



فیلسوفان بزرگ

از سقراط تا فوکو

حریصی استنگروم

جیمز گاروی

ترجمه ابوالفضل توکلی شالیدی



فیلسوفان بزرگ

از سقراط تا فوکو



جریمی استنگروم

حیمز گاروی

ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز





سرشناسه:	استنگروم، جرمی	Stangroom, Jeremy
عنوان و نام پدیدآور:	فیلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو/جرمی استنگروم، جیمز کاروی؛ ترجمه ابوالفضل توکلی‌شاندیز.	
مشخصات نشر:	تهران: کتاب پارسه، ۱۳۸۸.	
مشخصات ظاهری:	۱۶۰ص. - مصور، عکس. : ۲۲×۲۹ س.م.	
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۱۰-۵	
وضعیت فهرست نویسی:	فیا.	
یادداشت:	عنوان اصلی: The Great Philosophers from Socrates to Foucault	
یادداشت:	نمایه	
موضوع:	فیلسوفان	
شناسه افزوده:	کاروی، جیمز، ۱۹۶۷ - م.	
شناسه افزوده:	Garvey, James	
شناسه افزوده:	توکلی شاندیز، ابوالفضل، ۱۳۵۵ - مترجم.	
رده بندی کنگره:	۱۳۸۸	۹ ف ۵ الف / ۱۰۴ B
رده بندی دیویی:	۱۰۹/۲	
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۳۶۹۸۱	

فیلسوفان بزرگ از سقراط تا فوکو

جریمی استنگروم
جیمز کاروی
ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز

طراحی گرافیک: علی بخشی
چاپ اول: ۱۳۸۹
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: اطلس چاپ
چاپ: نقره آبی
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۱۰-۵

حق چاپ و نشر محفوظ است.

شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه
تهران، خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و خیابان ابوریحان، پلاک ۱۱۸۲،
ساختمان فروردین، طبقه چهارم، واحد ۱۵
تلفن: ۶۶۴۰۶۳۶۰ دفتر فروش (پخش کتاب سبحان): ۶۶۴۷۷۴۰۵

ketabparseh@yahoo.com

فہرست مطالب

قرن نوزدہم

۹۲	آرتور شوپنہاور
۹۶	جان استوارت میل
۱۰۰	سورن کیرکگور
۱۰۴	کارل مارکس
۱۰۸	چارلز سائدرز پیرس
۱۱۲	ویلیام جیمز
۱۱۶	فریدریش نیچہ
۱۲۰	ادموند ہوسرل
۱۲۴	جان دیوی

قرن بیستم

۱۲۸	برتراند راسل
۱۳۲	لودویگ ویتگنشتاین
۱۳۶	مارٹین ہایدگر
۱۴۰	سر کارل پوپر
۱۴۴	زان ہل سارتر
۱۴۸	آلفرد جولیس آیر
۱۵۲	میشل فوکو
۱۵۶	تمایہ

دوران باستان و قرون وسطی

۸	سقراط
۱۲	افلاطون
۱۶	ارسطو
۲۰	مارکوس اورلیوس
۲۴	قدیس توماس آکویناس

عصر رنسانس

۲۸	نیکولو ماکیاولی
۳۲	فرانسس بیکن

قرن ہفدہم

۳۶	توماس ہایز
۴۰	رنہ دکارت
۴۴	بلز پاسکال
۴۸	جان لاک
۵۲	باروخ اسپینوزا
۵۶	گوتفرید لایب نیتس

قرن ہجدهم

۶۰	جورج بارکلی
۶۴	ولٹر
۶۸	دیوید ہیوم
۷۲	زان ژاک روسو
۷۶	ایمانوئل کانت
۸۰	توماس پین
۸۴	جرمی بنتام
۸۸	گنورگ ہگل

هیچ‌کس به قطع و یقین نمی‌داند فلسفه چیست. گرچه این عبارت، آن‌هم به‌عنوان نخستین جمله کتابی که خود دربارهٔ سنی و هفت فیلسوف بزرگ است، دلگرم‌کننده نیست اما حداقل صادقانه است. در مورد چیستی فلسفه، سه نوع دیدگاه وجود دارد و بر سر این موضوع که کدام یک درست است، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. جا دارد این سه دیدگاه را اندکی بکاویم.

برخی برآنند که بهترین تعریف فلسفه عبارت است از تعریف آن بر حسب موضوع انتزاعی‌اش. فلسفه از دیدگاه سنتی آن، با «سه پرسش اساسی» سروکار دارد: چه چیزی وجود دارد؟ چگونه می‌دانیم؟ چه باید کرد؟ پاسخ به این سه پرسش به ترتیب ما را به حوزهٔ متافیزیک (مابعدالطبیعه) یعنی بررسی ماهیت واقعیت؛ معرفت‌شناسی یعنی مطالعهٔ شرایط ضروری برای دانستن چیزی؛ و علم اخلاق یعنی گوشش برای تعریف زندگی خوب اخلاقی، وارد می‌کند. این پرسش‌ها با انسانیت عجین است، بدین معنا که دشوار بتوان انسان بود و گهگاه در آن‌ها غور نکرد. ذهن‌های بزرگ گاهی در این پرسش‌ها درنگ می‌کنند و درباره‌شان می‌اندیشند، و نتیجهٔ امر همانا فلسفه است.

اما عده‌ای دیگر می‌گویند که می‌توان دربارهٔ هر چیزی تفلسف کرد. یعنی بهترین تعریف فلسفه عبارت است از فلسفه به‌منزلهٔ یک روش خاص. این روش عمدتاً معطوف است به اندیشیدن نظام‌مند و دقیق، استدلال کردن برای رسیدن به نتایج، و رسیدن از آن نتایج به دیدگاهی روشن. هرکس می‌تواند در این باره که چه چیز درست است و چه چیز نادرست، نظری داشته باشد اما این نظر هنگامی فلسفه محسوب می‌شود که ویژگی‌هایش کاملاً معین باشد و خرد نیز در تأیید آن دلایلی به دست دهد.

و دست‌آخر برخی برآنند که فلسفه عبارت است از نوعی رویکرد یا روش زندگی. ویژگی این روش زندگی، داشتن دیدگاهی انتقادی نسبت به امور است، یعنی سر باز زدن از پذیرش بی‌چون و چرای آنچه دیگران بدون تأمل می‌پذیرند. این روش زندگی، چندین فیلسوف بزرگ را به دردسر جدی انداخته است. به‌عنوان مثال می‌توان از سقراط نام برد که می‌اندیشید زندگی‌ای که به آزمون گذاشته نشود، ارزش زیستن را ندارد. او نه تنها چنین می‌اندیشید بلکه جانش را نیز بر سر آن نهاد. بسیاری با او هم نظرتند که واژه «فلسفه»، که لفظاً به‌معنای «دوستدار دانایی بودن» است، نشانگر رویکردی به زندگی است؛ نه یک روش یا یک مجموعه پرسش‌ها.

هواخواهان هر یک از این سه پاسخ، که با تأمل و مذاقه دست به انتخاب زده باشند، با خرسندی نمایندگان دیدگاه خود را در این کتاب خواهند یافت. بی‌شک پاسخ به «سه پرسش اساسی»، توجه بسیاری را برمی‌انگیزد و عین همین مطلب نیز در مورد روش خاص فلسفی و همچنین زندگی فیلسوفان صادق است. در عین حال کشمکش هم وجود دارد که حل و فصل آن ناممکن است. هواخواهان فلسفه به‌عنوان روش، از آمدن نیچه و هگل در فهرست آزرده خاطر خواهند شد. شاید طرفداران فلسفه به‌منزلهٔ موضوع، از گنجانده شدن ماکیاولی ناخرسند شوند. و آنان که فلسفه را به‌مثابهٔ روش زندگی می‌دانند از حضور بیکن و هایدگر به‌تازده خواهند شد.

با این حال این فهرست منسجم است؛ زیرا اگرچه پاسخ به چیستی فلسفه دشوار است، اما وقتی با آن مواجه می‌شویم، تشخیص‌اش کار ساده‌ای است. ویتگنشتاین مدعی است که برخی اصطلاحات نه از طریق تعریف دقیق، بلکه به‌واسطهٔ نوعی شباهت خانوادگی متجر به بازشناسی چیزها می‌شوند. شاید در یک آلبوم خانوادگی، شکل دماغ همهٔ افراد خانواده مثل دماغ قشنگ پدر بزرگ‌شان نباشد، اما شکی نیست که همهٔ آن‌ها اعضای یک خانواده هستند. همین موضوع در مورد فیلسوفان بزرگ نیز صدق می‌کند. فلسفه بیش از دو هزار سال است که طی طریق می‌کند؛ و بیشتر به معجزه می‌مانست اگر در چنین مسیر دور و درازی، همهٔ فیلسوفان در یک قالب جای می‌گرفتند.

این کتاب، بلندترین اندیشه‌های مندرج در بزرگترین و تأثیرگذارترین بخش‌های حرکت طولانی فلسفه

در طول تاریخ را پی می‌گیرد. در این کتاب با نخستین متفکران فلسفه مغرب زمین آشنا خواهید شد که دین زیادی بر گردن ما دارند؛ یعنی یونانیان باستان و فیلسوفان متقدم رومی. سیری را مشاهده خواهید کرد که در آن، دغدغه‌های این افراد به دغدغه‌های پیروان‌شان پیوند می‌خورد؛ مسیری که در آن، پاسخ‌های آنان به پرسش‌های شاگردانشان چیزی را سر و شکل داد که امروزه آن را فلسفه می‌نامیم. فلسفه قرون وسطی ظاهر می‌شود و دغدغه‌های عهد باستان را به فیلسوفان رنسانس منتقل می‌کند و البته به آن رنگ و بوی دینی می‌دهد. تفکر دوران مدرن نیز، که عبارت است از رشد ناگهانی فلسفه‌ای که دکارت آغازگر آن بود، در این جا به خوبی به نمایش گذاشته شده است. به بنیانگذاران و نمایندگان مکاتب عقل‌گرایی^۴ و تجربه‌گرایی^۵ مجال سخن داده شده، چنانکه طرفداران شکاکیت^۶ نیز مجاز بوده‌اند از استنتاجات نوپدیدکنندهٔ خویش سخن بگویند.

خوشبختانه این مسیر طولانی همچنان ادامه دارد و در این جا اندیشه‌هایی را می‌باید که فلسفه معاصر را به آنچه هست و آنچه احتمالاً خواهد شد، می‌سازد. فلسفه، با هر تعریفی بی‌تردید هنوز در راه است و این کتاب، هم به فلسفه به عنوان رشته‌ای که امروزه بدان پرداخته می‌شود، و هم به تاریخ آن که فلسفه معاصر را میسر ساخته، می‌پردازد.

معمولاً در پیش‌گفتار کتاب‌هایی از این دست، از بابت حذف جزئیات عذرخواهی شده و گفته می‌شود که غیرممکن است بتوان ویژگی‌های افکار این همه فیلسوف بزرگ را به‌طور تمام و کمال در یک جا شرح داد. همچنین از بابت ذکر برخی فیلسوفان و حذف برخی دیگر نیز پوزش خواسته می‌شود. در این جا خبری از این دست عذرخواهی‌ها به خاطر اینگونه حقایق روشن و اجتناب‌ناپذیر نیست. آیا اصلاً معنی دارد که به خاطر حقیقت یا حقایقی عذرخواهی شود؟ این کتاب برای خوانندگان هوشمندی نوشته شده که می‌دانند با خریدن چنین کتابی وارد چه فضایی می‌شوند. این کتاب اگرچه حرف آخر را در مورد فیلسوفان بزرگ نمی‌زند - و به‌راستی کدام کتاب است که بتواند چنین کند؟ - اما مسلماً مجموعه‌ای از گفتارهای سودمند و مقدماتی است. در هر مدخل، فهرستی از آثاری که می‌توانید با خواندن‌شان مطالعه فلسفی‌تان را تعمیق ببخشید آمده است؛ اما در آنجا نیز حرف آخر را نخواهید یافت.

در این جا، جدای از این‌که چه نگاهی به فلسفه دارید، یعنی صرف‌نظر از این‌که فلسفه را چه می‌دانید، با زندگی و افکار والاترین متفکران ساحت فلسفه روبرو هستید، کسانی که با دقت و عقلانیت به انسان‌مدارانه‌ترین، دشوارترین و بااهمیت‌ترین پرسش‌ها، می‌پردازند.^۸

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

برای آشنایی بیشتر با تاریخ فلسفه غرب می‌توان به کتاب‌های زیر مراجعه کرد. ترتیب کتاب‌های زیر از کتاب‌های ساده و عمومی‌تر به آثار دشوار و تخصصی‌تر است.

- بوسنین گاردو، دنیای سوفی، ترجمهٔ کوروش صفوی (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴)، ترجمهٔ حسن کاشانی (تهران، نیلوفر، ۱۳۷۵).
- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ‌های مکرر).
- برابان مگی، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، تهران، انتشارات حواری (چاپ‌های مکرر).
- ر. ج. هالینگ‌دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات ققنوس (چاپ‌های مکرر).
- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، تهران، پرواز (چاپ‌های مکرر).
- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوکر (چاپ‌های مکرر).
- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ گروه مترجمان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- metaphysics - ۱
 ۲- epistemology - ۲
 ۳- ethics - ۳
 ۴- family resemblance - ۴
 ۵- Rationalism - ۵
 ۶- Empiricism - ۶
 ۷- Skepticism - ۷

A - مترجم بنا به توصیهٔ ناشر محترم بخشی را تحت‌عنوان کتابشناسی گزیدهٔ فارسی در انتهای هر یک از فصل‌ها گنجانده تا خوانندهٔ علاقه‌مند بتواند در مورد هر فیلسوف اطلاعات عمیق‌تری به‌دست آورد. در پیش‌گفتار نیز به معرفی کتاب‌هایی پرداخته شد که به‌طور کلی به فلسفه غرب پرداخته‌اند و نگاه خود را بر یک فیلسوف خاص متمرکز نکرده‌اند و به همین دلیل ذیل یک فیلسوف خاص نمی‌گنجانند. ضمناً نامی بی‌نوشت‌ها در سرتاسر کتاب از مترجم است. - م.

سقراط

۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م



همچنین، تعیین میزان دقیق بی‌اطلاعی ما از دیدگاه‌های واقعی سقراط، دشوار و کلافه‌کننده است. احتمالاً سقراط نوشته‌های فلسفی بسیار اندکی داشته است، ولی به هر حال، هیچ‌یک از آن نوشته‌ها به دست ما نرسیده است. مشکل ما، موسوم به «مشکل سقراطی»^۱، این است که دقیقاً نمی‌دانیم خود سقراط چه باورهایی داشته است - دعوی دانش او بر ما آشکار نیست، او حتی منکر معلم بودن خودش است. پس می‌دانیم که او بسیار تأثیر گذار بوده، اما نمی‌دانیم ماهیت دقیق این تأثیر گذاری چه بوده و این مسئله بسیار زجر آور است. گفته می‌شود مادر سقراط، قابله و پدرش سنگ تراش بوده است. سقراط اگر چه در دوران پیری دچار فقر شده، اما ظاهراً در جوانی زندگی مرفهی داشته است. او زمانی در ارتش آتن به عنوان پیاده نظام زره پوش خدمت می‌کرده، بنابراین حداقل در آن زمان صاحب مال و منال بوده و می‌توانسته هزینه تجهیزاتی را بپردازد. اما در هر صورت ظاهر دلنشینی نداشته است. می‌گویند دماغش کوتاه و پهن، لب‌هایش کلفت و گوشتالود، و چشمانش تیز اما قلمبه بوده و به آراستگی ظاهرش اهمیت نمی‌داده است. توانایی وی در باده‌گساری نیز حیرت آور و شهره عام و خاصی بوده است.

اگر بخواهیم به جای زندگی او به بررسی دیدگاه‌هایش بپردازیم؛ تنها سه گزینه پیش رو داریم، سه منبع اطلاعاتی قابل اعتماد درباره فلسفه سقراط، که عبارتند از سه نویسنده‌ای که در زمانه او زندگی می‌کرده‌اند. یکی شاعر کم‌دی نویسی آریستوفانس^۲ است، اما تصویری که او از سقراط ارائه می‌کند تصویری است هجوآمیز، کز نمون و ملغمه‌ای از فیلسوفان و متفکران آن زمان آتن. نوشته‌های گزنفون^۳ نیز در دست است اما او هم سقراط را فردی کم‌مایه معرفی می‌کند که انبان کلمات قمار است - جای تعجب است که چگونه چنین فردی قادر بوده مقامات آتن را، چنانکه سقراط توانست، به در دسر انداخته باشد. و دست آخر مکالمات افلاطون را داریم اما حتی این مکالمات نیز در دسر سازند. در این جا از سنت موجود پیروی می‌کنیم و مانند بسیاری از شارحان (البته با احتیاط فراوان) فرض می‌کنیم که نظرگاه‌های سقراط مکالمات اولیه، باز نمود وفادارانه‌ای است از دیدگاه‌های سقراط واقعی.

رویکردی نو

از پس این مکالمات اولیه، دیدگاه‌های این بزرگ‌مرد جلوه‌گری می‌کند. پیداست باید دلیلی در کار باشد که افرادی که پیش از سقراط آمده‌اند را «پیشاسقراطی» می‌نامیم؛ و آن دلیل این است که دغدغه‌های او با دل‌مشغولی‌های تردیدبرانگیز پارمنیدس^۴، هراکلیتوس^۵، آناکسیماندروس^۶ و دیگران تفاوت‌های آشکاری داشته است. سقراط به جای تأمل در کیهان‌شناسی^۷ و به جای گفتن اظهاراتی مبهم در خصوص ماهیت امر مطلق^۸، بنا به جمله مشهور سیرون^۹: «نخستین کسی بود که فلسفه را از آسمان به زمین آورد». سقراط دل‌نگران زندگی این جهانی و چگونه خوب زیستن بود. دغدغه‌های او همواره معطوف به عمل بود.

مکالمات اولیه

معمولاً سقراط مکالمات اولیه، باب گفت‌وگو را با یک یا چند هم‌صحبت دیگر باز می‌کند که این گفتگو بعداً سر از پرسش درباره ماهیت برخی فضیلت‌ها^{۱۰} و یا مفاهیم دیگر در می‌آورد. نظیر: عدالت چیست، دینداری یعنی چه، شجاعت کدام است یا خویشتن‌داری چیست. هم‌صحبت او می‌کوشد تا پاسخی بدهد. آنگاه سقراط پاسخ وی را در معرض تحلیل انتقادی قرار می‌دهد و معمولاً نشان می‌دهد که این پاسخ با چیزهای دیگری که فرد مذکور آن‌ها را درست می‌داند، ناهمخوان است؛ یعنی به خلط و آشفتگی‌اندیشی منجر می‌شود یا برخی جوانب را در نظر نمی‌گیرد. واژه یونانی برای این الگوی پرسش-پاسخ و موشکافی «ابطال»^{۱۱} است و سقراط استاد این روش است. گزنفون می‌گوید او «می‌تواند هر بلایی که دوست داشته باشد بر سر طرف مقابلش بیاورد». اما به این سؤال که چرا سقراط به روش ابطال روی می‌آورد، پاسخ‌های متعددی داده

به دشواری می‌توان قدر و قیمت واقعی تأثیر سقراط^{۱۲} بر فلسفه غرب را تعیین کرد. می‌دانیم که سقراط (۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م)، استاد افلاطون جوان بوده و همچنین می‌دانیم که آثار افلاطون از هر نظر تأثیری عمیق و پایدار بر کل تفکر غرب داشته است.

شده است.

مطابق یک افسانه، خابرفون "از سروش معبد دلفی" می پرسد آیا کسی دانایتر از سقراط هست و پاسخی دور از انتظار می شود. این که: هیچ کس دانایتر از او نیست. سقراط که از این موضوع به شگفت آمده می کوشد نادرستی این امر را اثبات کند و برای این کار به نزد کسانی می رود که مدعی خردمندی هستند و از آن‌ها دربارهٔ فضیلت‌ها پرسش می کند. وقتی یکایک اینان را به تناقض می کشاند، نتیجه می گیرد که به یک معنا حق با سروش معبد دلفی است: سقراط می داند که هیچ نمی داند، حال آن که دیگران از این بابت در نادانی به سر می برند که فکر می کنند می دانند.

هدف بسیاری از این مواجهه‌ها و استدلال‌ها نمی تواند صرفاً تخریب مشاهیر آن باشد، و مسلماً از این مکالمات نکاتی هم در مورد دیدگاه سقراط راجع به فعالیت خودش، دستگیرمان می شود. شاید سقراط واقعاً در پی یافتن تعاریف است. به راستی چنین به نظر می رسد که او، در مواردی، باور دارد که تنها یا در دست داشتن این تعاریف است که فرد شناخت لازم را برای انتخاب صحیح در زندگی خواهد داشت. اگر ندانیم عدالت چیست، چگونه می توانیم امید داشته باشیم که عادلانه رفتار کنیم؟

مشکلی که در این جا با آن مواجهیم آشتی برقرار کردن میان این دو حقیقت است که سقراط هرگز به طور مشخص به تعریفی بسنده نمی کند، اما در عین حال کوشش‌های خود را نیز شکست محسوب نمی کند. سقراط در پایان مکالمه، معمولاً سر در گریبان فرو نمی برد و از نادانی خود شکوه نمی کند؛ بلکه برعکس نوعی خرسندی همراه با خوش بینی از خود نشان می دهد و حتی قدر دان همهٔ کسانی است که زمان صرف کرده‌اند و با او به تأمل پرداخته‌اند. حالتی نزدیک به سرمستی دارد و اذعان می کند که اوقات به خوشی سیری شده است. از نظر او همکاری کردن و در پی تعاریف بر آمدن نه تنها مهم، بلکه بسیار گران بهاء است: سقراط در دمدمه‌های مرگ خود می گوید: زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی نشود، ارزش زیستن را ندارد. اما اگر هدف از این کوشش‌ها، به جنگ آوردن تعریف باشد، آنگاه زندگی‌ای که صرف تحقیق و بررسی شود، به نوعی محکوم به شکست است. دست کم یک راه برای گریز از این نتیجه‌گیری نویدکننده وجود دارد.

به احتمال زیاد، هدف و مقصود از این کوشش‌ها رسیدن به تعریفی پایدار نیست؛ شاید خود این همکاری و کنکاش جمعی، هدف باشد: تحقیق و بررسی، خود ارزشمند است. به عبارت دیگر شاید سقراط نه دستیابی به حقیقت، بلکه جستجوی آن را در خلال مکالمه ارزشمند می باید. ممکن است این پرسش بخردانه مطرح شود که چرا سقراط چنین می اندیشد. برخی بر آنند که مهمترین امر در نزد سقراط نه آموزاندن حقیقت به اطرافیان، بل پرورش حس حقیقت جویی در آن‌هاست. جا دارد یادآور شویم که فلسفه، آن گونه که امروزه بدان پرداخته می شود نیز با این موضوع بی شباهت نیست. سخنرانی‌هایی که در دانشگاه‌ها صورت می گیرد، با همایش‌هایی برای بحث و گفتگو همراه است و پس از هر میزگردی جلسهٔ پرسش و پاسخ برگزار می شود. فلسفه امروزه نیز فعالیتی جمعی است، چنانکه در روزگار سقراط چنین بود. شاید همین امر خود نوعی صحنه گذاشتن بر چنین نگرشی به فعالیت‌های اوست.

یازادگس‌های سقراطی

گرچه از مکالمات اولیه هیچ تعریف روشن و پایداری حاصل نمی شود، اما درون مایه‌های چندی (اگر نگوییم آموزه‌هایی)

مهمترین آثار

باورهای خود و همین‌طور از سرگذشت خویش سخن می گوید
کریستون^{۱۸}: مکالمه‌ای میان سقراط و دوستش کریستون را بازگو می کند که پاره‌ای از دیدگاه‌های اخلاقی سقراط را باز می نماید.
فایدون^{۱۹}: روایت بسیار تکان دهنده‌ای است از ساعات پایانی عمر سقراط و حاوی مباحثی در خصوص فناپذیری روح و مرگ است.

سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای نوشته است، اما در عوض می توانیم برای آگاه شدن از افکار او به مکالمات اولیهٔ افلاطون نگاه بیاندازیم - که برخی معتقدند دیدگاه‌های واقعی سقراط را نشان می دهد. سه مکالمهٔ زیر مجموعاً بخشی از فلسفهٔ سقراط و چگونگی مواجههٔ او با مرگ را نشان می دهد. البته دقیقاً نمی توانیم بگوییم که هر یک از این‌ها چه زمانی نوشته شده است.
خطابهٔ دفاع یا آپولوژی^{۲۰}: دربرگیرندهٔ مدافعات سقراط است علیه اتهام به فساد کنسلان جوانان آن و بی دینی. او همچنین از عقاید و

پدیدار می‌شود که می‌توان آن‌ها را «سقراطی» دانست. صورت‌بندی‌های مختلفی از آنچه که به «پارادوکس سقراطی»^{۱۵} موسوم است، دیده می‌شود: هیچ‌کس عمداً یا از روی اختیار عمل نادرست انجام نمی‌دهد؛ فضیلت همان معرفت است؛ ضعف اخلاقی ناممکن است. بن‌مایه فکری تمامی این صورت‌بندی‌ها به شرح زیر است: آنچه نیک است، برای ما سودمند است و آنچه بد، برایمان زیان دارد. انجام عمل نادرست به ارزشمندترین چیز در وجود ما، یعنی روحمان، آسیب می‌رساند. هیچ‌کس به‌راستی خواهان چیزی زیان‌آور نیست مگر این‌که در تشخیص خود به‌خطا برود، یعنی آن‌را با چیزی مفید اشتباه بگیرد. پس همه اعمال نادرست از جهل ناشی می‌شود. هر کس که به‌راستی فضیلت را بشناسد، عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد؛ هر کس که به‌راستی امر درست و نادرست را درک کند، به‌جز امر درست هیچ چیز دیگری را بر نمی‌گزیند. در واقع، هر کس که از نظر اخلاقی عمل نادرستی انجام می‌دهد، به سبب جهلش چنین می‌کند.

آیا این دیدگاه مایه تسکین خاطر سقراطی است که در سن ۷۰ سالگی به بی‌دینی و فاسد کردن جوانان آتن متهم شده است؟ دشوار بتوان از طرح این پرسش خودداری کرد. اما می‌توان به طرح پرسش اکتفا نکرد و اتهام‌های مذکور را بیشتر واکاوید. سقراط خود اقرار داشت که نوعی نشانه الهی - چیزی شبیه به ندای درونی - دارد که در هنگام انجام برخی کارها به او نهب می‌زند. شاید او اظهارات سروش معبد دلفی را به‌منزله مأموریتی مقدس تلقی کرده است. هر کدام از این احتمالات، می‌تواند بخشی از دلیل وارد شدن اتهام عدم اعتقاد به خدایان به او را توضیح دهد.

اشاویه چه معنا، جوانان را به فساد می‌کشاند؟ به‌سادگی می‌توان حدس زد که در این مورد نیز ظن و گمان فراوان باشد. بی‌شک او گروهی از جوانان را پیرامون خود گرد می‌آورده که بسیاری از آن‌ها فرزندان بزرگان آتن بوده‌اند. و غالباً تعدادی از آن‌ها از حکومت غیردموکراتیک طرفداری می‌کرده‌اند. احتمالاً زمانی که احساسات دموکراتیک‌خواهی در آتن اوج گرفته است، وجود آراء، خلاف عادت در نزد این جوانان را به سقراط نسبت داده‌اند.

به‌علاوه جا دارد انگیزه‌های متهم‌کنندگان را بیشتر بررسی کنیم. مسلماً طرح پرسش‌های غافلگیرکننده از بزرگان آتن درباره ماهیت فضیلت، آن‌هم در روز روشن و در میان جمع، و به تناقض کشاندن آن‌ها و موشکافی‌های آمیخته با آبرونی (کنایه) سقراطی "نمی‌توانست دوستان ذی‌نفوذ زیادی برایش باقی بگذارد. به‌نظر می‌رسد تیت متهم‌کنندگان چیزی بیش از بستن دهان او بوده باشد. بنا به روایت افلاطون از محاکمه وی، پیداست که اگر سقراط تنها قبول می‌کرد که دست از تفلسف بردارد، آزاد می‌شد و البته این همان چیزی بود که سقراط به هیچ‌وجه نمی‌توانست بپذیرد. وقتی به او این فرصت را می‌دهند که برای نجات جاننش تقاضای بخشش کند و برای خودش مجازاتی به‌جز مرگ پیشنهاد کند، قضات را پند و اندرز می‌دهد. پیشنهادش این است که کارهای خوبش را - یعنی موشکافی‌هایش که به سلامت اخلاقی شهروندان و در نتیجه ادولت شهر آتن کمک کرده است - با پرداخت هزینه‌های زندگی او در این سال‌های آخر عمر از محل درآمدهای عمومی پاداش دهند. به‌نظر می‌رسد او برای قاضیانش هیچ راهی جز محکوم کردنش به مرگ باقی نمی‌گذارد. سقراط



مرگ سقراط. سقراط دوستان سوگوار خود را با یادآوری این نکته که او به واقعیتی راستین، پایدار و فراتر از فلسفه و خاکی معتقد است، تسکین می‌دهد.

فرصت فرار را نمی‌پذیرد، زهر را می‌نوشد و درمی‌گذرد.

درست است که دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم سقراط چه آموزه‌هایی داشت یا چگونه زندگی می‌کرد، اما دست‌کم از روی مکالمات به این نکته پی می‌بریم که افلاطون او را، صرف‌نظر از این که چگونه انسانی بوده، عمیقاً دوست می‌داشته است. تصویری که افلاطون از سقراط به دست می‌دهد به راستی دوست‌داشتنی است. شاید سقراط به لحاظ جسمی چندان دلربا نبوده باشد، اما دشوار بتوان شخصیتی دل‌غریب‌تر از او سراغ گرفت: خوش‌خلقی و خوش‌مشربی او؛ مهارت خارق‌العاده‌اش در مباحثه؛ عشقش به معرفت یا دست‌کم اراده‌اش برای جستجوی آن، همه جا و همه وقت؛ حوصله‌پسباری که برای مشتاقان به دانستن به خرج می‌داد و زمان اندکی که مصروف مردمان احمق می‌کرد؛ رفتار غریبش؛ درستکاری و ثبات قدم او که به‌بهای جان‌ش تمام شد. به‌سادگی می‌توان مجذوب بحث‌های سقراط شد، و به او که دارد برخی آنتیان متمول و پُرمدعا را به زیر می‌کشد لبخند زد و در دل به او آفرین گفت؛ بخش‌های دشوار سخنانش را از نو خواند و امید داشت که این‌بار بتوان حرف‌هایش را بهتر فهمید؛ کتاب را کنار گذاشت و از پنجره به بیرون خیره شد و تعجب کرد که چگونه سقراط بارها و بارها همان پاسخ‌ها را، با اندکی تفاوت، به پرسش‌های افراد می‌داده است. به راحتی می‌توان فهمید که دوستی با سقراط چقدر دلپذیر بوده است. اگر شما هم آن‌جا بودید - در آفتاب آن می‌نشستید و به استدلال‌ها گوش می‌سپردید - حتماً به فساد کشیده می‌شدید؛ شکی نیست که بخش اعظمی از این امر ناشی از هنر افلاطون بوده، با این حال نمی‌توان در این میان برای شخصیت خود سقراط هم سهمی قابل‌نشد.

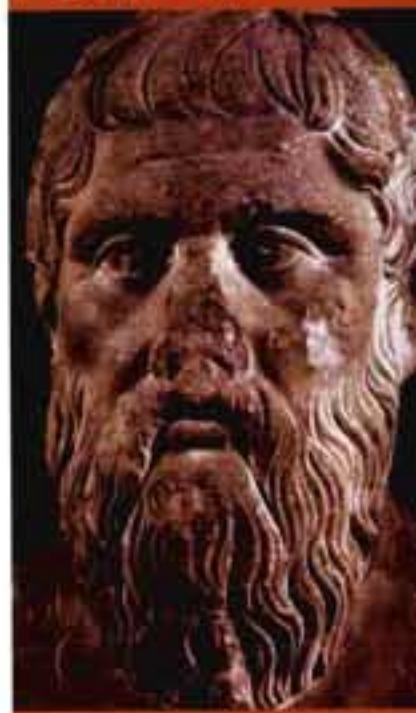
کتابشناسی گزیده فارسی

برای آشنایی بیشتر با زندگی و آرای سقراط می‌توانید به کتاب‌های زیر مراجعه کنید:

- کارل باسیرس، سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- ویلیام جیمز گیت کاتری، سقراط: زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های فلسفی، ترجمه حسن فتحی، نشر فکر روز، ۱۳۷۶.
- بیل استراون، آشنایی با سقراط، ترجمه علی جوانزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ژان برن، سقراط، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی و احمد سمعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- جان پالوجکا، سقراط: آگاهی از جهل، ترجمه محمود عبادیان، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Socrates
- ۲ - Socratic Problem
- ۳ - Aristophanes، آریستوفان یا آریستوفانیس (۴۴۸ - ۳۸۸ ق.م) شاعر و کمدی‌نویس معروف یونان
- ۴ - Xenophon، کزنون (احتمالاً ۴۳۰ - ۳۵۴ ق.م) مورخ یونانی.
- ۵ - Parmenides، پارمنیدس (متولد اوایل قرن پنجم قبل از میلاد) اهل اتنا واقع در جنوب ایتالیا، او را بنیانگذار منطق می‌دانند و فیلسوفی است که تغییر را ناممکن می‌پنداشتند.
- ۶ - Heraclitus، هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م) اهل شهر ایفسوس، او ماده اصلی جهان را آتش می‌دانست و برخلاف پارمنیدس، سیوروت و شدن را اصل قرار داد.
- ۷ - Anaximander، آناکسیماندروس (۶۱۰ - ۵۴۶ ق.م) از مردم مقلبه که جانشین طالس بود.
- ۸ - Cosmology
- ۹ - Absolute
- ۱۰ - Cicero، سیرون یا کیکرون (۱۰۶ - ۴۴ ق.م) خطیب و سیاستمدار رومی.
- ۱۱ - Virtues
- ۱۲ - Delphi
- ۱۳ - Chaerephon
- ۱۴ - Socratic irony، در ادبیات نیز رواج دارد و از مباحثات سقراط اقتباس شده است. در این قسم آبرونی، شخص داناتی خود را به جهالت می‌زند و در باب موضوعی که مخاطب او ادعا دارد، آنقدر سؤال می‌کند تا مخاطب را گرفتار تردید کند و به‌طور طبیعی به او بفهماند که آن موضوع را واقعاً نمی‌داند. (نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات ادبی، سیما داد، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۸، ص. ۱۱۲)
- ۱۵ - Socratic Paradox
- ۱۶ - Apology
- ۱۷ - Crito
- ۱۸ - Phaedo
- ۱۹ - همانگونه که در متن نیز توضیح داده شده سقراط خود هیچ متن فلسفی‌ای ننوشته است. برای مطالعه مکالمات نامبرده شده افلاطون به فارسی، نگاه کنید به کتابشناسی بخش مربوط به افلاطون.



درست است که تعداد انگشت شماری فیلسوف به خود جرأت داده‌اند و دست به نوشتن مکالمه زده‌اند و برخی از آثاری هم که پدید آمده رویکرد فلسفی بسیار جدی‌ای دارد. اما به‌راستی این آثار به‌هیچ وجه با مکالمات افلاطون قابل مقایسه نیست. افلاطون احتمالاً تنها کسی است که این امتیاز بی‌نظیر نصیبش شده که هم نوعی هنر را ابداع کرده و هم آن را کمال بخشیده است.

بی‌شک اوضاع می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد چرا که احتمالاً بنا بوده افلاطون در سیاست جایگاهی پیدا کند یا لاقلاً در مشاغل حکومتی به‌کار گماشته شود. آن‌طور که از شواهد پیداست آریستون^۱، پدر افلاطون، از نسل آخرین پادشاه آتن بوده است. برخی منابع نیز مادرش، پرستون^۲ را از خویشاوندان سولون^۳، قانونگذار آتن، می‌شمارند. وقتی پدر افلاطون در گذشت، مادرش با یکی از دوستان پریکلس^۴ ازدواج کرد. افلاطون نسبی عالی داشت و خانواده‌اش بسیار ذی‌نفوذ و ثروتمند بود. گاهی می‌گویند بی‌عدالتی متجر به مرگ سقراط، مربی افلاطون، موجب گردید که او از مشاغل حکومتی دست بکشد و به فلسفه بپردازد. می‌دانیم که افلاطون و برخی از خویشاوندان و نزدیکانش از جمله مخالفان دموکراسی بودند و پس از مرگ سسی‌تن جبار آتن نیز، ضدیت با دموکراسی در آتن خریدار نداشت؛ لذا این احتمال وجود دارد که فقدان موقعیت سیاسی برای کسانی که چنین گرایش‌هایی داشتند، سبب دور نگه داشته شدن افلاطون از زندگی سیاسی شده باشد. از این بابت مطمئن نیستیم.

اوایل زندگی

اطلاعات ما درباره بخش زیادی از زندگی افلاطون، اندک است. گمان می‌رود او به خدمت نظام در آمده، و احتمالاً به‌عنوان یکی از افراد سوار نظام آتن علیه اسپارت می‌جنگیده است. گرچه تجسم این که افلاطون سوار بر اسب به دشمن یورش ببرد، کمی دور از ذهن است، اما باید به خاطر داشت که «افلاطون» (Plato) لقبی بوده به معنای «پهن» یا «وسیع»، و به شانه‌های پهن او اشاره داشته است. بنابراین افلاطون احتمالاً شمایل یک جنگجو را داشته است. نام اصلی او آریستوکلس^۵ است، اما لقب او در زبان انگلیسی با اصطلاحی گره خورده که اگر بنا باشد اسم اصلی‌اش را در آن جایگزین کنیم و بگوییم «رابطه آریستوکلسی»، اصطلاح به‌دست آمده بی‌معنا می‌نماید.^۶

می‌دانیم که او مسافرت‌هایی داشته، از آن جمله مطمئناً به سیراکوز و احتمالاً به مصر سفر کرده است. سنکا^۷ گزارش کرده است که او به دلیل مسافرت‌هایش در اواخر عمر دچار بیماری شده، اما در این که این بیماری موجب مرگ وی شده باشد، تردیدهایی وجود دارد و احتمال آن اندک است. همچنین می‌دانیم که او به همراه چند تن دیگر در سال ۳۸۵ قبل از میلاد «آکادمی»^۸ را بنیان گذاشت که بسیاری آن‌را نخستین دانشگاه می‌دانند، اما احتمالاً هیچ شباهتی به دانشگاه نداشته است. مطابق برخی روایات، «آکادمی» در واقع نام منزل افلاطون بوده است و ظاهراً او و چند تن محدود از افرادی که افکاری همانند وی داشته‌اند، تعداد محدودی شاگرد پذیرفته‌اند و تدریس خصوصی به‌راه انداخته‌اند. معلوم نیست که خود افلاطون هم وفاقاً در آنجا درس داده باشد - ارسطو، که خود به مدت ۲۰ سال در آکادمی بوده، هنگام بحث از دیدگاه‌های افلاطون تنها به مکالمات اشاره می‌کند و نه درس گفتار یا مباحثه. از این‌ها که بگذریم، باید گفت آکادمی به دانشگاه‌های امروزی و حتی قرون وسطایی کمترین شباهتی نداشته، اما با این حال دیرزمانی پابرجا مانده، چنانکه حدوداً نهمصد سال دوام آورده است. تا آن که حامی سختکوش مسیحیت، یوستینین^۹ امپراتور روم، آن‌را نهادی شرک‌آمیز خواند و کاری کرد که درهایش تا ابد بسته شود.

