یک نوع کار به خصوص مجازات کنند حیوان از آن کار خودداری خواهد کرد. من فکر نمی کنم علت خودداری حیوان این باشد که پیش خودش استدلال کند که «اگر بکنم صاحب عصبانی می شود.» حیوان احساس می کند که این کار را نباید کرد. در مورد خودمان هم همین کار را می توانیم بکنیم و نه بیش از این.

**کاپلستون:** من دلیلی نمی بینم که فرض کنیم حیوان نسبت به تعهد اخلاقی آگاهی دارد؛ و وقتی که حیوان فرمان ما را اطاعت نمی کند ما مسلماً او را اخلاقاً مسئول نمی دانیم. ولیکن آدم نسبت به تعهد اخلاقی و ارزشها آگاهی دارد. من دلیلی نمی بینم که فرض کنیم انسان را هم می توان مثل حیوان «مشروط» کرد، و فکر نمی کنم که اگر هم بتوانیم بخواهیم این کار را بکنیم. اگر روانشناسی رفتاری صحیح می بود، در آن صورت هیچ فرق عینی بین نرون امپراتور و فرانسویس قدیس وجود نمی داشت. آقای لرد راسل، من از این احساس ناگزیرم که شما فرمانده بلزن را اخلاقاً مسئول می دانید، و خود شما در تحت هیچ شرایطی به آن صورت عمل نمی کردید، ولو اینکه تصور می کردید، یا دلایلی می داشتید که تصور کنید، که تفاضل خوشبختی نژاد بشر به واسطه آن طرز رفتار وحشتناک یک عده آدم ممکن است بیشتر بشود.

**راسل:** نخیر. من ار رفتار سگ هر تقلید نمی کنم. اما اینکه من این کار را نمی کنم واقعاً ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

**کاپلستون:** نخیر. اما اگر شما مسئله صواب و خطا را از لحاظ مسلک بهره جویی و به عبارت عواقب امور بخواهید توضیح بدهید، ممکن است گفته شود - و من خیال می کنم که بعضی از نازیهای نجیب تر هم می گفتند - که هرچند جای تأسف است که آدم ناچار باشد این طور رفتار کند، اما در عاقبت کار تفاضل خوشبختی بیشتر خواهد بود. من فکر نمی کنم شما این حرف را بزنید، بله؟ من فکر می کنم شما بگویید که این نوع عمل خطاست، و فی حد ذاته خطاست، قطع نظر از اینکه تفاضل کلی خوشبختی بیشتر بشود یا نشود. و اگر شما حاضر باشید چنین چیزی بگویید، آن وقت به نظر من شما محکی برای تشخیص صواب و خطا دارید که به هر حال بیرون از دایره احساس است. به نظر من قبول این نکته در نهایت امر به قبول یک مبنای نهایی ارزشها، یعنی خدا، منجر می شود.

**راسل:** به نظر من ما داریم خلط مبحث می کنیم. آن چیزی که ما باید درباره اعمال از روی آن حکم کنیم احساس مستقیم نیست، بلکه احساس نسبت به عواقب و اثرات است. و من هیچ شرایطی را نمی توانم اذعان کنم که در تحت آنها فلان طرز رفتار، مثل رفتاری که گفتید، فایده ای داشته باشد. من هیچ شرایطی را نمی توانم تصور کنم که در تحت آنها این قبیل رفتار بتواند آثار و عواقب مفید داشته باشد. من فکر می

کنم اشخاصی که تصور می کنند آثار و عواقب مفیدی بر این قبیل رفتار مترتب است خودشان را گول می زنند. اما اگر شرایطی وجود داشته باشد که تحت آنها چنین رفتاری بتواند نتیجه مفیدی بدهد، در آن صورت ممکن است ناگزیر باشم که ولو از روی بی میلی بگویم «خوب، من این کارها را دوست نمی دارم ولی به آنها رضایت می دهد.» چنان که به قانون جزا رضایت می دهم، در حالی که از مجازات عمیقاً بیزارم.

**کاپلستون:** خوب، شاید وقت آن باشد که من نظرگاه خودم را خلاصه کنم. من برای دو چیز استدلال کردم. اول اینکه وجود خدا از لحاظ فلسفی به وسیله برهان مابعدطبیعی قابل اثبات است. دوم اینکه فقط وجود خداست که به احوال دینی و اخلاقی بشر معنی می بخشد. من شخصاً عقیده دارم که طرز توجیه شما در مورد احکام اخلاقی به پیش آمدن تعارض بین نظرات شما و احکام خود به خودی شما منجر می شود. به علاوه، نظریه شما تعهد اخلاقی را توجیه کردن است. در خصوص برهان مابعدطبیعی، ظاهراً ما در این خصوص توافق نظر داریم که آنچه جهان نامیده می شود متشکل از امور ممکن است. یعنی متشکل از اموری است که هیچکدام از آنها وجود خود را توجیه نمی کنند. شما می گوید که سلسله امور احتیاج به توجیه ندارد: من می گویم که اگر امر واجب - امری که باید باشد و نتواند نباشد - وجود نمی داشت، هیچ چیز وجود نمی داشت. عدم تناهی سلسله امور ممکن، اگر هم اثبات شود، ربطی به قضیه ندارد. یک چیزی وجود دارد؛ لذا باید چیزی باشد که این نکته را توجیه کند، و آن چیز امری خواهد بود بیرون از سلسله امور ممکن. اگر شما تا این حد را قبول می کردید آن وقت ما می توانستیم بپردازیم به اینکه آیا آن امر متشخص است و خوب است و هکذا. در خصوص نکته ای که بحث شد، من گمان می کنم که آنچه گفتم موافق نظر اکثریت عظیم فلاسفه قدیم باشد.

شما ظاهراً معتقدید که امور موجود فقط هستند، و من مجاز نیستم که مسئله توجیه وجود آنها را طرح کنم. اما من میل دارم این نکته را خاطر نشان کنم که این موضوع از تحلیل منطقی بر نمی آید. این نکته حاکی از فلسفه ای است که محتاج دلیل است. گمان می کنم ما به بن بست رسیده ایم، چون که مفاهیم ما از فلسفه تفاوت دارد. به نظر من چیزی را که من جزئی از فلسفه می دانم شما کل فلسفه می دانید - دست کم تا آنجا که فلسفه جنبه تعلقی دارد. اگر بنده را ببخشید، به نظر من علاوه بر دستگاه منطقی خودتان - که اسمش را گذاشته اید در مقابل منطق قدیم (که صفت آسیب پذیری است) - شما قایل به فلسفه ای هستید که تحلیل منطقی نمی تواند آن را تسجیل کند. به هر حال مسئله وجود خدا یک مسئله وجودی است و تحلیل منطقی مستقیماً کاری به مسایل وجودی ندارد. بنابراین به نظر من اعلام کردن اینکه اصطلاحات در دسته دیگری از مسایل ضرورت نداند، به این معنی است که از همان ابتدا ماهیت و دامنه فلسفه را تعیین کرده باشیم، و این خود یک عمل فلسفی است که احتیاج به توجیه دارد.