گرچه اطلاعات موثق بسیار اندکی از زندگی افلاطون به‌دست ما رسیده، اما از بحث خوش تقریباً تمامی مکالماتی را که او نوشته است، در اختیار داریم. معمولاً این مکالمات را دست‌کم به سه دوره تقسیم می‌کنند. هر چند ترتیب دقیق آن‌ها نیز همواره محل مناقشه بوده است. سقراط شخصیت اصلی و قهرمان بیشتر این

می‌توان ساعت‌ها بر سر این قضیه بحث کرد که بهترین نقاش دوران رنسانس کیست. عین همین بحث را راجع به پیکر تراشان، نویسندگان، شاعران و کمابیش هر نوع هنرمند دیگری هم می‌توان پیش کشید. اما اگر این پرسش مطرح شود که چه کسی بهترین مکالمات را نوشته است، هیچ‌جایی برای بحث و مجادله نیست. افلاطون^۱ (۴۲۸-۳۴۷ ق. م.) در این عرصه همتا ندارد.

مکالمات است. تصوّر می‌رود که مکالمات موسوم به «مکالمات اولیه» بیانگر دیدگاه‌های خود سقراط باشد اما او در مکالمات دوره میانی و پایانی، هر چه بیشتر از پیش به سخنگوی افلاطون تبدیل می‌شود. با این حال تردید نیست که سقراط بر افلاطون تأثیر بسیار طولانی‌ای بر جای گذاشته و برخی از عمیق‌ترین بینش‌های افلاطون، تلاشی است برای پرداختن به دل‌مشغولی‌های سقراط و با دست‌کم دل‌نگرانی‌هایی که از علایق سقراط پدیدار می‌شده است.

تعریف فسیلت

در مکالمات اولیه، سقراط برای یافتن تعریف‌های فضایل به جستجو می‌پردازد و انگیزه او از این کار این است که انسان فی‌المثل باید بداند عدالت چیست تا امید داشته باشد بتواند عادلانه عمل کند. جا دارد یادآور شویم که سقراط هرگز به تعریف‌های قابل قبولی دست نمی‌یابد و ممکن است معضل مذکور افلاطون را واداشته تا بکوشد در مکالمات دوره میانی و پایانی خود راه‌حلی برای آن به دست دهد. مسائل دیگری نیز در میان بوده که ارتباط نزدیکی با مشکل قبلی دارد و احتمالاً موجب برانگیخته شدن افلاطون گردیده است. در اینجا به تعدادی از آن‌ها نگاهی خواهیم انداخت؛ فی‌المثل به استفاده از واژه‌های عام نظیر «آبی» توجه کنید.

ما واژه «آبی» را به چیزهای مختلفی اطلاق می‌کنیم اما هرگز با نمونه‌ای تام و تمام و بدون ابهام از آبی مواجه نشده‌ایم. از کجا یاد گرفته‌ایم که چنین کنیم؟ چیزهایی می‌بینیم و آن‌ها را مثلاً «آبی و سرد»، «آبی و تلخ» یا «آبی و کوچک» توصیف می‌کنیم. برای بار نخست چگونه آموختیم که واژه آبی را به کار ببریم؟

یا به آنچه که درباره چیزی آبی‌رنگ می‌دانیم. توجه کنید. برای مثال همین دانستن معمولی و پیش‌یا افتاده را که من نسبت به لباسم دارم و می‌دانم که آبی است. کاملاً بدیهی است که جهان پیرامون ما دائماً در حال تغییر است. لباس آبی من بارها و بارها شسته می‌شود؛ کم‌کم رنگش می‌پرد، و خیلی زود به جایی می‌رسد که دیگر رنگش همان رنگ آبی چشم‌نواز امروز نیست. شاید حواسم نباشد و آن را مثلاً همراه با یک لباس نارنجی روشن، که از قضا رنگش هم ثابت نباشد، بشویم. در این صورت لباس رنگ و رو رفته من دیگر حتی آبی هم نخواهد بود. به مرور زمان حتی دیگر پیراهنی در کار نخواهد بود و مانند هر چیز دیگری به خاک بدل خواهد شد. در این‌جا دو پرسش سر بر می‌کند.

نخست، به مرور زمان که رنگ لباس می‌پرد واقعاً با چه معیاری می‌توانیم بگوییم که رنگش همان آبی سابق نیست؟ یا به تدریج که این لباس از ریخت و قیافه می‌افتد و شکل لباس بودن خود را از دست می‌دهد (و احتمالاً روز به روز بیشتر شبیه دستمالی کهنه می‌شود)، واقعاً با چه معیاری می‌گوییم که دیگر لباس نیست؟ به نظر می‌رسد برای این‌که چنین داورایی‌هایی معنا پیدا کند وجود معیارهایی ثابت و پایدار ضروری باشد. اما در این جهان در تغییر، کدام امر است که بتواند از پس این کار بر بیاید؟

دوم، به نظر می‌رسد گزاره معلوم هیچ‌گاه باطل نمی‌شود. شکی نیست که آراء و عقاید می‌تواند تغییر کند. درست همان‌طور که ند عوض می‌شود، اما اگر معرفت ممکن باشد، آنگاه موضوع معرفت باید خود تغییرناپذیر باشد. اگر چیزی معلوم شود، الی‌الابد معلوم خواهد بود. «دو و دو می‌شود چهار»، «مثلث، سه ضلع دارد»، «غزب، مرد بالغ و از دواج نکرده است» همه این گزاره‌ها صادق

مهمترین آثار

یازده‌گساری، ایراد شده است.

نون^{۱۸}: به فسیلت، معرفت و رابطه این دو می‌پردازد.

پارمنیدس^{۱۹}: نقد جایی است از نظریه مثل افلاطون که همان استدلال موسوم به استدلال شخص سوم است. اگر صرفاً بخواهید موردی را بیابید که سقراط در بحث شکست می‌خورد، این مکالمه را بخوانید.

ثنای تنوس^{۲۰}: در باب معرفت و خرد بحث می‌کند و با ذکر برخی نکات آموزنده در باب دیالکتیک سقراطی پایان می‌یابد.

ما احتمالاً تمامی مکالمات افلاطون را در اختیار داریم اما نمی‌توانیم با اطمینان بگوییم که هر کدام‌شان چه زمانی نوشته شده است. مکالمات زیر از جمله مهم‌ترین آثار افلاطون است:

جمهوری^{۲۱}: بی‌شک شاهکار افلاطون است. این مکالمه با بحث از مفهوم عدالت آغاز می‌شود اما به سرعت بسط می‌یابد و دامنه بحث به سیاست، معرفت‌شناسی و غیره نیز گشوده می‌شود.

میهمانی^{۲۲}: از آن دسته مکالماتی نیست که در آن، بهمانند اغلب دیگر مکالمات افلاطون، بحثی به‌شیوه سقراطی و به‌نحوی کامل مطرح شده باشد، بلکه تنها مجموعه خطبه‌هایی است که در یک ضیافت شام توأم با

است و ممکن نیست فردا کاذب باشد. افلاطون می‌اندیشید که معرفت، فراتر از تغییرات اجتناب‌ناپذیر این جهان ناقص است. این امر چگونه ممکن است؟ اگر همه چیز در اطراف ما دائماً در حال تغییر است، چه چیزی پایدار بودن معرفت را تضمین می‌کند؟

نظریه مثل

نظریه مثل "افلاطون کوششی است برای حل و فصل این مشکلات، و راه‌حلی که ارائه می‌کند راه‌حلی بنیادی است. او مدعی است که برای هر اصطلاح کلی‌ای که در نظر بگیرید، حقایقی راستین و مستقل از ذهن وجود دارد یعنی صورت‌های مثالی "چیزهایی از قبیل عدالت، نیکی، زیبایی، مثلث، آبی، غزب و مانند آن. مباحثات سقراطی به‌راستی با هدف دست یافتن به حقیقت صورت می‌گیرد؛ تعاریف وجود دارد؛ معرفت هست؛ واژگان را می‌توان آموخت؛ داوری بر معیارهایی استوار می‌شود؛ همه و همه به این دلیل که اموری سرمدی، ثابت، کامل، لایتغیر و قابل فهم، یعنی مثل در کارند. می‌توانیم امیدوار باشیم که به درک عدالت نائل شویم چرا که عدالت حقیقتاً وجود دارد.

گرچه خود عدالت را در این محنت‌سرا نمی‌یابیم، اما اعمال، مردمان، رویدادها و قوانینی را می‌بینیم که از برخی جهات به صورت مثالی عدالت شبیه است. یا بهره‌ای از آن برده و یا در آن مشارکت دارد - و مسلماً همین صورت مثالی است که تمامی این امور را عادلانه می‌سازد. ما هرگز نمی‌توانیم عدالت راستین را ببینیم مگر تنها روگرفت‌هایی سایه‌وار از آن را، اما می‌توانیم از طریق دیالکتیک سقراطی، که حالا دیگر هدفی هم برای خودش دست و پا کرده، به برداشتی ذهنی از آن دست پیدا کنیم. هیچ چیز و هیچ‌کس نمی‌تواند به‌راستی مدعی داشتن معرفتی دربارهٔ این جهان ناکامل باشد اما صور مثالی ازلی معرفت راستین به نیک، زیبا و از این دست را میسر می‌سازد. برای داوری نیز معیارهای کاملی وجود دارد: کسی که فی‌المثل برداشتی از زیبایی فراتر از آنچه می‌آورد، در مورد بازتاب‌های سایه‌وار زیبایی در این جهان نیز بسیار بهتر حکم خواهد کرد.

نظریه مثل مورد انتقادات بسیار شدیدی قرار گرفته است اما این نکته را هم نباید فراموش کرد که این نظریه در مکالمات دوره میانی پدیدار می‌شود و افلاطون خود در مکالمات دوره پایانی آن را به نقد می‌کشد. مشهورترین ایراد به این نظریه یعنی استدلال شخصی سوم^{۱۱}، به شرح زیر است: چیزهای زیبا در جهان تا آن اندازه زیبا هستند که در صورت مثالی زیبایی مشارکت داشته باشند یا به آن شبیه باشند. افلاطون مدعی است که صورت مثالی امر زیبا، خود زیباست. آیا این امر مستلزم آن نیست که صورت مثالی سومی در کار باشد که این امر زیبا به آن شباهت داشته باشد؟ سقراط و میلو هر دو انسان هستند چرا که به چیز دیگری یعنی صورت مثالی انسان شبیه هستند. اما انسان مثالی هم باید انسان باشد (یا در انسانیت سهیم باشد). درست همان گونه که امر زیبا خود زیباست. آیا این امر مستلزم وجود شخص سومی نیست که انسان مثالی برای انسان بودنش به‌ناچار باید شبیه آن باشد؟ بنابراین تسلسلی بی‌پایان و باطل پدید می‌آید.

نظریه مثل، خواه بر این ایراد فائق بیاید و خواه نه، در بسیاری از مکالمات افلاطون خودنمایی می‌کند. برخی معتقدند که این نظریه برای او زمینه‌ای فراهم کرده که تقریباً تمام نوشته‌هایش دربارهٔ سایر امور را بر آن استوار کند؛ و البته وسعت دامنه گرایش‌های فلسفی افلاطون به‌راستی حیرت‌انگیز است، گرچه چنین نظری می‌تواند به نوعی ساده‌کردن بیش از حد موضوع



تمثیل غار: زندانیان افلاطون نشسته‌اند و بازی سایه‌ها را بر روی دیوار غار مشاهده می‌کنند و معتقدند آنچه که می‌بینند، حقیقت دارد.

باشد. او یک نظریهٔ متافیزیکی عام، برداشتی از روح به مثابه امری نامیرا (و لذا قادر به مشاهدهٔ قلمرو مُثُل)، نظریهٔ یادگیری به مثابه یادآوری، معرفت‌شناسی‌ای پیچیده، نظریهٔ ریاضیات، نظریهٔ اخلاق هدف‌گرایانه، فلسفهٔ سیاسی‌ای مفصل و منسجم (و احتمالاً نگران‌کننده)، دیدگاه‌هایی دربارهٔ جامعه، نظریهٔ ذهن، و نوعی روش‌شناسی^{۱۱}، همه و همه را صورت‌بندی کرد. به هر زیرشاخهٔ متعارفی از پژوهش فلسفی که نظر کنیم، افلاطون دست‌کم دربارهٔ بخشی از آن نظریه‌ای ارائه کرده است.

اهمیت افلاطون

آلفرد نورث وایتهد^{۱۲} جملهٔ مشهوری دارد به این مضمون که: قابل‌اعتمادترین توصیفی که می‌توان از تفکر غرب ارائه کرد این است که این تفکر «مجموعه‌ای از تحشیه‌هایی است بر افلاطون». می‌گویند گرچه این سخن اغراق‌آمیز است، اما باورنکردنی نیست. برخی دیگر نیز اعتقاد افلاطون را اندکی سست و توخالی می‌دانند و تحلیل دقیق و محکم ارسطو را به زیاده‌روی‌های او در بهره‌گیری از تمثیل در مکالمات خود ترجیح می‌دهند. برخی هم غرومند می‌کنند و می‌گویند که ای‌کاش زیبایی استدلال این مکالمات به زیبایی استعارهٔ آن‌ها می‌چربید. صرف‌نظر از هر نگاهی که نسبت به ارزش نوشته‌های افلاطون داشته باشیم، شکی نیست که این مکالمات مسافت‌های بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند. هنوز هم بسیاری از موافقت‌ها و مخالفت‌ها در فلسفه، بر سر همان نکاتی است که دو هزار سال پیش افلاطون در هنگام نوشتن مکالمات مد نظر داشت. دشوار بتوان تصور کرد کسی امروزه مطلبی بنویسد که دو هزار سال بعد هم خوانده شود. گاهی گفته می‌شود اگر در چنان زمانهٔ دوری چیزی شبیه به دانشگاه وجود داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که در آن دانشگاه باز هم خواندن افلاطون ضروری است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

مکالمات افلاطون به زبان فارسی ترجمه شده است، به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی (جانب‌های مکرر).
- پنج رساله افلاطون، شجاعت، دوستی، ایوب، پروتاگوراس و مهمانی، ترجمه محمود صالحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- دربارهٔ زندگی و دیدگاه‌های فلسفی افلاطون به کتاب‌های زیر رجوع کنید.
- کارل یاسپرس، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
- جان کینس، افلاطون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، گنجشکن، ۱۳۷۳.
- کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- بیل استرترین، آشنایی با افلاطون، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- گاستون مر، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- آنتونی هرپسون - پاریس، فلسفه افلاطون، ترجمه مهرداد میریان‌فر، رسل، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-----------------------------|------------------|--|
| 1 - Plato | 2 - Ariston | 3 - Perictione |
| 4 - Solon | 5 - Pericles | 6 - حکمران و فرمانده نظامی مشهور آتن در عصر طلایی |
| Golden Age) این شهر. | 7 - Aristocles | 8 - همان‌گونه که می‌توان حدس زد اصطلاح مذکور همانا «رابطهٔ افلاطونی» (Platonic Relationship) و یا «عشق افلاطونی» (Platonic Love) است که در معنای امروزی، به رابطهٔ دوستانه‌ای بسیار عمیق و فاقد جنبهٔ جنسی اشاره دارد. |
| 9 - Seneca | 10 - Justinian | 11 - Academy |
| 12 - Third Man Argument | 13 - Methodology | 14 - Theory of Forms |
| 15 - Alfred North Whitehead | 16 - Republic | 17 - Symposium |
| 18 - Meno | 19 - Parmenides | 20 - Theaetetus |



تصور کنید که افلاطون هستید و به سال‌های آخر عمرتان نزدیک می‌شوید، پر کرسی ریاست آکادمی، که حالا دیگر مشهور هم هست، تکیه زدماید و آوازه‌تان در میان مردم آتن و خصوصاً در بین شاگردانتان پیچیده است. شاید یک‌روز که دارید در راهروها قدم می‌زنید، صدای یچ‌بیچی را بشنوید و متوجه بشوید که دارند راجع به «استاد» یا «مغز متفکر آکادمی» حرف می‌زنند.

منظورشان شما نیستید بلکه دارند دربارهٔ جوانکی هفده‌ساله سخن می‌گویند که تازه به این‌جا آمده و نامش «ارسطو» است. آیا آزرده‌خاطر می‌شوید؟

واقعیت این است که دربارهٔ روابط میان افلاطون و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) تنها می‌توان به حدس و گمان بسنده کرد. می‌دانیم که پدر ارسطو، که خود پزشک دربار پادشاه مقدونیه بود، وی را در سن هفده‌سالگی به آتن فرستاد. ارسطو نیز وارد آکادمی شد و ۲۰ سال در آنجا ماند. ابتدا به‌عنوان شاگرد و بعدها به‌عنوان استاد. در همان سالی که افلاطون درگذشت، ارسطو نیز از آکادمی جدا شد - کسی نمی‌داند که دلیل این جدا شدن، سرکشی همیشگی ارسطو نسبت به افلاطون و خروج او پس از مرگ استادش بوده یا چون مدیریت آکادمی را به او نسپرده بودند، با دلخوری آنجا را ترک کرده است. می‌دانیم که نفوذ پدرش در دربار موجب شد که او به مقدونیه برود و در آنجا معلم خصوصی اسکندر ۱۳ ساله شود. همو که بعدها اسکندر گیر لقب گرفت.

ارسطو پس از سال‌ها مسافرت و تحقیق، به آتن بازگشت و لوکون^۱ یا مدرسه سنا^۲ را بنیان گذاشت - این نامگذاری یا به این دلیل بوده که اسناد در حین راه رفتن، درس می‌گفته و یا به دلیل گذرگاه‌های سر پوشیدهٔ زیبایی که در آن حوالی وجود داشته است. ارسطو تا سال ۳۲۳ پیش از میلاد در این مدرسه ماند. اما چنانکه می‌گویند، روابط او با مقدونیه و احساسات ضدعقدونی در آتن موجب شد که او را رسماً به بی‌دینی متهم کنند - چرا که آتن شهری بود همواره ناپایدار و سرشار از تناقض. ظاهراً ارسطو عنوان کرد که اجازه نمی‌دهد آتن دوبار بر ضد فلسفه مرتکب جنایت شود. به خالکیس^۳ گریخت و یک سال بعد در همان‌جا درگذشت.

ارسطو آثار بر شماری پدید آورد. مفسران متون کهن بین دو نوع نوشتار خصوصی و عمومی در آثار او تمایز می‌نهند. آثار خصوصی نوشته‌هایی بود کاملاً فنی که در داخل لوکون مورد استفاده قرار می‌گرفت و آثار عمومی، نوشته‌هایی بود خوش ساخت و مناسب استفادهٔ عموم. می‌دانیم که ارسطو مکالماتی نیز نوشته است. طبق گفتهٔ سیسرون، آثار عمومی او بسیار زیبا و «جسمهٔ زرین شیوایی» بوده است. از این آثار چیزی به جا نمانده و تنها آثار فنی و خصوصی وی به دست ما رسیده که این نوشته‌ها نیز زیبا، به‌معنای متداول کلمه، نیست بلکه نوشته‌هایی است فشرده، سرشار از اصطلاحات و مطالب فنی و تخصصی، متکلف و عموماً فاقد ظرافت ادبی. در حقیقت آنچه که به دست ما رسیده احتمالاً یادداشت‌های ارسطو برای درس گفتار هایش بوده است. این نوشته‌ها همواره دستخوش حکم و اصلاح بوده و جانشینان او دست به ویرایش آن‌ها زده‌اند. از این‌رو گاهی تعارضات و ناهماهنگی‌های موجود در آن‌ها، مایهٔ آشفتگی خاطر می‌شود. هر چند، کم پیدا می‌شوند کسانی که بخواهند یک ذره از همین آثار به‌جا ماندهٔ ارسطو را بدهند و در عوض بخشی از آثار عمومی او را به‌دست آورند. با همهٔ این اوصاف، آثار به‌جا مانده و ثقیل مذکور، مالمال از ثمرات نیروی ذهنی شگفت‌انگیز است.

فوانین منطق

این ارسطو بود که فوانین استدلال صحیح را کمابیش ابداع کرد و به آن‌ها رسمیت بخشید. یعنی آغازگر منطق فلسفی شد. او نخستین کسی بود که ماهیت قیاس^۴ را بررسی کرد و اعلام نمود که چگونه یک گزاره ضرور تا از مقدمات حاصل می‌شود. همچنین اشکال مختلف قیاس منطقی^۵ را مورد شناسایی قرار داد. به آن‌ها رسمیت بخشید. ارسطو با تکیه بر برداشتی عام از برهان، رابطهٔ میان شواهد حاصل از بررسی امور در جهان و رسیدن به نتیجه‌گیری صحیح در مورد آن امور را صورت‌بندی کرد. او در انجام این کار، تنها به نشان دادن مسیری که ما امروزه از آن به‌عنوان «علم» یاد می‌کنیم، اکتفا نکرد؛ هر چند که اگر فقط همین یک کار را هم انجام داده بود، باز هم جای شگفتی داشت و در تاریخ جایگاهی رفیع می‌یافت. اما نوشته‌های او دربارهٔ منطق و روش‌شناسی تنها بخشی از مجموعه نوشته‌های موسوم به آثار ارسطویی را تشکیل می‌دهد. به‌قولی ارسطو وقتی علم را ابداع می‌کرد، تازه اول کار بود.

او رساله‌های بسیار تأثیرگذاری بر علم اخلاقی، سیاست، منافع، فیزیک، ریاضیات، روان‌شناسی، شعر،

بلاغت، زیبایی‌شناسی، هواشناسی، زمین‌شناسی، روش‌شناسی، گیاه‌شناسی، فلسفه ذهن، الهیات، حافظه، خواب و بسیاری چیزهای دیگر نوشته است. اغراق نیست اگر بگوییم او تمامی رشته‌ها را ابداع کرده، یعنی تمام آن حوزه‌های پژوهشی که هنوز هم ما را به خود مشغول کرده است. از این‌ها گذشته، ارسطو نخستین کسی بود که به تفکیک موضوعات مختلف اقدام کرد. به بازمینی و توجه به تاریخچه تفکر دریاب یک موضوع خاص مبادرت ورزید؛ صریحاً به شناسایی معیارهای سنجش یک استدلال، میزان دقت آن، پرسش‌ها و سایر موارد مرتبط با آن پرداخت. و در یک کلام، ارسطو نه تنها تمامی رشته‌ها را بنیان نهاد، بلکه حتی خود مفهوم رشته نیز از ابداعات اوست.

همه این حرف‌ها را گفتیم اما از نوشته‌های زیست‌شناسی ارسطو حرفی نزدیم، که خود شاید نزدیک به یک چهارم کل آن مطالبی باشد که از او به دست ما رسیده است. داروین^{۱۰} در نامه‌ای به ویلیام اوگل^{۱۱}، مترجم مشهور آثار زیست‌شناسی ارسطو، از «دو نین از خداوندگاران» خود یعنی لینه^{۱۲} و کوویه^{۱۳} یاد می‌کند و در خاتمه یادآور می‌شود که این دو «صرفاً شاگردان خام دست ارسطوی کبیر» بوده‌اند. یعنی نزدیک به دو هزار سال اندیشه لازم بود تا آداریون بتواند از برداشت غایت‌گرایانه^{۱۴} یا هدف‌محور ارسطو درباره زندگی و اجزای بدن حیوانات، فراتر برود. چنین تگرشی در نزد ارسطو، از نظریه مشهور «علل چهارگانه» او ناشی شده است. واژه «علت»، اندکی گمراه‌کننده است و درست‌تر آن است که منظور از علل چهارگانه را، چهار ویژگی توصیفی از امور نزد او بدانیم که با طرح چهار نوع پرسش مرتبط می‌توان به آن‌ها دست یافت.

پرسش‌های طبیعت

مثال ارسطو در این زمینه طرح این چهار پرسش درباره یک مجسمه است: از چه چیزی ساخته شده است (مفرغ: علت مادی آن)؛ چگونه چیزی است (مجسمه: علت صوری آن)؛ چه چیزی آن را به وجود آورده یا به گونه‌ای آن را تغییر داده که به این شکل در آمده است (مجسمه‌ساز: علت فاعلی)؛ و به چه کار می‌آید (ترتیب: علت غایی آن). از طرح این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ارسطو سر در پی اهداف و غایات امور داشته است. و این حرف صحیحی است چرا که ارسطو مدعی است مادامی که ندانیم یک چیز، ولو یک موجود طبیعی یا یک اندام، به چه کار می‌آید یا بناست چه کاری انجام دهد، حقیقتاً چیزی درباره آن نمی‌دانیم. حتماً متوجه شده‌اید که ارسطو با این کار چگونه از اساس راه خود را از راه افلاطون جدا می‌کند. نتیجه این که شناخت این جهان بدون رجوع به عالم سرمدی مُثُل میسر می‌شود. سهل است، مُثُل و کلیات^{۱۵} تنها در همین عالم و در ضمن چیزها وجود دارند؛ و معرفت و شناخت عبارت نیست از غور کردن در صورت‌های مثالی، بلکه آستین بالا زدن، وارسی کردن، تجزیه و تحلیل و سروکله زدن با امور همین جهان در حال تغییر است برای رسیدن به علل آن‌ها. ارسطو می‌گوید فرم و صورت در مورد مجسمه یا سایر اشیاء دست‌ساخت، از طرف عاملی بیرونی تحمیل می‌گردد؛ حال آنکه در مورد موجودات طبیعی، این عواملی درونی است که آن‌ها را چنان هدایت می‌کند که در نهایت به همان موجودات طبیعی تبدیل می‌شوند.

ارسطو در بحث از علل چهارگانه در مورد موجودات طبیعی زنده - گیاهان، حیوانات و انسان‌ها - عمدتاً بر فعالیت نفس تکیه می‌کند. از نظر ارسطو نفس امری موهوم و روح‌مانند نیست که در بدن سکونت داشته باشد؛ بلکه دست‌کم تا حدودی، همان کارکرد معین تن و بدن مورد نظر است، یعنی همان امری که آن‌را به حرکت وامی‌دارد و هدفش را هم تعیین می‌کند. به زبان

مهمترین آثار

سیاست^{۱۶}: مطالبی درباره آرمان‌شهر دارد که از نظر ارسطو شهری است که «چیک بوجن» را برای شهروندان خود هدف می‌شمارد. در این اثر با آرایی آزاردهنده در مورد برده‌داری و نیاز به هماهنگی اجتماعی هم مواجه می‌شویم، که ملاحظات مندرج دریاب محاسن دموکراسی در آن، تاجری مایه تسکین خاطرمان می‌شود.

سمع طبیعی (فیزیک)^{۱۷}: جلالت این رساله به‌وسیله ملاحظات آن است درباره ماهیت توصیف علمی. البته علم در شکل اولیه آن، و همچنین مواجهه با مسئله مکان و زمان. در این اثر همچنین تعبیر ارسطو از ماده و صورت نیز ذکر شده است.

دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم ارسطو، اثری را که از او به دست ما رسیده چه زمانی نوشته است. این احتمال وجود دارد که ویراستاران بعدی تغییراتی در این اثر داده باشند و آن‌ها را به گونه‌ای که ما امروزه می‌شناسیم، مرتب کرده باشند. برخی از آثار مذکور به شرح زیر است:

اخلاق نیکوماخی^{۱۸}: از جمله تأثیرگذارترین رسالاتی است که تاکنون دریاب اخلاق نوشته شده است. در این رساله ملاحظات مهمی دریاب سعادت و فضیلت انسان آمده که شاید جذاب‌ترین مدعای آن، این باشد که اخلاق را نمی‌توان به مجموعه‌ای از اصول کلی چهاروا^{۱۹} تقلیل داد. موضوعی که بسیاری از منتقدان پس از او آن‌را نادیده گرفتند.

بیش از حد ساده، نفس گیاه، نباتی است و به همین سبب مستلزم رشد و رویش است؛ نفس حیوان، عبارت است از نفس گیاه به علاوه حرکت، شهوت و قدرت احساسی چیزهایی معین؛ نفس انسان عبارت است از همین نفس حیوانی به اضافه قدرت تفکر و شناخت.

در نزد ارسطو فضیلت یا کمال یک چیز عبارت است از تحقق کامل قوای بالقوه و مختص آن چیز که در ماهیت و ویژه‌اش نهفته است. پس گیاه واجد کمال، گیاهی است که شکوفایی کامل نفسی نباتی را جلوه‌گر می‌کند، یعنی رشد بسیار خوبی دارد. اسب واجد کمال، اسبی است که قوای بالقوه حرکت مختص اسب‌ها را به فعلیت می‌رساند یعنی زمین را به سرعت می‌پیماید؛ و احتمالاً چشم‌ها و گوش‌های تیزش به چابکی او کمک می‌کند. فضیلت و کمال انسان‌ها، به دلیل این که ما موجوداتی خردمند هستیم عبارت است از عمل کردن منطبق با خرد. و به قول مشهور ارسطو، این امر عبارت است از برگزیدن راه میانه یا اعتدال.

برگزیدن اعتدال

فضیلت عبارت است از انتخاب حد میانه، یعنی احساس کردن و عمل کردن متناسب با تمامی ویژگی‌های خاصی یک موقعیت. ارسطو می‌گوید اگر کسی با خطری مرگبار روبرو شود، شجاعت عبارت است از انتخاب حد میانه بین بی‌پروایی نابجا و افراطی از یک سو و بزدلی از طرف دیگر. وقتی کسی درباره خودش صحبت می‌کند فضیلت صداقت عبارت است از انتخاب حد میانه بین خودستایی و شکسته‌نفسی ناروا. بدیهی است که نباید به اشتباه تصور کنیم ارسطو همان ملایمت و میانه‌روی بی‌حد و حصر اخلاق مسیحی را توصیه می‌کند. میانه‌روی از فردی به فرد دیگر و از موقعیتی به موقعیت دیگر تغییر می‌کند. میلوی کشتی‌گیر حد میانه باده‌گساریش را خود برمی‌گزیند؛ و در عین حال بعید نیست حد میانه او برای ما به منزله افراط باشد. مفهوم اعتدال در نزد ارسطو به هیچ عنوان مطلق و جامع نیست، او معتقد است وقتی بحث از قتل پیش می‌آید، هیچ حد میانه‌ای وجود ندارد. بهترین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم این است که خردمان را به کار بندیم و بر حسب مورد تصمیم بگیریم.

بر اساس این طرز نگرش به فضیلت، زندگی خوب کدام است؟ ارسطو می‌گوید زندگی خوب مستلزم دوستی است. فضیلت راستین نه تنها مستلزم معاشرت با دیگران، بلکه گاهی نیازمند فداکاری به آنها، مختلف آن است. چنین عملی بدون داشتن دوست ممکن نیست و لذا زندگی توأم با فضیلت نیز ناممکن می‌شود. دوستان، مایه نیکمردی و سعادت انسان هستند.

به علاوه، شکوفایی کامل فضایل عقلانی، یعنی به منصفه ظهور رساندن و کاربست قوای ذهنی، نیز ضروری



ارسطو و شاگرد معروفش اسکندر کبیر؛ ارسطو سال‌ها پیش از آن که اسکندر پادشاه مقدونیه شود، مربی او بود.

است. قابلیت‌های ذهنی ما، بخشی از همان چیزی است که ما را ما می‌کند - درست همان گونه که قابلیت بریدن، یک چاقو را چاقو می‌کند. چاقوی خوب چاقویی است که به خوبی ببرد و زندگی خوب برای انسان آن است که سرشار از خوب اندیشیدن باشد. بی‌شک، زندگی خوب آن زندگی‌ای است که در آن اعتدال را برمی‌گزینیم، اما علاوه بر این، در چنین زندگی‌ای خردمندی نیز باید بیشترین نقش را داشته باشد. ارسطو می‌گوید از میان تمام نیکی‌هایی که می‌توانیم برگزینیم، بهترین آن عبارت است از زندگی مبتنی بر تأمل یا زندگی بر اساس ذهن و اندیشه.

دست‌زدن به تحقیق

این البته، تنها تصویر ناقصی است از مجموعه وسیع آثار ارسطو، که در آن از بسیاری از ناهماهنگی‌های موجود در این نوشته‌ها، اگر نگوییم تناقضات، چشم‌پوشی شده و از پرداختن به بخش‌های بسیار فنی و تخصصی در فلسفه‌اش پرهیز شده است. به هنگام خواندن آثار او خوب است به خاطر داشته باشیم که آنچه اکنون به دست ما رسیده، آثاری بوده در معرض حک و اصلاح، و احتمالاً ارسطو در تمام طول زندگی خود همواره به بازنگری آن‌ها می‌پرداخته است. دشوار بتوان تصور کرد که ارسطو از رساله‌های خرسند گشته، یا از موضع فکری خود درباره موضوعی راضی شده باشد و به فرض گفته باشد: «بسیار خوب! این همه آن مطالبی است که باید راجع به فلان موضوع بدانیم.» ارسطو به این سادگی‌ها راضی نمی‌شد. از طرف دیگر او آدمی بود که حتی آخرین جمله‌هایش را هم بیهوده تلف نمی‌کرد، به عنوان مثال خوب است جمله آخر اخلاق نیکوماخس او را به یاد آوریم، آنجا که او با دشواری‌های تأویل مواجه می‌شود. اثر مذکور خود رساله‌ای است طولانی و محکم که کمابیش تمامی تفکرات به جا مانده در باب مسائل اخلاقی در زمانه ارسطو را در بر می‌گیرد. او در پایان این اثر که به نظر می‌رسد برداشت جامعی از فضیلت به دست داده باشد می‌نویسد: «بیا با هم دست به تحقیق بزنیم.»

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب‌های زیر ترجمه آثار ارسطو به فارسی است:

- اخلاق نیکوماخس - ترجمه محمد حسن لطفی - تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
- سیاست - ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی - تهران، طرح نو.
- متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی - تهران، طرح نو.
- برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی ارسطو به کتاب‌های زیر نگاه کنید.
- ویلیام دیوید راس - ارسطو، ترجمه مهدی فولعصری، فکر روز، ۱۳۷۷.
- مارتا نوسباوم، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- یل استراترن، آشنایی با ارسطو، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- باربارا جانکاروسترو، فلسفه ارسطو، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، تهران، اطلاعات.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------------|-------------------------|--|
| Lyceum - ۳ | Alexander the Great - ۲ | Aristotle - ۱ |
| deduction - ۶ | Chalcis - ۵ | peripatetic school - ۴ |
| | | sylogism - ۷ |
| | | Charles Darwin - ۸. چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) زیست‌شناس مشهور انگلیسی و بنیانگذار نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی. |
| | | William Ogle - ۹ |
| | | ۱۰ - کارلوس لیتوس (۱۷۰۷-۱۷۷۸ م.) یا «کارل لیته»، چنانکه در فارسی مشهور است و از سیط فرانسوی نام او اقتباس شده است گیاهشناس نامدار سوئدی. |
| | | ۱۱ - جرج کوویه (۱۷۶۹-۱۸۲۲ م.) جانورشناس معروف فرانسوی که او را پدر علم دیرین‌شناسی هم لقب داده‌اند. |
| Nicomachean Ethics - ۱۳ | universals - ۱۴ | teleological - ۱۲ |
| Physics - ۱۷ | Politics - ۱۶ | universal - ۱۵ |



شاید وسوسه شویم و تصور کنیم که مارکوس اورلیوس^۱ (۱۲۱-۱۸۰ م.) همان فیلسوف - شاه است. اما چنین تصویری اشتباه خواهد بود. مارکوس، یکی از امپراتوران روم بود که گرایش‌های عمیق فلسفی نیز داشت. اما فیلسوف - شاه به معنای افلاطونی کلمه نبود. چرا که جدای از تمام جنبه‌های دیگر، آن برنامه مطالعاتی سختگیرانه‌ای را که افلاطون ضروری می‌دانست، از سر نگذرانده بود؛ از این‌ها گذشته، فلسفه‌ای که مارکوس با آن الفت داشت، گرچه از برخی جهات افلاطونی می‌نمود اما در کلیت خود، آشکارا رواقی^۲ بود. با این حال، نادیده گرفتن مارکوس و این که او را متفکر درجه دومی بدانیم که از قضا امپراتور هم شده اشتباه است. در نوشته‌های او به‌راستی یا نوعی تقطیر فلسفه رواقی^۳ مواجهیم که از صافی الزامات عقلی در نزد کسی گذشته که قدرت سیاسی عظیمی را در اختیار داشته است.

راه دستیابی او به قدرت، خلاف آمد عادت بود. عمویش امپراتور آنتونینوس پیوس^۴، که خود فرزندخوانده امپراتور هادریان^۵ بود، او را به فرزندخواندگی پذیرفت و به تربیتش همت گماشت. تمامی شواهد موجود حاکی از آن است که مارکوس در آموختن بلاغت، شعر و حقوق بسیار مستعد و کوشا بوده اما ظاهراً علاقه بسیار شدیدی و زود هنگامی به فلسفه و به‌ویژه به نوشته‌های اپیکتتوس^۶ فیلسوف رواقی یافته است. او از همان سنین کودکی، شاید در سن ۱۱ سالگی، پوشیدن لباس‌های ساده و پیروی از آنچه را که به گمانش برنامه سنگین رواقیون در زمینه تحصیل، قناعت و ریاضت نفس بود، به اجرا در آورد. و بعید هم نیست که در این امر بسیار افراط کرده باشد. چرا که شواهدی هست که نشان می‌دهد او سلامت خود را در این راه به خطر انداخته است.

به هنگام مرگ آنتونینوس، هم مارکوس و هم برادر بی‌سر و پایش لوسیوس^۷، که آنتونینوس او را نیز به فرزندخواندگی پذیرفته بود، وارث تاج و تخت بودند. ناگفته پیداست که مارکوس اگر می‌خواست می‌توانست به تنهایی حکومت کند، اما شگفت‌آور این که شخصاً به برادرش پیشنهاد داد که هر دو به‌طور مشترک حکومت کنند. و این حکومت مشترک تا زمان مرگ لوسیوس در سال ۱۶۹ میلادی ادامه یافت. پس از آن بود که مارکوس به تنهایی به حکومت کردن پرداخت و تمام شواهد و قرائن حاکی از آن است که کمابیش به‌خوبی از پس این کار برآمد؛ تا زمانی که در حین لشکر کشی در نزدیکی دانوب علیا، و احتمالاً بر اثر طاعون در گذشت.

هر چند مرگ او برای روم ناگوار می‌نمود، اما در مقابل آن همه مصیبت که در زمان حکومت او بر سر این امپراتوری آمد، هیچ نبود. او تقریباً همیشه با اشکانیان در جنگ بود؛ قبایل وحشی مرزهای شمال ایتالیا را تهدید می‌کردند؛ مارکوس سالهای متعددی به جنگ با قبایل آلمانی در امتداد رود دانوب پرداخت؛ دو شورش از ناحیه فرماندهان یاغی خود را سرکوب کرد؛ همسر خیانتکارش فائوستینا^۸، به طرز ناگهانی در گذشت. روم در دوران حکومت او دست‌کم یک‌بار با شیوع وسیع طاعون مواجه گردید و همچنین بلایای طبیعی بسیاری نظیر قحطی، سیل، آتش‌سوزی و زلزله را به چشم دید؛ تمام فرزندانش به‌جز یکی از آن‌ها، در سنین کودکی مردند و تنها فرزندی که از او باقی ماند یعنی کومودوس^۹، انسان فرومایه‌ای از کار درآمد که چندان مایه دلخوشی او نبود.

نوشتن تأملات

مارکوس در گیرودار چنین کشمکش‌هایی و احتمالاً در دوره پایانی عمر خویش، دست به نوشتن تأملات زد. اثری که شاید بتوان گفت به‌طرزی معجزه‌آسا به دست ما رسیده و بیشتر به خاطر اصرار خصوصی روزانه او می‌ماند. بدیهی است که این اثر رساله‌ای فلسفی، به شکل متعارف آن، نیست که استدلال‌هایی محکم در تأیید مواضعی مشخص و تبیین شده ارائه کند؛ بلکه خاطرات روزانه‌ای است سرشار از افکاری عمیق اما منقطع، گزین‌گویانه و تکوین‌خویشتن. درباره نحوه نگاشته شدن این اثر نظر رایج و احتمالاً بیش از حد رمانتیک وجود دارد و آن هم این است که: مارکوس پس از پایان لشکر کشی روزانه، در دل شب و در کنار رود دانوب که از پرتو نور

افلاطون در شاهکار خود یعنی جمهوری، می‌گوید باید کسانی بر مدینه فاضله حکومت کنند که امر خیر را بشناسند و در رأس این عده فیلسوف - شاه قرار دارد، مردی که حقیقتاً برای حکومت کردن ساخته و پرداخته شده باشد.

ماه روشن بوده، یا خود خلوت می‌کرده و چند سطر می‌نوشته است. نظری که بعید هم نیست درست بوده باشد. اگرچه مارکوس تحت تأثیر افلاطون، هراکلیتوس^۱، کلبیون^۲ و دیگران قرار داشته، اما درک تأملات بدون توجه به فلسفه رواقی و به‌ویژه نوشته‌های اپیکتتوس ناممکن است. رواقیون از آن رو به این نام خوانده می‌شدند که در زیر طاق یا رواقی بر نقش و نگار در آن باستان به بحث و گفتگو می‌پرداختند. اصطلاح امروزی «فیلسوفانه» یا «رواقی‌گرانه» با مصائب مواجه شدن، ریشه در دیدگاه‌های ایشان دارد.^۳

فلسفه رواقی

رواقیون طبیعت را امری الهی و ادواری می‌دانستند - تفکری که آشکارا به آیین وحدت وجود^۴ نزدیک است - که شامل دوره‌های زندگی و آتش‌سوزی‌های بسیار مهیبی است و الی‌الابد تکرار می‌شود. رواقیون متأخرتر بیشتر به اخلاقیات می‌پرداختند تا به متافیزیک، و بی‌تردید ذهن عمل‌گرایانه و رومی مارکوس، تقریباً همواره درگیر این موضوع بود که آدمی چگونه باید زندگی کند. گفتنی است این دیدگاه رواقیون که طبیعت هم امری الهی است و هم مسیر معینی را، بی‌هیچ اعتنایی به اختیار و انتخاب ما، می‌بیماید تا حدودی تبیین‌کننده این دیدگاه آن‌ها نیز هست که زندگی هماهنگ با طبیعت، نیکوترین زندگی، یا همان زندگی معینی بر فضیلت است. و همچنین بی‌اعتنایی ثابت‌قدمانه رواقیون را هم به بخت و اقبال و هم به بدبختی و ادبار تبیین می‌کند. هرچه که بر سر ما می‌آید عبارت است از آشکار شدن بخشی از طرح و نقشه الهی که هم فراتر از دسترس ما آدمیان است و هم در نهایت خیر است.

ذکر یک مثال می‌تواند نکته مذکور را به خوبی به ما نشان دهد. سگی را تصور کنید که به پشت ارباب‌های بسته شده باشد. وقتی ارباب شروع به حرکت می‌کند، سگ می‌نواند در حین کشیده شدن به دنبال آن، یا زوزه کشان و بارس کتان مقاومت کند و با کشیدن خود در جهت مخالف گلوی خود را خفه کند یا به آرامی به دنبال ارباب راه بیافتد. سگ هر راهی را که انتخاب کند در نهایت در همان مسیر ارباب گشاده خواهد شد؛ تنها انتخاب واقعی‌اش این است که چگونه با تقدیر از پیش تعیین شده خود کنار بیاید. همان‌طور که مارکوس نیز دائماً به خودش متذکر می‌شود. یک فرد رواقی، باید میان آنچه که در ید قدرت اوست و آنچه که او در آن نقشی ندارد، تمایز بگذارد.

سخن او در این جا یزواکی از سخنان اپیکتتوس است: «آنچه که ما بر آن تسلط داریم عبارت است از طرز نگرش، خواهش، آرزو، نفرت و ... و آنچه که ما در آن دخالتی نداریم عبارت است از تن، دارایی، شهرت، مکتب». اگر به اشتباه خیال کنید که مثلاً جایگاه اجتماعی شما، در حیطه اختیار تان است، مغموم خواهید شد؛ چرا که خود را در معرض آسیب دیدن از ناحیه کسانی قرار داده‌اید که مانع از پیشرفت تان شده‌اند و بر شکست تان تأسف می‌خورید. اما این شکست‌ها از آن شما نیست. شما تنها بر دیدگاه‌ها و امیال خودتان تسلط دارید و از نظر رواقیون فضیلت تنها در همین نکته نهفته است.

واکنش‌ها و نگرش‌های ما نسبت به آنچه که رخ می‌دهد، در حوزه تسلط خودمان است. اما رخدادهای واقعی در جهان خارج همانا آشکار شدن تقدیر است. که فی‌نفسه خیر است، اما ما در آن دخالتی نداریم. کاملاً منطقی است که انسان سلامت، ثروت و قدرت را به سواد خلاف آن ترجیح دهد - که رواقیون به آن «بی‌اعتنایی‌های مرجح»^۵ می‌گویند - اما ناراحتی از به‌دست نیاموردن این امور و همچنین خوشحالی از به‌چنگ آوردن آن‌ها، بی‌معنا و غیرعقلانی است. به‌دست آوردن این امور در ید قدرت ما نیست. از این رو مارکوس می‌گوید: «بکوش همچو انسانی نیک زندگی کنی و بینی وقتی به‌مانند کسی که از سرنوشت خویش به‌تمامی خرسند است، و خرسندی خود را در رفتار عادلانه و طبع مهربانانه خویش می‌جوید، چگونه روزگار خواهی گذراند.»

مهمترین آثار

گفتارها: عبارت است از مجموعه سخنرانی‌های اپیکتتوس، که شاگرد او آریان از قول خود او به کتابت درآورده است. اپیکتتوس همان فیلسوف رواقی بود که بیشترین تأثیر را بر مارکوس به‌جا گذاشت.

تأملات: تنها اثری از مارکوس اورلیوس است که ماهیت فلسفی دارد. دقیقاً معلوم نیست که این اثر چه زمانی نوشته شده، اما از اشاراتی که او به لشکر کشی در المان و همچنین به مرگ پیش‌روی خود کرده، می‌توان به این نتیجه رسید که این اثر را در اواخر عمرش نوشته است.

انسان خوب با فضیلت‌مند سر نوشت خود را، هر چه که باشد، می‌پذیرد و این امر پیامد درک این نکته است که هرگونه زندگی‌ای را که جهان بر ما تحمیل کند، همان است و جز آن نخواهد بود. جهان خود را بر ما آشکار می‌کند و این امر فی نفسه خیر است. صرف نظر از اینکه نگاه کوتاه‌بینانه ما به آن چگونه باشد. بنابراین انسان خوب انسانی است که به این امر پی ببرد، از آنچه که هست خرسند باشد و تنها به چیزهایی نظر کند که در بد قدرت اوست: یعنی به واکنش‌ها و نگرش‌های خویش. انسان خوب، زندگی درونی خود را با سر نوشت هماهنگ می‌سازد.

مسئله اختیار

مارکوس رفتار فرد را در ذیل اموری می‌گنجاند که در کنترل شخص است و در این جا تعارضی در فلسفه رواقی رخ می‌نماید که ظاهراً او می‌کوشد از طرح آن بپرهیزد. اگر بپذیریم که امور بر اساس طرح جهان خود را بر ما پدیدار می‌کنند، آنگاه رفتار ما، تا چه اندازه در کنترل ماست؟ جبرگرایان^{۱۲} تمام عیار یا راز این هم فراتر می‌گذارند: حتی طرز نگرش، خواهش، آرزو و نفرت ما تا چه اندازه به خودمان بستگی دارد؟ در این جا مسئله اختیار^{۱۳} رخ می‌نماید و فی‌المثل خروسیوس^{۱۴} فیلسوف رواقی دیگری می‌گوید که اعمال ما از پیش مقدر شده است اما مسئولیت ما نه. دیگر جبرگرایان میانه‌روتر، بر آنند که تازبان‌های پیاپی تقدیر بی‌ملاحظه فرود می‌آید، و اعمال ناچیز ما، هر چند مختار به انجام آن‌ها هستیم، در این میانه کوچکترین تأثیری ندارند.

مارکوس با رواقیون هم‌نوا می‌شود و می‌گوید دیدگاه ما در باب اختیار هر چه که می‌خواهد باشد مهم نیست، مهمتر از همه واکنش ما به امور است. لذت و درد، سلامت و ثروت، قدرت، شهرت و افتخار همگی به خودی خود هیچ



النری متعلق به دوره مارکوس اورلیوس. او در این اثر در حال راستن ازابه خود از میان خیابان‌های روم است، احتمالاً پس از آن که برادر و شریک او در حکومت امپراتوری یعنی لوسیوس وروس در سال ۱۶۶ م. بر لشکریان بیروز شد.

نیست. این امور تنها زمانی که ما در باب آن‌ها به قضاوت می‌پردازیم، و مثلاً می‌گوییم که ثروت خوب و مطلوب است و سر در بی آن می‌نهمیم، رنگ و بوی اخلاقی به خود می‌گیرند. از این رو است که مارکوس خود را به فهم این نکته ترغیب می‌کند که «طرز نگرش، همه چیز است». و البته که منظور او از گفتن این جمله این است که طرز نگرش بیرون از ما و در جهان خارج نیست، بلکه عبارت است از نگاه ما به جهان و اگر اصول رواقی‌گری نتواند ما را به پذیرفتن این امر مجاب کند، به اشتباه خواهیم افتاد و دیدگاه‌هایمان دربارهٔ امور را با خود آن امور اشتباه می‌گیریم. ممکن است برداشت خودمان را از زبان ناشی از مثلاً عدم افزایش حقوقمان یا زبان واقعی اشتباه بگیریم. این که رویدادی را به جای آن که نتیجه تقدیر و فراتر از کنترل خودمان ببینیم، موضوعی زیانبار بشماریم موجب می‌شود که آن رویداد برای ما زیانبار باشد. در واقع مارکوس دارد به ما نصیحت می‌کند که این رویداد هیچ زیانی به شما وارد نمی‌کند. و در حقیقت هیچ چیز دیگری هم نمی‌تواند به شما زیان برساند مگر این که خود شما آن چیز را زیان‌بار ببینید.

ممکن است بگویید، همهٔ این حرف‌ها درست، اما مثلاً همین افزایش حقوق واقعاً می‌توانست در زندگی من تأثیر داشته باشد، یعنی زندگی مرا کمی بهتر می‌کرد. شاید مثلاً می‌توانستم با آن پول، مواد خوراکی بیشتر یا یک جفت کفش نو بخرم. مسلماً این اتفاق به من زیان وارد کرده است. چه فرقی بین زیان آور دیدن یک موضوع و خود زیان وجود دارد؟ چه من این اتفاق را زیان آور تلقی کرده باشم و چه تلقی نکرده باشم. الان کفش‌هایم پاره است و دارم با آن راه می‌روم. آیا درک این نکته که من هیچ دخالتی در خریدن کفش نو ندارم، یعنی این که کفش‌هایم نیز بخشی از طرح و نقشهٔ الهی است، می‌تواند مانع از زخمی شدن پاهای من شود؟ این مثال را می‌توان تعمیم داد و به جای کفش‌های پاره به مرگ فکر کرد.

مارکوس و مسیحیت

مارکوس از این نگرانی‌های دراز دامن، به‌ویژه مسئله‌ای که مرگ پیش روی انسان می‌گذارد، آگاه بوده است. بخشی از جذابیت تأملات در این است که فرصتی برای ما فراهم می‌کند تا شاهد دست و پنجه نرم کردن یک فرد و تردیدهای رایجی باشیم که می‌تواند کسانی را که تلاش می‌کنند بر طبق اصول رواقی زندگی کنند به دردسر بیاندازد. مارکوس به‌راستی متفکر صادقی بوده است. تأملات برای متفکران مسیحی پس از او نیز جالب توجه بوده، چرا که مارکوس را شخص کافر می‌دیدند که می‌کوشد به دیدگاهی دربارهٔ زندگی دست پیدا کند، دیدگاهی که تبیین کامل خود را در آموزه‌های مسیحیت می‌یابد. برداشت مارکوس از تقدیر، فروتنی و میانه‌روی او، نگاه منتقدانهٔ او نسبت به فضیلت‌های ناقص خود، کوشش او برای تسلط بر تمایلات و خواهش‌ها، همه و همه با طرز نگرش مسیحیت همخوانی دارد. اما از قضای روزگار، بی‌هیچ تردیدی می‌دانیم که مارکوس طرفدار مسیحیت نبوده است، و حتی به‌نظر می‌رسد که در تعقیب و گشتار مسیحیان در زمان زمامداری خویش نیز دست داشته است.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

کتاب‌های زیر ترجمهٔ اثر مارکوس اورلیوس به فارسی است:

- تأملات، ترجمهٔ مهدی بالی و شیرین مختاریان، تهران، نشر نی.
- تأملات، ترجمهٔ عرفان تابشی، تهران، انتشارات ققنوس.

پی‌نوشت‌ها:

Stoicism - ۳	Stoic - ۲	Marcus Aurelius - ۱
	Hadrian - ۵	Antonius Pius - ۴
Lucius - ۷		Epictetus - ۶ (۱۲۵-۵۵ م.)، فیلسوف رواقی که بردهٔ آزاد شده‌ای بود.
Heraclitus - ۱۰	Commodus - ۹	Faustina - ۸
	۱۲ - شاید این اصطلاح در زبان فارسی این مفهوم را به ذهن متبادر نکند.	Cynics - ۱۱
determinist - ۱۵	preferable indifferents - ۱۴	pantheism - ۱۳
Meditations - ۱۸	Chrysippus - ۱۷	free will - ۱۶
		Discourses - ۱۹

توماس آکویناس قدیس

۱۲۲۵/۶ - ۱۲۷۴ م



اما زندگی توماس آکویناس به طریقی دور از انتظار پایان یافت، چرا که چنین پایانی برای زندگی یک قدیس و راهبه دومینیکن معمول نبود (فرقه دومینیکن بر زندگی فقیرانه تأکید داشت و به گرفتن صدقه می پرداخت). او در قلعه خانوادگی شان به دنیا آمد و جوانترین فرزند کنت لندولف آکویناس^۱ و دونا نئودورا^۲ بود که مادرش نیز از اشرافزادگان تورمان^۳ بود. او را در سن پنج سالگی برای تحصیل به صومعه مونت کازینو^۴ فرستادند. همان جایی که بعدها به دانشگاه ناپل تبدیل شد.

جوانی پارسامشانه

و در همین جا بود که آکویناس نوجوان، تحت تأثیر فرقه دومینیکن قرار گرفت و وقتی خانواده اش را بی بردند که پسرشان نزدیک است به عضویت آن فرقه در آید، مادرش هراسان برادران بزرگترش را به ناپل فرستاد تا او را گرفته و بیاورند و آنقدر محبوس کنند تا سر عقل بیاید. او به مدت یک سال در قلعه خانوادگی زندانی شد. یکبار هم برادرانش فاحشه‌های را به اتاقش فرستادند و مأموسانه کوشیدند تا او را از تصمیمش منصرف کنند اما آکویناس تکه چوب مشتعلی از اجاق برداشت و آن زن را فراری داد. پس از مدتی خانواده اش از او ناامید شدند و دست از سرش برداشتند. آکویناس آزادی خود را باز یافت و به فرقه مذکور پیوست.

او در سال ۱۲۵۲ میلادی به پاریس رفت و به تدریس مشغول شد و بعدها در دانشکده الهیات دانشگاه پاریس صاحب کرسی استادی شد. آکویناس بقیه زندگی خودش را به رفت و آمد میان مراکز علمی فرانسه و ایتالیا صرف کرد و در طول این سال‌ها، آثار بسیار زیادی را - بالغ بر چندین میلیون کلمه - پدید آورد و جالب تر این که زندگی او چندان هم طولانی نبود. او دست کم چهار منشی داشت که گفته‌هایش را می نوشتند و این هم به دلیل توانایی‌های خارق العاده و گفتار بسیار فراوانش بود و هم به دلیل دستخط بسیار بدش. اما به یکباره سیل واژگانش متوقف شد و این همان زمانی بود که در میانه این قیل و قال‌ها، به گمان خود، به شهود دینی دست یافت. او پس از این واقعه گفت: «همه آنچه که تاکنون نوشته‌ام در مقایسه با آنچه هم‌اکنون بر من مکتشف شده، پر گاهی بیش نیست.» چند ماه بعد در راه رفتن به هیئت مرکزی کلیسا بود که شاخه درختی به سرش اصابت کرد و طولی نکشید که در گذشت.

بخشی از حجم وسیع گفتارهایش ناشی از قدرت ذهنی او بود و بخشی هم به این دلیل که در زمانه‌های می‌زیست که زمینه این امر فراهم بود. آثار ارسطو، به تازگی در غرب از نو در دسترس قرار گرفته بود، و گاهی شرح‌هایی کفر آمیز اما مجاب کننده در میان آن‌ها یافت می‌شد، که متفکران غیر مسیحی در حد و اندازه‌های این رشد^۵ بر آن آثار نوشته بودند. این‌ها کافرانی بودند که استدلال‌های محکمی داشتند و به نتایجی می‌رسیدند که آشکارا با آموزه‌های مسیحیت در تقابل بود. فی‌المثل می‌گفتند که روح، نامیرا نیست؛ جهان را خالق الهی به یکباره پدید نیاورده است بلکه جهان سرمدی است؛^۶ دانش خداوند تنها به خودش تعلق می‌گیرد نه به ما. برخی به همین بسنده می‌کردند که بگویند ارسطو و شارحانش در اشتباهند، اما آکویناس دوازده شرح بر آموزه‌های ارسطو نوشت و مدعی شد که او به چیزی از قبیل حقیقتی جزئی دست یافته است. این کار او نه تنها کوششی بود برای مسیحی کردن ارسطو، بلکه گامی ضروری در مواجهه با تفکرات کفر آمیز نیز محسوب می‌شد.

تأثیر ارسطو

روش‌های ارسطو هم، درست همانند نتایجی که گرفته بود، متفکران زمانه آکویناس را به زحمت انداخته بود. ارسطو مدعی بود که شخص پیش از آنکه بتواند به تفکر بپردازد باید تمایز میان مفروضات و آنچه که باید اثبات شود را دریابد. دانش، خود بنیاد است و گزاره‌های بالایی بر حقایق زیرین متکی است؛ نقطه‌ی آغاز این گزاره‌ها، مفروضاتی است که ریشه در جایی دیگر دارند.

توماس آکویناس قدیس^۱
(۱۲۲۵/۶-۱۲۷۴ م) فیلسوف
کاتولیک ایتالیایی و اگر نگوییم
بزرگترین شخصیت، دست کم
یکی از بزرگترین شخصیت‌ها
در سنت فلسفه مدرسی^۲ است.
او مکتب تومایی^۳ را نیز در
فلسفه بنیان گذاشت، که تا
مدتها نکیه‌گاه اصلی فلسفی
برای کلیسای کاتولیک روم
محسوب می‌شد.

بنیادی ترین مبانی در این ساختار. آن دسته حقایقی است که هر شخص عاقلی، اگر بخواهد عاقل باشد، به ناچار باید آن‌ها را بپذیرد. نمی‌توان در بازی عقلانیت وارد شد و به بحث پرداخت اما مثلاً قاعده طردشقی ثالث^{۱۱} را نپذیرفت؛ یعنی این که هیچ شقی دیگری به جز تأیید یا رد یک گزاره وجود ندارد. به بررسی به این شکل که: «آیا فلان چیز درست است؟» تنها می‌توان با «بلی» یا «خیر» پاسخ داد. اگر کسی این کمترین الزام عقلانیت را نپذیرد، کاری که می‌کند مباحثه نیست. یعنی خود را از بحث خارج کرده‌اید. تصدیق برخی قواعد، درست بخشی از تار و پود عقلانیت است.

آکویناس میان نتایجی که از طریق عقل به دست می‌آید و حقایق و حیاتی تمایز قائل می‌شود. ناگفته پیداست که از نظر او حقایق اخیر حجتیت دارد. اما او می‌گوید که نتایج عقلانی که در نوشته‌های کفار، به‌ویژه ارسطو، آمده است نیازمند دقت نام و تمام است. گرچه شاید چنین اظهاراتی آن هم در زمانه آکویناس غریب می‌نموده است. از همه جالب‌تر این که او مدعی است عقل به تنهایی می‌تواند به برخی حقایق و حیاتی دست پیدا کند. و خودش گاهی برای انجام این کار از روش‌های مختص ارسطو بهره می‌گیرد. به علاوه، تعلقات دومینیکی اش، آکویناس را متقاعد ساخته بود که انسان باید همواره از مباحثه در باب الهیات، به‌ویژه با کسانی که ایمان نیاورده‌اند، استقبال کند. این بدان معناست که باید از مقدماتی شروع کرد که حتی کفار نیز بدان‌ها اذعان داشته باشند.

شاید همین امر بهتر از هر چیز دیگری علت پدیده آمدن و لحن اتخاذ شده در کتاب کلیات در باب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان^{۱۲} را نشان دهد. این اثر به همراه شاهکار ناتمام وی یعنی خلاصه‌ی الهیات^{۱۳} بهترین شاهد برای رویکرد غیر معمول وی نسبت به عقل و نسبت به کسانی است که ایمان نیاورده‌اند.

راه‌های پنج‌گانه آکویناس

مثال خوبی که در مورد بهره‌گیری آکویناس از روش‌های ارسطو می‌توان ذکر کرد عبارت است از برهان‌های معروف او در اثبات وجود خدا که از آن به راه‌های پنج‌گانه^{۱۴} تعبیر می‌شود. گرچه این برهان‌ها رنگ و بوی تعلق به دیگران را دارد اما تقریباً ارسطووار آکویناس، به آن‌ها بر جسنگی خاصی بخشیده است. همه این برهان‌ها با حقایق تجربی مورد پذیرش همگان آغاز می‌شود و به اثبات وجود خدا ختم می‌گردد. در این جا تنها یکی از آن‌ها، یعنی برهان دوم را ذکر می‌کنیم.

امور در این عالم رابطه علی و معلولی دارند. مثالی که آکویناس ذکر می‌کند به این قرار است: سنگی حرکت می‌کند، و علت حرکت آن چوبی است که آن را حرکت داده است، و علت حرکت چوب دستی است که چوب را گرفته است. بنابراین هیچ چیز علت خود نیست؛ بلکه برخی علل، علت دیگر چیزها یعنی معلول‌های معین خودشان هستند. تسلسل بی‌پایان علل ناممکن است. پس باید یک علت نخستین، یا «علت بدون علت» وجود داشته باشد، و آکویناس در این جا مدعی می‌شود که این همان است که مردم آن را «خدا» می‌نامند. به عبارت دیگر یک چیز هست که تمام این زنجیر را به حرکت درمی‌آورد؛ چیزی که خودش علت است. اما از هیچ علت دیگری پدید نیامده است. عین همین نحوه استدلال برای سایر برهان‌ها نیز به میان آورده می‌شود. اثبات وجود محرک اول یا محرک نامتحرک، برهان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود؛ برهان درجات کمال در عالم؛ و برهانی که نظم ظاهری جهان مورد تجربه را به خداوند منسوب می‌کند.

در تصام این سوارد. برهان مربوطه بر شواهد تجربی مورد پذیرش همگان مبتنی می‌شود - حقایقی نظیر حرکت، علیت، تغییر و کیفیت - و به اثبات وجودی منتهی می‌شود که مسئول همه چیز است و جهان پیرامون ما را برایمان قابل ادراک ساخته است. این برهان‌ها در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. یکی از مکررترین این انتقادات، انتقادی است که در خصوص

مهمترین آثار

کلیات الهیات اثری است عظیم در بیش از ۶۰ مجلد. این اثر مشتمل بر تأملات و استدلال‌هایی مفصل است که هنوز هم که هنوز است بر تفکر مذهبی و فلسفی تأثیر گذار است.

مهمترین اثر وی کلیات در باب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان است که بین سال‌های ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۴ میلادی نوشته شده است. این اثر محتوی رسالاتی مفصل در باب ذات الهی، مخلوقات و غایت^{۱۵} آن‌ها و همچنین کشف و شهود است. اثر ناتمام وی یعنی

بخش پابانی این براهین عنوان شده است، یعنی این که چگونه مثلاً از اثبات وجود علت نخستین، به اثبات وجود خدا می‌رسیم؛ یعنی آنجا که می‌گوید: پس فلان چیز باید وجود داشته باشد و این همان است که همه ما آن را «خدا» می‌نامیم.

چرا باید فرض کنیم که «علت بدون علت» واجد همه آن خصوصیات است که معمولاً در مسیحیت به خداوند نسبت می‌دهند؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که علت‌های بدون علت بی‌شماری در ابتدای این زنجیره وجود داشته باشند نه فقط یک خدای واحد؟ چرا باید فرض کنیم که علت بدون علت (به فرض هم که واحد باشد) بر همه چیز دانا و تواناست و یکسر خیر و نیکی است؟ شاید علت بدون علت مذکور، صرفاً علتی معمولی باشد فاقد عقلانیت و صرفاً آنقدر قدرتمند که می‌تواند امور را به گردش درآورد و این کار را از سر بدجنسی و شرارت انجام می‌دهد، به نظر می‌رسد میان این نتیجه‌گیری که: وجودی هست که سرسلسله علل دیگر است و این گزاره که آن وجود خداست، حلقه مفقوده‌ای (شاید مقدمه دیگری!) در کار باشد.

آکویناس هر چند معتقد است که عقل می‌تواند وجود خدا را برای ما اثبات کند، اما می‌گوید که عقل نمی‌تواند به کنه ذات خداوند پی ببرد، گرچه طبیعت به ما ابزار لازم برای شناسایی جهان فیزیکی پیرامون را داده است، اما قابلیت ما برای مجذوب شدن در ذات الهی و به حیرت افتادن از آن بر توانایی ما در درک آن غلبه دارد. دانش ما درباره ذات خداوند تنها به شکلی غیر مستقیم ممکن است، یعنی از طریق قیاس و سلب و آکویناس مدعی است که چنین دانشی لاجرم در بهترین حالت نیز ناقص خواهد بود.



قدیس توماس آکویناس میان ارسطو و افلاطون و بالاتر از این‌ترسد، فیلسوف عرب، فرار گرفته است. دقایق نقاشی موسوم به پیروزی قدیس توماس آکویناس.

دربارۀ خدا چه می‌توانیم بدانیم

بخش عمده‌ای از آنچه که می‌توانیم ادعا کنیم درباره‌ی ذات خداوند می‌دانیم از طریق نفی ویژگی‌های متعلق به چیزهای مادی حاصل می‌شود. چرا که ما امور مادی را بهتر می‌شناسیم. می‌توانیم بگوییم که خداوند در ظرف زمان و مکان نیست، تغییر پذیر نیست، منتهای نیست و از این دست. همچنین می‌توانیم از راه قیاس شناختی که درباره‌ی برخی از ویژگی‌های خودمان داریم، به فهمی نسبی و ناقص از خداوند برسیم. خدا یکسر خیر و نیکی است و ما تا حدودی این موضوع را درک می‌کنیم چرا که درکی از خیر و نیکی در وجود خودمان داریم. خداوند اراده می‌کند، و گرچه این اراده کردن با اراده کردن در نزد انسان متفاوت است، اما می‌توانیم با قیاس آن دو به درک ناقصی از اراده در نزد خداوند برسیم.

آکویناس معتقد است علاوه بر آنچه که گفته شد، چیزهای دیگری هم هست که می‌توان درباره‌ی ذات خداوند دانست، گرچه موضوع به این سادگی‌ها هم نیست. آکویناس صفات الهی را مشتمل بر بساطت، فعلیت، کمال، خیر، عدم تناهی، ثبات، وحدت و ذاتی بودن می‌داند. اما دسترسی ما به شناخت از ذات الهی و حتی فهم ماهیت خود این شناخت امری یکسر متفاوت است. او مدعی است که شناخت ذات الهی، فراتر از قیاس و سلب، تنها در بر تو وساطت خداوند - دیدگاه فیض یا بهجت - ممکن است. آنجا که عقل فرو می‌افتد، کشف و شهود بار شناخت آرا به دوش می‌گیرد. شاید بتوانیم با عقل به اثبات وجود خداوند راه ببریم، اما تنها کشف و شهود است که فی‌المثل تثلیث خداوند را به ما نشان می‌دهد. از آنجا که ما موجوداتی منتهای هستیم حتی فیض نیز نمی‌تواند درک کاملی از ذات الهی به ما بدهد بلکه آنچه که به ما می‌بخشد تنها فهمی مبهم است.

تأثیر آکویناس

جا دارد اشاره کنیم که نه تنها الهیات بلکه فلسفۀ غرب نیز وامدار آکویناس است. شاید تصور شود که دغدغه‌های آکویناس یکسر معطوف به وجود و ذات خداوند بوده، اما چنین برداشتی اشتباه است. نوشته‌های وسیع او، ملاحظات فراوانی در باب ماهیت انسان، دولت، حقوق، اخلاق، متافیزیک، معرفت‌شناسی و موارد بسیار دیگری را شامل می‌شود. تأثیر او در تمامی این حوزه‌ها هم بر کلیسا و هم در خارج از آن چشمگیر بوده است.

کتابشناسی گزیده فارسی

برای آگاهی از زندگی و دیدگاه‌های فلسفی آکویناس به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

- اینی زلیسون، روح فلسفۀ قرون وسطی، ترجمۀ علیمراد داوودی، تهران، اقبال، ۱۳۷۰.
- بیل استراتون، آشنایی با آکویناس، ترجمۀ شهرام حمزه‌ای، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- جان آنتونی پاتریک کنی، آکویناس قدیس: شرح آراء و آثار برگزیده، ترجمۀ محمد بقایی، تهران، اقبال.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Saint Thomas Aquinas
- ۲ - Count Landulf of Aquino
- ۳ - Thomistic
- ۴ - Scholasticism
- ۵ - Donna Theodora
- ۶ - نرمان‌ها (Norman) نژادی از مردم شمال فرانسه بودند.
- ۷ - Abbey of Monte Cassino
- ۸ - Averroes
- ۹ - یا به زبان فلسفی‌تر، جهان حادث نیست بلکه قدیم است.
- ۱۰ - Law of the Excluded Middle
- ۱۱ - Summa contra gentiles
- ۱۲ - Summa theologiae
- ۱۳ - quinque viae
- ۱۴ - بدیهی است که منظور از مقدمه (premise)، در این‌جا مقدمه‌ای منطقی است.
- ۱۵ - telos



متصف کردن یک سیاستمدار به صفت ماکیاولیایی به معنای این است که آن فرد به دلیل فقدان وجدان اخلاقی، لیاقت تصدی مشاغل حکومتی را ندارد. در عین حال، همین صفت، احترام اگرچه آمیزی را نیز به آن فرد می‌بخشد: رفتار ماکیاولیایی با نوعی زیرکی خونسر دانه و حسابگرانه در آمیخته است.

ماکیاولی نخستین بار به عنوان سفیر جوان فلورانس^۱ به شهرت رسید. او در سن ۲۹ سالگی موقعیت خود را به عنوان دومین رئیس دیوان اداری جمهوری تثبیت کرد. در آن زمان در فلورانس معمول بود که متصدیان مشاغل حکومتی دستی در علوم انسانی داشته باشند. ماکیاولی نیز از این قاعده مستثنی نبود. پدر او که مردی فاضل بود، تمام کوشش خود را به کار بست تا فرزندش در بهترین مدارس علوم انسانی دوره رنسانس تعلیم ببیند.

دوران تصدی شغل سفارت در بسط اندیشه‌های ماکیاولی نقش بسزایی داشت. خصوصاً عقاید او در خصوص زمامداری مؤثر، ریشه در شناخت بی‌واسطه و مستقیم او از نقاط ضعف و قوت چند تن از برجسته‌ترین شخصیت‌های سیاسی زمانه خودش داشت. در واقع او در مشهورترین کتاب خود یعنی شهریار^۲ از مثال‌های واقعی در عالم خارج نهایت بهره را گرفت. و با انجام این کار، خود را تقریباً از تمامی پیشینیانش متمایز ساخت. ماکیاولی به دنیای روزمره و پلید سیاست علاقه‌مند بود.

آموزش‌های دیپلماتیک

درس آموزی او در مقام سفارت، تقریباً بلافاصله آغاز شد. او در سال ۱۵۰۰ به دربار لویی دوازدهم^۳ پادشاه فرانسه اعزام شد تا دربارهٔ مشکلی که بین فرانسه و فلورانس رخ داده بود، به مذاکره بپردازد. مشکل از این قرار بود که فلورانس، به رغم کمک‌های فرانسه نتوانسته بود پیزا^۴ را به انقیاد خود در آورد. دولت شهری که زمانی زیر سلطهٔ فلورانس بود، اما اکنون یاغی شده بود. این مأموریت از همان آغاز با مشکلات توأم بود. گرچه ماکیاولی برای پادشاه فرانسه احترام چندانی قائل نبود، اما با کمال شگفتی دریافت که فرانسویان جقدر فلورانس را دست‌کم می‌گیرند. آن‌ها زادگاه او را شهری ضعیف و متزلزل می‌دیدند که توان مالی و نظامی مناسبی برای تأثیرگذار بودن در روابط خارجی خود ندارد. ماکیاولی این درس را هرگز فراموش نکرد؛ سیاست قوی مستلزم قدرت، شکمبایی و توانایی عمل کردن سریع و قاطعانه است.

اقدامات سزار بورجیا^۵ چندی بعد همین درس‌ها را به او یادآور شد. این سزار پس از آنکه توسط پدرش الکساندر ششم^۶، دوک رومانا^۷ شد، با استفاده از نیرنگ‌های ظالمانه به افزایش دامنهٔ قدرت خود دست زد. ماکیاولی که مدتی را در خدمت بورجیا گذرانده بود، آشکارا روش مقابلهٔ او با دشمنانش را می‌ستود. به عنوان مثال او در کتاب شهریار، با لحنی حاکی از تأیید، نقل می‌کند که چگونه بورجیا با خدعه و نیرنگ بزرگان اورسینی^۸ را که علیه او توطئه می‌کردند فریخته و به شهر سینیگالیا^۹ گشانده و سپس همگی را قتل عام کرده است. ماکیاولی هیچ جای شک و شبیه‌ای بر ایمان باقی نمی‌گذارد که معتقد است، بورجیا بسیاری از مهارت‌های مورد نیاز یک زمامدار را داراست:

من معتقدم به درستی می‌توان گفت همهٔ کسانی که از بخت خوش و با کمک دیگران به قدرت رسیده‌اند باید از او تقلید کنند. زیرا با آن روح بلند پرواز و عزم و ارادهٔ محکمی که داشت مسیری جز این نمی‌توانسته طی کند... از این رو، هر کس به این نتیجه برسد که برای تثبیت مقام شاهانه‌ای که تازه به دست آورده ضروری است که خود را از سر دشمنانش خلاص کند، دوستانی به دست آورد، چه با زور و چه با نیرنگ و تدبیر موفق به انجام کاری شود، کاری کند که مردم هم دوستش بدارند و هم از او در هراس باشند... چنین شخصی نمی‌تواند نمونهٔ بهتر و روشن‌تری از اعمال این مرد بیابد. (شهریار، فصل ۷)

بورجیا با وجود آن که نبوغ غیر قابل انکاری داشت اما حکومتش چندان نیابید. این امر عمدتاً به سبب بداقبالی او بود اما ماکیاولی در شهریار، از این بابت که او به کار دینال جولیانو دلا رووره^{۱۰} کمک کرد تا به مقام پاپ نائل شود و خود را پاپ جولیس دوم^{۱۱} بنامد، به او انتقاد می‌کند چرا که مدعی است بورجیا دلایل

نیکولو ماکیاولی^۱ که در سوم ماه می ۱۴۶۹ میلادی در فلورانس به دنیا آمد، احتمالاً مشهورترین دانشمند علوم سیاسی جهان است. شهرت او چنان فراگیر است که نامش به‌صفتی تبدیل شده که بر رفتاری جبه‌گرانه و غیرشرافتمندانه برای رسیدن به هدفی معین دلالت می‌کند.

محکمی داشته که نشان می‌داده رووره، به محض آنکه به این مقام دست پیدا کند، از او حمایت نخواهد کرد. از نظر ماکیاوولی، بورجیا بیش از حد اعتماد به نفس داشت و بر خوش اقبالی‌های پیشین خود تکیه می‌کرد. در نهایت همین امر موجب سقوط وی شد؛ زمامداران سیاسی باید بتوانند شخصیت خود را با موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند، تطبیق دهند، و در نهایت سزار بورجیا فاقد این توانایی بود.

دوران سفارت ماکیاوولی، گرچه تجربه‌ای را که برای نوشتن کتاب شهریار، بدان نیاز داشت برایش فراهم کرد اما فرجام خوشی نداشت. در اواخر سال ۱۵۱۲ میلادی، پس از آن که خاندان مدیچی "در فلورانس به قدرت رسیدند و جمهوری را منحل کردند، او را نیز از کار برکنار کردند. از بد حادثه، چند ماه بعد او را به اشتباه متهم کردند که علیه حاکم جدید به توطئه چینی مشغول بوده است. پس زندانی و شکنجه شد. همین گردش روزگار بود که موجب شد او دست به نوشتن شهریار بزند.

ماکیاوولی پس از آزادی به دنبال راهی بود تا خود را مشمول لطف و عنایت حاکمان جدید خاندان مدیچی کند. کتاب شهریار، که برای او شهرتی فراهم آورده بود، کوششی بود از جانب او تا نشان دهد توانایی‌ها و دانشی دارد که می‌تواند برای حاکم جدید مفید واقع شود. تقدیم کتاب خود گویای این واقعیت است: تقدیم به لورنزو دی مدیچی کبیر، از طرف نیکولو ماکیاوولی.

شهریار

این کتاب اساساً مقاله‌ای است در باب هنر زمامداری که نخستین بار در سال ۱۵۳۲ میلادی، یعنی هفت سال پس از مرگ ماکیاوولی منتشر، و از همان آغاز انتشار با استقبال مواجه شد. با این حال چیزی نگذشت که به بدنامی مشهور گشت چرا که در آن عنوان شده بود زمامداران به هنگام تصمیم‌گیری‌های سیاسی باید ملاحظات اخلاقی را کنار بگذارند. بی‌شک بسیاری ماکیاوولی را فردی ضد اخلاقی می‌شمردند؛ چرا که هیچ توجهی به لزوم رفتار اخلاقی در نزد زمامدار نشان نداده بود، بلکه صرفاً به این موضوع پرداخته بود که آیا او قادر است قدرت و شکوه سیاسی خود را تثبیت و تضمین کند یا خیر.

بی‌شک توصیفی این چنینی از فلسفه ماکیاوولی از حقیقت بی‌بهره نیست. به عنوان مثال، او به طور کلی این برداشت سنتی را که انسان منطقی برای به دست آوردن شکوه و افتخار باید همواره رفتاری فضیلت‌مندانه در پیش گیرد را - چنانکه فی‌المثل سیسرون در کتاب حکومت^{۱۱} گفته - رد می‌کند:

... میان این امر که انسان چگونه زندگی می‌کند و این موضوع که چگونه باید زندگی کند چنان شکاف عمیقی وجود دارد که هر کسی که انجام کار شدنی را به خاطر کاری که باید انجام شود ترک گوید درمی‌یابد که نه تنها نمی‌تواند خود را حفظ کند بلکه از میان می‌رود. چرا که انسانی که می‌کوشد همواره خوب باشد، در میان بسیار کسان دیگری که خوب نیستند، از بین می‌رود. لذا برای شهرپاری که می‌خواهد مقام خود را حفظ کند ضروری است که بیاموزد چگونه خوب نباشد. و هر کجا که لازم بود از این دانش بهره بگیرد. (شهریار، فصل ۱۵)

این باور که زمامداران برای آن که بتوانند حکومتی شمر تمرد داشته باشند، باید بیاموزند که چگونه نیک خو نباشند، ریشه در این دیدگاه دارد که انسان ذاتاً بد و شرور است. ماکیاوولی بر آن بود که مردم «ناسپاس، منززل، متظاهر و حقه‌باز، گریزان از خطر و آزمندند» (شهریار، فصل ۱۷) در نتیجه برخی روش‌های زمامداری نمی‌تواند عملی باشد. مثلاً ماکیاوولی می‌گوید

مهمترین آثار

این هدف ملاحظات اخلاقی را کنار بگذارند همین کتاب است که اصطلاح «ماکیاولیایی» را برای ایندگان به یادگار گذاشت.