**راسل:** خوب، من هم میل دارم چند کلمه ای به عنوان خلاصه حرفهای خودم بیان کنم. اولاً در خصوص برهان مابعد طبیعی: من معانی اصطلاحاتی از قبیل «ممکن الوجود» یا امکان توجیه را به آن معنی که مورد نظر حضرت کاپلستون است قبول ندارم. به نظر من کلمه امر ممکن یا ممکن الوجود ناگزیر امری را متبادر به ذهن می کند که فاقد آن جنبه ای است که می شود اسمش را گذاشت کیفیت عَرْضی بودن - یعنی که فقط هست - و این به نظر من درست نیست، مگر به معنای علی محض. گاهی می شود یک چیز را به عنوان نتیجه یک چیز دیگر توجیه کرد؛ ولی این فقط ارجاع یک چیز به چیز دیگر است، و به نظر من هیچ چیزی آن توجیهی را که حضرت کاپلستون می گوید ندارد. همچنین «ممکن الوجود» نامیدن چیزها هم معنی ندارد، زیرا چیز دیگری نیست که این چیزها آن باشد. این از این. اما در خصوص اتهام حضرت کاپلستون که من منطق را کل فلسفه می دانم - به هیچ وجه این طور نیست. من به هیچ وجه منطق را کل فلسفه نمی دانم. به نظر من منطق از اجزای اساسی فلسفه است و منطق را باید در فلسفه به کار برد، و من گمان می کنم که در این خصوص من و ایشان اتفاق نظر داریم. در زمانی که منطقی که ایشان به کار می برند تازه بود - یعنی در حدود زمان ارسطو - لازم بود که درباره آن مقدار زیادی قیل و قال کنند؛ ارسطو درباره منطق زیاد قیل و قال کرده است. حالا این منطق پیر و محترم شده است و قیل و قال درباره اش لازم نیست؛ ولی این طور نیست که من بگویم منطق کل فلسفه است - گمان نمی کنم. به نظر من قسمت مهمی از فلسفه است. و وقتی که من می گویم که برای فلان یا بهمان کلمه معنایی سراغ ندارم، این یک موضع جزئی است که من به واسطه کشفیات خودم از آن تفکر درباره آن کلمه به آن رسیده ام. این یک موضع کلی نیست که همه کلماتی که در مابعدطبیعه به کار می روند مهمند، یا چیزی از این قبیل که واقعاً عقیده من نیست.

در خصوص برهان اخلاقی. من از مطالعه تاریخ یا مردم شناسی می بینم که آدمهایی وجود دارند که کارهایی را فریضه خود می دانند که به نظر من وحشتناک است، و مسلماً من نمی توانم برای هیولای تعهد اخلاقی منشأ الهی قایل بشوم و حضرت کاپلستون هم چنین چیزی از من نمی خواهد. ولی من فکر می کنم که حتی صورت تعهد اخلاقی هم وقتی که به این صورت درآید که آدم پدر خودش را بخورد یا منم دانم چه، به نظر من چیز خیلی قشنگ و شریفی نیست. و لذا من نمی توانم برای این معنی از تعهد اخلاقی هم منشأ الهی قایل بشوم، به خصوص از راههای دیگر به آسانی قابل توجیه است.

کلمات دو کار دارند: از یک طرف مطالب را بیان می کنند، و از طرف دیگر عواطف را بر می انگیزند. کار اخیر قدیمتر است، و همان کاری است که جانوران موقع غرش کردن انجام می دهند، و پیش از زبان پدید آمده است. در انتقال از توحش به تمدن، یکی از مهمترین عناصر افزایش کاربرد کلمات است برای بیان مطلب نسبت به تحریک و تهییج. اما در زمینه سیاست کمتر کاری در این حیث انجام گرفته است. اگر من بگویم که مساحت مجارستان فلان تعداد کیلومتر مربع است، فقط مطلبی را بیان کرده ام؛ اما وقتی می گویم مساحت اتحاد جماهیر شوروی یک ششم ربع مسکون است، بیان من بیشتر جنبه عاطفی دارد.

### معنی «دموکراسی»

همه کلمات متداول در مشاجرات سیاسی، با آنکه هر کدام در کتاب لغت معنی معینی دارند، در استعمال معانیشان بر حسب تمایلات سیاسی گوینده فرق می کند، و فقط از حیث قدرت برانگیختن و عواطف شدید با هم توافق دارند. کلمه «آزادی»<sup>۱</sup> در ابتدا به معنی فقدان تسلط خارجی بود؛ بعد به معنی محدودیت قدرت سلطنت درآمد؛ سپس، در ایام رواج نظریه «حقوق بشر»، معنی اش مبدل شد به جهان مختلفی که تصور می کردند از آن جهات فرد باید از دخالت قدرت دولت آزاد باشد؛ و سرانجام در دست هگل این کلمه معنی «آزادی حقیقی» به خود گرفت، که چیزی بیش از اجازه مؤدبانه اطاعت از پلیس نیست. در زمان ما هم لفظ «دموکراسی» دارد دچار یک چنین تحولی می شود. «دموکراسی» در ابتدا به معنی حکومت اکثریت بود، با مقدار کمابیش نامعینی آزادی فردی؛ بعد به معنی اغراض آن حزب سیاسی درآمد که نماینده منافع مردم فقیر بود، به این حساب که فقرا در همه جا اکثریت دارند. در قدم بعدی این کلمه به معنی اغراض رهبران آن حزب درآمد. اکنون در اروپای شرقی و قسمت بزرگی از آسیا به معنی حکومت مستبدانه کسانی است که در یک زمان گذشته هوادار فقرا بوده اند ولی حالا هواداریشان از فقرا منحصر به خراب کردن خانه اغنیاست – غیر از اغنیایی که به معنی جدید کلمه «دموکرات» باشند. این یک طریق تهییج سیاسی بسیار مؤثر و موفق است. مردمی که مدتهای دراز فلان کلمه را همراه فلان عاطفه شنیده اند، وقتی که باز آن کلمه را بشنوند همان عاطفه را احساس خواهند کرد، هرچند که معنی آن کلمه فرق کرده باشد. چند سال دیگر که برای سفر آزمایش به کره ماه داوطلب لازم شد، اگر اسم ماه را «میهن عزیز» بگذارند داوطلب آسانتر پیدا خواهد شد.

1. Liberty.

همان طور که در علم و فلسفه علمی رسم است، در امر تعلیم و تربیت هم باید رسم بشود که به کودکان بیاموزند کلمات را به معانی دقیق به کار برند، نه با عواطف گنگ و مبهم. من به تجربه می دانم که مطالعه فلسفه علمی عملاً در این موضوع مؤثر است. دو سه سال پیش از درگرفتن جنگ اخیر من در یک کنگره بین المللی فلسفه علمی در پاریس شرکت داشتم. شرکت کنندگان از کشورهای متعدد و مختلف بودند، و دولتهایشان گرفتار اختلافات سختی بودند که ظاهراً جز از راه زور قابل حل نبود. اعضای کنگره در ساعات کار نکات بغرنج منطق و نظریه معرفت را بحث می کردند و ظاهراً هیچ توجهی به امور جهان نداشتند، اما در لحظات فراغت انواع مسایل دشوار سیاست بین المللی را در مورد رسیدگی قرار می دادند. من حتی یک بار هم ندیدم که یک کدام از آنها تعصب میهنی از خود نشان بدهد یا به سبب خشم از درک قوت استدلالاتی که بر ضد منافع ملی اش می شد غافل شود. اگر کنگره می توانست حکومت جهان را به دست گیرد، و افراد آن هم از طرف ساکنان کره مارس در برابر خشم مردم متعصب که بی شک بر ضد کنگره برانگیخته می شدند مورد حمایت قرار می گرفتند، می توانست به تصمیمات عادلانه ای برسد، بی آنکه ناچار شود اعتراضات اقلیتها را در میان خود نادیده بگیرد. اگر دولتهای عضو آن کنگره خواسته بودند می توانستند جوانان را به همین اندازه بی غرض بار بیاورند. اما نخواستند. دولتها در مدارس بیشتر مایلند تخم عدم تعقل و نفرت و سوءظن و حسد بکارند، و این تخم خیلی آسان در ذهن آدمیزاد ریشه می دواند.

تعصب سیاسی چنان قوی است و چنان موافق طبع بشر است که استعمال دقیق زبان را در محیط سیاسی در قدم اول اصلاً نمی توان تعلیم داد. آسان تر این است که از کلماتی شروع کنیم که بالنسبه کمتر تعصب آمیز باشند. تعلیم اولیه بی طرفی فکری ممکن است شباهتی هم به کلیت داشته باشد. مثلاً کلمه «حقیقت» را در نظر بگیرید، که پاره ای از مردم آن را با ترس و حرمت به کار می برند و پاره ای دیگر مثل پنتیوس پیلات<sup>۲</sup> با تحقیر. تعلیم یابنده وقتی که بار اول بشنود که «حقیقت از صفات جملات است» یکه خواهد خورد، زیرا که او عادت ندارد بزرگی یا سخافت را به جملات نسبت بدهد. یا کلمه «نامتناهی» را در نظر بگیرید. مردم می گویند متناهی قادر به فهم نامتناهی نیست؛ اما اگر شما از ایشان بپرسید که «منظور شما از نامتناهی چیست، و ذهن انسان به چه معنی نامتناهی است؟» فوراً اوقاتشان تلخ می شود. در حقیقت کلمه «نامتناهی» معنی کاملاً دقیقی دارد که ریاضیدانها به آن داده اند و مثل هر نکته ریاضی دیگری به خوبی قابل فهم است.