گفتارها (۱۵۳۱ م.)

گفتارهایی در باب ده کتاب لول نیتوس لوی که به یک معنا موشکافانه‌ترین کتاب ماکیاوولی است، به دفاع از میثاق حکومت جمهوری پرداخته و حکومت روم باستان را الگوی خود قرار می‌دهد.

نیکولو ماکیاوولی تنها دو اثر فلسفی مهم منتشر کرد: شهریار و گفتارها (گفتارهایی در باب ده کتاب لول نیتوس لوی) اما خواننده علاقمند می‌تواند به کتاب هنر جنگ^{۱۲} او و همچنین مجموعه نامه‌هایش نیز نگاهی بیاندازد.

شهریار (۱۵۳۲ م.)

معروفترین کتاب ماکیاوولی که تحلیل دقیق و روشن هنر زمامداری است. در این کتاب عنوان شده است که وظیفه اساسی رهبران سیاسی حفظ و تثبیت قدرت است؛ و لازم است که در هنگام اجرای راهبردهای خود برای رسیدن به

شهریاری که قدرتش را تماماً بر محبوبیت ظاهری خود در نزد مردم بنیان می‌کند، وقتی شرایط دشوار شود، بی‌باور خواهد ماند:

... مردمان در آسیب‌رساندن به کسی که خود را محبوب آن‌ها کرده کمتر تردید می‌کنند تا به کسی که از او می‌ترسند چرا که دوست‌داشتن به زنجیری از وظایف متصل است، و از آنجا که مردمان بسیار منفعت‌طلب هستند، هر گاه که مسئله نفع شخصی بیش بیاید، آن زنجیر را می‌گسلند، اما ترس به زنجیر دهشتناکی از مجازات و توبیخ متصل است که هرگز از آن گریزی نیست.

بنابراین این اتهام که باورهای ماکیاوولی درباره زمامداری بر نوعی نگرش غیراخلاقی استوار است، تا اندازه‌ای صحت دارد، اما این همه داستان نیست، چرا که از طرف دیگر ماکیاوولی باور داشت که زمامداری مؤثر غالباً نتایج مناسبی برای عموم مردم دربر دارد. به‌عنوان مثال وقتی پای این بحث به میان می‌آید که پادشاه باید از روی رأفت حکمرانی کند یا از سر ظلم، ماکیاوولی می‌گوید که پادشاهی که بیش از اندازه رنوف باشد، به‌سبب تحمل بی‌نظمی، معمولاً زبان بیشتری به جامعه وارد می‌کند تا پادشاهی ظالم که با ایجاد ترس، نظم را هم پدید می‌آورد. به همین ترتیب او متذکر می‌شود که سخاوتمندی زمامدار لاجرم منجر به نزاع میان توده مردم می‌شود، چرا که پادشاه در نهایت بدل و بخشش خود را از طریق بستن مالیات بر مردم جبران می‌کند و

شهریار، شاهکار ماکیاوولی که در آن عقاید وی درباره زمامدار آرمانی‌اش آمده است.

NICOLAI
MACHIAVELLI
PRINCEPS.

EX
SYLVESTRI TELII
FVLGINATIS TRADVCTIONE
diligenter emendata.

*Adiella sunt iustem argumnti, Aliorum quorundam
contra Machiauelium scripta de potestate &
iusticia Principum, & contra tyrannos.*



BASILEAE
Ex officina Petri Pernæ.
M D XXC.

همین امر سبب می‌شود که مردم برنجدند و سرانجام از او منتظر شوند.

معیار زمامدار

البته روش سرراست‌تری هم هست که ماکیاوولی را بتوان با آن از تهمت غیراخلاقی بودن رها کند. و آن هم عبارت است از این دیدگاه او که: هدف زمامدار باید رفتن در پی شکوه و افتخار باشد. در واقع معیار قضاوت^{۱۴} زمامدار این است که آیا او حاضر است هر آنچه را که برای به‌دست آوردن این هدف ضروری است. آن هم در مواجهه با بخت و اقبال که پیش‌بینی ناپذیرند. انجام دهد؟ یا همه این اوصاف. از نظر ماکیاوولی. این امر انجام ظلم را به خاطر ظلم توجیه نمی‌کند؛ چرا که چنین رفتاری گرچه ممکن است قدرت فراوانی فراهم کند اما شکوه و افتخار پدید نمی‌آورد:

ظلم و خونریزی که خوب و به‌جا اعمال شده آن‌هایی هستند که ... فقط یک‌بار آن هم برای استحکام مقام سلطنت اعمال شود بعدها نیز به هیچ وجه تکرار نگردد مگر برای خیر و صلاح نوده‌ای که بر آنها حکومت می‌شود. اما ظلم‌هایی که برای پیش‌بردن نیت سوء اعمال می‌شوند اگر چه در بدو امر مختصر و کوچکند ولی به‌مرور زمان به‌جای این که کم بشوند. ره به فزونی خواهند گذاشت. (شهریار. فصل ۸)

ماکیاوولی امید داشت که کتاب شهریار او را به مشاغل دولتی بازگرداند. اما چنین نشد. ظاهراً او مدت کوتاهی پس از به پایان رساندن این اثر در اواخر سال ۱۵۱۳ میلادی. به این نتیجه رسید که دوران سفارت او به سر آمده است و خود را هر چه بیشتر در هیئت یک نویسنده می‌یافت. ماکیاوولی در سال‌های باقیمانده عمرش نسبت به حکومت جمهوری احساس تعلق خاطر روزافزونی پیدا کرد. در واقع. مهمترین نوشته او در این دوره یعنی گفتارهایی در باب ده کتاب اول تیتوس لوی^{۱۵}. دفاعی است از حکومت جمهوری. که روم باستان را به عنوان الگوی آرمانی خود مطرح می‌کند. کتاب گفتارها. به دلایل متعددی موشکافانه‌ترین اثر او به‌شمار می‌رود. اما از قضای روزگار این اثر نتوانست نام ماکیاوولی را جاودانه کند. تاریخ در ستایش و نکوهش او به یک اندازه می‌کوشد چرا که او را مردی می‌داند که مدعی شد زمامدار به قدرت شیر و جله‌گری رویاه نیازمند است.

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب شهریار به فارسی برگردانده شده است:

■ شهریار. ترجمه محمود محمود. انتشارات عطارد. و نشر اقبال (۱۳۸۱).

نوای آگاهی از زندگی و اندیشه‌های ماکیاوولی به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

■ کونتس اسکیر. ماکیاوولی. ترجمه عزت ا. فولادوند. تهران. طرح نو. ۱۳۸۱

■ رامین جهانگللو. ماکیاوولی و اندیشه رئاست. تهران. نشر مرکز.

■ بل استرازن. آشنایی با ماکیاوولی. ترجمه پیام یزدانجو. تهران. نشر مرکز. ۱۳۸۰.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---|----------------------------|-------------------------|
| <i>The Prince</i> - ۴ | Florence - ۴ | Niccolò Machiavelli - ۱ |
| <i>Cesare Borgia</i> - ۶ | Pisa - ۵ | Louis XII - ۲ |
| Orsini - ۹ | Duke of Romagna - ۸ | Alexander VI - ۷ |
| Pope Julius II - ۱۲ | Giuliano della Rovere - ۱۱ | Sinigaglia - ۱۰ |
| | <i>De Officiis</i> - ۱۳ | Medici - ۱۳ |
| <i>Discourses on the First Ten Books of Titus Levy</i> - ۱۶ | | Virtù - ۱۵ |
| | | <i>Art of War</i> - ۱۷ |

فرانسیس بیکن

۱۵۶۱ - ۱۶۲۶ م.



برخی بیکن را به منزله پیامبر علوم جدید می‌شمارند و برخی او را انسان مسخره‌ای می‌دانند که تنها آزمایش علمی او به مرگ مضحکش منجر شد. هم‌اکنون نیز فمینیست‌ها^۱ از او نفرت دارند چرا که گذشته از دیگر آرای خود، مدعی شده بود که باید مام طبیعت را رام کرد و بر آن فرمان راند؛ اما شاگردان کارل پوپر او را می‌ستایند چرا که در نوشته‌های او بصیرت عمیقی می‌یابند که به ماهیت اموری اشاره دارد که بعدها روش علمی خوانده شد.

به همین ترتیب زندگی او را نیز از دو منظر مورد بررسی قرار داده‌اند. از یک منظر او را فیلسوفی می‌دانند که نبوغ درخشانی در زمینه حقوق داشته و به اوج قدرت رسیده است و پس از آن دشمنانش او را با دسیسه‌های واهی به فساد متهم کرده و به زیر کشیده‌اند. اما از منظری دیگر، او انسان خودنما و ریاکاری بوده که دست آخر، و البته به حق، به سبب آزمندی خود فرو افتاده است.

نقوذ بسیار

شکی نیست که بیکن در خانواده‌ای بسیار صاحب نقوذ به دنیا آمد و بعدها کوشید که از این عزت بهره بگیرد. پدر او سر نیکلاس بیکن^۲، مهردار سلطنتی بود و مادرش آن کوک^۳ خواهرزن سر ویلیام سیسل^۴ خزانه‌دار ملکه بود. او پس از اتمام تحصیلاتش در کالج ترینیتی کمبریج، وارد عرصه حقوق و قضاوت شد و دوران کاری موفق‌تری را در این زمینه آغاز کرد. بیکن شغلیش را با سیاست گره زد و در سن ۲۳ سالگی به عضویت پارلمان درآمد. ارل اسکس^۵ با او از در دوستی درآمد و کوشید با قرض دادن پول و همچنین شرکت در مذاکرات مشترک همراه با سر ویلیام، به ترقی او در دربار کمک کند. می‌توان تصور کرد که بعدها، زمانی که بیکن به دستور ملکه الیزابت او را تحت تعقیب قرار داد و توانست در دادگاه او را به خیانت به کشور محکوم کند، ارل چقدر بهت زده و رنجیده خاطر شد. ملکه با وجود وفاداری بیکن (اگر بتوان اسم این کار را وفاداری گذاشت)، مانع از نفاق مقام او شد و احتمالاً به دلیل این که او در مورد سیاست مالیاتی حکومت حرف‌های نسنجیده‌ای زده بود.

بیکن از این رنجش ملکه درس گرفت و با تمام توان کوشید خود را مشمول لطف و عنایت جانسین وی یعنی جیمز استوارت گرداند. جیمز او را مجرم و مستحق زندان دانست اما مجازات او را به شکنجه و اعتراف تخفیف داد. سر ادوارد کوک^۶، رقیب بیکن با این امر مخالفت کرد، اما بیکن آزاد شد. و بلافاصله پله‌های ترقی را طی کرد و به مقام سر یا شوالیه، دادستان کل، مهردار سلطنتی، صدر اعظم، پارون و در نهایت وایکنت سنت آلبینز^۷ رسید. ترقی‌های درخشان او موجب این بدگمانی است که نکند در پس پرده، دسیسه‌ای در کار بوده است و همین بدگمانی است که به دیدگاه خصومت‌آمیز عده‌ای درباره زندگی بیکن دامن زده است.

بیکن در طی این مدت برای خودش دشمنانی تراشید و در نهایت همین‌ها او را به رشوه‌خواری متهم کردند. او اعتراف کرد هنگامی که قاضی بوده، از برخی متهمان پول گرفته است و همین مسئله موجب نابودی او شد. بیکن به پرداخت مبلغ بسیار گزاف چهل هزار پوند محکوم شد و او را در برج لندن^۸ زندانی کردند. طولی نکشید که جیمز جریمه او را بخشود، او را از زندان آزاد کرد، و به او اجازه داد که القابش را باز پس بگیرد. اما رسماً او را مورد عفو قرار نداد. بیکن به حومه شهر گریخت ولی از نوشتن و اندیشیدن درباره حقوق و علوم دست نکشید. مرگ او شاید بداقبالانه‌ترین مرگ در تاریخ فلسفه بوده باشد. بیکن در یک بعدازظهر سرد زمستانی دست به ماجراجویی زد و از خانه بیرون رفت؛ بدن مرگی را که گشته بود پر از برف کرد تا آزمایش کند و ببیند آیا سرما می‌تواند مانع فاسد شدن آن شود یا نه. در این هنگام بود که به برونشیت مبتلا شد و طولی نکشید که در گذشت.

بیکن در طول سال‌های فقر و فلاکت خود و آن هنگام که مورد غضب ملکه الیزابت بود، بخش عمده‌ای از پنجاه و هشت رساله معروف خود را نوشت و همین رسالات^۹ بود که نام او را زنده نگاه داشت. مقالات مذکور بسیار جذاب و واقع‌گرایانه بود و حتی شاید بتوان گفت طعمی ماکیاولیایی داشت - برخی از این مقالات

کمبر فیلسوفی را همچون بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م.) می‌توان یافت که آرای شارحانش به دو گروه کاملاً مخالف یکدیگر تقسیم شده باشد. یک عده نخستین بارقه‌های ظهور روشنگری^{۱۰} را در نوشته‌های فراولون او یافته‌اند و طرف مقابل تنها عوام‌فریبی‌های ضد عقلانی و دفاع از بدترین نوع دین‌مداری را در آرای او تشخیص داده‌اند.

عبارت بود از توصیه‌هایی به سران حکومتی که چگونه رویدادها و حوادث سیاسی را به نفع خود تعبیر و تفسیر کنند.^{۱۳} با این حال شهرت بیکن بیشتر مدیون اثر او موسوم به *تجدد بزرگ یا احیاء کبیر*^{۱۴} است که خود مقدمه‌ای است بر شش اثر ناتمام او. بنا بود این آثار مجموعاً، به طرح‌ریزی برنامه‌ای منجر شوند که احیاء و پیشرفت دانش بشری را ممکن سازند. زمانی که بیکن دست به نوشتن این اثر زد، فلسفه طبیعی یا علم تجربی به صورت اولیه خود، هنوز پا نکرده بود. برخی افراد گهگاه دست به «آزمایش‌های» عجیب و غریبی می‌زدند فقط برای این که حس کنجکاوی خود را ارضاء کنند و تمایز چندانی میان کیمیاگری، جادوگری و پژوهش علمی در شکل نخستین آن وجود نداشت. بیکن در علم تجربی قابلیت و توانایی درک جهان طبیعی و در نتیجه غلبه بر آن را می‌دید، البته به این شرط که درست فهمیده و به کار بسته شود.

بت‌ها

بیکن در این اثر مهمترین موانع پنهان، یا بت‌های دروغین^{۱۵}، را که سد راه مطالعه عینی طبیعت است، برمی‌شمارد: بت‌های طایفه یا قبیله^{۱۶}، بت‌های غار^{۱۷}، بت‌های بازار^{۱۸} و بت‌های نمایش‌خانه^{۱۹}. بیکن مدعیانی را درباره هر کدام از این‌ها برمی‌شمارد که هنوز هم که هنوز است بزواکش را می‌توان در تالارهای سخنرانی در گروه‌های فلسفه دانشگاه‌ها شنید.

بت‌های طایفه، خطاهایی است که ما انسان‌ها به عنوان یک گونه از موجودات، بنا به سرشت درونی خود مرتکب می‌شویم. انسان جهان را با چشم انسانی می‌نگرد و این چشم‌ها راهنمای مطمئنی نیستند که بتوانند ما را به درک ماهیت واقعی امور برسانند. منظور بیکن صرفاً این نیست که حواس ما تا حدودی خطا پذیرند بلکه او مدعی است انسان‌ها به واسطه اطمینان درونی و غریزی به حواس تجربی به خطا در قضاوت دچار می‌شوند. منظور بیکن جلب توجه ما به موضوعی است که بعدها کانت به تبیین دقیق آن می‌پردازد: ذهن ما بر هر آنچه که می‌بینیم نظم و ترتیبی تحمیل می‌کند که آن نظم به راستی در جهان خارج وجود ندارد. بیکن می‌گوید ما تعادل داریم در هنگام کوشش برای معنا بخشیدن به جهان، آن را نظم و ترتیب بدهیم و اغلب فراموش می‌کنیم که خودمان هم در آن نظمی که در جهان می‌یابیم، نقش فعالی داشته‌ایم.

بت‌های غار، خطاهایی هستند که هر یک از ما به عنوان فرد و بنا به ترجیحات و علائق شخصی در معرض آن‌ها قرار داریم. آنچه که در جهان می‌بینیم به آگاهی‌های پیشین ما بستگی دارد: ما تنها چیزهایی را درک می‌کنیم که قادر به تشخیص آن‌ها هستیم و برابمان جذاب است. اگر مثلاً مسابقه‌ای برای تشخیص سنگ بر گزار شود، کسی که به برنده شدن اهمیت نمی‌دهد یا اصلاً نمی‌داند سنگ چیست یا چه شکلی است، طبیعتاً برنده هم نخواهد شد. به علاوه وقتی به دنبال چیزی می‌گردیم، یا چیزی با اهداف و پیش‌فرض‌های مورد پذیرش مان همخوان است، یا با عادات ذهنی تکراری و یوسیده‌مان مطابقت دارد، درباره اهمیت آن اغراق می‌کنیم. بیکن معتقد است که ما همگی در چارچوب‌های فکری خودمان اسیریم، درست همانند زندانیان در تمثیل غار افلاطون، و این طرز نگرش میهم به امور، ما را گمراه می‌کند. دست آخر هم همان دیدگاهی را انتخاب می‌کنیم که با آن انس بیشتری داریم و همین موضوع باعث می‌شود سایر احتمالات و تبیین‌های ممکن را نادیده بگیریم. بیکن هشدار می‌دهد هر آنچه را که فرد «بدان خو می‌کند و یا خرسندی تمام با آن سر می‌کند، باید به دیده تردید نگرست».

خطاهای بازار در نتیجه تعامل و رابطه میان انسان‌ها رخ می‌دهد، بیکن در این جا به مشکلات موجود در زبان اشاره دارد. و منظور او صرفاً اشاره به گفتار دارای ابهام و ابهام نیست بلکه مدعی است انسان‌ها قادرند یا یکدیگر صحبت کنند بدون آنکه

مهمترین آثار

می‌باشد که در سال ۱۶۲۳ میلادی منتشر گردید این اثر که اساساً بازنویسی کتاب قبلی وی یعنی *تعالی و پیشرفت دانش*^{۲۰} است، و دربرگیرنده آن چیزی است که از نظر بیکن موانع عمده بر سر راه دانش محسوب می‌شود.

ارغنون نو^{۲۱} (۱۶۲۰ م):

مشتمل بر روش‌های مناسب برای بازجویی طبیعت، از نظر بیکن است و همچنین «بت‌ها» یا موانع دستیابی به حقیقت را نیز تبیین می‌کند.

فرانسویسی بیکن در همان اوایل دوران کاری خود به جهان اعلام کرد که هدفش «تمام قلمرو شناخت» است. سپس گفت که بهترین طرح عظیم اصلاح کامل و بازسازی اندیشه بشر را پیش خواهد برد کتاب *تجدد بزرگ یا احیاء کبیر*، طرح اوست. برای این برنامه بسیار بلندپروازانه و ماندگار که البته در زمان مرگ وی ناتمام بود، بنا بود این اثر شش بخش داشته باشد که از این میان تنها دو بخش کامل شد و چهار بخش دیگر در حد خلاصه ماند. *پیشرفت دانش*^{۲۲} (۱۶۲۳ م):

بخش اول کتاب *تجدد بزرگ* است و شامل نه کتاب درباره رشد و تعالی دانش

هیچ یک از دو طرف چیزی دستگیرش بشود. بیکن می‌گوید از این‌ها گذشته. این موضوع که وازهای برای دلالت بر فلان چیز وجود دارد، به آن چیز موجودیت نمی‌بخشد. مهم نیست که فیلسوفان چقدر راجع به «محرك اول» سخن برانند، هیچ دلیلی نداریم که نشان دهد وجود یک چیز به‌صرف وجود آن در زبان، محقق می‌شود.

لحن تند بیکن در بحث‌های قبلی در هنگام طرح موضوع بت‌های تمایش‌خانه نیز همچنان به قوت خود باقی است و او در این بحث توجه ما را به خطاهای موجود در نظام‌های سنی فلسفه جلب می‌کند - از نظر او این نظام‌ها در راه رساندن ما به حقیقت همان قدر ارزش دارند که نمایشنامه‌ها! درست است که او به جزم‌گرایانی اشاره می‌کند که تنها به تصدیق آرای فلسفی پیشینیان تن در می‌دهند و یا از آن دسته افراد خرافاتی سخن می‌گوید که از فلسفه برای تثبیت دین بهره می‌گیرند، اما روی سخن او با هم‌مسلمانان خود نیز هست، یعنی همان فیلسوفان تجربی. که بیکن امیدوار است بتواند روش‌های آن‌ها را اصلاح کند. نتیجه‌گیری‌های مبتنی بر آزمایش‌هایی بسیار اندک، مشاهدات کم‌دامنه و محدود و خطاهای بسیار در دسته‌بندی و روش‌شناسی، همگی سد راه درک صحیح جهان است.

روشی نو

اصلاحات مد نظر او چیزی فراتر از استقراء شمارشی^{۱۲} صرف، یعنی اکتفا به مشاهده موارد جزئی و استنباط نتیجه‌ای کلی بر اساس آن‌ها، است. او می‌نویسد:

مهمترین تغییری که می‌خواهم پدید آورم در شکل خود استقراء، و داوری ناشی از آن است. زیرا استقراء بی‌مطلقیت از آن سخن می‌گویند، و با شمارش ساده می‌توان بدان دست یافت، امری احمقانه است... مهم‌ترین تغییری که پدید می‌آورم در فرم و صورت استقراء بی‌مطلقیت است که باید تجربه را تحلیل کند و بند بند آن را از هم جدا نماید و با استفاده از فراشد طرد و رد^{۱۳} به نتیجه‌ای اجتناب‌ناپذیر منتهی شود.

بیکن به دنبال تحقیق روشمند پدیده‌های طبیعی است به منظور رسیدن به قوانین هر چه کلی‌تر که نه تنها به دانش برای دانش منجر می‌شود، بلکه حاصل آن قدرت، منفعت و تسلط بر چیزها و در نتیجه بهبود زندگی انسان نیز هست. و این امر بسیار فراتر از صرف مشاهده امور جزئی و اخذ نتیجه‌ای کلی است.



طرح جلد کتاب احیاء کبیر بیکن، این طرح کشتی‌ای را نشان می‌دهد که آماده رفتن به سفر اکتشافی در اقیانوس دانش است، استعاره‌ای که اسحاق نیوتن بعدها از آن بهره گرفت.

بیکن به هر پدیده طبیعی به چشم ترکیبی از تعداد معدودی از ماهیات^{۲۲} یا ویژگی‌های ساده می‌نگریست. با آزمایش دقیق می‌توان فهرستی از تمامی شرایطی را که در آن، همه مصداق‌های یک ماهیت پدیدار می‌شوند تهیه کرد (جدول حضور) و فهرستی از تمام مصداق‌هایی که در آن یک ماهیت وجود ندارد را نیز فراهم ساخت (جدول غیاب) و همچنین تمام مواردی را که موجب کاهش یا افزایش حضور یک ماهیت معین در یک شیء خاص هست نیز تهیه نمود (جدول درجات یا مقیاسات). مثال خود بیکن این است فرض کنید که می‌خواهید موضوع گرما را بررسی کنید، احتمالاً متوجه حضور آن در آب جوش و غیاب آن در یخ می‌شوید و همچنین در می‌باید که به هنگام سرد شدن آب جوش، گرما نیز کاهش می‌یابد.

با تکیه بر مطالعه کامل و جامع حضور یا غیاب ماهیات و مقایسه درجات مختلف آن‌ها، می‌توان یک اکسیوم یا اصل موضوعه^{۲۳}، یعنی تفسیر و یا آنچه را که ما امروزه به آن فرضیه می‌گوییم، صورت‌بندی کرد و همین فرضیه است که ما را در انتخاب‌هایمان برای آزمایش‌های بعدی راهنمایی خواهد کرد. اگر کسی حضور یا غیاب گرما را در وضعیت‌های مختلف آب بررسی کرده باشد، بر همین مناسبت می‌تواند این فرضیه را مطرح کند که سایر مایعات نیز به همین ترتیب رفتار می‌کنند. حیوه چطور؟ گام بعدی جوشاندن حیوه و ثبت نتایج آن است. با انجام این کار، و احتمالاً پس از این که مایعات بسیار زیادی جوشانده شد، می‌توان یک قانون کلی را، فی‌المثل در این جا «رفتار گرما در مایعات»، صورت‌بندی کرد. بیکن می‌گوید قوانین، نوعی هرم پدید می‌آورد که دامنه شمول آن مدام در حال گسترش است و بالطبع میزان فهم و تسلط بر امور نیز افزایش پیدا می‌کند.

البته که ممکن است نتیجه منفی باشد یعنی خود فرضیه ابطال شود، اما همین امر نیز ارزشمند است. بیکن می‌گوید تعداد ماهیات محدود است و لذا تعداد فرضیه‌های نادرستی که می‌توان درباره آن‌ها مطرح کرد نیز محدود است. نتیجه منفی به یک معنا بهتر از نتیجه مثبت است. کشف مصداق‌هایی که یک فرضیه را تأیید می‌کند، هر چه قدر هم که تعدادشان زیاد باشد، حقیقت داشتن آن فرضیه را تضمین نمی‌کند. اما شناختن نادرستی یک فرضیه به نوعی یقین منجر می‌شود. فرضیه درست، نتایج نادرست ندارد بنابراین نتیجه منفی تنها راه یقین پیدا کردن به این است که فلان فرض نادرست است.

مسائل مذکور بسیار فراتر از پژوهش‌های پراکنده و نابسامان «فلسفه طبیعی» در دوران بیکن بود. در دل این مسائل می‌توان علم تجربی را به وضوح تشخیص داد.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار، زندگی و اندیشه‌های بیکن را می‌توان در کتاب زیر یافت.
 ■ محسن جهنگیری، احوال و آثار و آراء فرانسس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---|----------------------------|---|
| Francis Bacon - ۱ | Enlightenment - ۲ | Feminism - ۳ |
| Sir Nicholas Bacon - ۴ | Ann Cooke - ۵ | Sir William Cecil - ۶ |
| Earl of Essex, اول با گت در واقع لقبی اشرافی در انگلستان است و اسکن نیز ناحیه‌ای در جنوب‌غربی انگلستان است. - ۷ | Viscount Saint Albens - ۹ | The Tower - ۱۰ |
| Sir Edward Coke - ۸ | Essays - ۱۱ | spin-doctoring است متداول است که آن برای این مفهوم در زبان انگلیسی متداول است که آن را «تعمیرسازی» یا به قول معروف «داستان‌سازی کردن» معنا می‌کنند. |
| The Great Instauration - ۱۳ | false idols - ۱۲ | idols of tribe - ۱۵ |
| idols of cave - ۱۶ | idols of marketplace - ۱۷ | idols of theatre - ۱۸ |
| Prime mover - ۱۹ | enumerative induction - ۲۱ | natures - ۲۳ |
| exclusion and rejection - ۲۲ | axiom - ۲۴ | De Dignitate Augmentis Scientiarum - ۲۵ |
| Proficiency and Advancement of Learning - ۲۶ | Novum Organon - ۲۷ | |

۲۰ - باید توجه داشت که بیکن مدعی است «تمام روش‌های مختلف فلسفی، نمایشنامه‌هایی هستند که دنیای ایدئامی خود را به صحنه می‌آورند». لذا نباید این تصور پیش بیاید که بیکن برای این نظام‌های فلسفی و حتی برای نمایش‌نامه‌ها در راه رسیدن به حقیقت، به‌راستی ارزش قائل است. طنز فلسفه آنجاست که برخی، نمایش‌نامه‌های شکسپیر را به بیکن نسبت می‌دهند.

توماس هابز

۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.



اهالی پارلمان از بابت این مدعی او که پادشاه باید مطلق العنان باشد، به خشم آمدند و سلطنت‌طلبان نیز از این که او ریشه این قدرت را الهی نمی‌دانست بلکه آن را در نزد مردم جستجو می‌کرد، رنجیده خاطر شدند. هابز مصرأ مدعی بود که معجزه کرده، در مقابل انتقادات سهمگین ریاضیدانان ایستادگی کرد و آن‌ها را به خشم آورد. او با ارائه انتقاداتی عمیق نسبت به دیدگاه‌های دکارت، اندکی پیش از آنکه او تأملات خود را منتشر کند، وی را آزرده خاطر ساخت. هابز با بیان موضع خود دربارهٔ اختیار، دست‌کم یک اسقف را از خود رنجاند و در این خصوص تا پایان عمر در ملأ عام و گهگاه با شدت و حدت بسیار به مجادله با او پرداخت. او کلیسا را با افق‌های گوناگون و از همه مهمتر اعلام صاحب‌نظر بودن پادشاه در تفسیر کتاب مقدس، به خشم آورد و هنگامی که به اشتباه خیال می‌کرد در حال مرگ است، در مراسم عشاء ربانی شرکت کرد و بدین ترتیب ملحدان را از خود ناامید کرد. اگر ثابت می‌شد که فلان سخنران به «هابیزم» می‌پردازد، واژه‌ای که در زمانهٔ خود هابز هم معادل کفر و العاد بود، او را اخراج می‌کردند. حتی زمانی این بحث به‌طور خیلی جدی مطرح بود که احتمالاً هابز حتی خدا را هم رنجانده است. پس از وقوع آتش‌سوزی بزرگ^۱ و همچنین طاعون بزرگ^۲، پارلمان به این فکر افتاد که نکنند نوشته‌های هابز عذاب الهی را برانگیخته باشد و این مصائب بر سر لندن آمده باشد. کمیته‌ای در این خصوص تشکیل شد و در نهایت از هابز خواستند که دیگر چیزی ننویسد.

اما هابز همهٔ مردم را هم نیاززد. او از جمله دوستان و حامیان کسانی همچون گاسندی^۳، ویلیام گاوندیش^۴ و دست‌کم یک پادشاه بود. او در میان حلقهٔ فکری ایه مرسنه^۵ مورد استقبال قرار گرفت: مریی چارلز دوم بود؛ با فرانسیس بیکن، روابط حسنه‌ای داشت، و با گالیله به مکاتباتی صمیمانه می‌پرداخت. البته که هم و غمش نیز آزردن مردمان نبود. او را به حق پدر فلسفهٔ تحلیلی مدرن نامیده‌اند و بی‌تردید فلسفهٔ سیاسی مدرن و نظریهٔ اجتماعی به‌شکلی که امروزه می‌شناسیم، مرهون کوشش‌های اوست، چرا که این هابز بود که از دیدگاه‌های سنتی و افسانه‌وار دربارهٔ منشأ قدرت سیاسی روگردان شد و برای تبیین آن به خرد روی آورد.

داستانی هست که نشان می‌دهد او خود نیز برای زنده ماندن تقلای زیادی کرده است، مادرش وقتی خبر حملهٔ کشتی‌های جنگی اسپانیا را شنید، از ترس او را زودتر از موعد به دنیا آورد. پدرش کشیشی بود که به دنبال نارضایتی عمومی به خاطر دست داشتن در نزاعی در کلیسای محلی، با خانواده‌اش گریخت. سرپرستی هابز جوان را عموی ثروتمند و منتقدش پذیرفت که به تربیت او همت گماشت و او را به آکسفورد فرستاد. برای هابز درسی‌های دانشگاه خسته‌کننده بود. اما پس از فراغت از تحصیل این یخت را یافت که مریی فرزند ویلیام گاوندیش شود و لذا این فرصت برایش فراهم شد که هم از کتابخانهٔ عظیم وی بهره بگیرد و هم به مسافرت بپردازد.

هابز در حین مسافرتش به قارهٔ اروپا، مجذوب هندسه و دیدگاه‌های طرفداران گالیله دربارهٔ حرکت شد و هر دورا در بطن اندیشه‌های خود جای داد. او مدعی شد که با اتخاذ روشی برگرفته از برهان‌های هندسی، یعنی با آغاز کردن از چیزهای کوچک و حقایق ساده، می‌توان گام‌های بلندی برداشت. از این گذشته، امیال و احساسات آدمی و همچنین فعالیت‌های انسان در مقیاس وسیع را نیز می‌توان در برتو حرکت اجزای کوچکتر فهم کرد. نه تنها قوانین طبیعت، بلکه قوانین طبیعت انسان را نیز می‌توان صورت‌بندی کرد. اوج تفکر هابز در این زمینه را می‌توان در اثر معروف او یعنی *لویاتان*^۶، که درست پس از اعدام چارلز اول منتشر شده بود، مشاهده کرد. وقتی که هابز از فرانسه به انگلستان بازگشت، مراکز قدرت در لندن به‌جدال دربارهٔ قدرت، که موضوع مرکزی همین کتاب بود، مشغول بودند. هابز در این خصوص موضعی صریح و کاملاً مرتبط اتخاذ کرده بود، از همین‌رو کتابش خوانندگان بسیاری داشت.

لویاتان

شهرت عمدهٔ این کتاب به سبب تبیین الزام وجود حکومت است و این کار را از طریق تأمل در این موضوع پی می‌گیرد که اگر این امر وجود نمی‌داشت زندگی انسان به چه وضعی دچار می‌شد. برداشت هابز از این وضعیت،

نمی‌توان کسی را مثل توماس هابز^۱ (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م.) از این بابت که توانسته موجبات رنجش این همه افراد مختلف را فراهم کرده باشد، تحسین کرد.

که او آن را «وضع طبیعی» نامیده، نشان دهنده بدبینی عمیق وی درباره ماهیت انسان است. ویژگی‌های وضع طبیعی عبارت است از آزادی و مساوات از نوع بسیار تیره و تاریک آن. همه در وضع طبیعی آزادی مطلق دارند و به نظر می‌رسد این آزادی دو مؤلفه داشته باشد؛ یعنی هم شامل این امر است که انسان آزاد است هر چیزی را که بتوان مالک شد، داشته باشد و هم شامل این که انسان آزاد است برای حفظ خود و دارایی‌های خود هر کاری که می‌خواهد انجام دهد. بنابراین، انسان حق دارد هر کاری که لازم باشد بکند تا به «حفظ جان» بپردازد و «هر چه می‌خواهد انجام دهد تا ... هر چه را که می‌خواهد یا می‌تواند به چنگ آورد، از آن بهره بگیرد و لذت ببرد». هیچ محدودیت طبیعی در آزادی انسان وجود ندارد و حتی هابز به انسان در وضع طبیعی، حق کشتن را نیز می‌دهد. به علاوه، در وضع طبیعی همه از نظر قدرت برابرند. تا آنجا که هر کسی می‌تواند کسی دیگری را بکشد، حتی ضعفا هم می‌توانند با هم جمع شوند و دسته‌جمعی بر فرد قوی غلبه کنند.

مردم در وضع طبیعی دشمن هم می‌شوند، در ست همان‌طور که اجسام فیزیکی از قوانین حرکت تبعیت می‌کنند. کالاهای و وسایل رفاهی و منابع طبیعی قاعدتاً محدود و یا کمیاب است. بنابراین رقابت برای به دست آوردن آن‌ها بسیار شدید است. هابز معتقد است در این حالت، «بی‌اعتمادی طبیعی»^۱ نیز شدید است و خود عبارت است از احساس ترس یا ناامنی، که از مختصات زندگی انسان در وضع طبیعی است؛ یعنی به وضع طبیعی هیچ اعتمادی نمی‌توان داشت. به عبارت دیگر زندگی انسان‌ها در وضع طبیعی، یعنی انسان‌های بدون حاکم. عبارت است از جنگ «هر شخص علیه شخص دیگر». زندگی در وضع طبیعی لذت‌بخش نیست و تنها یادآوری این نکته انسان را تسکین می‌دهد که این رنج کشیدن‌ها زیاد دوام نخواهد آورد چرا که اساساً خود انسان نیز در چنین شرایطی زیاد زنده نخواهد ماند. چنانکه هابز می‌گوید: در وضع طبیعی، «از دانش درباره این کوره خاکی هیچ خبری نیست؛ هیچ تصویری از زمان وجود ندارد؛ هیچ هنر، نوشتار و جامعه‌ای در کار نیست و از همه بدتر حضور مداوم ترس و خطر مرگ است. به در دناک‌ترین شکل ممکن؛ و زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است».

قوانین طبیعت

اما چگونه می‌توان این وضع را تغییر داد. شاید تنها کورسوی امیدی که در این برداشت تاریک و دهشتناک از ماهیت انسان به چشم می‌خورد، عبارت است از سه قانون طبیعت که هابز به آن‌ها اشاره می‌کند. به قول هابز این قوانین از خرد سرچشمه می‌گیرد، یا نتایجی است که انسان در وضع طبیعی به راحتی به آن‌ها دست پیدا می‌کند. اولین و بدیهی‌ترین قانون این است که انسان باید به دنبال صلح باشد. عقلانیت دوشادوش با ترس از مرگ، الزاماً مردم را وادار می‌سازد تا بکوشند خود را از وضع طبیعی نجات دهند و زندگی بهتر و تا اندازه‌ای هم امنیتی به دست آورند. دو قانون دیگر، در ست همانند برهان‌های هندسی، از این قانون به دست می‌آید.

مهمترین آثار

در باب شهروندی^۲ (۱۶۴۲ م.)

برغم شهرت بیشتر لوپاتان، این اثر است که شاید بهترین و روشن‌ترین تقریر از دیدگاه‌های اخلاقی و فلسفه سیاسی هابز را ارائه می‌کند.

لوپاتان (۱۶۵۱ م.)

برآورد فلسفه هابز کامل‌ترین تبیین خود را در این اثر می‌یابد که شاهکار وی در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست است.

این کتاب با ذکر برداشت مادی‌گرایانه عاصی درباره ماهیت انسان و شناخت و همچنین برداشتی جبرگرایانه از اختیار و اراده آدمی آغاز می‌شود. اما چشمگیرترین موضوع آن، دیدگاه بیسیان‌های است که از وضع طبیعی انسان به دست می‌دهد.

هابز این وضع طبیعی را عبارت می‌داند از جدال دائمی انسان علیه هیئوعاش:

او می‌گوید برای گریز از این سرنواخت شوم است که به یک ملت مبتدل می‌شویم و حقوق فردی خود را به حاکم مطلق اعلان و می‌گذاریم، و او نیز در عوض امنیت و آسودگی خاطر ما را فراهم می‌آورد. پس از نظر هابز، اطاعت فرد از یک حکومت، ولو نحمیلی، از این حیث ضروری است که بتوان بر سبب بزرگتری که عبارت است از وضع دائمی جنگ، پیش‌دستی کرد. هابز می‌گوید اگر این راه را انتخاب نکنیم و به یک ملت مبتدل نشویم نگاه: زندگی انسان، تنها و در انزوا، فقیر و پست، زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه است.

لوپاتان البته بخش دومی هم دارد که غالباً از آن چشم‌پوشی می‌شود و هابز به خاطر آن به در دسر افتاده است. این بخش در خصوص فلسفه دین است.