داشتن تجربه در فن بیرون کشیدن بار عاطفی از کلمات و قرار دادن معنی روشن منطقی به جای آن برای کسی که بخواهد در بلوای تبلیغات هیجان آمیز و حواسش پرت نشود بسیار مفید است. در ۱۹۱۷ وودرو ویلسون اصل بزرگ خودمختاری ملل را اعلام کرد، که برحسب آن هر ملتی حق داشت حاکم بر امور

2. Pontius Pilate.

خود باشد؛ ولی متأسفانه فراموش کرد تعریف کلمه «ملت» را به اصل خود ضمیمه کند. آیا ایرلند یک ملت است؟ بله، البته. آیا اولستر شمال شرقی یک ملت است؟ پروتستانها گفتند بله، کاتولیکها گفتند نه، و کتاب لغت هم در این باب ساکت بود. تا به امروز هم هنوز این مسئله لاینحل مانده است، و مناظراتی که در این باب صورت می گیرد در سیاست ایالات متحده نسبت به بریتانیای کبیر مؤثر خواهد بود. در زمان کرنسکی یک خانه تک در پتروگراد آن زمان خود را یک ملت اعلام کرد و به حق برای آزادی خود به تلاش پرداخت و از پرزیدنت ویلسون تقاضا کرد که پارلمان جداگانه ای برای آن خانه تشکیل دهد. منتها مردم گفتند که اهل آن خانه شورش را درآورده اند. اگر پرزیدنت ویلسون در دقت منطقی تعلیم یافته بود، ضمیمه ای به اصل خود می افزود و می گفت که غرض از ملت جماعتی است که فلان تعداد کمتر نباشند. منتها این ضمیمه به اصل ویلسون صورت دلخواه و اختیاری می داد و قوت تأثیر آن را از میان می برد.

### ترجمه مسایل به صورت انتزاعی

یکی از فنون مفیدی که فلسفه علمی به انسان می آموزد عبارت است از تبدیل مسایل از صورت ملموس به صورت انتزاعی. مثلاً این مسئله را در نظر بگیرید: آیا مردم ایرلند حق داشتند اعتراض کنند به اینکه با بریتانیای کبیر جزو یک دولت دموکراتی قرار بگیرند؟ هر امریکایی رادیکالی خواهد گفت بله. آیا مسلمانان هم در مقابل هندوها همین حق را دارند؟ از میان ده نفر رادیکال امریکایی نه نفر در جواب این سؤال سابقاً می گفتند نه. من نمی خواهم بگویم که هیچکدام از این دو مسئله از راه تبیین انتزاعی حل خواهد شد، ولی می گویم که اگر به جای آن دو مسئله مشخص یک مسئله انتزاعی قرار دهیم که در آن حروف الف و ب جای ملل یا جوامعی را که ما نسبت به آنها تعصب داریم بگیرند، خیلی آسان تر خواهد شد که ببینیم در رسیدن به راه حل بی طرفانه چه ملاحظاتی باید در نظر گرفته شود.