اگر کسی به دنبال صلح باشد، آنگاه ناچار است بخشی از حق طبیعی خود، یعنی آزادی خود را از دست بدهد. اگر همه آزادی یکسانی داشته باشند و نسبت به همه چیز و به ابزارهای دستیابی به آن چیزها نیز حق یکسانی داشته باشند، آنگاه امکان رسیدن به صلح وجود ندارد. بنابراین قانون دوم طبیعت در نزد هابز این است که هر کسی این حق طبیعی را از خود سلب می‌کند و «به داشتن همان میزان آزادی در برابر دیگران قناعت می‌کند که اجازه می‌دهد دیگران در برابر او داشته باشند». این امر مستلزم وجود توافق میان همه کسانی است که به دنبال حفظ خود هستند. و این همان قرارداد اجتماعی است. که در واقع، آزادی مطلق را از افراد گرفته و به یک فرد (یا گروه) می‌دهد و در نتیجه آن فرد، مسئول استفاده از این قدرت برای حفظ صلح و تضمین امنیت برای همه است. چنانکه هابز می‌گوید: «... مثل این است که هر شخص به شخص دیگری بگوید: من حق حاکمیت خودم را به این فرد یا این گروه تفویض می‌کنم، به این شرط که تو هم چنین کنی. و به همین ترتیب تمام رفتارهایش را نیز بپذیری».

قانون سوم طبیعت از نظر هابز این است که مردم نباید پیمان‌شان را بگسلند. هابز می‌گوید اما این الزام عقلانی کفایت نمی‌کند، چرا که «پیمان بدون شمشیر، چیزی جز مشتکی حرف نیست». برای اطمینان شدن از ترس‌های موجود در وضع طبیعی، شمشیری برنده لازم است و هابز از این سخن به این نتیجه می‌رسد که حاکم باید مطلق‌العنان باشد. تنها راه مطمئن برای خروج از وضع طبیعی عبارت است از تسلیم بی‌قید و شرط در مقابل قدرتی واحد و مطلق‌العنان. بنابراین، قرارداد اجتماعی است که «لویاتان بزرگ، یا اگر بخواهیم بالحنی مؤدبانه‌تر بگوییم ... آن خدای میرا که پس از خداوند نامیرا، صلح و امنیت را مدیون او هستیم» پدید می‌آورد.

جادار د که در این جانکته مهمی را یاد آور شویم، این خود مردم هستند که با یکدیگر قرارداد می‌بندند - یعنی قرارداد اجتماعی میان مردم و حاکم منعقد نمی‌شود. بلکه مردم «هدیه بی‌منتی»، که بخشی از حقوق خودشان است، به حاکم اعطا می‌کنند و با یکدیگر شرط می‌کنند که از او اطاعت کنند. بنابراین پادشاه نمی‌تواند پیمان بگسلد، چرا که اصلاً پیمانی نبسته است. با این حال، مقتضای خردمندی این است که او از ناسپاسی بپرهیزد و هیچ بهانه‌ای به دست مردم ندهد تا «مردم این هدیه را از او باز پس بگیرند». بنابراین او ناچار است به امنیت آن‌ها بیشترین اهمیت را بدهد.

ممکن است احساس کنید که این موضوع قید و بند چندان محکمی بر دست پادشاه نزده است و برای محافظت مردم نیز بنیان استواری فراهم نکرده است و البته حق با شماست. از طرف دیگر این تبیین برای سلطنت‌طلبان نیز اندکی نگران‌کننده است. مردم دقیقاً در چه صورتی می‌توانند این هدیه را از او باز پس بگیرند؟ اگر قدرت پادشاه بر توافق میان افراد تحت حکومت وی استوار باشد، آیا امکان این وجود ندارد که چنین توافقی از میان برود؟



لویاتان، شاهکار توماس هابز. تصویری از حاکم مطلق‌العنان که با گشاده‌رویی به سرزمین خود می‌نگرد و نشان‌های مشروعیت خویش را در دست دارد، یکی شمشیر و دیگری عصای سلطنتی.

انفاداتی بر هابز

به نظر می‌رسد آنچه که به قدرت مطلق حکومت، مشروعیت می‌بخشد آرزوی دیرین انسان برای گریز از وضع طبیعی است. ترس، که همزاد هابز است، نیز در بطن این قضیه جای دارد. هابز مدعی است که خرد ما را به قوانین طبیعت رهنمون می‌شود. اما در نهایت این ترس از مرگ و ناامنی عمومی است که موجب می‌شود ما از آزادی خود دست بشوییم. خوب است بپرسیم که آیا ترس به راستی می‌تواند ما را متقاعد کند که ممکن نیست کسی پیدا شود که صرفاً قدرت تضمین صلح ما را داشته باشد، بلکه فقط قدرت بر تر و مطلق می‌تواند چنین کند؟ ممکن است شما هم مانند جان لاک، بپرسید که اصلاً طرح چنین مسئله‌ای برای توده مردمی که زود هراسان می‌شوند فکر خوبی است و یا حتی منطقی است؟ اگر کسی حتی از اطرافیان خودش هم می‌ترسد آیا منطقی است که به خاطر این ترس، پدیده‌ای را خلق کند که دائماً از او ترسد؟ لاک ناباورانه می‌پرسد: «آیا مردمان آنچنان ابله‌اند که همواره دل‌نگران زبان‌دیدن از روهپان و راسوان باشند اما خرسندند، اگر نگوییم ایمن، که شیران آن‌ها را بردارند؟»

گیریم که آرای هابز را در زمینه الزام وجود حکومت پذیرفتیم، اما دلیلی ندارد که به ورطه مطلق‌گرایی بیفتیم. اما بسیاری حرف‌های هابز را پذیرفته‌اند، ولو بخشی از آن را، و مدعی شده‌اند که الزام وجود حکومت بر نوعی پیمان استوار می‌شود و نظریه قرارداد اجتماعی امروزه هم پیشینه و هم هواخواهان بسیاری دارد. امروزه، برخی این قرارداد را ضمنی و تلویحی می‌دانند و استدلال کهن سقراط را یادآور می‌شوند که بهره‌مندی از مزایا و امنیت ناشی از حکومت، آنقدر هست که فرد را وادارد از آن تبعیت کند یا به عبارت دیگر، همان قدر شیرین و دلچسب است که امضای یک قرارداد. جان راولز هم داستانی را، البته نه درباره وضع طبیعی بلکه درباره وضع نخستین، بازگو می‌کند و از آن میانی گوناگون آزادی و مساوات را نتیجه می‌گیرد. اما بی‌تردید این قوانین (بر خلاف آرای هابز) مطلق‌گرایانه نیست. ممکن است به این فکر بیفتید که اگر هابز این مطلب را می‌شنید، خودش هم آزاده خاطر می‌شد!

کتابشناسی گزیده فارسی

مهمترین اثر هابز به فارسی ترجمه شده است:

■ لویاتان، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

درباره زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:

■ سوگون کلنگ، توماس هابز و جان لاک: شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد باقری (ماکلن)، تهران، نشر آبیال، ۱۳۸۴.

■ مارشال میسر، فلسفه هابز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Thomas Hobbes
- ۲ - Great Fire، آتش‌سوزی بسیاری مهیب که در سال ۱۶۶۶ میلادی در لندن اتفاق افتاد و بیشتر ساختمان‌های شهر از جمله کلیسای جامع سنت پل را ویران کرد.
- ۳ - Great Plague، طاعون همه‌گیری که در سال ۱۶۶۵ میلادی لندن را درنوردید و دست‌کم ۱۰۰،۰۰۰ نفر را قربانی کرد.
- ۴ - Pierre Gassendi، پی‌یر گاسندی (۱۵۹۲-۱۶۵۵ م.)، فیلسوف، دانشمند، منجم و ریاضی‌دان فرانسوی.
- ۵ - William Cavendish، ویلیام گاوندیش (۱۵۹۲/۳-۱۶۶۶ م.)، نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.
- ۶ - Abbé Mersenne، حلقه فکری‌ای که در پاریس تشکیل شد و مرکزیت علم و ریاضیات در نیمه نخست قرن هفدهم را داشت. هابز در حین مسافرت‌هایش به قاره اروپا با این گروه آشنا شد و به عضویت آن درآمد.
- ۷ - Leviathan، لویاتان کلمه‌ای است عبری و به معنای غول آبی عظیم‌الجثه است. شبه‌اژدها که در تورات نیز از او نام برده شده است.
- ۸ - state of nature
- ۹ - natural diffidence
- ۱۰ - social contract
- ۱۱ - absolutism
- ۱۲ - social contract theory
- ۱۳ - John Rawls، جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.) فیلسوف آمریکایی و استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد.
- ۱۴ - original position، وضع نخستین یا موقعیت اولیه از نظر راولز موقعیتی است که در آن افراد آزاد و برابر و خردمند در پشت حجاب نجاهل قرار می‌گیرند. بی‌تأثر می‌شوند، از منافع فردی فاصله می‌گیرند و اصول عدالت را برمی‌گزینند.
- ۱۵ - On the Citizen



رنه دکارت آن زمان که کلیسا هنوز سوزاندن ستاره‌شناسان را کار درستی می‌پنداشت، نسبتاً کم سن و سال بود. تفکر راست‌گیش مسیحیت در آن زمان، زمین را مرکز عالم خلقت می‌دانست و می‌پنداشت که همه اجرام آسمانی - که کراتی تمام عیار و بی‌عیب و نقصند - بنا به مشیت الهی به‌دور زمین در گردش هستند و مدار گردش آن‌ها نیز به‌شکل دایره است. گالیله با تلسکوپ خود نه تنها اقمار را دید که به دور کره دیگری، یعنی مشتری، در گردش بودند، بلکه مشاهده کرد که لافل بعضی از این سیارات، کراتی کامل و بی‌عیب و نقص نبوده، بلکه شکلی ناهموار، کج و معوج و احياناً چروکیده دارند. سطح بعضی‌شان ترک برداشته است و یا پر از خلل و فرج است و خلاصه آنقدر بی‌ریخت به‌نظر می‌آمدند که کسی انتظار نداشت خالق بزرگ آن‌ها را آفریده باشد. گالیله، به‌رغم هشدار کلیسا همه این مطالب را به‌نگارش در آورد. دادگاه تفتیش عقاید کلیسای روم متوجه این موضوع شد و در نهایت او را مجبور کرد تا در ملا عام اظهار ندامت کند.

بی‌تردید این رویداد، تأثیر بسیاری بر دکارت گذاشت و البته تحصیلات رسمی‌اش در میان کشیشان یسوعی^۱ در مدرسه لافلش^۲ که در سن ده‌سالگی آغاز شد، نیز به همان اندازه تأثیر گذار بود. این فرقه مدعی بود که در قبال کار سخت و مداوم و مطالعه دقیق، شناخت یغینی و روشن حاصل می‌شود. اما دکارت وقتی به سن بلوغ رسید، خود را عمیقاً با شک و تردید دست به‌گریبان دید، او نومیثانه می‌گوید: «... در این جهان، چنان شناختی که ایسوعیان^۳ به من نوید یافتن آن را می‌دادند وجود ندارد.» اگر حق با کپرنیک و گالیله باشد، چطور ممکن است که این همه مدت، چنین خطاهای فاحشی را درباره پرسش‌های خطیری نظیر این که زمین کجا فرار گرفته، آیا حرکت می‌کند و سایر سیارات چه می‌کنند، مرتکب شده باشیم؟ در همین گیرودار بود که دکارت متوجه یک استثنا، متحصر بفرد و قابل توجه یعنی ریاضیات شد. او تنها یک نابغه صرف در ریاضیات نبود و موفقیت‌هایش در این رشته، او را متقاعد کرد که روزی می‌توان از روش‌های ریاضیاتی برای کسب حقیقت در سایر رشته‌ها نیز بهره گرفت.

دیدگاه کپرنیکی

او تقریبی از این اندیشه را در نخستین اثر مهم خود یعنی قوانینی برای هدایت ذهن^۴ ارائه کرد و همچنین از آن در تدوین رساله عظیم علمی خود موسوم به جهان^۵ بهره گرفت. دکارت در رساله مذکور هم‌نوا با گالیله، بر نظریه مرکزیت خورشید در منظومه شمسی^۶ یا همان دیدگاه کپرنیکی صحه گذاشت و همچنین این نظر را ابراز کرد که انسان می‌تواند سودای درکی همانند درک خداوند از جهان، در سر داشته باشد. این اثر در سال ۱۶۲۳ میلادی و در همان سالی منتشر شد که گالیله تحت فشار شدید دادگاه تفتیش عقاید قرار گرفته بود. دکارت از تجربه گالیله درس گرفت و شخصاً کتاب خود را توقیف کرد. او چهار سال بعد به‌طور ناشناس، بخش‌هایی از این کتاب را در مورد هندسه، نورشناسی و هواشناسی، به همراه مقدمه‌ای که امروزه آن را به نام گفتار در روش^۷ می‌شناسیم منتشر کرد. این اثر نه تنها قواعد تفکر صحیح به‌طور عام در نزد دکارت را شامل می‌شود بلکه همچنین مبانی معرفت‌شناسی و متافیزیک او را نیز دربرمی‌گیرد. دکارت در طی چند صفحه، راه خودش را از مسیر هزار ساله تفکر و بلکه بیشتر جدا می‌کند و آغازگر دوران فلسفه مدرن می‌شود. دلمشغولی‌ها، اهداف و مفروضاتی که سیصد سال فلسفه پس از دکارت بدان‌ها متصف است، عمدتاً از آن اوست.

روش^۸ در نزد دکارت عبارت است از تعمیم برداشت وی از برهان ریاضیاتی. پیچیده‌ترین استدلال‌های ریاضی نیز از یک مجموعه اجزای کوچکتر تشکیل شده که صدق هر کدام این اجزاء، و همچنین اصدق^۹ روابط بین آن‌ها را به‌سادگی می‌توان دریافت. دکارت می‌گوید عین همین موضوع در مورد تمام پژوهش‌های عقلانی دیگر نیز صدق می‌کند. دکارت روش خود را در چهار قانون خلاصه می‌کند: (۱) هیچ چیزی را حقیقت تلقی نکن مگر اینکه آن امر در نزد ذهن چنان روشن و واضح حاضر شده باشد که جای شک در آن نماند. (۲) مسائل را تا آنجا که امکان دارد به مسائل کوچکتر تقسیم کن. (۳) با آن چیزی شروع کن که از همه ساده‌تر و قابل فهم‌تر است، و به تدریج موضوعات

رنه دکارت^۱ (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م)، نویسنده‌ای است که شاید مشهورترین قول در عالم فلسفه یعنی کویتو^۲ را از او نقل کرده‌اند، که معمولاً به «می‌اندیشم، پس هستم» تعبیر می‌شود. اما هم این نقل قول و هم فلسفه دکارت بسیار فراتر از آن چیزی است که در نگاه اول به‌نظر می‌آید.

بزرگتر و پیچیده‌تر را بر روی آن بنا کن. (۴) تمام زنجیره تفکر را از نو مرور کن تا مطمئن شوی چیزی از قلم نیفتاده است.

شک و معرفت

نخستین قانون که احتمالاً مشهورترین آن‌ها نیز هست، در نخستین بند از کتاب *تأملاتی در فلسفه اولی*^{۱۸} نیز مورد تأکید قرار گرفته است: کتابی که شاید مهم‌ترین کتاب دوران مدرن باشد. دکارت امید دارد که با دست یافتن به حقیقت یا حقایق اولیه، بنیان مستحکمی برای علوم طبیعی پدید آورد. او برای انجام این کار، تمام باورهای را که بتوان حتی کوچکترین تردیدی در آن‌ها روا داشت، به دور می‌افکند؛ به این امید که لاف‌بل یک باور باقی خواهد ماند و مبنای سایر حقایق قرار خواهد گرفت. مفهوم معرفت یا شناخت که در این جا و نیز سایر نوشته‌های او مورد استفاده قرار گرفته، به رابطه تنگاتنگ میان دانستن و یقین پیوند خورده است. اگر کسی به راستی گزاره‌ای را بداند، دیگر هیچ جایی برای شک باقی نمی‌ماند. دانستن مستلزم یقین است. لذا ممکن است استدلال‌های شک‌گرایانه دکارت در تأمل اول از کتاب *تأملات*، برای کسی که چنین چارچوبی را در ذهن ندارد قانع‌کننده نباشد. اما باید توجه داشت که دکارت به دنبال حقیقت یقینی است. اگر وی کوچکترین دلیلی برای تردید در باوری پیدا کند - که این کار از ذهن غریب او بعید نیست - آن باور را گزینه مناسبی برای بنیاتی که به دنبال آن است، محسوب نخواهد کرد.

دکارت نخست درمی‌یابد که حواس می‌توانند آدمی را فریب دهند. به عنوان مثال اگر چوب صافی در آب فرو برود، خمیده به نظر می‌رسد و آدم عاقل هرگز به چیزی که او را فریب داده، اعتماد نمی‌کند. آیا این بدان معناست که هرگز نباید بر باورهای مبتنی بر حس اعتماد کنیم؟ از استدلال مزبور نمی‌توان به نتیجه‌ای چنین افراطی رسید. دست‌کم به این دلیل که اگر هیچ اعتمادی به دریافت‌های حسی خود نکنیم، متوجه نمی‌شویم که دچار وهم و خیالات هستیم یا نه. ما درمی‌یابیم که چوب واقعاً کج نیست و برای این کار از سایر تجربیات حسی‌مان بهره می‌گیریم؛ مثلاً آن را لمس می‌کنیم یا از آب بیرون می‌آوریم و دوباره به آن نگاه می‌کنیم. دکارت این امر را تصدیق می‌کند و می‌گوید دیوانگی است اگر من تنها بر اساس وهم و خیالی عجیب و غریب به این نتیجه برسم که هم‌اکنون در کنار آتش نشسته‌ام و به نوشتن مشغول نیستم.

دومین استدلال حتی همین نوع باور رایج را نیز مردود می‌شمارد؛ شاید شخص دارد خواب می‌بیند که فلان چیز را می‌بیند. زمانی که داریم خواب می‌بینیم، ممکن است رویا درست عین زندگی در بیداری به نظر برسد. اگر هیچ معیاری نداشته باشیم که با آن خواب و بیداری را از هم تشخیص دهیم، از کجا بدانیم هر باوری که فرض کرده باشیم صحیح است. حقیقتش در خواب بر ما مسلم نشده است؟ شاید این تصور که شما الان همین کتاب را در دست گرفته‌اید، نادرست باشد. در اصل در خواب عمیق هستید. چشمانتان بسته است و دستتان زیر بالش‌تان است. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که هر ملاکی برای بیدار بودن خود متصور شوید، می‌توان احتمال داد که آن ملاک در خواب بر آورده شده باشد؛ ممکن است خواب ببینید که دارید خودتان را نیشگون می‌گیرید و بیدار شوید و بفهمید که داشتید خواب می‌دید و امثالهم. دکارت می‌گوید که احتمال خواب دیدن، باعث می‌شود که امور اثباتی چندانی به‌جا نماند. این احتمال بر تمامی باورهایی که جهان را به شکل خاصی می‌پندارد، سایه تردید می‌افکند و تنها چیزهایی که بر ایمان باقی می‌گذارد باور به ساده‌ترین و کلی‌ترین چیزهاست که عبارتند از حقایق کلی درباره اجسام و اشکال، زمان و مکان، و حقایق ریاضی و منطقی.

مهمترین آثار

با آن‌ها دست به‌گیریم. این اثر معطل تنبوت دکارتی را بر سر راه‌عمل قرار می‌دهد. یعنی این دیدگاه که ذهن و جسم جوهرهایی جدا از یکدیگرند و البته فیلسوفان دین هم به این اثر توجه کرده‌اند هم به خاطر برهانی که دکارت برای وجود خدا ارائه می‌کند و هم به‌سبب نقشی که او در کوشش ما برای فهم جهان، به‌خداوند نسبت می‌دهد.

اصول فلسفه^{۱۹} (۱۶۴۴ م): پارامی از نتایج متافیزیکی *تأملات* را مکرر می‌سازد و خصوصاً بر رابطه روح و بدن تمرکز می‌کند؛ البته مطالب جدیدی نیز درخصوص ساختار جهان در بر دارد.

جهان (۱۶۳۳ م): از نظریه مرکزیت خورشید در منظومه شمسی دفاع می‌کند. دکارت از ترس سانسور کلیسا شخصاً آنرا تویف کرد.

گفتار در روش (۱۶۳۷ م): مقدمه‌ای است بر *نورشناسی، هواشناسی و هندسه*. که تقریباً محترمانه‌تری است از جهان. همین مقدمه است که تا حدود زیادی فلسفه مدرن را شکل داده است، و با مفهوم پژوهش علمی در نزد بیکن همانقدر فاصله دارد که با تفکر ارسطویی.

تأملاتی در باب فلسفه اولی (۱۶۴۱ م): احتمالاً مهم‌ترین کتاب در دوران مدرن است. بی‌تردید این کتاب است که معرفت‌شناسی را در بطن فلسفه جای می‌دهد^{۲۰} و ما را با مشکلاتی رودررو می‌سازد که امروزه روز نیز

اما اگر در مورد منشأ وجودی خودمان خوب تأمل کنیم، همین باورهای به جا مانده نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. ممکن است خداوند عمداً ما را به گونه‌ای آفریده باشد که حتی درباره حقایق ساده و کلی، مثلاً موضوع ساده‌ای مثل شمارش اضلاع مربع، نیز مرتکب اشتباه شویم و بی‌تردید خداوند آنقدر قدرتمند هست که توانسته باشد ما را چنین بیافریند (شاید امکان وجود خدایی فریبکار، زیاده از حد ملحدانه به نظر می‌رسد، لذا دکارت می‌گوید فرض کنید که شیطان خبیثی وجود داشته باشد که با تمام توان می‌کوشد شما را فریب دهد). و یا این امکان وجود دارد که ما بر اثر یک سلسله حوادث و اتفاقات به وجود آمده باشیم که در هر دو صورت احتمال می‌رود ساختارمان ناقص باشد و باز هم نتوانیم ساده‌ترین و کلی‌ترین حقایق را دریابیم. نخستین تأمل دکارت به این جا ختم می‌شود که تمامی باورهای پیشین او می‌توانند در معرض شک و تردید باشند.

ثبوت دکارتی

با همه این اوصاف هنوز یک باور یابرجا مانده است. به فرض هم که دکارت فریب توهم را خورده باشد، با خواب و رویا او را همراه کرده، و یا شیطان او را فریب داده باشد، باز هم نمی‌تواند تردید کند که خودش وجود دارد. این نخستین امر یقینی در کتاب تأملات است و مبنایی است که پروژه دکارت بر آن استوار می‌شود: «این گزاره که «من هستم» یا «من وجود دارم»، هرگاه که آن را به زبان می‌آورم و یا در ذهنم نقش می‌بندد، صحیح است.» این گزاره به لاتین می‌شود *Cogito ergo sum* (می‌اندیشم، پس هستم)، و شاید مشهورترین تکیه کلامی است که تاکنون در فلسفه صورت‌بندی شده است. دکارت بر مبنای همین کویکتو، که گاهی به آن نخستین امر یقینی نیز می‌گویند، و با پیروی از روش خود می‌کوشد تا مجموعه حقایق بیشتری را بر سازد.

اما این امر یقینی چندان برگ و باری ندارد. منظور دکارت از «من» در این گزاره، صرفاً چیزی است که می‌اندیشد - شک می‌کند، تصدیق می‌کند، احتمالاً می‌بیند، امید می‌بندد و از این دست. ماهیت جسمانی او و همچنین کل اجسام هنوز در پرده ابهامند. دکارت این تمایز معرفت‌شناختی را به تمایز متافیزیکی ناستواری یعنی به ثبوت دکارتی تبدیل می‌کند: ذهن و جسم (ماده) دو چیز متمایز از یکدیگرند، و جوهرهای «متفاوتی» دارند. ذهن قادر به اندیشیدن است، اما ماده امری است دارای امتداد و مکان‌مند. استدلالی که در تأیید این تمایز مطرح می‌شود بر مبنای تصور پذیری استوار است: می‌توان تصور کرد که ذهن بدون جسم (ماده) وجود داشته باشد؛ بنابراین امکان این که ذهن بدون جسم وجود داشته باشد، هست؛ اگر چنین باشد آنگاه ذهن و جسم نمی‌توانند یک چیز باشند. البته باید توجه داشت که تصور پذیری لزوماً به امکان راه نمی‌برد. آنچه که به تصور ما درمی‌آید بستگی تام و تمامی به پیشینه نظری و تجربی ما دارد؛ تصور پذیری درباره مفاهیم خبری به دست می‌دهد، اما هیچ چیز روشنی درباره جگونگی جهان خارج از آن حاصل نمی‌شود.

تمایز مذکور با معضلات دیگری نیز دست به گریبان است، که شاید دشوارترین آن‌ها عبارت است از



دکارت در دربار کریستینا، ملکه سوئد، در حال اثبات مسئله‌ای است. همان‌جایی که او در سال ۱۶۴۹ میلادی به مقام «فیلسوف مقیم دربار» رسید و تا زمان مرگش، یعنی یک سال بعد در آنجا اقامت گزید.

مسئله تعامل میان این دو: جوهری اندیشنده که به قول دکارت فضا نیز اشغال نمی‌کند دقیقاً چگونه می‌تواند با جسم، که در مکان واقع شده است، رابطه علی پیدا کند؟ و این خود تقریری است از مسئله ذهن-جسم، و فلسفه ذهن^{۱۵} در قرن بیستم را می‌توان کوششی دانست برای رها شدن از مفهوم ذهن و جسم، که از دکارت به ما به ارث رسیده است. ما هنوز از پس این معضل برنیامده‌ایم. و گرچه تمایزات و صورت‌بندی‌های تازه‌ی زیادی از این معضل در دست داریم و حتی راه‌حل‌های ناموفق چندی را نیز آزموده‌ایم، اما خوش‌بینانه است اگر بگوییم که نسبت به دکارت به راه حل این مسئله بسیار نزدیکتر شده‌ایم.

از این حرف‌ها که بگذریم، دکارت خود به تأملاتش درباره‌ی کوگیتو ادامه می‌دهد و دقت می‌کند تنها چیزهایی را بپذیرد که به روشنی و وضوح درک می‌شوند، به خصوص یادآور می‌شود که باور به وجود خدایی کامل در نزد ذهن او روشنی و وضوح خاصی دارد. دکارت با توسل به این نکته که معلول، دست‌کم باید به اندازه علت خود واجد واقعیت یا کمال باشد، مدعی می‌شود که نمی‌توانسته مفهوم خدا را خودش ابداع کرده باشد. لذا هم به سمت این باور رهنمون می‌شود که خدا وجود دارد و هم خدا را به ویژگی‌های خالق بودن و متزه بودن از عیب و نقیصه متصف می‌کند. و از آنجا که فریب‌دهندگی نوعی نقیصه است لذا دکارت نتیجه می‌گیرد که خدا فریب‌دهنده نیست. و اگر خداوند فریب‌دهنده نباشد، آنگاه ما در خصوص اموری که به روشنی و وضوح ادراک می‌کنیم، یعنی باورهایی که پس از موشکافی دقیق ما همچنان معتبر باقی می‌ماند، برخطا نیستیم. و از این نکته تا باز یافتن باوری متنقح به جهان خارج راه درازی در پیش نیست.

شاید متوجه شده باشید که در این مجموعه تأملات، دور^{۱۶} وجود دارد. از یک سو تبکی خداوند متضمن درستی ادراکات حسی روشن و واضح ما است؛ و از سوی دیگر اثبات وجود خدا به چنان ادراکات روشن و واضح بستگی دارد. این مشکل بخشی از میراث دکارت برای ماست؛ چرا که باورها را آسان می‌توان به چالش گرفت، اما دشوار می‌توان به وضع نخست بازگرداند. اغلب مفسران بر سر این نکته توافق دارند که پروژه سلبی دکارت در ویران کردن باورها موفق بوده، اما کوشش‌های اثباتی او برای باز یافتن بنیادی استوار، ناموفق بوده است. معرفت‌شناسی معاصر تا حدود زیادی، کوششی است برای دفع شیطان خبیث عد نظر دکارت.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده دکارت به فارسی:

- گفتار در روش راه بردن عقل - ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، چاپ اول، ۱۳۲۷.
- محمد علی فروغی، سر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل - تهران، انتشارات روزگار (چاپ‌های مکرر)
- تأملات در فلسفه اولی - ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۱) و سمت (۱۳۸۵)
- درباره زندگی و آرای فلسفی دکارت نگاه کنید به:
- الکساندر کوپره، گفتاری درباره دکارت، ترجمه امیرحسین جهانگیرلو، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۰.
- نام سوزل، دکارت، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- بندیکت اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- کریم مجتهدی، دکارت و فلسفه او، تهران، امیرکسرو، ۱۳۸۵.
- لئو دلی، دکارت، شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکلن)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- گرت تامسون، فلسفه دکارت، ترجمه علی بهروزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.
- یل استراتون، آشنایی با دکارت، ترجمه هومن انجمنی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- دیوید رابینسون و کریس گارات، گام به گام با فلاسفه مدرن جهان، ترجمه مرتضی ترسلی، نشر نظر، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - René Descartes
- ۲ - Collège de La Flèche
- ۳ - Jesuit
- ۴ - Cogito ergo sum
- ۵ - Rules for the Direction of the Mind
- ۶ - عنوان اصلی این کتاب به زبان فرانسه *Le Monde* است و البته گاهی با عنوان *رساله‌های درباب جهان* (Treatise on the World) نیز شناخته می‌شود.
- ۷ - heliocentric theory
- ۸ - Discourse on Method
- ۹ - method
- ۱۰ - Meditations on First Philosophy
- ۱۱ - Cartesian Dualism
- ۱۲ - conceivability
- ۱۳ - substance
- ۱۴ - possibility
- ۱۵ - philosophy of mind
- ۱۶ - circle
- ۱۷ - به این معنا که دغدغه فلسفه را از هستی‌شناسی (ontology) به معرفت‌شناسی (epistemology) تبدیل می‌کند.
- ۱۸ - Principles of Philosophy



پاسکال آن هنگامی که در پی کشف رازهای جهان نبود. فرصت می یافت تا به کارهایی از قبیل اختراع ماشین حساب دست بزند یا سیستم اتوبوسرانی را در پاریس به راه بیندازد (سیستمی که منافع آن را به فقیران اختصاص داد).^۱ عموماً او را یکی از بزرگترین متفکران قرن هفدهم قلمداد می کنند: بسیاری از مورخان گزارش کرده اند که حتی فیلسوف بزرگی مثل رنه دکارت هم به هوش و ذکاوت او رشک می برد.

از همان اوان کودکی پیدا بود که پاسکال برای خود کسی خواهد شد. پدرش اتین^۲، که خود حقوقدانی فرهیخته و ریاضیدانی برجسته بود و به سبب رابطه اش با حلقه فیلسوفان طبیعی مرسنه^۳ با بسیاری از متفکران علمی آن دوره نیز در تماس بود، شخصاً تربیت فرزندش را عهده دار شد. بلز بسیار تیزهوش بود؛ به عنوان مثال خواهرش نقل می کند که او در سن دوازده سالگی به تنهایی به قضیه فیثاغورث دست پیدا کرده بود. پدرش متوجه استعداد او در ریاضی شد و به تعلیم او همت گماشت. جندی نگذشت که پاسکال جوان با اتکا به توانایی های خودش در مباحثات گروه مرسنه شرکت می کرد.

ماشین حساب محصول همین سال های نوجوانی اوست. پدرش مسئول جمع آوری مالیات شهر رون^۴ بود و شغلش مستلزم انجام محاسباتی فراوان و تکراری اما بسیار وقت گیر بود. پاسکال ماشین حساب خود را، که قادر بود تا شش رقم را محاسبه کند، به این منظور ساخت که بخشی از کارهای طاقت فرسای این شغل را تسهیل کند. هر چند این دستگاه آنقدر گران بود که تولیدش صرفه اقتصادی نداشت، اما به دقت کار می کرد و عموماً به عنوان نخستین کامپیوتر چرخ دنده ای جهان شناخته می شود.

اندیشه های درباب خلأ

و باز در همین زمان بود که پاسکال در گیر فعالیت های علمی ای شد که برایش شهرت جهانی به ارمغان آورد. او به مجموعه آزمایش های تور بجلی^۵ علاقمند شد. تور بجلی نشان داده بود که وقتی لوله ای پر از جیوه را به صورت وارونه در تشتی از جیوه قرار دهیم، در بالای لوله فضای خالی پدیدار می شود. صحبت این بود که در این فضای خالی چه چیزی وجود دارد. متفکران سنتی و مدرسی به مثل معروف ارسطو وفادار می ماندند که «طبیعت از خلأ متنفر است» و می گفتند که در لوله نوعی ماده نادیدنی و نامحسوس وجود دارد. پاسکال می گفت چنین موضوعاتی را نمی توان با توسل به مرجعیت افراد حل و فصل کرد، و همراه یا بی بر بنی^۶ مجموعه آزمایش هایی انجام داد تا حقیقت آن ماده را معلوم کند.

پاسکال در سال ۱۶۴۷ میلادی پس از چهار سال آزمایش کتابی را با عنوان *آزمایش هایی درباب خلأ*^۷ منتشر کرد. گرچه او در این اثر از اظهار نظر قطعی در این باره که در لوله خلأ بوده است خودداری کرد، اما به طور مفصل به این موضوع پرداخت که چرا اشتباه است اگر بگوییم در فضای خالی مذکور ماده ای نادیدنی وجود دارد. این امر واکنش بی بر نوتل^۸، رئیس کالج یسوعی کلرمون^۹، را که به دیدگاه سنتی ارسطو وفادار مانده بود در پی داشت. پاسکال در پاسخ به وی، مبنای روش شناسی علمی را از دیدگاه خودش به نگارش در آورد و حرکتی انجام داد که پیش در آمد پوزیتیویسم منطقی^{۱۰} در قرن بیستم بود، یعنی نوتل را منتهم کرد که از عدم^{۱۱}، ماده ای بر ساخته که اساساً قابل شناسایی نیست:

اگر کسی از آن ها بخواهد که آن ماده را نشان بدهند، می گویند آن ماده دیدنی نیست. اگر کسی از آن ها بپرسد که آیا آن ماده صدا تولید می کند، می گویند صدای آن را نمی توان شنید و عین همین ادعا را در مورد تمام حواس دیگر انسان هم تکرار می کنند. این ها فکر می کنند از این که جلوی دیگران را گرفتارند تا نتوانند نبود چنین ماده ای را نشان دهند. کار مهمی انجام داده اند، اما نمی دانند که با این کار خودشان را هم در اثبات وجود آن ماده ناتوان کرده اند. اما چون وجود آن را نمی توان اثبات کرد، منطقی تر آن است که وجودش را انکار کنیم. تا این که بخواهیم صرفاً به این دلیل که کسی نمی تواند نبود آن را ثابت کند، وجودش را بپذیریم.

پاسکال بعدها آرای خود را درباره روش شناسی علمی، در اثر خود با عنوان *مقدمه ای بر رساله ای در باب خلأ*^{۱۲} بسط داد. کتابی که به فاصله کوتاهی پس از نامه نگاری با پدر نوتل منتشر شد. او در این اثر علاوه بر تأکید

بلز پاسکال^۱ (۱۶۲۳-۱۶۶۲ م.) مردی بود با استعدادهای بسیار. او در طول زندگی کوتاه خود، به حوزه های فلسفه، ریاضیات، فیزیک و الهیات کمک های شایانی نمود.

دوباره بر این موضوع که توسل به متون دارای حجیت و مانند آن هیچ جایگاهی در استدلال‌های علمی ندارد، علم را به عنوان فعالیتی در حال بسط و توسعه تلقی کرد که نسل‌های جدید دانشمندان، بنای دانش را بر بنیادی استوار می‌کنند که پیشینیان به دست داده‌اند:

اسرار طبیعت فاش شده است؛ گرچه طبیعت همواره در کار است، اما ما همیشه قادر به کشف رازهایش نیستیم؛ زمان این رموز را دوره به دوره آشکار می‌کند، و اگر چه طبیعت همیشه همان است که بوده، اما همواره به یک شکل شناخته نشده است. تعداد آزمایش‌هایی که این اسرار را بر ما فاش می‌کند دائماً در حال افزایش است... به این دلیل است که ما امروزه روز نسبت به گذشتگان خود آربی متفاوت و باورهایی نوتر داریم، البته بی آنکه قصد تحقیر و ناسیاسی داشته باشیم، زیرا دانش اولیه‌ای که آن‌ها به ما بخشیده‌اند، سنگ بنای دانش کنونی ماست...

پاسکال برای تفهیم این مطلب مثال جالبی می‌زند. او دانش کل بشر - یا به عبارتی دیگر پیشرفت علمی - را به دانش یک انسان نامیرا در طول زمان تشبیه می‌کند. دانش امری است برهم‌انباشتی و به تعبیر علمی تر، پیشینیان ما در دوران کودکی به‌سر می‌بردند. به علاوه انصاف این است که بگوییم اگر دانشمندان گذشته هم به دانش کنونی ما دسترسی می‌داشتند گفته‌های خودشان را، که در آن برهه به نظرشان قطعی می‌آمد، مجدد مورد ارزیابی قرار می‌دادند.

با این حال پاسکال نقش حجیت را در جستجوی دانش به‌طور کامل نادیده نمی‌گیرد، چرا که وقتی بحث از الهیات به میان می‌آید، قاعده‌های دیگری وارد صحنه می‌شود. در واقع، به قول پاسکال در موضوعات مرتبط با الهیات، حجیت تنها معیار حقیقت است؛ وقتی می‌خواهیم درباره قلمرویی که یکسره فراتر از دسترس خرد است چیزی بدانیم، آنگاه هیچ چاره‌ای جز اعتماد به حجیت متون مقدس نداریم.

پاسکال و گرویدن به دین

شاید عجیب به نظر برسد شخصی که در هنگام پژوهش علمی این همه به خرد و دلیل اهمیت می‌داده، با چنین مسئله‌ای دست به‌گریبان شود. با همه این اوصاف شکی نیست که پاسکال در بخش پایانی زندگی خود انسانی عمیقاً متدین بوده است. او در شب ۲۳ نوامبر سال ۱۶۴۵ میلادی تجربه‌ای را از سر گذراند که شاید بتوان آن را گرویدن به دین نامید؛ این تجربه آنقدر عمیق بود که پاسکال آن را بر روی تکه پوستی نوشت، به پیراهن خود دوخت و تا پایان عمر آن را با خود همراه داشت.

پس از این واقعه پاسکال به‌طور روزافزون به نوشتن درباب مسائل مذهبی روی آورد. نامه‌هایی به شهرستان^{۱۱} که مجموعه‌ای از ۱۸ نامه بود و در سال‌های ۱۶۵۶-۱۶۵۷ میلادی منتشر شد انتقادی بسیار گزنده بود به دیدگاه‌های یسوعیان.^{۱۲} پاسکال این افراد را به منفعت‌طلبی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم می‌کرد؛ او مدعی بود که این افراد حاضرند دقت آموزدهای خود را فدای منافع سیاسی‌شان کنند. این بحث در نزاع بین فرقه زانسیسم^{۱۳} و کلیسای کاتولیک ریشه داشت. فرقه مذکور مدعی رویکردی بود به مسیحیت با توجه به تأویل دقیق آرای آگوستین قدیس^{۱۴}. پاسکال در زمان نوشتن نامه‌ها، زانسیست سرسختی بود و مداخله‌اش در این نزاع کوششی بود برای دفاع از زانسیسم در مقابل تلاش پاپ برای نادیده گرفتن این فرقه.

به‌طور کلی دیدگاه‌های دینی پاسکال، آشکارا متأثر از آرای آگوستین قدیس است. او سخت به این باور آگوستین سر سیرده

مهمترین آثار

سیاسی‌شن گنند

اندیشه‌ها (۱۶۷۰ م.)

دفاعیه‌ای است از مسیحیت این اثر که در زمان مرگ پاسکال ناتمام ماند، مجموعه‌ای است مشتمل بر مقالات کوتاه و گزین‌گوبنده. شهرت این کتاب به‌سبب طرح شرط‌بندی معروف پاسکال است که استدلالی است در تأیید عقلانی بودن اعتقاد به خداوند.

آزمایش‌هایی در باب خلأ (۱۶۴۷ م.)

این اثر که حاصل چهار سال پژوهش تجربی و آزمایشگاهی است علیه این دیدگاه سنی موزع می‌گیرد که مدعی است «طبیعت از خلأ متنفر است».