مسایل سیاسی را نه با درست اندیشیدن تنها می توان حل کرد، و نه با درست احساس کردن تنها. درست اندیشیدن ممکن است در بررسی واقعیات امور مؤثر باشد، اما برای آنکه دانش نیروی حرکت به دست آورد احساس درست لازم است. اگر میل به رفاه عمومی وجود نداشته باشد، هیچ دانشی باعث اقدام به کاری که افزایش سعادت نوع بشر در آن باشد نخواهد شد. ولی بسیاری از مردم ممکن است تحت تأثیر شهوات بد عمل کنند که از آن کمتر زیان و ستیزه برخیزد. من یقین دارم که اگر مدارس در سراسر جهان به وسیله یک مرجع بین المللی اداره می شدند، و اگر این مرجع استعمال کلماتی را که برای ایجاد شور و هیجان به کار برده می شوند روشن می کرد، نفرتی که اکنون میان ملل و ارباب عقاید و احزاب سیاسی هست به زودی ناپدید می شد و حفظ صلح در جهان کار آسانی می بود. فعلاً کسانی که طرفدار روشن اندیشی و مخالف دشمنی های متقابل خانه برانداز هستند باید به کار خود ادامه دهند، نه فقط بر ضد شهوانی که طبیعت به



آنها تمایل دارد، بلکه نیز بر ضد نیروهای متشکل تعصب و زورگویی دیوانه وار. در این مبارزه اندیشه روشن منطقی، هرچند فقط یکی از عوامل است، سهم مهمی بر عهده دارد.

بیشتر مردم موافقند که در عصر ما با آنکه دانش از اعصار گذشته خیلی پیشتر رفته، حکمت به تناسب افزایش نیافته است. اما همین که بخواهیم «حکمت» را تعریف کنیم و طریقه های افزایش آن را ببینیم که چیست، موافقت مردم پایان می یابد. من می خواهم ابتدا بپرسم که حکمت چیست، و بعد ببینم که برای آموختن چه باید کرد.

من فکر می کنم که چند عامل در حکمت دخالت دارد. نخستین عامل به نظر حس تناسب است. یعنی توانایی به حساب آوردن همه عوامل مهم هر مسئله و قایل شدن وزن لازم برای آنها. این کار اکنون از سابق دشوارتر شده است، و علت آن وسعت و پیچیدگی دانش است که انواع متخصصان گوناگون باید داشته باشند. مثلاً فرض کنید که شما مشغول تحقیق در علم پزشکی هستید. کار مشکلی است و ممکن است همه نیروی فکری شما را صرف خود کند. در نتیجه وقت آن را نخواهید داشت که نتایج کشفیات یا اختراعات خود را در خارج از زمینه پزشکی مورد مطالعه قرار دهید. فرض کنیم که شما موفق شوید (چنان پزشکی جدید موفق شده است) میزان مرگ و میر را تنها در اروپا و امریکا بلکه در آسیا و افریقا نیز بسیار پایین بیاورید، این کار یک نتیجه کاملاً ناخواسته هم دارد، و آن اینکه در جاهای پرجمعیت جهان مقدار غذا کفایت نکند و سطح زندگی پایین بیاید. یا مثال دیگری را در نظر بگیرید که در حال حاضر همه در نظر دارند: انسان ساختمان اتم را از روی میل بی غرضانه به کسب دانش مطالعه می کند و از قضا وسیله از میان بردن نسل بشر را در دست مشتی مردم دیوانه قرار میدهد. در این مورد جستجوی دانش زیان بخش می شود، مگر آنکه همراه با حکمت باشد؛ و حکمت به معنی بینش همه جانبه لزوماً نزد متخصصانی که در جستجوی دانشند وجود ندارد.

اما بینش همه جانبه برای تشکیل حکمت کافی نیست باید نوعی آگاهی نسبت به غایات زندگی انسان وجود داشته باشد. این را می توان با مطالعه تاریخ روشن کرد. بسیاری از تاریخ نویسان برجسته بیش از خیر شر رسانده اند، زیرا که امور واقع را از دریچه تعصبات خودشان مورد بررسی قرار داده اند. هگل دارای فلسفه تاریخی است که از حیث همه جانبه بودن هیچ کم و کسری ندارد، زیرا که از قدیم ترین ایام شروع می شود و تا آینده نامعین ادامه می یابد. اما مهمترین درس تاریخی که هگل می خواست در سر مردم فرو کند این بود که از سال ۴۰۰ میلادی تا زمان خود او آلمان مهم ترین کشور دنیا و پرچمدار ترقی بوده است. شاید بتوان آن بینش همه جانبه را که تشکیل دهنده حکمت است آن قدر گسترش داد که نه تنها فکر بلکه

احساس را هم در بر بگیرد. کم نیستند آدمهایی که دانش وسیع دارند اما احساسشان تنگ است. این گونه آدمها چیزی را که من حکمت می نامم ندارند.