نامه‌هایی به شهرستان (۱۶۵۷ م.)

مجموعه‌ای از هجده نامه است که حمله کوبنده‌ای را به دیدگاه‌های یسوعیان صورت می‌دهد. ایشان به منفعت‌طلبی در دیدگاه‌های اخلاقی و دینی‌شان متهم بودند چرا که حاضر بودند دقت آموزدهای خود را فدای منافع

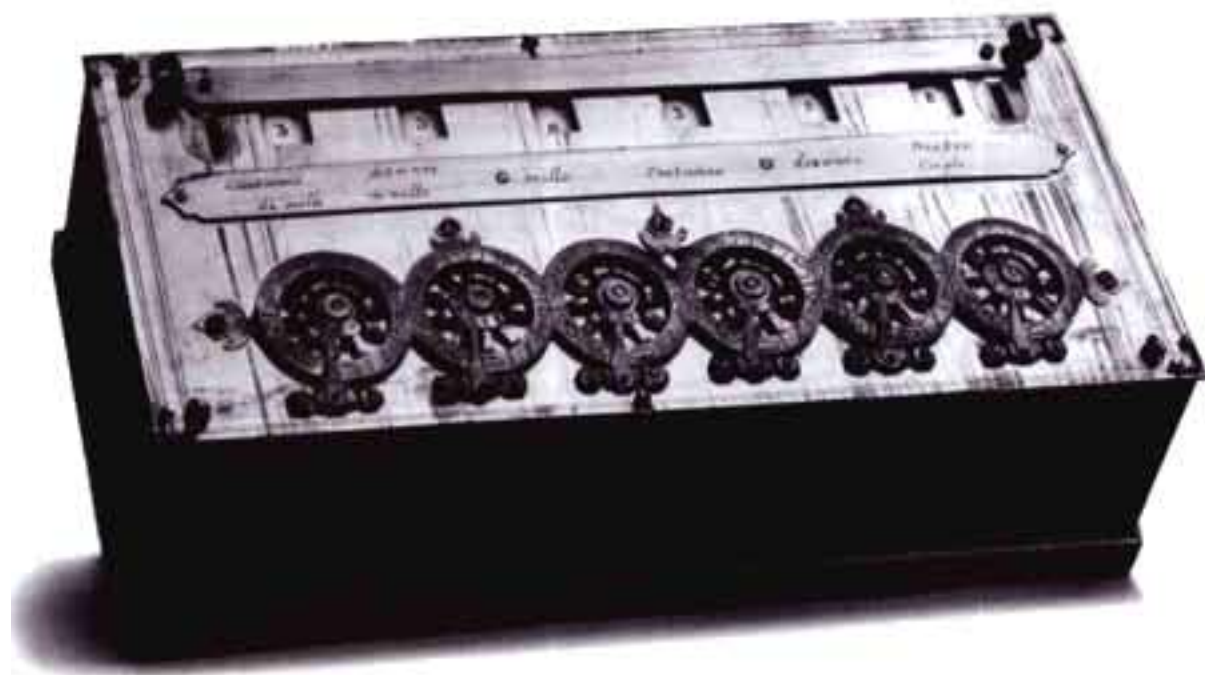
بود که هبوط، روح انسان را عمیقاً فاسد ساخته است. و تنها به واسطه فیض الهی است که انسان می تواند نجات پیدا کند، و آن هم نه همه انسان ها بلکه تعداد معدودی از آن ها؛ در نظر او، فیض خداوند چنان است که کسانی که خداوند آن ها را مورد لطف خود قرار داده باشد، همواره راه او را دنبال خواهند کرد. اما پاسکال باور به تقدیر ازلی^{۱۱} را نیز از آگوستین اخذ کرده بود. یعنی این باور که رستگاری از پیش مقرر شده است. بنابراین انسان برای رسیدن به رستگاری هیچ کاری نمی تواند انجام دهد؛ این خداوند است که با خود را در قلب فردی خاص حاضر می گرداند و یا خیر.

استدلال شرطی پاسکال^{۱۲}

باور مذکور اندکی با این موضوع که پاسکال در سال های آخر عمر خود به نوشتن مقدماتی در دفاع از مسیحیت پرداخت، در تناقض است. گرچه او نتوانست این کتاب را کامل کند، اما نوشته هایش تحت عنوان اندیشه ها^{۱۳} گردآوری شد. در همین کتاب است که استدلال شرطی معروف پاسکال را می توان یافت. استدلال وی به شرح زیر است: با خداوند وجود دارد و یا خیر. ما مجبوریم یکی از این دو باور را انتخاب کنیم، و از عواجهه با این معضل وجودی هیچ گریزی نیست. اگر او وجود نداشته باشد، ما از باور به وجود او زیان چندانی نمی بینیم. اما اگر او وجود داشته باشد، آنگاه ما از باور به وجود او سود فراوانی خواهیم برد و از عدم باور به وجود او نیز زیان زیادی نصیب ما می شود. پس منطقی است شرط ببندیم که او وجود دارد و رفتار متناسبی نیز در پیش بگیریم چنانکه پاسکال می گوید: «من باید بیشتر از ارتکاب این اشتباه در هراس باشم که مسیحیت را نپذیرفته باشم و بعداً متوجه شوم که حقیقت داشته است، تا اینکه به اشتباه باور بیاورم مسیحیت حقیقت دارد».

لذا این شرط بندی استدلالی برای اثبات وجود خدا نیست؛ پاسکال می دانست که با استدلال عقلی نمی تواند کافران را متقاعد سازد که خداوند وجود دارد. این استدلال بیشتر، بر عقلانی بودن باور به وجود خداوند دلالت دارد و برای کسانی طرح برزی نشده که یقین دارند خدا وجود ندارد، بلکه روی صحبت آن بیشتر با کسانی است که مردد هستند، افرادی که در وجود خدا شک دارند، اما هنوز دل در گرو او دارند. البته این استدلال با دیدگاه های آگوستینی مشرب او هم جور در نمی آید. خود پاسکال هم پیش بینی می کرد از این حیث مورد انتقاد قرار بگیرد که اگر بپذیریم باور مردم لزوماً مایه رستگاری شان نیست، پس کوشش برای ترغیب مردم به پذیرفتن صحت باورهای دینی غریب می نماید. پاسخ پاسکال این بود که شاید خداوند بخواهد این کار را از طریق دیگر مردمان انجام دهد، از این رو او وظیفه دارد که بکوشد مردمان را به سمت ایمان هدایت کند. با

نخستین ماشین حساب که پاسکال در جوانی آن را طراحی کرد و ساخت تا به پدرش در محاسبه مالیات ها کمک کند.



وجود اینکه این پاسخ شاید بتواند انگیزه شخصی پاسکال را از این عمل توضیح دهد. اما معلوم نیست که خود استدلال شرطی او بتواند انگیزه‌های برای چنین اقدامی باشد. اگر آینده انسان از پیش تعیین شده است، اصلاً چرا باید دست به کاری زد؟ چرا نباید دست روی دست گذاشت و منتظر شد تا خدا خود کاری بکند.

بدرغم همه این معضلات، استدلال شرطی پاسکال، استدلال تأثیرگذاری بود و از آن به‌عنوان نمونه نخستین نظریه تصمیم‌گیری یاد می‌شود. شاید بتوان گفت مهمترین علت شهرت پاسکال در میان افراد تحصیل کرده، همین استدلال باشد. اما این امر به یک معنا از بدقابالی او حکایت می‌کند؛ با وجود آن که دستاوردهای پاسکال حوزه وسیعی را شامل می‌شود، اما هم اکنون کارهای او در زمینه ریاضیات و علوم را بسیار تأثیرگذارتر از دفاعیات او از دین تلقی می‌کنند.

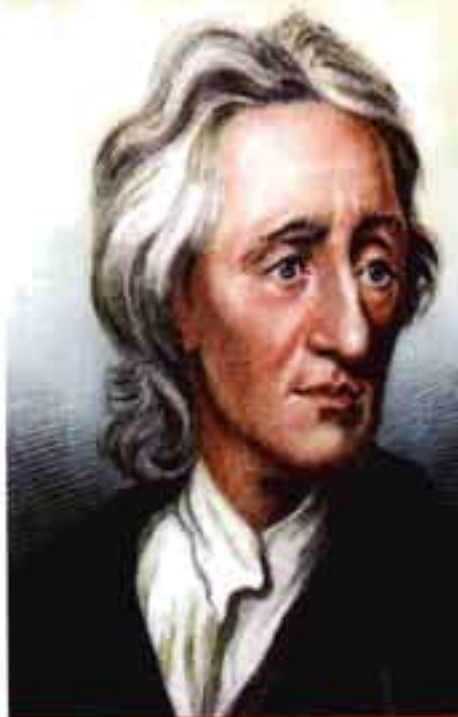
کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب اندیشه‌ها به فارسی ترجمه شده است:

- اندیشه‌ها و رسالات، متن از لئون بروسویگ، ترجمه رضا مشایخی، این سینا، ۱۳۵۱.
- درباره زندگی پاسکال نگاه کنید به:
- فائزه سمردی، زندگی بلز پاسکال، تهران، شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Blaise Pascal
- ۲ - پاسکال با کمک دستیارانش نخستین سیستم اتومبوتی شهری را در سال ۱۶۶۲ میلادی در پاریس راه‌اندازی کرد. اتومبوس‌های مذکور، کالسکه‌هایی بزرگ بودند که اسب‌ها آنها را می‌کشیدند. اما این سیستم چند سال بیشتر دوام نیاورد.
- ۳ - Etienne
- ۴ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۶ در بخش مربوط به توماس هابز در کتاب حاضر.
- ۵ - Rouen
- ۶ - Torricelli، تورچلی (۱۶۰۸-۱۶۴۷ م.) فیزیکدان و ریاضیدان مشهور ایتالیایی.
- ۷ - Pierre Petit، پیر پتی (۱۵۹۴-۱۶۷۷ م.) متفکر و فیزیکدان فرانسوی
- ۸ - Experiments on a vacuum، Père Noël - ۹
- ۹ - Clermont - ۱۰
- ۱۱ - مکتب پوزیتیویسم منطقی یا مکتب تحلیلی (logical positivism) گرایش است که بنابر آن، فلسفه باید ادعای نیل به شناخت را غیر از طریق اثبات تجربی و علمی کنار گذارد.
- ۱۲ - ex nihilo، واژه‌ای لاتینی به‌معنای از گتم عدم (out of nothing) چنانکه طبق بسیاری از متون دینی، خلق جهان از گتم عدم صورت گرفته است.
- ۱۳ - Preface to a treatise on a vacuum - ۱۴ Provincial Letters - ۱۵
- ۱۵ - پاسکال این نامه‌ها را از زبان یک پارسی به دوست شهرستانی خود می‌نویسد و در آن‌ها مسائل اخلاقی و دینی را به نحوی فکری پایتخت را گزارش می‌کند. اثر پاسکال در این اثر بسیار درخشان است.
- ۱۶ - Jansenism، این فرقه را کورنلیوس جانسن (۱۵۸۵-۱۶۲۸ م.) اهل فلاندر پایه‌گذاری کرد.
- ۱۷ - Saint Augustine، اگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰ م.) از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان قرون وسطی محسوب می‌گردد. او از شکل‌دهندگان به سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان) به‌شمار می‌آید.
- ۱۸ - grace - ۱۹ predestination - ۲۰ Pascal's Wager
- ۲۱ - Thoughts یا بنا به عنوان اصلی کتاب Pensées
- ۲۲ - decision theory، عنوانی است برای هر نوع نظریه‌ای که در پی توصیف فرایند تصمیم‌گیری است. و روش‌های ریاضیاتی نیز در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.



بسیاری بر این باورند که جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) پدر تجربه‌گرایی مدرن^۱ است. یعنی دیدگاهی که شناخت را نه از تصورات فطری^۲ بلکه از تجربه^۳ ناشی می‌داند. همچنین شکی نیست که او فیلسوف سیاسی و اخلاقی بسیار تأثیرگذاری بوده است و برخی تا آنجا پیش می‌روند که بگویند تفکرات او بود که هم انقلاب آمریکا و هم انقلاب فرانسه را ممکن ساخت. همچنین شاید بتوان او را بزرگترین فیلسوف دوران مدرن انگلستان به‌شمار آورد. زیرا هم او بود که کوشش بسیاری کرد تا فلسفه روزگارش را از قید تفکر مدرسی و یونان باستان برهاند. برخی با راز این هم فراتر می‌گذارند و می‌گویند او بزرگترین فیلسوفی است که انگلستان تاکنون به‌خود دیده است. بی‌تردید او با بسیاری از کسانی که در اوج قرار گرفته‌اند، یک ویژگی مشترک داشته است: صاحبان قدرت دست‌کم یکبار قصد جانش را کرده‌اند.

لاک در ورینگتون^۴ در ناحیه سامرست^۵، از پدر و مادری سختگیر و پاک‌آیین^۶ به‌دنیا آمد. پدرش او را برای تحصیلات زود هنگامش به مدرسه^۷ وست‌مینستر^۸ لندن فرستاد. لاک بعدها به دانش‌آموز شبانه‌روزی این مدرسه تبدیل شد اما در نهایت در سال ۱۶۵۲ میلادی آنجا را ترک کرد و به عنوان شاگرد در کلیسای مسیح^۹ در آکسفورد^{۱۰} پذیرفته شد. در همین کلیسا بود که لاک به عادت عجیبی روی آورد. او نوشته‌هایش را به‌صورت رمز و با جوهر نامرئی می‌نوشت تا آن‌ها را پنهان نگاه دارد. بسیاری از کتاب‌ها و مقالات لاک نخست به‌صورت ناشناس چاپ می‌شد، ظاهراً لاک در تمام طول زندگی خود زیاده از حد پنهانکار بود و نسبت به چند تن از دوستانش که از قرار معلوم هیچ تقصیری هم نداشتند، سخت مشکوک بود.

آشوب سیاسی

لاک شدیدا مجذوب موفقیت‌ها و روش‌های مبتنی بر مشاهده علوم جدید شد. که این امر بی‌شک از اثرات معاشرت با دوست و همشاگردی خود در آکسفورد یعنی رابرت بویل^{۱۱} بود. برون اشلی^{۱۲} در این زمان عالی‌مقام‌ترین دوست او محسوب می‌شد که بعداً به ارل شافتزبری^{۱۳} ارتقا یافته یافت. او آنقدر به لاک علاقه داشت که وی را پزشک شخصی خود کرد و در خانه خود در لندن اقامت داد. لاک همکاری‌های متعددی با ارل داشت و علی‌الظاهر دوستش نیز او را در چندین شغل دولتی منصوب کرد. لاک دبیر شورای کشت و تجارت شد، و همه شواهد حاکی از آن است که به‌خوبی از پس این کار بر آمد، او چندی بعد به ریاست این شورا منصوب گردید. زندگی لاک بر وفق مراد بود.

اما وقتی حامی او به یکی از سردمداران مخالفت پارلمان با خاندان سلطنتی استوارت^{۱۴} تبدیل شد، بخت از او روی برگرداند. شافتزبری در سال ۱۶۸۱ میلادی متهم به خیانت و توطئه شد ولی از این اتهام تبرئه گردید. اما لاک با توجه به روابط نزدیکش با او ترسید که به خطر بیفتد و همین‌طور هم شد. لاک در سال ۱۶۸۳ میلادی به هلند گریخت و جیمز دوم^{۱۵} اصرار داشت که حکومت هلند او را به انگلستان بازگرداند تا احتمالاً به جرم خیانت محاکمه شود. هلند به این موضوع چندان اعتنایی نکرد، با این حال لاک مجبور شد با کمک دوستانش برای مدتی پنهان شود. گرچه این تبعید که یک دهه به‌طول انجامید گاهی تلخ و غم‌انگیز می‌نمود، اما زمان و انگیزه فکری‌ای را که لاک برای تمرکز بر روی دو کتابش بدان نیاز داشت، فراهم کرد: کتاب‌هایی که لاک پیش از این حدود یک دهه به‌طور پراکنده به نوشتن آن‌ها مشغول بود. در سال ۱۶۸۷، لاک در زمره مشاوران ویلیام آو اورنج^{۱۶} در آمد و وقتی ویلیام به سلطنت رسید، لاک در رکاب ماری، ملکه آینده انگلستان به کشور بازگشت.^{۱۷} به او چندین منصب حکومتی پیشنهاد شد و لاک آن‌ها را پذیرفت اما دست‌کم بخشی از زمان خود را به تکمیل کتاب‌هایش اختصاص داد.

دو رساله درباره حکومت

یکی از این کتابها یعنی دو رساله درباره حکومت^{۱۸}، بیانگر فلسفه سیاسی لاک و قطعاً ماحصل زمانه‌ای اوست.

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) عمدتاً به دو موضوع می‌پرداخت: یکی مسئله جامعه، که آرای او در این زمینه غالباً در تقابل با آرای توماس هابز قرار می‌گیرد و دیگری معرفت‌شناسی، که در این‌جا معمولاً همراه با دیوید هیوم و اسقف بارکلی در ذیل گروهی موسوم به تجربه‌گرایان انگلیسی^{۱۹} دسته‌بندی می‌شود.

نخستین رساله از دو رساله مذکور، حمله‌ای است به این پندار که حق حکومت پادشاه امری الهی است. اما این رساله دوم است که بسیار مورد مطالعه قرار گرفته است. لاک در این رساله می‌گوید مردم حتی به فرض هم که در وضع طبیعی^۱ زندگی کنند و در این وضع فاقد حکومت مدنی باشند، باز هم نسبت به خداوند وظایفی دارند مبثی بر این که به تن، مالکیت و یا آزادی دیگری آسیب نرسانند. و متقابلاً حق دارند از خود، مالکیت و آزادی‌شان دفاع کنند. اما برخلاف هابز که در وضع طبیعی تنها یک حاکم مطلق العنان را مایه نجات انسان از وحشی‌گری سایر مردم می‌داند، لاک مدعی است که مردم بنا به مصلحت حکومت تشکیل می‌دهند و یک قاضی یا گروهی از قضات را برمی‌گزینند تا مدافع حقوق طبیعی‌شان باشد. گرچه خرد حکم می‌کند که همگان از قوانین معینی پیروی کنند، اما همگان به یک اندازه از خرد بهره‌مند نیستند و از آن گذشته امکان دارد که مردم کاملاً بخردانه با هم از در مخالفت در آیند. به همین دلیل است که به یک قاضی یا گروهی از قضات بی‌طرف نیازمندیم و همین امر انگیزه اساسی برای الزام وجود حکومت و همچنین الزام وجود خود همین قرارداد اجتماعی را فراهم می‌آورد. لاک در ادامه مخالفت خود با هابز مدعی است که قرارداد اجتماعی میان مردم و وکلای منتخب یا منصوب آن‌ها منعقد می‌شود. این امر وجهی تعهدات قراردادی هم برای مردم و هم برای حکومت پدید می‌آورد و دلالت‌های ضمنی فراوانی هم دارد. فی‌المثل این که صاحبان قدرت ممکن است به سبب خودکامگی، سقوط خود را اجتناب‌ناپذیر کنند.

در باب فاهمه انسانی

کتاب دیگر رساله‌ای در باب فاهمه انسانی^۲ است، که بنا به ادعای لاک، نوشتن آن را از مباحثات پیچیده‌ای که در زمان خدمت برای شافتربری با برخی از دوستانش انجام می‌داده، الهام گرفته است و به قول یکی از افراد مطلعی که احتمالاً خود نیز در آن جلسات حضور داشته، موضوع این مباحث، اخلاق^۳ و وحی^۴ بوده است. دوستان وی در این مباحثات در ننگنا افتاده بودند و به این نتیجه رسیدند که پیش از ادامه بحث، نخست «ضروری است که توانایی‌های خودمان را بررسی کنیم و ببینیم که فهم ما می‌تواند به کدام امور تعلق بگیرد و به کدام امور نه». در دل این بررسی و پژوهش مفهوم تصور^۵ نهفته است چرا که از نظر لاک تصور عبارت است از «هر آنچه که وقتی انسان می‌اندیشد، متعلق فهم اوست». آنچه که ذهن ما قادر به تفکر درباره آن است، به ماهیت تصورات ما بستگی دارد و برای لاک این سؤال پیش می‌آید که به راستی تصورات ما چگونه برانگیخته می‌شود.

نخستین کتاب رساله، استدلال مفصلی است علیه این نظریه که تصورات فطری هستند. آموزه فطری بودن تصورات مدعی است که ذهن دست‌کم پاره‌ای تصورات و یا اصولی دارد که به تجربه در نمی‌آید، به دیگر سخن برخی تصورات لاجرم جزئی از ویژگی‌های ساختاری ماست. این دیدگاه نخستین بار در تفکر افلاطون جلوه می‌کند اما پیداست که بسیاری از متفکران مدرسی و همچنین کسانی از جمله دکارت و تاحدودی لایب‌نیتس در دوران مدرن نیز، آن را پذیرفته‌اند. لاک یک‌تنه این نوع تفکر را به کناری می‌زند.

آموزه تصورات فطری

لاک بر این باور بود که آموزه تصورات فطری تلویحاً بیانگر این نکته است که باید تصورات یا اصولی وجود داشته باشد که مورد توافق همگان باشد و مدعی می‌شود که چنین توافق عام و جهان‌روایی در کار نیست. لاک از باب مثال می‌گوید حتی قوانین زیربنایی منطقی هم که ساختن بنای خرد بدون آن غیر ممکن است، مورد توافق همگان نیست. «شاید چنین اصلی وجود داشته باشد، اما ضروری است که این اصل را حتی «کودکان و دیوانگان» نیز بشناسند، که نمی‌شناسند چه برسد به این که درباره آن

مهمترین آثار

رساله‌ای در باب فاهمه انسانی (۱۶۹۰ م.)؛ بزرگترین دستاورد فلسفی لاک است. هدف او در این اثر مشخص کردن این امر است که ذهن انسان دقیقاً چه چیزهایی را می‌تواند فهم کند و به همین سبب این کتاب مشتمل بر ملاحظاتی است درباره شناخت خود، جهان و خداوند. شاید دلیل شهرت این اثر، این باشد که لاک در آن آموزه تصورات فطری را درهم می‌کوبد. این کتاب به تجربه‌گرایی در قرن هفدهم جان تازه‌ای بخشید.

دو رساله درباره حکومت (۱۶۹۰ م.): گزیده نوشتارهای سیاسی لاک است. نخستین رساله نقد لاک است بر پندار الهی بودن حق حکومت پادشاه. رساله دوم، گزیده پیشنهادی لاک را مطرح می‌کند که عبارت است از این دیدگاه که الزام وجود حکومت از توافق میان افرادی که حکومت بر آن‌ها صورت می‌گیرد، ناشی شده است.

توافق هم داشته باشند».

ممکن است در پاسخ او گفته شود هر کسی که می‌تواند عقل خود را به کار گیرد، و یا در مورد کودکان هر کسی که به سن بلوغ می‌رسد، به چنین اصولی معترف خواهد بود و این ثابت می‌کند که این اصول خود فطری هستند و پیشاپیش در ذهن نقش بسته‌اند و فقط باید آن‌ها را کشف کرد. لاک می‌گوید که این استدلال فطری بودن تصورات را ثابت نمی‌کند. اولاً دامنه شمول آن بسیار گسترده است، یعنی هر چیزی را که عقل کشف می‌کند از جمله قوانین ریاضی، فطری می‌داند. ثانیاً به فرض هم که وقتی همه به سن بلوغ می‌رسند این اصول را بپذیرند، این مسئله فطری بودن آنها را اثبات نمی‌کند. دیدگاه و تبیین دیگری هم درباره منشأ تصورات وجود دارد که از پس این مسائل بر می‌آید؛ یعنی همان صورت‌بندی لاک از تجربه‌گرایی که شاید بهترین استدلال علیه فطری بودن تصورات است.

لاک مدعی است که ما با ذهنی پاک همچون لوحی سفید^{۱۶} به دنیا می‌آییم و تجربه تنها منشأ تصورات ماست. تصورات حسی از تجربیات حسی ما ناشی می‌شود و این امر هنگامی رخ می‌دهد که قوای حسی ما با جهان ارتباط برقرار می‌کند، اما تصورات مربوط به تأمل^{۱۷} نتیجه درون‌نگری است و هنگامی پدید می‌آید که ما متوجه نحوه عمل ذهن مان بر تصورات ناشی از حواس هستیم. به‌طور کلی تصورات بر دو دسته‌اند: بسیط و مرکب. تصور بسیط «چیزی نیست مگر یک تصور و پنداشت منفرد در ذهن که قابل تجزیه به تصورات دیگر نیست». تصورات مرکب خود از تصورات بسیط بر ساخته شده‌اند. ذهن قادر به ایجاد تصورات بسیط نیست اما می‌تواند با ترکیب و دخل و تصرف در خزانه تصورات بسیط خود، تصوراتی مرکب پدید آورد.

کیفیات اولیه و ثانویه

پرسشی که در این جا خودنمایی می‌کند این است که میان تصورات، که به قول لاک متعلق فهم ما هستند، و امور واقعی در جهان خارج چه رابطه‌ای وجود دارد. در این جاست که لاک تمایز میان کیفیات اولیه^{۱۸} و کیفیات ثانویه^{۱۹} را مطرح می‌کند، که اولی «به هیچ عنوان منفک» از اشیاء مادی نیست، با وجود تمام تغییرات ثابت می‌ماند، و بخشی از «هر جزء از ماده» است. لاک جسمیت^{۲۰}، امتداد، شکل، حجم و حرکت را کیفیات اولیه چیزها می‌داند. اما کیفیات ثانویه «در خود چیزها نیست بلکه عبارت است از این که اشیاء با استفاده از

کیفیات اولیه خود قادرند ادراکات حسی گوناگونی در ما ایجاد کنند». منظور لاک در این جا رنگ، طعم، لمس، بو و صداست. مثلاً تصور ما از شکل یک لیمو، به‌راستی خبر از چگونگی چیزی در جهان خارج به ما می‌دهد، اما این امر در مورد طعم آن صادق نیست یا لافل دقیقاً به همان صورت نیست.

هم تمایز بین تصورات بسیط و مرکب و هم تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه در مورد محدودیت‌های فهم انسان دلالت‌های ضمنی فراوانی دارد. بحث لاک در پایان رساله در مورد تصورات صادق یا کاذب، کمابیش رئوس این محدودیت‌ها را از منظر تجربی بر می‌شمرد و پیامدهای



ویلیام او اورنج، که بعدها پادشاه انگلستان شد و ویلیام سوم لقب گرفت، او در سال‌هایی که لاک در هلند در تبعید به سر می‌برد، حامی او بود.

نتیجه‌گیری‌های او بسیار زیاد است. فی‌المثل لاک مدعی است که تصورات مرکب، به یک معنا ممکن است مایه گمراهی ما باشد. ما می‌توانیم تصورات را به گونه‌ای یا هم ترکیب کنیم که هیچ چیز در عالم خارج نتواند مایه‌آزای آن باشد. هیوم می‌گوید همین وضع در مورد پندارهای فلسفی نظیر خود پاینده^{۲۰} و ضرورت وجود روابط علی و معلولی نیز صادق است. که همگی تصوراتی هستند که علی‌الظاهر فاقد انطباق حسی^{۲۱} مرتبط و توجیه‌کننده خود هستند.^{۲۲} همچنین این پرسش مطرح می‌شود که نسبت تصورات ما از کیفیات اشیاء با خود اشیاء چیست و این همان پرسشی است که بارکلی بدان پرداخته است. تمایزی که لاک میان کیفیات اولیه و ثانویه قائل می‌شود مستلزم این است که دست‌کم برخی از تصورات ما جهان را به گونه‌ای که واقعاً هست، بازنمایی نکنند و از این‌جا تا شک در این باب که: نکند هیچ یک از تصورات ما نمی‌تواند چنین کند، راه درازی نیست.

تأثیر لاک

لاک در زندگی خود با منتقدان بسیاری مواجه شد که معتقد بودند تجربه‌گرایی او تنها به شک‌گرایی^{۲۳} ختم می‌شود و پس انا حالا که زمان زیادی از آرای او گذشته، می‌بینیم که عملاً این گونه نبوده است و از کارهای او نتایج بسیار دیگری هم پدید آمده است. تفکر او پدید آمدن هیوم و بارکلی را نه تنها ممکن بلکه اجتناب‌ناپذیر ساخته و حتی کانت و سنت پس از وی نیز وامدار اوست. نخله‌های فراوان تجربه‌گرایی واجد یا فاقد فلسفه که دیگر جای خود دارند. اخیراً تأثیر لاک بر کار طرفداران مکتب پراگماتسیم (مکتب اصالت عمل)، پوزیتیویست‌های منطقی و همچنین کسانی که معتقدند فلسفه باید از آبخور علوم تجربی سیراب شود نیز معلوم شده است؛ که البته این دسته اخیر فیلسوفانی هستند که امروزه روز فراوان پیدا می‌شوند و سخت سرگرم کارند.

کتابشناسی گزیده فارسی

اثری که از جان لاک به فارسی ترجمه شده است:

- تحقیق در فهم بشر، تلخیص از پتین، ترجمه صادق رضازاده شفق، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- جستاری در فهم بشر، تهران، شقیعی، ۱۳۸۰.
- رساله‌های درباب حکومت، ترجمه حمید عضدالملو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
- درباره آرای جان لاک نگاه کنید به:
- فرهاد شریعت، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
- منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی انگلستان، لاک و بارکلی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
- سوگوون کنگ، توماس هابز و جان لاک، شرح فلسفه و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر اقبال، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|--|--|-------------------------|
| Modern Empiricism - ۲ | British Empiricists - ۲ | John Locke - ۱ |
| Wrighton - ۶ | experience - ۵ | innate ideas - ۴ |
| | | Somerset - ۷ |
| ۸ - پاکدینی یا پاک‌آیسی (Puritanism)، عبارت بود از سبک و سیاق گروهی از پروتستان‌های پرشور انگلیسی که در اعتراضی نظریات سنتی کلیسای روم از این کلیسا بریزند. به سبب منزه‌طلبی الهیاتی و سخت‌گیری اخلاقی هواداران این گروه، اصطلاح مزبور معنای ریاست‌کنشی و تعصب دینی به‌خود گرفت. | | |
| Oxford - ۱۱ | Christ Church - ۱۰ | Westminster - ۹ |
| | Robert Boyle - ۱۲ (م. ۱۶۹۱-۱۶۲۷) | Baron Ashley - ۱۳ |
| Stuarts - ۱۵ | Earl of Shaftsbury - ۱۴ | James II - ۱۶ |
| ۱۷ - William of Orange، ویلیام (او اورنج (۱۶۵۰-۱۷۰۲ م.) که از سال ۱۶۸۹ تا پایان عمر بر بریتانیا و ایرلند پادشاهی کرد. | | |
| ۱۸ - ملکه ماری دوم (Queen Mary II) همسر ویلیام تقریباً به اندازه خود پادشاه در قدرت سهیم بود و مردم انگلستان گاهی از عبارت حکومت ویلیام و ماری استفاده می‌کنند. | | |
| state of nature - ۲۰ | Two Treatises of Government - ۱۹ | |
| morality - ۲۳ | An Essay Concerning Human Understanding - ۲۱ | |
| tabula rasa - ۲۵ | idea - ۲۴ | revelation - ۲۳ |
| secondary properties - ۲۸ | primary properties - ۲۷ | reflection - ۲۶ |
| | enduring self - ۳۰ | solidity - ۲۹ |
| | ۳۲ - این موضوع در بخش مربوط به هیوم به تفصیل توضیح داده شده است. | sensory impression - ۳۱ |
| | | scepticism - ۳۳ |



باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.) را هم فیلسوفان و هم فلسفه‌پژوهان بسیار دوست می‌دارند و تحسین می‌کنند؛ برتراند راسل درباره او می‌گوید: او «شریف‌ترین و دوست‌داشتنی‌ترین فلاسفه بزرگ است».

اما همان‌گونه که راسل هم در ادامه یادآور می‌شود، این امر مانع از آن نشد که او را در زمانه خود به بدعت در دین متهم نکنند؛ او را در جوانی به جرم «بدعت‌های دهشتناک» از جامعه یهودی طرد کردند. مصائب و مشکلات او در باورهای نامتعارفش درباره خداوند و جهان ریشه داشت.

اسپینوزا در ۲۴ نوامبر سال ۱۶۳۲ میلادی در آمستردام متولد شد. خانواده‌اش به‌طور مخفیانه یهودی بودند؛ یعنی وادار شده بودند مسیحیت را بپذیرند، اما در خفا ایمان یهودی خود را حفظ کرده بودند. پدرش که تاجر موفق بود، از ترس تعقیب و آزار به آمستردام گریخته بود و در جامعه یهودیان برای خود موقعیت نسبتاً مهمی دست و پا کرده بود. اسپینوزای جوان در مدرسه و کنیسه محلی به تحصیل پرداخت و در آنجا زبان عبری و الهیات یهودی را آموخت و در ساعات‌های خارج از مدرسه نیز به آموختن زبان لاتین، آلمانی و برخی دیگر از زبان‌های اروپایی می‌پرداخت. پدرش امید داشت که او خاخام شود، اما هنگامی که اسپینوزا به سن ۲۰ سالگی رسید، دیگر معلوم بود که این کار شدنی نیست.

خروج از یهودیت

اسپینوزا تحت تأثیر فرانسویس وان دن اندن «معلم خصوصی خود، هر روز بیشتر از پیش از معلمان خاخام خود ناخرسند می‌شد و با برخی فرقه‌های غیر راست‌گیش مسیحی و مهمتر از همه فرقه کولژیان‌ها «احساس نزدیکی می‌کرد. این امر باعث شد که روابطش با جامعه یهودی اطراف خود تیره‌تر شود. این مسئله در سال ۱۶۵۳ میلادی به اوج خود رسید. و این زمانی بود که او نپذیرفت از بابت این اعتقادش استغفار کند که: در کتاب مقدس هیچ اشاره‌ای مبنی بر این که خداوند فاقد جسم باشد، وجود ندارد. او پس از یک دوره سی روزه طرد، مورد تکفیر واقع شد و او را از کنیسه بیرون راندند. می‌گویند او پس از مطلع شدن از این قضیه گفت: «بسیار خوب. اما این موضوع مرا به انجام هیچ کاری که تا به حال هم انجام نداده بودم، مجبور نمی‌کند».

بی‌تردید مشاهده همین رفتار مراجع مذهبی بود که او را واداشت تا یکی از دو کتابی که در طول زندگی خود منتشر کرد را به لزوم آزادی و تساهل دینی اختصاص بدهد. این اثر که به رساله الهیات و سیاست^۱ موسوم بود، به‌طور ناشناس و در سال ۱۶۷۰ منتشر شد و با کتاب مقدس به‌مثابه کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می‌کند، مواجه شده بود. از همین رو بود که اسپینوزا فی‌المثل منکر این موضوع بود که معجزاتی که در کتاب مقدس آمده، خاستگاه مافوق طبیعی دارند؛ بلکه می‌گفت این‌ها پدیده‌هایی طبیعی بودند که مؤلفان کتاب مقدس، به دلیل عدم اطلاع کافی آن‌ها را بد فهمیده‌اند. اسپینوزا در عین حال معتقد بود که کتاب مقدس دیدگاه اخلاقی منسجمی را عرضه کرده است. دیدگاهی که بر پیغام عشق و محبت استوار است، و در این کتاب هیچ نشانی از تأیید رفتار سختگیرانه و عدم تساهل مذهبی دیده نمی‌شود.

رساله اخلاقی اسپینوزا

در جدال اسپینوزا با مرجعیت دینی طنزی نهفته است، چرا که اسپینوزا باور داشت خداوند به‌راستی در همه جا حاضر است. یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم اسپینوزا مدعی بود که هر موجودی جلوه‌ای از یک جوهر است که دقیقاً آن را می‌توان خدا یا طبیعت نام نهاد. او این دیدگاه را در معروفترین اثر خود یعنی رساله اخلاق^۲ عرضه کرد. کتابی که دوستانش آن را مدت کوتاهی پس از مرگش منتشر کردند.

رساله اخلاقی اثر دشواری است، و بخشی از این امر به‌سبب ساختار آن است. اسپینوزا این کتاب را به شیوه قضایای هندسی به‌نگارش درآورده، یعنی با استفاده از استدلال استنتاجی دقیق و موشکافانه از چند مقدمه به نتایجی می‌رسد. برتراند راسل معتقد است لزومی ندارد که یک دانشجوی امروزی در بی‌آموختن جزئیات استدلال فنی اسپینوزا باشد، بلکه کافی است توجه خود را بر برخی اشارات پراکنده که در حواشی و ضمایم

این اثر آمده است. متمرکز کند.

رساله اخلاق، به رغم دشوار بودنش، یکی از متون کلاسیک فلسفه غرب محسوب می‌شود. لذا جا دارد به برخی از مباحث آن نگاهی بیاندازیم. اسپینوزا در بخش نخست این اثر، باورهای ما بعدالطبیعی خود را تبیین می‌کند؛ معنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت، تنها متشکل از یک جوهر است و همان‌گونه که در بالا هم گفته شد می‌توان آن را خدا یا طبیعت نامید. اسپینوزا مدعی شد که این جوهر واحد بی‌نهایت صفت و ویژگی دارد؛ اما انسان تنها قادر است دو نوع از آن صفات را بازشناسد که عبارتند از امتداد فیزیکی و اندیشه. انسان خود واقعیت مستقل و مجزایی ندارد بلکه تنها جلوه‌ای است از بی‌کرانگی خداوند.

به راحتی می‌توان حدس زد که چرا دیدگاه اسپینوزا بدعت در دین تلقی شده است، زیرا چنانکه دیدیم او معتقد بود خداوند طبیعت را خلق نکرده بلکه خداوند یا طبیعت هم‌ارز است؛ و انسان بنده خداوند نیست، بلکه جلوه‌ای از او است. علاوه بر این، دیدگاه اسپینوزا اشاراتی ضمنی به برخی درون‌مایه‌های رایج الهیات مسیحی نیز داشت، که شاید مهمترین آن‌ها، این آموزه است که هر چه که اتفاق می‌افتد، تجلی‌گریزناپذیر خداوند یا طبیعت است و هیچ جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند، و در نتیجه مفهوم گناه محل اختلاف واقع می‌شود.

اسپینوزا از چنین اشارات ضمنی اثر خود کاملاً آگاه بود. او مدعی شد مردمی که خیال می‌کنند «آزادانه تصمیم می‌گیرند که حرف بزنند، ساکت نشوند یا به تحوی از انحاء عمل می‌کنند، با جسمانی باز در خواب و رؤیایه سر می‌برند»؛ و تنها به این دلیل قادرند به رویاپردازی‌های خود ادامه دهند که از علل راستین اعمال خود غافلند:

تجربه هم به مانند خورد، آشکارا به ما می‌آموزد که مردم تنها به این دلیل که از اعمال خود آگاهند، خیال می‌کنند آزاد هستند، و البته از علت‌هایی که این اعمال را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، ناآگاهند؛ و از این گذشته، معلوم است که خواهش‌های نفس جیزی نیست مگر نام دیگری برای شهوات، و از همین روست که این خواهش‌ها، بنا به وضعیت‌های مختلف جسم و تن تغییر می‌کند. (اخلاق)

اشارات‌های ضمنی اخلاق

اشارات‌های ضمنی این اثر در مورد گناه و کیفر و عذاب روشن و آشکار است. اگر همین است که هست و جز این نخواهد بود، پس مسئولیت اخلاقی چه می‌شود؟ اگر قاتل هیچ حق انتخابی برای ارتکاب یا عدم ارتکاب قتل نداشته باشد، آنگاه نمی‌توان گفت که او از نظر اخلاقی مسئول اعمالش است. و اگر همه چیز در جهان جلوه‌ای از خداوند است، پس وجود امور بد و نادرست چگونه ممکن است؟ جالب است بدانیم که پاسخ اسپینوزا به این پرسش، مقدمه‌ای بود برای مواجهه لایب‌نیس با مسئله شر. او می‌گوید وقتی از منظر خداوند به قضیه نگاه کنیم، در گناه هیچ شری وجود ندارد، چرا که از منظری جامع و کلی‌نگرانه، هیچ چیز ناپسندی در گناه نیست؛ انسان در جهان تنها شر را می‌بیند زیرا نمی‌تواند در یابد که کلیت واقعیت چگونه سامان یافته

مهمترین آثار

نهادهای مذهبی با آن بود، و البته تکراری او بی‌مورد هم نبود.