تنها در امور عمومی نیست که حکمت لازم است، حکمت در زندگی خصوصی هم ضرورت دارد. برای انتخاب هدفهایی که انسان باید دنبال کند، و برای رهایی از تعصبات شخصی حکمت لازم است. حتی هدفی که اگر قابل حصول باشد دنبال کردنش عین حکمت است، اگر اصولاً غیرقابل حصول شناخته شود دنبال کردنش خلاف حکمت خواهد بود. بسیاری از مردم در زمانهای گذشته عمرشان را صرف پیدا کردن کیمیا و اکسیر حیات می کردند. بی شک اگر مطلوب خود را پیدا می کردند خدمات بزرگی به بشر کرده بودند؛ اما چنان که می دانیم فقط عمر خود را تلف کردند. برای آنکه راه دور نرویم قضیه دو نفر به اسم فلان و بهمان را در نظر بگیرید که از همدیگر نفرت دارند و از زور نفرت همدیگر را به خاک سیاه می نشانند. فرض کنیم که شما به سراغ آقای فلان بروید و بپرسید «شما چرا را از آقای بهمان نفرت دارید؟» بی شک او صورت وحشتناکی از صفات زشت آقای بهمان را برای شما خواهد شمرد، که بعضی راست و بعضی دروغ است. فرض کنیم که شما بعد به سراغ آقای بهمان می روید، و او هم عین همان صفات زشت راست و دروغ را برای شما می شمارد. حالا فرض کنیم که پیش آقای فلان برمی گردید و به او می گوید «تعجب خواهید کرد که بدانید آقای بهمان درباره شما عین همان حرفهایی را می زند که شما درباره او می زنید،» و به پیش آقای بهمان هم می روید و نظیر این حرف را می زنید. اولین نتیجه این کار البته افزایش نفرت طرفین خواهد بود، زیرا که هر یک از بی انصافی دیگری وحشت خواهد کرد. اما اگر حوصله کافی و نفوذ کلام کافی داشته باشید ممکن است موفق بشوید که هر کدام از این آقایان را قانع کنید که آن دیگری فقط سهم متعارفی از رذایل بشری را دریافت داشته است، و دشمنی آنها برای هردوشان ضرر دارد. اگر توانستید این کار را بکنید، اندکی حکمت به کار بسته اید.

من گمان می کنم جوهر حکمت آزاد شدن است، آزاد شدن از سلطه این زمان و این مکان حاضر. ما از خودبینی حواس خودگریزی نداریم. دید و صوت و لمس با جسم ما وابسته اند و آنها را نمی توانیم از شخصیت خود منفک کنیم. عواطف ما هم بر همین قیاس از خود ما آغاز می شوند. کودک احساس گرسنگی یا ناراحتی می کند، و جز وضع جسمانی خودش چیزی در او مؤثر نیست. با گذشت سالها، افق کودک به تدریج گسترده می شود و به همان نسبت که اندیشه هایش کمتر شخصی و کمتر وابسته به وضع جسمانی می گردند، حکمت به دست می آورد. این البته درجات دارد.

هیچکس نمی تواند جهان را با بی طرفی مطلق در نظر بیاورد؛ و اگر هم می توانست، مشکل می توانست زنده بماند. و امکان دارد که انسان مدام به این حالت بی طرفی نزدیک شود، از یک طرف با اطلاع بر

اموری که قدری از زمان و مکان حاضر دورند، و از طرف دیگر با قایل شدن وزن لازم برای این امور در احساس خویش. این طرز برخورد با بی طرفی است که رشد حکمت را تشکیل می دهد.

آیا حکمت به این معنی را می توان تعلیم داد؟ و اگر بتوان، آیا تعلیم دادن آن باید یکی از هدفهای تعلیم و تربیت باشد؟ من به هر دو سؤال جواب مثبت می دهم. روزهای یکشنبه به ما می گویند که ما باید همسایه مان را مثل خودمان دوست بداریم. در شش روز هفته به ما تلقین می کنند که از او نفرت داشته باشیم. شاید بگویید که این حرف مهمل است، چون آن کسانی که به ما تلقین می کنند از شان نفرت داشته باشیم همسایه ما نیستند. ولی به یاد داشته باشید که در دستور اخلاقی کتاب مقدس برای مثال گفته شده بود که سامری همسایه ماست. ما اکنون اصراری نداریم که از سامریها نفرت داشته باشیم، و لذا متوجه نکته مورد نظر کتاب مقدس نمی شویم. اگر بخواهید متوجه این نکته بشوید به جای سامری بر حسب مورد کمونیست یا ضد کمونیست بگذارید. شاید اعتراض شود که نفرت داشتن از کسانی که زیان می رسانند حق است. من گمان نمی کنم. اگر شما از آن کسان نفرت داشته باشید احتمال غالب این است که شما هم به همان اندازه زیان برسانید، و بسیار بعید است که بتوانید آنها را وادار کنید که از طریق شر خودشان منصرف بشوند. نفرت داشتن از بدی خود نوعی وابستگی به بدی است. راه نجات فهمیدن و تحمل کردن است، نه نفرت ورزیدن. مقصودم مدافعه از عدم مقاومت نیست. ولی می گویم که مقاومت، اگر قرار باشد در جلوگیری از گسترش بدی مؤثر بیفتد، باید با عالی ترین درجه فهم و تحمل همراه شود، و با کمترین مقدار زوری که با بقای آن خوبی‌ای که در نگهدارنش می کوشیم سازگار باشد.

غالباً می گویند این نظر گاهی که من از آن مدافعه کردم با قوت عمل سازگار نیست. من گمان نمی کنم تاریخ این عقیده را تأیید کند. *ملکه الیزابت اول* در انگلیس و *هانری چهارم* در فرانسه در دنیایی زندگی می کردند که تقریباً همه افراد آن متعصب بودند، چه در طرف پروتستان و چه در طرف کاتولیک. هر دو از اشتباهات زمان خود رها ماندند، و هر دو، به واسطه رهایی، مفید واقع شدند، و مسلماً بی تأثیر نبودند. *آبراهام لینکلن* یک جنگ بزرگ را رهبری کرد، بی آنکه هیچ از آنچه من حکمت می نامم دور شود.

گفتم که تا حدی حکمت را می توان تعلیم داد. گمان می کنم که این تعلیم باید یک عنصر فکری و عقلی بزرگتر از آنچه در درس اخلاق هست داشته باشد. گمان می کنم نتایج مصیبت باری را که نفرت و تنگ نظری برای اشخاص متنفر و تنگ نظر داشته است می توان درس داد. من گمان نمی کنم لازم باشد دانش و اخلاق این قدر از هم جدا باشند. درست است که انواع اختصاصی دانش که برای مهارتهای خاص لازم است چندان ارتباطی با حکمت ندارد، اما این نوع دانش را با بررسیهای وسیع تری که آن را در مجموع فعالیتهای بشری در جای خود قرار می دهد باید تکمیل کرد. حتی بهترین مردمان فنی هم باید افراد فعال جامعه باشند؛ و وقتی که من می گویم افراد جامعه مقصودم افراد جامعه جهانی است، نه جامعه فلان و

بهمان کشور خاص. با افزایش در دانش و فن، حکمت ضروری تر می شود؛ زیرا که هر افزایش از این قبیل توانایی ما را برای اجرای اغراضمان بیشتر می کند. و لذا اگر اغراض ما عاری از حکمت باشد توانایی ما را برای کارهای بد افزایش می دهد. امروز جهان بیش از هر زمان دیگر نیاز به حکمت دارد و اگر دانش افزایش یابد، در آینده جهان بیش از امروز به حکمت نیاز خواهد داشت.