اخلاق (۱۶۷۷ م.)

برجسته‌ترین اثر اسپینوزا و بی‌نزدیک یکی از آثار کلاسیک در فلسفه مدرن است که تبیین او از باورهای ما بعدالطبیعی‌اش را شامل می‌شود. معنای این باورها عبارت است از این امر که واقعیت تنها متشکل از یک جوهر است که آن را می‌توان خدا یا طبیعت نامید. رساله اخلاق در زمان حیات اسپینوزا منتشر نشد تا حدودی به این دلیل که او از واکنشی که انتشار این کتاب پدید می‌آورد، می‌ترسید.

باروخ اسپینوزا در طول زندگی خود تنها یک اثر مهم منتشر کرد (رساله الهی- سیاسی، اثر برجسته او یعنی اخلاق اثبات‌شده به روش هندسی (معروف به اخلاقی) گرچه در سال ۱۶۷۵ میلادی کامل شد اما تا مدتی پس از مرگش منتشر نشد.

رساله الهی-سیاسی (۱۶۷۰ م.)

این اثر کتاب مقدس را به‌منابه کتابی تاریخی که در متن فرهنگ پدید آمده، و لاجرم فهم محدود مؤلفان خود را منعکس می‌کند، بررسی کرده است. این کتاب به‌صورت لاتین منتشر شد چرا که اسپینوزا نگران نحوه مواجهه

است. به عبارت دیگر او هم مانند لایبنیتس در این اندیشه بود که جهل ما نسبت به امور الهی، فهم ما را از شرّ مخدوش کرده است.

اما نباید خیال کنیم که نظام اسپینوزا هیچ اشاره‌ای به نحوه زندگی صحیح برای مردم ندارد. اسپینوزا باور داشت که وظیفه انسان این است که واقعیت را همان گونه درک کند که خدا می‌بیند. یعنی از منظری سرمدی. یا به قول خودش «در ذیل جلوه سرمدی». هر اندازه که بتوانیم به این امر دست پیدا کنیم، به همان میزان نوعی آزادی فراچنگ می‌آوریم؛ ما با مشاهده جایگاه خود در یک کل بزرگتر و با پی بردن به نیکویی آن. خود را از قید پاره‌ای از نفسانیات مان می‌رهانیم. به‌ویژه آن‌هایی که ریشه در بیم و امید ناشی از فناپذیری بشر دارند. از همین روست که فی‌المثل اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که «آزاده مرد، همان اندازه که به مرگ می‌اندیشد، به دیگر امور نیز می‌اندیشد؛ و خردمندی او نه به واسطه تأمل او بر مرگ، بلکه به خاطر تعمق وی در باب زندگی است.»

پیداست که چرا استدلال‌هایی که در اخلاق آمده است، از نظر مسیحیت راست‌گیش زمانه اسپینوزا نیز تذبذبی است. این آراء، آشکارا یا بسیاری از انگاره‌های بنیادین ایمان مسیحی در تعارض است، مثلاً باورهایی نظیر هیوط آدم، امکان رسیدن به رستگاری و عمر جاودان از طریق پذیرفتن عیسی مسیح و همچنین مفهوم خداوند به عنوان پدر انسان.

اسپینوزا به خوبی می‌دانست که انتشار این اثر سترگ، مخالفت نهادهای مذهبی را بر خواهد انگیزد. در واقع، چنین اتفاقی پیش از انتشار کتاب نیز افتاده بود، چنانکه او به هنری اولدنبورگ^۱ دبیر انجمن سلطنتی می‌نویسد:

غوغایی به‌راه افتاده که من کتابی در دست انتشار دارم و در آن کوشیده‌ام نشان دهم که هیچ خدایی در کار نیست. از آنجا که برخی روحانیون، که شاید سردمداران این غوغا باشند، فرصت را غنیمت شمرده‌اند تا از من به نزد پادشاه و قاضیان شکایت ببرند. وقتی این موضوع را مردانی موقر به اطلاع من رساندند و مطمئنم ساختند که روحانیون همه‌جا در کمین من نشسته‌اند، تصمیم گرفتم موقتاً از انتشار آن دست بردارم تا ببینم اوضاع و احوال چگونه خواهد شد...

حضرت موسی از دریای سرخ عبور می‌کند و یهودیان را از چنگ لشکر بان فرعون مصر نجات می‌دهد. طبق نظر اسپینوزا معجزاتی از این دست چیزی نیست مگر پدیده‌ای طبیعی، دیدگاهی که موجب شد یهودیت راست‌گیش او را طرد و تکفیر کند.



در حقیقت این کتاب هرگز در زمان حیات اسپینوزا انتشار نیافت. در سال ۱۶۷۶ مشکلات جسمی او رو به وخامت نهاد؛ او بیشتر مدتی به سل مبتلا بود، و احتمالاً شغل وی یعنی تراشیدن عدسی آن را تشدید کرده بود. اسپینوزا در ۲۱ فوریه سال ۱۶۷۶ میلادی در سن ۴۳ سالگی در گذشت. مورخان گزارش کرده‌اند که او با مرگش همان‌گونه مواجه شد که فلسفه‌اش توصیه می‌کرد، یعنی در کمال آرامش و بی هیچ شکوه و شکایتی.

امروزه اسپینوزا در میان فیلسوفان شهرت نسبتاً متناقض گونه‌ای دارد. با این‌که رساله اخلاق وی یکی از بزرگترین دستاوردهای فلسفه غرب است اما به تدرت به‌طور کامل و مفصل مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دلیل این امر شاید این باشد که مابعدالطبیعه او تا حد زیادی از اعتبار افتاده است؛ آیین وحدت وجود^۲، یعنی این رأی که خداوند در همه چیز ظهور دارد، همواره آیینی کم‌طرفدار و حاشیه‌نشین بوده است و وقتی اندکی رنگ و بوی رواتمند انگاری^۳ - که تقریباً به این معناست که همه چیز جاندار است - به خود می‌گیرد، لاجرم حاشیه‌نشین‌تر می‌شود. با این‌همه، باورهای اخلاقی اسپینوزا موضوعیت خود را حفظ کرده است؛ به‌ویژه این عقیده او که مصائب انسان را باید از منظر کل واقعیت مشاهده کرد حرفی برای گفتن دارد؛ اما نه از آن حیث که وجدان اخلاقی‌مان را سست و بی‌اثر سازد، بل از این جهت که به ما بفهماند تنها جزء کوچکی از جهان هستیم. برتراند راسل در کتاب معروف تاریخ فلسفه غرب مدعی شده است که در جهانی سرشار از رنج و درد، چنین تأملاتی «کمکی هستند برای حفظ سلامت عقل و تریاقی برای رخوت ناشی از زهر نوعیدی»^۴. اگر راسل درست گفته باشد، پس فلسفه اسپینوزا امروزه روز هم حرفی برای گفتن دارد.

کتابشناسی گزیده فارسی

کتاب اخلاق به فارسی ترجمه شده است:

- اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- درباره زندگی و آرای فلسفی اسپینوزا نگاه کنید به:
- کارل پاپوس، اسپینوزا، فلسفه الهیات و سیاست، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ترجمه محمد علی عبدالهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، اسپینوزا، ترجمه مسعود سیف، نشر گفتمان، ۱۳۸۱.
- جرج هنری ردکلیف پارکینسون، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه مسعود سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- پل استراتون، آشنایی با اسپینوزا، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Baruch Spinoza
- ۲ - Frances Van den Enden
- ۳ - فرقه کولژیان‌ها (Collegiants) فرقه‌ای تقاطعی بود که در سال ۱۶۱۹ میلادی در هلند شکل گرفت. دلیل نامگذاری این فرقه به دلیل جشناتی (colleges) بود که در اولین یکشنبه هر ماه برگزار می‌شد و در آن همگان آزاد بودند به تفسیر کتاب مقدس، عبادت و غیره دست بزنند.
- ۴ - *Theological-Political Treatise*، این اثر در فارسی تحت عنوان «رساله دین و دولت» شناخته می‌شود، اما به‌منظر می‌رسد عنوان مذکور دقیق باشد. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، صص ۱۲۹-۱۵۳.
- ۵ - *Ethics*
- ۶ - Henry Oldenburg
- ۷ - pantheism
- ۸ - panpsychism

گوتفرید لایبنیتس

۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م.



با این حال از بخت بد، لایبنیتس برای اغلب مردم به این دلیل شناخته شده است که دستمایه خلق شخصیت مضحک دکتر پانگلووس^۱ برای ولتر شده است. شخصیت مذکور در رمان کاندید^۲، علی‌رغم این که در طول داستان پشت سر هم بد می‌آورد اما باز هم دائماً بر این موضوع پافشاری می‌کند که این جهان، بهترین جهان ممکن است و در آن همه چیز به بهترین وجه ممکن است. مسلماً در تصویری که در این رمان از فلسفه لایبنیتس (یا به قول ولتر از کیهان شناسی الهی - مابعدالطبیعی)^۳ به وی دست داده شده رگه‌هایی از حقیقت وجود دارد، اما اشتباه است اگر تصور کنیم لایبنیتس آدم احمقی است چرا که او، در حقیقت یکی از شخصیت‌های برجسته فکری عصر خود بوده است.

لایبنیتس در ۲۱ ژوئن سال ۱۶۴۶ میلادی در لایپزیگ^۴ به دنیا آمد. پدرش مدرس فلسفه اخلاق در دانشگاه لایپزیگ بود و زمانی که وی شش سال بیشتر نداشت، درگذشت. مادرش او را بزرگ کرد و به پروراندن نبوغ در خشان او اهمیت می‌داد. او در اوان کودکی زبان لاتین را به‌تنهایی آموخت تا بتواند آثار لیوی^۵ را بخواند، و چندی بعد که اجازه یافت آزادانه از کتابخانه پدرش استفاده کند به مطالعه نظام‌مند قداماً از جمله سیسرون^۶، هرودوت^۷، سنکا^۸ و افلاطون پرداخت.

لایبنیتس ۱۵ ساله بود که خانه را ترک کرد تا به دانشگاه برود، نخست به دانشگاه لایپزیگ و سپس به آلتدورف^۹ رفت و در رشته‌های حقوق و فلسفه دانش آموخته شد. پس اخذ درجه دکترا در سال ۱۶۶۷، به او تدریس در دانشگاه را پیشنهاد کردند، اما نپذیرفت زیرا دربار الکنتور^{۱۰} در ماینتز^{۱۱} شغل سفارت را به او پیشنهاد کرده بود. این تصمیم در رشد فکری او بسیار تأثیرگذار شد. او در سال ۱۶۷۲ میلادی به‌عنوان نماینده سیاسی به پاریس اعزام شد و به مدت ۴ سال در آنجا ماند و در طی همین مدت در محافل فکری اروپا به شهرت رسید و با برخی از متفکران برجسته آن روزگار نظیر هویگنس^{۱۲} ریاضیدان بزرگ و مالبرانش^{۱۳} فیلسوف و متاله، دیدار کرد.

لایبنیتس در دوران اقامت خود در پاریس نشان داد که دامنه علائق فکری‌اش بسیار گسترده است. در همین دوران بود که او مبانی حساب دیفرانسیل را - مستقل از نیوتون - پایه‌ریزی کرد، دستاوردی که اگر هیچ کار مهم دیگری هم در فلسفه انجام نمی‌داد، باز هم نام او را جاودانه می‌کرد. لایبنیتس در چندین رشته مختلف نبوغ در خسانی داشت. او نیز همانند بلز پاسکال ماشین حساب را اختراع کرد؛ پمپ‌های آبی و بادی متعددی طراحی کرد که قرار بود هوای معادن را خشک کنند (اما متأسفانه نتوانستند چنین کنند)؛ و همچنین کارهای برجسته‌ای در زمینه زمین‌شناسی، فیزیک و حتی تاریخ انجام داد. احتمالاً به دلیل همین دامنه وسیع حوزه‌های کاری بود که فلسفه‌اش هرگز حالت نظام‌مند به خود نگرفت. می‌دانیم که او در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی عدل الهی^{۱۴} منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفه خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکاتبات پر حجم خود مطرح کند. با این همه، تشخیص چند درون‌مایه بنیادین در آثار وی کار دشواری نیست.

بهترین جهان ممکن

شاید مهم‌ترین این درون‌مایه‌ها، همان خوش‌بینی فلسفی او باشد که ولتر در کاندید آن را هجو کرد. لایبنیتس می‌گفت این جهان بهترین جهان ممکن است؛ این عقیده از نظر ما که در دوران مدرن به‌سر می‌بریم - و حتی از نظر ولتر که ذهنش آنقدرها هم مدرن نبود - غیرقابل قبول است. اما لایبنیتس بر این گمان بود که این موضوع را می‌توان در پرتو خداشناسی عقلانی استنتاج کرد. شکل ساده شده آن بدین قرار است: برهان وجودی^{۱۵} نشان می‌دهد خداوند، که کامل‌ترین موجود است، وجود دارد؛ از آنجا که او کمال مطلق است، نمی‌توان پذیرفت که او می‌توانسته امور را بهتر از آنچه که خلق کرده، بیافریند؛ بنابراین، این جهان، بهترین جهان ممکن است.

از جمله دستاوردهای گوتفرید لایبنیتس^۱ (۱۶۴۷-۱۷۱۶ م.)، ابداع حساب دیفرانسیل به‌طور مستقل از اسحاق نیوتون است؛ بسیاری از نشانه‌گذاری‌ها و اصطلاحات امروزی مورد استفاده در این زمینه از لایبنیتس گرفته شده است، که در نمادگرایی^۲ و زبان‌شناسی نبوغ در خسانی دانشمند او همچنین در حوزه منطق نمادین^۳ پیش‌تاز بود.

ناگفته پیداست که این نحو استدلال بلافاصله مجموعه گسترده‌ای از مسائل دیگر را به دنبال می‌آورد. حتی اگر تردیدهای موجود در مورد برهان وجودی را کنار بگذاریم، باز هم مشکلات دیگری گریبان‌گیر این استدلال است. فی‌المثل امکان دارد اصلاً «بهترین جهان» در کار نباشد و خداوند تنها قادر بوده باشد از میان مجموعه نامتناهی جهان‌ها، که هر کدام بهتر از قبلی است، یکی را برگزیده باشد. لایب‌نیتس این استدلال را به این دلیل رد می‌کند که مطابق آن خداوند مجبور است به انتخابی فاقد دلیل و منطقی دست بزند:

زیرا این پندار که خداوند به کاری دست بزند بدون این که برای اراده خود دلیلی داشته باشد، حتی اگر از این حقیقت چشم‌پوشیم که تحقق چنین عملی محال است، پنداری است که با شکوه و جلال خداوند ناسازگار است. فی‌المثل بیاید فرض کنیم که خداوند میان الف و ب، دست به انتخاب بزند و الف را بدون هیچ دلیلی به ب ترجیح دهد. به نظر من این عمل از طرف خداوند دست‌کم ستودنی نیست، چرا که ستایش باید بر خرد استوار باشد و فرض مذکور چنین امری را نفی می‌کند. به نظر من خداوند هیچ کاری انجام نمی‌دهد که به خاطرش شایسته ستایش نباشد. (گفتار در مابعدالطبیعه^{۳۱})

شاید معضل بزرگتری که بر سر راه خوش‌بینی لایب‌نیتس قرار داد، «مسئله شر» است. مسئله مذکور به صورت‌های گوناگونی مطرح شده، اما به‌طور خیلی ساده منظور این است که وجود شر در عالم، وجود خدایی قادر به انجام همه چیز و شایسته دوست‌داشتن را از اعتبار می‌اندازد. لذا مسئله برای لایب‌نیتس به این صورت در می‌آید: او استدلال کرده بود که خداوند چون واجد کمال است جهان را نیز به کمال خلق کرده است؛ اما واضح است که جهان کامل نیست، فی‌المثل کافی است مرگ و میر ناشی از طاعون در آن دوران را به یاد آوریم؛ لذا خداوند نمی‌تواند واجد کمال باشد.

لایب‌نیتس از این مسئله آگاه بود و پاسخ‌های چندی نیز در جنته داشت. مثلاً او می‌گفت اشتباه است اگر تصور کنیم می‌توان برخی شرها را از جهان ریشه‌کن کرد، بدون آن که خللی به جهان وارد شود. از همین رو است که فی‌المثل شاید خیال کنیم دنیا بدون رخ دادن طاعون بزرگ^{۳۲} به سال ۱۶۶۵ میلادی، می‌توانست مکان بهتری بوده باشد، اما ما در مقامی نیستیم که چنین قضاوتی داشته باشیم، او همچنین این موضوع را مطرح کرد که از کجا معلوم شادمانی بشر معیار مناسب و صحیحی برای سنجش نیکی جهان باشد. از نظر او بهترین جهان، جهانی است که «در مقام پندار ساده‌ترین، اما در مقام پدیدار، غنی‌ترین» باشد؛ یا به عبارت دیگر به‌صرفه‌ترین جهان باشد.

مونادها

خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس تنها در خداشناسی استدلالی او جلوه‌گر نیست؛ بلکه در نظریه مابعدالطبیعه مشهور وی در باب جوهر نیز نمایان است. تردید نداریم که لایب‌نیتس در بخش پایانی زندگی خود بر این باور بود که جهان واقع، از تعداد بی‌شماری واحد یا موناد^{۳۳} تشکیل شده است. موناد عنصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح‌مانند است که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیست، و شکل و هیچ ویژگی دیگری نیز ندارد. لایب‌نیتس مسئله را به این شکل مطرح می‌کند:

مهمترین آثار

مونادولوژی (۱۷۱۴ م.)

این کتاب که در زمان حیات لایب‌نیتس منتشر شد، تبیین مختصری است از دیدگاه او مبنی بر این که جهان از بی‌نهایت امر واحد یا موناد تشکیل شده است. مونادها عنصری بسیط، تقسیم‌ناپذیر، و روح‌مانند هستند که فاقد امتداد بوده و لذا در مکان و زمان واقع نیستند و شکل و هیچ ویژگی دیگری نیز ندارند.

رسالاتی نو در باب فاهمه انسانی (۱۷۶۵ م.)

این اثر با اینکه در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود اما تا حدود نیم قرن پس از مرگ لایب‌نیتس منتشر شد. این کتاب مشتمل بر بحثی مفصل و استفادی است در پاسخ به کتاب جان لاک یعنی رساله در باب فاهمه انسانی.

گوتفرید لایب‌نیتس در زمان حیات خود تنها یک کتاب یعنی خداشناسی استدلالی منتشر کرد و در عوض ترجیح می‌داد فلسفه خود را با نوشتن مجموعه مقالات کوتاه و همچنین در مکالمات پر حجم خود مطرح کند. انسانی با لایب‌نیتس از نشرات دانشگاه کمبریج^{۳۴} نقطه آغاز مناسبی است برای آشنایی با این اثر؛ در این کتاب همچنین مقاله‌ای به قلم راجر آرو^{۳۵} آمده که زندگی و آثار لایب‌نیتس را به تفصیل بیان کرده است.

خداشناسی استدلالی (۱۷۱۰ م.)

عنوان فرعی این کتاب عبارت است از مقالاتی در باب نیکی خداوند^{۳۶} این اثر عمدتاً در دفاع از خوش‌بینی فلسفی لایب‌نیتس درباره خداوند است. به‌ویژه پاسخ‌های مبسوطی به «مسئله شر» در آن آمده است.

موند... چیزی نیست مگر جوهری بسیط که در امر مرکب وارد می‌شود. منظور از «بسیط» یعنی «فالقذ اجزاء». و جوهر بسیط باید وجود داشته باشد چرا که امر مرکب وجود دارد؛ زیرا امر مرکب هیچ نیست مگر مجموعه یا توده‌ای از امور بسیط... موند‌ها اتم‌های واقعی طبیعت هستند و در یک کلام، عناصر چیز هستند. (موندولوژی)

لایب‌نیتس در بر تو این مفهوم بنیادین قادر می‌شود ویژگی‌های دیگری نیز برای موند‌ها استنباط کرده، بر شمرد. مثلاً می‌گوید موند‌ها تنها با دخالت الهی دیده می‌آیند یا از میان می‌روند؛ هیچ «منفذی» ندارند تا چیزی به آن‌ها وارد یا از آن‌ها خارج شود. لذا اعمال سایر موند‌ها در آن‌ها تأثیری ندارد، و این بدان معناست که منشأ فعالیت آنها در خودشان است؛ و این که از موهبت ادراک "و شهوت" یا میل بر خور دارند (که این ویژگی اخیر، موجب تغییر و انتقال موند از یک ادراک به ادراکی دیگر است).

پس تکلیف اشیا، بی‌جان نظیر کامپیوتر، تخت خواب و کتاب چیست؟ نکنند لایب‌نیتس فکر می‌کند که این اشیا، نیز از موند تشکیل شده، مگر نه این که او موند‌ها را عناصری روح مانند می‌پنداشته است؟ پاسخ این است که آری؛ اما به زعم او این اشیا، از «موند‌های محض» متشکل است نه از «موند‌های خودآگاه»؛ که عبارت باشند از ذهن انسان. لایب‌نیتس معتقد است که موند‌ها، در سلسله مراتبی نامتناهی قرار گرفته‌اند؛ خدا به عنوان موند اعظم در صدر قرار دارد؛ ذهن انسان نیز به دلیل ظرفیت تفکر عقلانی و خودآگاه بودن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ موند‌های محض که میزان ادراک اندکی دارند، در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرند.

این نظر به بسیار غریب می‌نماید؛ لافل به این خاطر که علی‌الظاهر اشیا، در جهان با یکدیگر تعامل می‌کنند. به عبارت دیگر لایب‌نیتس معتقد بود موند‌ها قادر نیستند بر یکدیگر تأثیر بگذرانند، پس چگونه است که به نظر می‌رسد اشیا، که از مجموعه‌ای از موند‌ها تشکیل شده‌اند، چنین می‌کنند؟ این جاست که خوش‌بینی لایب‌نیتس به میدان می‌آید. او می‌گوید که خداوند به دلیل نیک‌اندیشی و خیر خواهی قوانین بین موند‌ها را از پیش معین کرده است؛ یعنی موند‌ها بر اساس نظمی از پیش تعیین شده، خود را با یکدیگر تطبیق می‌دهند. به عبارت دیگر لایب‌نیتس معتقد بود که خداوند جهان را به گونه‌ای خلق کرده که فعالیت هر موند به طور خودکار در فعالیت دیگر موند‌ها انعکاس می‌یابد.

مدتی طول کشید تا جایگاه لایب‌نیتس به عنوان فیلسوف باز شناخته شود. چنانکه گفتیم بخشی از این امر ناشی از لطمه دیدن شهرت و اعتبار وی به سبب برخورد هجوآمیز ولتر در کتاب کاندید با فلسفه خوش‌بینانه اوست؛ و بخشی از این موضوع هم به این دلیل بود که کارش به شیوه‌ای نظام‌مند انتشار نیافت، و مدتی طول کشید تا مردم به خوبی به اهمیت آن پی ببرند. دیگر اثر لایب‌نیتس یعنی رسالاتی نو در باب فاهمه انسانی " که



بهترین جهان ممکن؛ ولتر این موقع فلسفی لایب‌نیتس را در زمان کاندید مورد هجو قرار داد.

تقدی مفصل بر رساله لاک بود و حجمی به اندازه یک کتاب داشت. با این که در آغاز قرن هجدهم نوشته شده بود اما تا حدود نیم قرن پس از مرگ وی منتشر نشد. انتشار همین کتاب بود که موجب شهرت او شد. امروزه لایبنیتس را به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان قرن هفدهم می‌شناسند. بسیاری از مفاهیم و انگاردهایی که هم‌اکنون به عنوان جزئی لاینفک از حوزه مفاهیم فلسفی در آمده‌اند - نظیر اصل علت کافی^{۲۲}، هویت امور نامحسوس و جهان‌های ممکن - همه و همه ریشه در کارهای او دارند.

سال‌های پایانی زندگی لایبنیتس، درست همانند چند تن از فیلسوفان دیگر، چندان رضایتبخش نبود. پس از جنگالی که نهاد‌های علمی بر پتانیا بر سر اصالت حساب دیفرانسیل او بر پا کردند^{۲۳}، با ساموئل کلارک^{۲۴} که از هواداران نیوتون بود، بر سر ماهیت زمان و مکان به مجادله پرداخت. چندی بعد در سال ۱۷۱۴ میلادی، حامی او گئورگ لودویگ^{۲۵} به انگلستان سفر کرد تا به تاج و تخت انگلستان دست پیدا کند اما لایبنیتس را با خود همراه نکرد. احتمالاً به این دلیل که وی نوشتن تاریخ سلطنت خاندان برتزوویک^{۲۶} را به اتمام نرسانده بود. دو سال پس از این واقعه، در روز یکشنبه چهاردهم نوامبر، لایبنیتس در سن ۷۰ سالگی در هانوفر^{۲۷} درگذشت. یک ماه بعد او را در گور بی‌نام و نشانی دفن کردند که در شأن مردی همچون او نبود؛ انسانی که هم در طول حیاتش یکی از بزرگترین شخصیت‌های فکری قرن هفدهم به‌شمار می‌رفت، و هم بعدها به‌عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان شناخته شد.

کتابشناسی گزیده فارسی

دو ترجمه از کتاب موندشناسی لایبنیتس در دست است:

■ موندولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.

■ موندولوژی، مقدمه و شرح از برتر و دیگران، ترجمه بحی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.

در باره زندگی و آرای فلسفی لایبنیتس نگاه کنید به:

■ برتراند راسل، شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس به ضمیمه قطعات برجسته، ترجمه ایرج قلمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

■ منوچهر صامعی تهریزی، فلسفه لایبنیتس، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Gottfried Leibniz
- ۲ - symbolism
- ۳ - symbolic logic
- ۴ - Pangloss
- ۵ - *Candide*
- ۶ - به نقل از تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۵، ص: ۲۰۶.
- ۷ - Leipzig
- ۸ - منظور Titus Livius، تیتوس لیویوس (۵۹ ق.م - ۱۷ م) مورخ نامدار رومی است که در زبان انگلیسی به لبوی مشهور است.
- ۹ - Cicero، سیرون یا کیکرون (۱۰۶-۲۳ ق.م)، خطیب و سیاستمدار رومی
- ۱۰ - Herodotus، هرودوت (احتمالاً ۴۸۴-۴۲۵ ق.م) مورخ نامدار یونانی مشهور به پدر تاریخ.
- ۱۱ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۸ در بخش مربوط به افلاطون.
- ۱۲ - Altdorf
- ۱۳ - Elector
- ۱۴ - Mainz
- ۱۵ - Huygens
- ۱۶ - Malebranche
- ۱۷ - *The Theodicy*
- ۱۸ - ontological argument
- ۱۹ - *Discourse on Metaphysics*
- ۲۰ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۴ در بخش هاینز.
- ۲۱ - monad
- ۲۲ - perception
- ۲۳ - appetite
- ۲۴ - bare monads
- ۲۵ - self-aware monads
- ۲۶ - *New Essays in Human Understanding*
- ۲۷ - principle of sufficient reason
- ۲۸ - همان‌طور که در متن هم آمده، لایبنیتس حساب دیفرانسیل را مستقل از نیوتون ابداع کرد اما نهاد‌های مذکور مدعی بودند که وی از اثر نیوتون در این زمینه استفاده کرده و لذا آنرا فاقد اصالت می‌دانستند.
- ۲۹ - Samuel Clarke
- ۳۰ - Georg Ludwig، او در انگلستان به جورج اول (George I) مشهور است.
- ۳۱ - Brunswick
- ۳۲ - Hanover
- ۳۳ - *The Cambridge Companion to Leibniz*
- ۳۴ - Roger Ariew
- ۳۵ - *Essays on the goodness of God*



جورج بارکلی^۱ (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م.) فیلسوفی است که اساساً مدعی شد تنها ذهن و تصورات ذهنی وجود دارد و پس مشهور است که دکتر جانسون^۲ نظریه او را مورد تمسخر قرار داده. اما این نظریه پیچیده‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌رسد.

باید بین این که اشیاء چگونه بر ما پدیدار می‌شوند و این که به‌راستی چگونه‌اند، تمایز قائل شد. اگر به این حرف شک دارید، کافی است یکی از انگشتان‌تان را محکم بر روی یکی از چشم‌تان بفشارید تا همه چیز رادو تا ببینید. یا عمل فشردن انگشت بر روی چشم واقعاً موجب شده که جهان مضاعف گردد، و یا این که چیزی دیگری است که مضاعف شده؛ یعنی همان اندر یافت^۳ یا بازنمایی درونی از اشیاء جهان در نزد شما. به محض این که وجود چنین تمایزی بر ایمن مسجل شود، و دریابیم که آگاهی ما نسبت به اشیای مادی در جهان بی‌واسطه و مستقیم نیست، بلکه در پرتو بازنمایی درونی یا تصویر ذهنی از آن‌ها رخ می‌دهد، آن‌گاه پرسش‌های نگران‌کننده‌ای سر بر می‌کند. پرسش‌هایی از این قبیل: از کجا معلوم که اندر یافت ما با چگونگی واقعی جهان، همخوانی داشته باشد؟ تنها چیزی که ما در اختیار داریم همین بازنمایی‌هاست و هیچ راهی نیست که از خود بدر آییم و بازنمایی‌های مذکور را با چگونگی جهان خارج مقایسه کنیم. بدتر از همه این که اصلاً از کجا بدانیم که جهان وجود خارجی دارد؟ و این همان معضل فلسفی «جهان خارج»^۴ است که مسئله ساده‌ای هم نیست.

شاید جنجالی‌ترین راه حل برای این مسئله را جورج بارکلی مطرح کرده باشد که عبارت است از نفی کامل وجود جهانی مادی که اساس تجربه درونی ما باشد. اگر بپذیریم که تنها امور موجود در جهان، ذهن و تصورات ذهنی است آنگاه به راحتی می‌توان در وجود اشیاء خارجی نیز تردید کرد، و این دقیقاً همان دیدگاه بارکلی است.

گرچه موضع فلسفی بارکلی جنجالی است، اما به عکس زندگی او اصلاً این گونه نیست، و شواهد چندانی را نمی‌توان در آن یافت که بتواند علت این نحوه تفکر غیر معمول را توضیح دهد. او در کیلکنی^۵ متولد شد، به کالج کیلکنی و کالج ترینیتی دوبلین^۶ رفت. از آنجا فارغ‌التحصیل شد و در سال ۱۷۰۷ میلادی به عضویت هیئت علمی آن درآمد. بارکلی سه سال بعد رسماً کشیش کلیسای انگلستان شد. در همین سال‌های اقامت دوبلین بود که استدلالی در تأیید تقریر خود از ایده آلیسم^۷ صورت‌بندی کرد و در همان سالی که به مقام کشیشی رسید، آن را به‌طور مفصل در کتاب مبادی معرفت انسان^۸ شرح داد. موضعی که او اتخاذ کرده بود را همواره مورد ریشخند قرار می‌دادند و آن را دلیلی بر دیوانگی فیلسوفان می‌پنداشتند. مشهور است که دکتر ساموئل جانسون تکه سنگی را با پا پراند و گفت «به همین راحتی گفته او را نقض می‌کنیم»، و او را ریشخند کرد.

بارکلی از کوره در ترفوت و پس از تأمل فراوان مجدداً موضوع را در کتاب سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس^۹ مطرح کرد. او در این کتاب بر دبارانه خواننده را با انگیزه‌های مرتبط با این موضع فلسفی آشنا می‌کند و به ایرادات وارد آمده نیز پاسخ می‌دهد. گرچه هضم آرای بارکلی تا اندازه‌ای دشوار است، اما نوشته‌هایش در روشنی و وضوح سر مشق محسوب می‌شود. دو کتاب فوق موفقیت چندانی نصیب وی نکرد - در حقیقت تأثیر شخصیت جذاب و دوست‌داشتنی او به مراتب بیشتر از این کتابها بود - اما زمینه‌ای فراهم کرد که محافل فکری لندن، شاید از سر کنجکاوی، از او استقبال کنند. بارکلی به مسافرت در قاره اروپا پرداخت، مدرس کالج ترینیتی شد و بعدها به مقام اسقف بخش دری^{۱۰} رسید، و اگر از انتشار یک کتاب نسبتاً عجیب و غریب در دوره پایانی زندگی‌اش چشم‌پوشی کنیم، تنمۀ عمر او هم نشانی از اندیشه‌های نامتعارفش نداشت.

کتاب نامانوس او یعنی سیریس: زنجیره‌های از تأملات و تحقیقات فلسفی اندر فواید آب مقطر و غور در دیگر موضوعات مختلف مرتبط و منتج از هم^{۱۱} در سال ۱۷۴۴ میلادی منتشر شد.^{۱۲} این کتاب عجیب و غریب، ملاحظاتی جدی درباره منافع نوشیدن آب مقطر را با راز باوری به هم می‌آمیزد. جالب این که بدانیم کتاب مبادی بارکلی که احتمالاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون درباره ایده آلیسم نوشته شده، در طول حیات وی کاملاً مورد بی‌مهری قرار گرفت، و رسالات او درباره تصور و حرکت نیز به همین سر نوشت دچار شد؛ حال آن که کتاب سیریس به چاپ ششم رسید.

تصورات و ذهن

بارکلی استدلال خود را در تأیید ایده آلیسم، با تمایز قائل شدن میان تصورات یا ایده‌ها^{۱۳} و ذهن^{۱۴} آغاز می‌کند.

قرن هجدهم جورج بارکلی ۶۱

او می‌گوید همه امور متعلق معرفت انسان یا تصوّراتی است که مستقیماً از تجربه حسی ناشی شده - مانند چیزهایی از قبیل طعم قهوه، سرد بودن سطح میز، تصاویری که از نگاه کردن به بیرون پنجره حاصل می‌شود - یا تصوّراتی که از اندیشیدن به حالات مختلف عاطفی خود به دست می‌آوریم، یا همان تصوّراتی که از طریق عملکرد حافظه^{۱۵} و تخیل^{۱۶} شکل می‌گیرند. ما به دسته‌ای از تجربه‌های حسی که معمولاً همانند هستند، نام خاصی می‌بخشیم. مثلاً به مجموعه‌ای از تجربیات حسی شامل گرد بودن، نرم بودن و قرمز بودن از نوعی معین، «سیب» می‌گوییم و الی آخر. ذهن، برخلاف تصوّر یا ایده، امری است فقال؛ یعنی امری که اعمال دانستن، ادراک کردن، حس کردن، اراده نمودن، تخیل کردن و به یاد آوردن را انجام می‌دهد. ذهن از جمله تصوّرات نیست «بلکه امری است کاملاً متمایز با آن. همان جایی است که تصوّرات در آنجا وجود دارند، ... توسط آن ادراک می‌شوند؛ چرا که وجود یک تصوّر مشروط است به ادراک شدن آن».

جدا دارد این نکته پایانی را مجدداً مورد تأکید قرار دهیم. تصوّر تنها و تنها می‌تواند در ذهن وجود داشته باشد. مزه یک لیمو نمی‌تواند در خارج از ذهن وجود داشته باشد، بلکه تنها در حین عمل چشیدن و به یاد آوردن طعم آن وجود دارد و پس، حس بساواایی ناشی از لمس بافت یک پیراهن یا سفت بودن سرآستین آن، مادامی وجود دارد که آن را لمس کنیم. بو و لمس نیازمند فردی است که بو بکشد و لمس کند، یا ذهنی که این تصوّرات در آن جای بگیرند، و الاً نمی‌توانند وجود داشته باشند. این مشاهدات به ظاهر ساده تقریباً همه آن چیزی است که بارکلی بدان نیاز دارد تا استدلال‌های خود را به پیش ببرد. به برخی از این استدلال‌ها نگاهی خواهیم انداخت.

بارکلی می‌گوید این مدعا که فی‌المثل میز و صندلی در خارج از ذهن وجود دارد، مدعایی متناقض است. میز و صندلی چیزهایی هستند که ما آن‌ها را به واسطه حواس مان ادراک می‌کنیم؛ اما آنچه که ما از حواس مان حاصل می‌کنیم چیزی نیست مگر تصوّرات حسی (مثلاً فلان صندلی کمی زبر است، رنگش سیاه یا خاکستری است و وقتی کسی روی آن بنشیند قزقرز می‌کند)؛ «آیا به راستی تناقض نیست اگر بگوییم هر یک از این‌ها آنصورت حسی او یا ترکیب‌شان، می‌توان بدون این که به ادراک در بیاید وجود داشته باشد؟» چگونه زبری می‌تواند بدون لمس شدن و خارج از ذهن وجود داشته باشد؟ تصوّر احساسی که به حس در نیامده باشد، امری است متناقض با خود.

کیفیات اولیه و ثانویه

ممکن است بگوییم: خوب! تا این جا درست! مسلماً ما از اشیاء جهان، بازنمایی یا اندر یافت درونی داریم و برخی از ویژگی‌های این بازنمایی‌ها هم وابسته به ماست و صرفاً در ذهن مان وجود دارد و پس، مثلاً رنگ یک شیء چیزی نیست که در خود آن شیء باشد؛ نور از شیء به چشم ما منعکس می‌شود و تأثیر معینی بر ما می‌گذارد، و ما فی‌المثل آن را به رنگ قرمز می‌بینیم. قبول داریم که آن شیء به راستی قرمز رنگ نیست، چه ما به آن نگاه کنیم و چه نه. شاید زبری هم مثل رنگ باشد. ولی ویژگی‌هایی نظیر شکل و موقعیت قرار گرفتن و تحرک یا عدم حرکت شیء هم وجود دارد. که هیچ کدام وابسته به ذهن نیست. پاسخ مذکور چیزی نیست مگر دستاویز قرار دادن تمایز بین کیفیات اولیه^{۱۷} (که مستقل از ذهن هستند) و کیفیات ثانویه^{۱۸} (که وابسته به ذهن هستند) و لاک آن را مطرح کرده بود، اما بارکلی این تمایز را قبول ندارد.

بارکلی می‌گوید که این تمایز در نهایت فرو می‌باشد و چیزی جز کیفیات وابسته به ذهن به جا نمی‌ماند، زیرا هیچ شئی را

مهمترین آثار

مبادی معرفت انسان (۱۷۱۰ م.)

شاهکار بارکلی و محتلاً دقیق‌ترین استدلال و بهترین تبیینی است که تاکنون درباره ایده‌آلیسم نقابزینی^{۱۹} نوشته شده است. بارکلی در این کتاب علاوه بر استدلال علیه ماده‌باوری^{۲۰} و «تضاع»^{۲۱} مبانی ایجابی ایده‌آلیسم را می‌ریزد و گونه‌ای استدلال در باب وجود خدا نیز به دست می‌دهد.

سه گفت‌و شنود میان هیلاس و فیلونوس (۱۷۱۳ م.)

خواننده را از طریق مکالمه با استدلال‌هایی در ناپید ایده‌آلیسم آشنا می‌کند. خواننده این کتاب را پس از خواندن کتاب مبادی، توصیه می‌کند چرا که بارکلی در آن من گوشه شکاکان را متقاعد سازد.

درباب حرکت^{۲۲} (۱۷۲۰ م.)

مواجهه بارکلی با فیزیک نیوتونی از منظر دیدگاه‌های ایده‌آلیستی خود.

نمی‌توان تصور کرد که فقط کیفیات اولیه داشته باشد و بس. بارکلی می‌گوید: «از توان من خارج است که جسمی واجد امتداد و حرکت را متصور شوم، اما کیفیاتی نظیر رنگ یا سایر کیفیات حسی را، که تنها در ذهن وجود دارند، به آن شیء نسبت ندهم.»

اگر امری یکسر مستقل از ذهن بدون وجود چیزی وابسته به ذهن قابل تصور نباشد، پس آن امر مستقل از ذهن هم در نهایت وابسته به ذهن است. ممکن است بپذیریم که باز نمایی‌های درونی همان امور مستقیم یا بلاواسطه متعلق معرفتند اما مدعی شویم که این باز نمایی‌ها، در واقع باز نمایی امری است که به راستی در خارج از ذهن وجود دارد یعنی باز نمایی واقعیت مستقل از ذهن است. مثلاً تصاویر، نسخه باز نمایی شده اشیا، واقعی است که در جهان خارج وجود دارد. اما بارکلی می‌گوید: «تصور تنها می‌تواند شبیه تصور دیگری باشد و لا غیر.» یعنی اگر ادعا کنیم که تصورات ما، جهان یا بخشی از آن را باز می‌نماید این حرف بدین معناست که مدعی شده‌ایم مثلاً یک رنگ خاص باز نمود چیزی در خارج است که خود هرگز دیده نمی‌شود. بارکلی می‌گوید: «من از شما می‌پرسم آیا منطقی است که بگوییم یک رنگ معین، شبیه چیزی است که خود دیده نمی‌شود؟»

پس از نظر بارکلی چه چیزی نظام‌مندی موجود در ادراکات حسی ما را توجیه می‌کند؟ اگر «اشیا، فیزیکی» صرفاً عبارتند از تصورات و فقط هنگامی وجود دارند که مورد ادراک واقع می‌شوند، چگونه می‌توان این حقیقت را توضیح داد که وقتی ساندویچ نان را از کوله پشتی در می‌آورید، هنوز هم وجود دارد؟ مگر نه این که شما آن را در کوله تان پنهان کرده بودید و هیچ کس نمی‌توانسته آن را به ادراک در آورد. آیا بارکلی واقعاً معتقد است وقتی ساندویچ را پنهان می‌کنیم و به ادراک در نمی‌آید، از هستی نیز ساقط می‌شود و دومر نه آن هم درست موقع ناهار سروکله‌اش پیدا می‌شود؟ فرد ماده‌باور، یعنی کسی که مدعی است ماده به راستی وجود خارجی دارد و تجربیات حسی ما بر آن استوار می‌شود، جواب حاضر و آماده‌ای دارد: ساندویچ در تمام این مدت و در جهان مستقل از ذهن وجود داشته است، جهان منظور نظر بارکلی فاقد آن بنیاد جوهری است که بتواند زیربنای ادراکات حسی ما قرار بگیرد. راه حلی که او برای این مسئله ارائه می‌دهد «خداوند» است.

ذهن خداوند

اگر تصورات، مثلاً همان ساندویچ، تنها زمانی وجود دارد که مورد ادراک واقع می‌شود، پس باید ذهنی وجود داشته باشد که آن تصورات را با ادراک مستمر خود، همواره در دامان وجود نگاه دارد. وقتی ما چشمان مان را می‌بندیم نه تنها ساندویچ مذکور بلکه تمامی جهان به وجود خودش ادامه می‌دهد، و البته این وجود نیز باری به هر جهت نیست، بلکه مسیری معین دارد؛ چرا که می‌توان الگوها و نظام‌هایی را در طبیعت کشف کرد. هیچ ذهن متناهی‌ای قادر به انجام این کار، یعنی نگاه داشتن همه چیز در خود، نیست. بارکلی در دل نظام‌مندی



بیرون آوردن خرگوش از کلاه؛ طبق نظریه بارکلی خرگوش حتی وقتی که از دید تماشاگران پنهان است، به دلیل آن که خداوند آن را به ادراک درمی‌آورد باز هم به وجود خود ادامه می‌دهد.

موجود در تجربه‌های حسی ما، برهانی برای وجود خداوند و حتی لطف او می‌یابد. به همین جهت می‌گوید: «... هر چیزی که می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم یا به هر طریق دیگری حس می‌کنیم نشانه یا دلیلی بر قدرت خداوند است».

ناگفته پیداست که این استدلال یک امر ظنی را جایگزین امر ظنی دیگری می‌کند. اگر بارکلی با نشان دادن کاستی‌ها، تناقضات یا ابهام‌های موجود در خصوص جوهر مادی به استدلال علیه آن می‌پردازد، آنگاه نمی‌تواند ابهام از نوع الهی آن را جایگزین ابهام مادی کند.

اما بارکلی از این نوع ابهام خشنود است. روشن است که دست کم بخشی از انگیزه او برای این کار، منتفر بودن وی از جهان بی‌روح و فاقد خداوند است؛ یعنی نتیجه‌ای که شق خاصی از ماده‌باوری به آن دامن می‌زند. اگر جهان چیزی جز ماده‌ای در حال حرکت در فضا نباشد، آنگاه برای اخلاق و خداباوری جای چندانی در آن باقی نمی‌ماند و صد البته که در این طرح‌واره بزرگ حسنی برای زندگی انسان نیز هیچ جایی نمی‌ماند. بارکلی در حین استدلال به سود ایده‌آلیسم، خود را در مقام مقابله با طرز تفکری خطرناک می‌دید. او دیدگاه‌های خود را مرهمی بر زخم شک‌گرایی در باب جهان خارج، و بازگرداندن باورهای توده مردم می‌پنداشت. بارکلی مدعی بود که: «در این که چیزهایی که من با چشمانم می‌بینم و با دستانت لمس می‌کنم وجود دارد (یعنی واقعاً وجود دارد) کمترین تردیدی نیست، تنها چیزی که منکر وجود آن هستیم، همان است که فیلسوفان ماده^۱ یا جوهر جسمانی^۲ می‌نامند. و این نفی و انکار هیچ‌زبانی به بقیه افراد بشر آبه جز فلاسفه وارد نمی‌کند، چرا که به جرات بگوییم مردم هرگز از این حیث احساس کمبود نخواهند کرد».

این امر که برداشتی که بارکلی از جهان به دست داده با دیدگاه توده مردم همخوان است یا نه، حرف و حدیث فراوان دارد. بسیاری، از جمله هیوم بزرگ، افکار بارکلی را شک‌گرایانه تلقی می‌کنند. اما پیداست هر پاسخی که بخواهیم به پرسش‌های بارکلی بدهیم، بسیار فراتر از «با یا پراندن یک تکه سنگ» است.

کتابشناسی گزیده فارسی

اثر ترجمه شده بارکلی به زبان فارسی

- مادی علم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، در مجموعه فلسفه نظری، جلد ۴، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
- سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- درمبارزه زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- جانان‌ن دسی، مقدمه‌ای بر بارکلی، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی انگلستان، لاک و بارکلی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - George Berkley
- ۲ - Dr. Samuel Johnson، دکتر ساموئل جانسون (۱۷۰۹ - ۱۷۸۲ م) نویسنده، منتقد و لغت‌نامه‌نویس انگلیسی
- ۳ - perception
- ۴ - external world
- ۵ - Kilkenny
- ۶ - Dublin
- ۷ - idealism، ایده‌آلیسم فلسفی عبارت است از مکتبی که جهان خارج از ذهن را یا زاینده ذهن شاسته یا جلوه‌ای از یک روح کلی یا مطلق می‌داند و خلاصه غیر ماده را مقدم و ماده را ثانوی می‌شمارد. همان گونه که از متن پیداست، فلسفه بارکلی وجهی ایده‌آلیسم است.
- ۸ - Principles of Human Knowledge
- ۹ - Three Dialogues between Hylas and Philonous
- ۱۰ - Derry، ناحیه‌ای در غرب ایرلند شمالی
- ۱۱ - Siris: a chain of philosophical reflections concerning the virtues of tar-water, and divers other subjects connected together and arising from one another
- ۱۲ - سیریس (Siris) به معنای درختی تلور در جهان قدیم است که برگ‌های بزرگی داشته است.
- ۱۳ - ideas
- ۱۴ - mind
- ۱۵ - memory
- ۱۶ - imagination
- ۱۷ - primary qualities
- ۱۸ - secondary qualities
- ۱۹ - materialist
- ۲۰ - Matter
- ۲۱ - Corporeal Substance
- ۲۲ - metaphysical idealism
- ۲۳ - materialism
- ۲۴ - abstraction
- ۲۵ - De Motu or On Motion

ولتر در زمانه‌ای به دنیا آمد که زادگاهش فرانسه، بنا به معیارهای امروزی، و بی تردید به سنگ محک بیشتر دوره‌های تاریخی، در خشونت و سرکوبگری تام و تمام فرو رفته بود. مردمانش در زیر یوغ نارواداری و سرکوبگری مذهبی روزگار می‌گذراندند؛ تخطی از قوانین کلیسای کاتولیک مقتدر و صاحب‌نفوذ آن روزگار، به معنای رفتن به استقبال بزرگترین خطرات بود. ژان کالاس^۲ فروشنده‌ای اهل تولوز^۳، در سال ۱۷۶۲ میلادی چنین خطری را به چشم دید و به خاطر آن جانش را از دست داد. او ۴۰ سال تمام، سرش به کار خودش بود، یا همسر و شش فرزندش روزگار می‌گذراند؛ اما یکی از فرزندانش که در آرزوی رسیدن به شغل و کالت بود، به دلیل داشتن مذهب پروتستان به خواست خود نرسید و به دلیل افسردگی ناشی از این قضیه، دست به خودکشی زد. شایع شد که ژان کالاس برای سماعت از گرویدن پسرش به آیین کاتولیک، دست به قتل او زده است. با وجود آن که مدرک محکمه‌پسندی در اثبات این حرف در میان نبود و همچنین با وجود عدم سوء پیشینه ژان، او را به شکنجه و مرگ محکوم کردند.

در شانزدهم مارس همان سال، برای اجرای حکم او را از دو طرف به دو حلقه آهنی بستند و آنقدر کشیدند که دست‌ها و پاهایش از جا درآمد. اما کالاس زنده ماند و همچنان بر بی‌گناهی خود اصرار می‌کرد، لذا او را به بازجویی فوق‌العاده^۴ محکوم کردند و آنقدر آب در دهان او ریختند که بدنش باد کرد و دو برابر اندازه معمول شد. او باز هم اعتراف نکرد، شکنجه‌گران این بار او را به سکوی بستند و مفاصلش را شکستند و گذاشتند که بمیرد. دو ساعت بعد متوجه شدند که هنوز زنده است. دلشان به رحم آمد و او را خفه کردند.

هنگامی که این واقعه روی داد، ولتر در اوج قدرت خود بود. او با دربار روابط دوستانه‌ای داشت و معاملات تجاری‌اش سبب شده بود که ثروت فراوانی به دست آورد. و همچنین به عنوان فیلسوف و حامی مظلومان، شهرتی بسیار یافته بود. ولتر از ماجرای کالاس آگاهی یافت و بی‌درنگ کوشید لکه تنگ را از نام او پاک کند. او بالاخره پس از سه سال نامه‌نگاری مداوم، انتشار رساله‌ای در باب تساهل^۵ و صرف زمان و مبالغی قابل توجه، توانست بی‌گناهی کالاس را ثابت کند. سکولاریست بزرگ آمریکایی رابرت گرین اینگر سول^۶ گزارش کرده وقتی ولتر در اواخر عمر خود به پاریس بازگشت مردم پاریس با شعار «حامی کالاس» از او استقبال کردند.

قهرمان خرد

شاید اگر بحث از هر فیلسوف بزرگ دیگری در میان بود، نقل این ماجرا، حکایتی شیرین بیش نمی‌بود اما در مورد ولتر این قضیه فرق می‌کند، چرا که این ماجرا ما را به مهمترین دلیل شهرت او رهنمون می‌گردد. ولتر برجسته‌ترین متفکر عصر روشنگری است؛ او بخش عمده‌ای از زندگی خود را صرف بر تخت نشاندن خرد، و هجو مداوم خشونت و بوجی قدرت پرستی مذهبی نمود. ولتر دشمن نادانی، افسانه و خرافه بود و بیش از همه چیز مسیحیت را عامل این مصائب می‌دانست. به همین سبب است که به زعم اینگر سول، نام ولتر لاجرم کینه‌توزی کشیشان را برمی‌انگیخت:

کافی بود نام او را در حضور یک کشیش به زسان بیاورد و ببینید که گویی اعلان جنگ داده‌اید. نام او که بر زبانتان جاری می‌شود، لقب منانت از رخسار کشیش فرو می‌افتاد و از دهانی که همواره از بخشش و مغفرت سخن می‌راند، سیل توهین و ناسزا می‌بارد. با این همه، ولتر بزرگترین مرد عصر خویش بود و بیش از هر انسان دیگری در آزادی نژاد بشر کوشید. (ولتر)

گرچه در دوران کودکی ولتر چیز خاصی به چشم نمی‌خورد که نشان دهد او روزگاری مشهورترین ملحد قرن هجدهم می‌شود. اما ریشه‌های عصیان را می‌توان از همان سنین کودکی در زندگی او مشاهده کرد. وقتی که هفت سال بیشتر نداشت مادرش در گذشت و پدرش، که کاتولیک متدینی بود، به تربیت او و برادر بزرگترش (که از نظر مذهبی بسیار متعصب بود) همت گماشت. ولتر را در سن ۱۰ سالگی، با این که هیچ علاقه‌ای به مذهب نشان نمی‌داد، به کالج یسوعی لوئی گراند^۷ فرستادند. او بعدها اذعان کرد که در آن جا هیچ چیز جز زبان



فرانسوا ماری آرونه^۸ (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م.) معروف به ولتر، نویسنده فرانسوی عصر روشنگری، خداپاور عقلانی^۹ و فیلسوف بود. اهمیت او نه از حیث اصالت آرای فلسفی‌اش بلکه از این جهت است که کوشید خرد را بر صدر بنشاند. آن هم در عصری که خشونت نابجا و خرافه‌پرستی رواج فراوان داشت.

لاتین و یک مشت چرندیات یاد نگرفته است. پدرش می‌خواست که او در رشته حقوق به کار بپردازد اما نظر خودش غیر از این بود. در سال ۱۷۱۳ به‌عنوان دستیار سفیر به هلند مسافرت کرد اما هنوز چیزی نگذشته بود که به‌خاطر رابطه‌اش با یک دختر. در دسرساز شد و او را با رسوایی و بدنامی به خانه برگرداندند.

پدرش نسبت به این قضیه سخت واکنش نشان داد و تهدید کرد که او را تحویل خواهد داد؛ ولتر که شدیداً تحت فشار بود، خیلی عافلاته رفتار کرد و پذیرفت که در یک دفتر وکالت مشغول به کار شود. با این حال چندان طولی نکشید که باز هم در دسرساز در ست کرد. اشعار و طنزهای نبشدارش به گوش مقامات رسید و او را به توله " تبعید کردند؛ در بازگشت دوباره کاری کرد که دستگیر شد و برای مدت یک سال سر از زندان باستیل در آورد. (در همین زمان بود که نام ولتر را برای خود برگزید).

زندگی ولتر در فرانسه همچنان دستخوش آشفتگی بود تا این که در سال ۱۷۲۶ به انگلستان رفت و دو سال در آنجا ماند. در این دوره بود که به تفکرات جدی فلسفی روی آورد. او در دو اثر خود یعنی نامه‌هایی درباره مردم انگلیس^۱ و رساله‌ای در مابعدالطبیعه^۲، که ریشه هر دو به همین دوران باز می‌گشت، نشان داد که افکارش سخت تحت تأثیر تجربه او از زندگی در انگلستان قرار گرفته است. فی‌المثل او به پیروی از لاک آموزه تصورات فطری^۳ را که به گمانش دکارت به آن باور دارد، مردود می‌شمارد:

هیچ‌کس نمی‌تواند به من بگوید که من از همان اول زندگی قادر بودم فکر کنم؛ من هم مانند او آلاک نمی‌توانم تصور کنم که تنها پس از گذشت چند هفته از بسته شدن نطفه‌ام، روح بسیار فر هیخته‌ای داشته‌ام؛ یعنی خیال کنم در آن زمان هزاران چیز می‌دانستم که به محض تولد فراموش کردم؛ و وقتی در رحم مادرم بودم (البته بدون هیچ منظوری) دانشی داشتم که در اولین فرصت ممکن از دست دادم؛ و هرگز نتوانستم مجدداً به‌طور کامل آن را به‌دست بیاورم. (نامه‌هایی درباره مردم انگلیس)

ماهیت روح

ولتر نسبت به مسئله ماهیت روح نیز دیدگاه شکاکانه و بدبینانه‌ای دارد. او با این دیدگاه لاک به مخالفت برمی‌خیزد که اگر روح را مادی تصور کنیم، به باورهای مذهبی توهین کرده‌ایم. او می‌گوید مطلقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم خداوند با قدرت بی‌پایان خود قادر نبوده باشد قوای احساس و تفکر را (که مقومات خرد انسانی هستند)، به اندام‌های جسمانی ما منتقل کند. ولتر ادعا می‌کند که ماهیت ماده امری مناقشه‌انگیز است؛ او کاملاً به این امر معتقد است که بنا به دلایلی محکم می‌توان تصور کرد که انسان از «ماده‌ای اندیشنده» بر ساخته شده؛ اما در برابر مسئله‌ای اساسی‌تر در این زمینه، یعنی جاودانگی روح، غالباً موضعی لادری‌گرانه^۴ اتخاذ می‌کند، یعنی می‌گوید اثبات جاودانگی روح خارج از توان خرد انسان است.

اما تردید نداریم که لادری‌گری ولتر در باب جاودانگی روح، در این مرحله از زندگی‌اش، مطلق و بی‌قید و شرط نیست. او خداواری عقلانی بود، یعنی به خداوند به‌عنوان خالق جهان معتقد بود، و دست‌کم بر این باور بود که چه خوب است اگر مردم به

مهمترین آثار

نامه‌هایی درباره مردم انگلیس (۱۷۳۳ م.)

اثری کلیدی در عصر روشنگری است که انگیزه نوشتن آن اقامت دو ساله ولتر در انگلستان بود. این اثر مجموعه مقالاتی کوتاه درباره سیاست، دین، فلسفه و ادبیات است.

رساله‌ای در مابعدالطبیعه (۱۷۳۴ م.)

یکی از معروف‌ترین کتاب‌های نظام‌مند فلسفی که ولتر بدید آورده است. این اثر که سخت تحت تأثیر فلسفه جان لاک است، از موضع خداواری عقلانی دفاع می‌کند و نقطه مقابل دیدگاه‌های بدبینانه ولتر است که در آثار متأخر وی خودنمایی می‌کند.

گاندید (۱۷۵۹ م.)

رمان هجومی‌تری که خوش‌بینی فلسفی گوته‌نریس را مورد مسخر

اسرار می‌دهد، و در این راه از شخصیت دکتر بانگوس بهره می‌گیرد که به‌رغم تمام مصائب و مشکلات همچنان اسرار می‌ورزد که هر انتقالی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است. جهانی است که خود بهترین جهان ممکن است.

رساله‌ای در باب تساهل (۱۷۶۳ م.)

این اثر پس از وقایعی که برای زان کلاسی رخ داد نوشته شد، و اعتراض‌نامه‌ای است به نارواداری مذهبی و فراخوان برابری و تساهل است.

واژه‌نامه فلسفی (۱۷۶۴ م.)

نشان‌دهنده علائق وسیع فلسفی ولتر است. این واژه‌نامه مذاخلی از جمله اختیار، علل تامل^۵، بوسیدن و عربانی را در بر دارد.



ولتر با دوست و حامی خود فردریک پادشاه پروسی به هوانگوری مشغول است. البته روابط میان این دو همیشه دوستانه باقی نماند.

جاودانگی روح معتقد باشند. در اوایل کار خدا باوری عقلاتی در نزد او با باور به مشیت الهی در آمیخته بود؛ ولتر می گفت نظم و نظام جهان، که نیوتون به خوبی از عهده تبیین آن بر آمده بود، نشانه های وجود خداوند است. و در عین حال که به مداخله خدا در امور این جهان باور نداشت، اما معتقد بود خداوند انسان را با سرشتی اخلاقی آفریده و وجود چنین سرشتی برای محقق شدن زندگی توأم با نیکی برای انسان ها ضروری است. ولتر همواره می دانست که حضور شر و رنج در جهان، تهدیدی برای این دیدگاه خوش بینانه به شمار می رود. و هر چند در نوشته های اولیه خود نتوانست به خوبی از پس این مشکل بر بیاید، اما لافل توانست ذهن خود را در این خصوص متقاعد کند. اما با گذشت زمان، از این دیدگاه فاصله گرفت؛ و نقطه اوج این ماجرا انتقاد شدید او به فلسفه خوش بینانه لایب نیتس بود. لایب نیتس معتقد بود این جهان، که خداوندی خردمند آن را خلق کرده، بهترین جهان ممکن است.

مشاهده بوجی و بیهودگی اکثر مصیبت های بشر، به بدبینی روز افزون او دامن زد. خصوصاً زلزله لیسبون که به هیچ وجه با دیدگاه های خوش بینانه و مشیت گرایانه خدا باوری عقلاتی قابل توجیه نبود. این زلزله در سال ۱۷۵۵ میلادی و در «روز همه قدیسین» رخ داد. آن هم درست هنگامی که کلیساها مملو از جمعیت بود؛ حدود نُه هزار ساختمان فرو ریخت و بیش از سی هزار نفر از مردم جان باختند. ولتر با سرودن شعری کوشید به تلویحات فلسفی این فاجعه اشاره کند:

هان! کجا بند فیلسوفانی که می گویند «همه چیز نیک است»
 کاش بیایند و بر ویرانه های این جهان، نیک بنگرند!
 بر مثله و خاکستر تن همنوعان خویش نظاره کنند.
 و بنگرند این مادر و فرزند را فتاده در میان انبوه گشتگان،
 و این دست و پای قطع شده را در زیر ستون های مرمرین
 و هزاران هزار انسانی را که زمین فرو بلعیده است.
 آنهایی را که با بیکر پاره پاره و خونین، هنوز بر خود می لرزند،
 در زیر سقف های خانه میزبان خود، زنده به گور شدند
 و زندگی محنت زده شان با غذایی سخت پایان یافت.
 (شعری برای فاجعه لیسبون^{۳۱})

دکتر پانگلووس خوش بین

ولتر خوش بینی لایب نیتس را به بهترین وجه در مشهور ترین اثر خود یعنی رمان هجو آمیز کاندید^{۳۲} نفی و

انکار می‌کند. قهرمان داستان، که عنوان کتاب از نام او گرفته شده، در جهانی پوچ و بی‌معنا و سرشار از درد و رنج‌های بی‌پایان و حساب و کتاب زندگی می‌کند. اما مری او، دکتر پانگلوس بنا به کیهان‌شناسی الهی - مابعدالطبیعی خود اصرار می‌ورزد که هر اتفاقی که می‌افتد بهترین اتفاق ممکن در این جهان است. و این جهان خود نیز بهترین جهان ممکن است. کاندید یکی پس از دیگری با فاجعه مواجه می‌شود و در همین حین کم‌کم احساس می‌کند که دشوار بتوان دیدگاه خوش‌بینانهٔ دکتر پانگلوس را قبول کرد؛ او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که تأملات انتزاعی فلسفی به التیام رنج‌های بشر کمکی نمی‌کند. اما داستان با نتیجه‌گیری مثبتی پایان می‌یابد: درست است که انسان در جهانی بی‌رحم و سنگدل زندگی می‌کند اما نومییدی چاره‌کار نیست؛ بلکه باید به عملی مفید و مثمر دست زد. یا به قول کاندید: «بگذار باغ‌مان را آباد کنیم».

ولتر از حیث اصالت تفکر، فیلسوف برجسته‌ای نیست. او در دین هیوم یا کانت نیست. بزرگی او در نقشی که برای برکشیدن خرد در برابر افسانه و خرافه ایفا کرد، و همچنین در پیروزی نهایی روشنگری نهفته است. نام او حتی امروز روز نیز واکنش‌های تندی را موجب می‌شود. مثلاً هنوز هم که هنوز است بسیاری از کسانی که به خطاها پذیرای کتاب مقدس معتقدند، از او خشمگین هستند. این مردم به جهت تشفی خاطر یا خرسندی - اما به اشتباه - خیال می‌کنند که ولتر به هنگام مرگ آرامش نداشته و از بابت الحاد خود افسوس می‌خورده است. اما برخی دیگر ولتر را یک قهرمان می‌دانند: انسانی که بیش از هر کس دیگری کوشید تا نور خرد را بر ظلمت تعصب و عدم تساهل بیفکند. همان‌گونه که رابرت گرین اینگر سول می‌گوید: «ولتر در حدود نیم قرن، در برابر غل و زنجیر، سیاه‌چال و کلیسا، محراب و تخت سلطنت ایستاد و شجاعانه مشعل مقدس خرد را روشن نگاه داشت. مشعلی که روزی جهان را به نور خود متور خواهد کرد».

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

انار ترجمه شدهٔ ولتر به زبان فارسی

- منتخب فرهنگ فلسفی. ترجمهٔ نصرالله فلسفی. تهران. نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- نامه‌های فلسفی (نامه‌هایی دربارهٔ انگلستان)، ترجمهٔ علی‌اصغر حبیبی. بیک ترجمه و نشر، ۱۳۶۹.
- کاندید، ترجمهٔ جهانگیر افکاری (نگاه نشر و ترجمه کتاب ۱۳۴۰)، ترجمهٔ رضا مرادی اسپیلی (نگاه، ۱۳۸۰)، ترجمهٔ محمد عالیخانی (دستان، ۱۳۸۲)، ترجمهٔ جمشید بهرامیان (بهرامیان، ۱۳۸۵)، ترجمهٔ هانیة فهیمی (جوانه نوس، ۱۳۸۵).
- ترجمهٔ احمد مقدم (دبیر، رفعت، ۱۳۸۷) و - دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- ویلیام جیمز دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (جانب‌های مکرر).
- ویلیام جیمز دورانت، تاریخ تمدن عصر ولتر، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - François-Marie Arouet - ۲ - Voltaire
- ۳ - عصر روشنگری (Enlightenment)، دوره‌ای است در قرن هجدهم میلادی که بسیاری از نویسندگان و دانشمندان آن دوره معتقد بودند علم و دانش است که می‌تواند زندگی بشر را بهبود بخشد نه دین.
- ۴ - خداپاوری عقلانی یا طبیعی (deism) عقیده به این باور است که خداوند جهان را آفریده و آن را به عمل قوانین خودش واگذاشته است و در خیر و شر امور آن دخالت ندارد. علاوه بر ولتر، روسو نیز از نمایندگان برجستهٔ این تفکر به‌شمار می‌رود.
- ۵ - Jean Calas - ۶ - Toulouse
- ۷ - در آن زمان منتهمان در دادگاه شکنجه می‌شدند تا به کارهای خود اعتراف کنند. این شکنجه (یا به اصطلاح بازرجویی) دو شکل به‌خود می‌گرفت یکی بازرجویی عادی (question ordinaries) که شکل معمول شکنجه بود و دیگری بازرجویی فوق‌العاده (question extraordinaire) که شکنجه با خشونت زیاد بود.
- ۸ - Treatise on Tolerance - ۹ - Robert Green Ingersoll - ۱۰ - Louis de Grand - ۱۱ - Tulle
- ۱۲ - Letters on the English - ۱۳ - Treatise on Metaphysics
- ۱۴ - innate ideas، برای توضیح این موضوع می‌توانید به بخش جان لاک در همین کتاب مراجعه کنید.
- ۱۵ - لادری‌گری یا نادانم‌گیشی (agnosticism) نظریه‌ای است که امکان شناخت عالم را یا کاملاً نفی می‌کند و یا می‌گوید با انکار تفکر منطقی، آن را محدود سازد.
- ۱۶ - روز همهٔ قدیسن (All Saints' Day)، جشن روز اول نوامبر کلیسا به انتخاب همهٔ قدیسن.
- ۱۷ - Poem on the Lisbon Disaster - ۱۸ - Candide - ۱۹ - final causes



دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

(م) بی‌تردید بزرگترین فیلسوف اسکاتلند است، و شاید هم بزرگترین فیلسوف قرن هجدهم باشد. قریب که خود قرن بزرگان بوده است.

همچنین شاید هیوم را بتوان بزرگترین فیلسوف مدرن و بزرگترین فیلسوف تجربه‌گرا دانست؛ اما او یقیناً بزرگترین فیلسوف در سنت شکاکیت است، سنتی که خود شاید از همه سنت‌های دیگر به فلسفه‌ورزی دین نزدیک‌تر باشد. هیوم همچنین فیلسوف مورد علاقه فلاسفه تحلیلی عصر ماست، و هنوز هم بسیاری از دانشجویان فلسفه برای نوشتن رساله‌های خود به آثار او توجه می‌کنند تا شاید بتوانند موضوعی برای بحث و بررسی بیابند.

هیوم در ادینبورگ^۲ به دنیا آمد، نَسَب خانوادگی پدرش به ارل هوم^۳ می‌رسید و مادرش هم از خانواده‌ای بود که همگی حقوق‌دان بودند. هیوم در دانشگاه ادینبورگ مشغول به تحصیل شد و فرار بود حقوق بخواند اما از هر رشته‌ای به جز فلسفه، ادبیات و تاریخ «عمیقاً تنفر» داشت. هیوم برای تأمین نیاز مالی خود، به صرفه‌جویی و کار و تلاش فراوان روی آورد و خودآموزانه به یک دوره مطالعه پرداخت. برخی معتقدند که شاید در نتیجه همین دوره سخت بود که دچار نوعی پریشانی عصبی شد. گر چند علت آن دقیقاً روشن نیست اما در نهایت مطالعات شخصی‌اش را رها کرد و به‌عنوان پیشکار یک بازرگان شکر مشغول به کار شد. خوشبختانه چهار ماه بیشتر طول نکشید که اخراج شد! و مطالعاتش را از سر گرفت.

هیوم در ۱۷۲۴ به فرانسه نقل مکان کرد و رساله‌ای در باب طبیعت بشر^۴ را منتشر ساخت؛ هنگامی که به انگلستان باز می‌گشت انتظار داشت به‌سبب نوشتن آن مورد استقبال شایانی قرار بگیرد، اما به کتاب مذکور ایداً اعتنایی نشد. هیوم با ناراحتی نوشت: «این اثر از زیر چاپ مرده به بیرون آمد، بدون اینکه حتی در میان افراد متعصب نیز زمزمه‌ای اعتراضی برخیزد.» اما بودند کسانی که به این کتاب توجه داشتند، یعنی همان‌هایی که از رسیدن او به مقام استادی در دانشگاه ادینبورگ به اتهام بی‌دینی و اخلاق سنیزی جلوگیری کردند. هیوم هرگز نتوانست منصبی در دانشگاه به‌دست آورد.

اما همان‌گونه که خودش نیز می‌گوید: «از آنجا که ذاتاً آدم بشاش و خوش‌بینی بودم ... خیلی زود به‌خودم آمدم». عدم موفقیتش را در جلب نظر مردم به فراموشی سپرد، و قسمت‌هایی از رساله را به‌صورت دو کتاب کوچکتر و قابل‌هضم‌تر به‌نام‌های پژوهشی در باب فهم بشر^۵ و پژوهشی در باب مبانی اخلاق^۶ در آورد و منتشر ساخت. مردم انگلستان باز هم بی‌اعتنایی کردند. (یکی از مفسران معتقد است که احتمالاً در میان معاصران هیوم، تنها توماس رید^۷ و امانوئل کانت قادر به درک آرای وی بودند و می‌توان ادعا کرد که هر دوی این‌ها، زندگی فلسفی خود را صرف مواجهه با نتایجی کردند که هیوم به آن‌ها رسیده بود.) هیوم به‌عنوان دستیار سفیر انگلستان به فرانسه بازگشت، در محافل فرهنگی آن دیار مورد استقبال قرار گرفت، و شخصیت نسبتاً معروفی شد. او در سال ۱۷۵۴ کتاب تاریخ انگلستان^۸ را منتشر کرد و با انتشار آن بود که سرانجام شهرتی را که در بی‌اش بود، به‌دست آورد؛ این کتاب برخلاف آثار فلسفی‌اش، فراوان خوانده می‌شد و بالغ بر شش جلد بود. مکالماتی در باب دین طبیعی^۹ که پس از مرگ وی منتشر شد، همانند آثار قبلی او یعنی دو پژوهش و رساله، از جمله مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است.

مطالعه طبیعت بشر

هیوم از نوشته‌های فلسفی‌اش اهداف زیادی را دنبال می‌کرد، اما شاید از همه مهمتر به دنبال آن بود که در مطالعه طبیعت بشر همان کاری را انجام دهد که نیوتن دربارهٔ حرکت انجام داده بود؛ یعنی تبیینی فروگاشی^{۱۰} از آن به‌دست دهد.^{۱۱} هدف هیوم «کشف سرچشمه‌ها و مبانی مکتومی است که ذهن انسان از طریق فعالیت آن‌ها، به کار می‌افتد». نتایجی که او بدان‌ها می‌رسد تماماً مفرون به شک و تردید است: «آنچه را که ما در حوزه‌هایی بسیار مهم به‌عنوان باورهای قطعی و قابل قبول تلقی می‌کنیم، در حقیقت همگی بر بنیانی به‌جز خرد استوار شده است».

هیوم کار خود را با قائل شدن به چندین تمایز پیش می‌برد، اما اگر بخواهیم استدلال‌های او را به‌طور خلاصه

بی بگیریم لازم است دست کم به سه تایی آن‌ها توجه کنیم. تمایز نخست عبارت است از تمایز میان صورت‌های انطباعی "وایده‌ها یا تصوّرات"؛ "میان ادراکات ذهن. آن هنگام که فرد به سبب گرمای زیاد احساس رنج می‌کند... و زمانی که پس از گذشت مدتی این ادراک را به یاد می‌آورد یا در تخیل خود رخ دادن آن را انتظار می‌کشد. تفاوت چشمگیری وجود دارد". اولی عبارت است از صورت‌های انطباعی که دارای بالندگی و نکابو بوده، اما دومی عبارت است از تصوّرات یا گرته‌هایی ضعیف‌تر.

دومین تمایز به ماهیت خود تصوّرات برمی‌گردد: تصوّرات ممکن است بسیط یا مرکب باشد. هیوم به پیروی از لاک می‌گوید تصوّرات بسیط رانمی‌توان به تصوّرات دیگری تجزیه کرد. حال آنکه تصوّرات مرکب از دو یا چند تصوّر بسیط تشکیل شده است. جا دارد این نکته مهم رانیز یاد آور شویم که تصوّرات بسیط، نخستین باری که پدید می‌آیند. همواره صورت انطباعی بسیط مرتبط با خود رانیز به همراه دارند. اما این امر لزوماً در مورد تصوّرات مرکب صادق نیست. بنابراین، با مرز کردن یک آنالاس به دلیل وجود انطباع حسی، تصوّر بسیطی از مرز آن پدید می‌آید. شاید با نگاه کردن به یک میز مرتب هم تصوّر مرکبی از آن به دست بیاید. اما ممکن هم هست که کسی مثلاً تصوّر مرکبی از یک اسب تک‌شاخ "در ذهن خود شکل بدهد و برای انجام این کار از تخیل خود بهره بگیرد. یعنی تصوّرات بسیطی را که قبلاً از انطباعات حسی اسب و شاخ به دست آورده بود، به هم پیوند دهد. شاید خیال کنیم این تصوّر مرکب با امری در جهان خارج مطابقت دارد، یعنی با چیزی که به تجربه دربیاید، حال آن که چنین تصوّراتی در واقع چیزی نیست مگر وهم و خیال محض و برآمده از تخیل.

حقایق و تصوّرات

سومین تمایز میان «متعلّق خرد یا متعلّق پژوهش انسان است»: یعنی از روابط بین تصوّرات و حقایق می‌یرسد. اولی گزاره‌هایی است که کشف آن‌ها با استفاده صرف از تفکر امکان پذیر است یعنی همان تفکر و تأمل یا فراغ بال و منقطع از جهان. مثلاً حقایق ریاضیات و منطقی رانمی‌توان تنها با اندیشیدن درباره آن‌ها فهم کرد. و در واقع انکار چنین حقایقی، با تناقض روبرو می‌شود. مثلاً می‌توان گفت گزاره $2+2=4$ رابطه‌ای است که صرفاً بین تصوّرات برقرار است زیرا نفی یا انکار آن به تناقض منجر می‌شود. "اما درک امر واقع" به چیزی بیش از تفکر صرف نیازمند است؛ برای کشف چنین حقایقی باید دانست که جهان چه‌گونه است. برای این که بدانیم این حرف که «بیرون دارد باران می‌آید» صادق است یا نه، به قدری تجربه نیاز داریم. پیداست که انکار این گزاره به هیچ‌گونه تناقضی منتهی نمی‌شود، یعنی به هیچ طریقی کمک‌مان نمی‌کند. "هیوم می‌گوید همه گزاره‌ها تنها یکی از این دو نوع است و تبیین شناخت ما از هر کدام از آنها تنها به واسطه آن دسته شواهدی امکان پذیر است که به نوع گزاره خود مرتبط باشد. این سه تمایز، و همچنین تأمل هوشمندانه و فراوان هیوم است که او را به سه نتیجه در دناک زیر می‌رساند: خرد هیچ نقشی در باور ما به خودمان، جهان خارج با استنتاج استقراتی ندارد. به هر کدام از این نتایج نگاه مختصری خواهیم انداخت.

در باب علیّت

فرض کنید کسی ادعا کند که می‌داند رئیس جمهور به نازگی استعفا داده و مدرکش هم گزارشی باشد که در روزنامه چاپ شده

مهمترین آثار

پژوهشی در باب مبانی اخلاق (۱۷۵۱ م.)

کوشش هیوم است برای بنا کردن نظامی اخلاقی مبتنی بر سودمندی و احساس "و نه بر عینای آموزه‌های دینی.

مکالماتی در باب دین طبیعی (۱۷۷۹ م.)

این اثر چنان جنجال برانگیز بود که ناسه سال پس از مرگ هیوم منتشر نشد و حتی ناشرش نیز از ذکر نام خود خودداری کرد. این اثر شامل یک مجموعه ایرادات بسیار هوشمندانه است که کمابیش همه دلایل محکم در اثبات وجود خدا را به چالش می‌کشد.

رساله‌ای در باب طبیعت بشر (۱۷۳۹ م.)

این اثر در زمان زندگی هیوم مورد بی‌احتیایی قرار گرفت، اما بی‌تردید یکی از بزرگترین و مهمترین کتاب‌های فلسفی است که تاکنون نوشته شده است. این کتاب که به سه بخش - در باب فهم، عواطف و اخلاق - تقسیم شده، به تحلیل کامل طبیعت بشر پرداخته است.

پژوهشی در باب فهم بشر (۱۷۴۸ م.)

یکی از دو نسخه کوتاه‌شده‌تر و همه‌فهم‌تر رساله و احتمالاً جذابترین اثر کوتاه هیوم است. در این کتاب صورت‌بندی او از مسئله استقران، تأملی بر ضرورت علیّت، بحثی جذاب علیه سانسور به معجزه، و همچنین اندیشه‌هایی آموزنده در باب ماهیت شک‌گرایی، به همراه مطالب بسیار دیگری آمده است.

و در دست دارد. طبق نظر هیوم کاری که این فرد انجام می‌دهد این است که از مدرکی که در اختیار حواس خود قرار دارد (روزنامه) به واسطه تفکر علی و معلولی فراتر می‌رود یعنی گزارش روزنامه را معلول علت خاصی می‌داند که همانا استعفای رئیس جمهور باشد. از نظر هیوم، تفکر علی و معلولی تنها راهی است که می‌توانیم با استفاده از آن از گذرگاه باریک تجربه حسی کنونی مان فراتر برویم. یعنی از امر قابل مشاهده به امر مشاهده‌ناپذیر و از حال، به گذشته و آینده برویم. از آنجا که تجربیات فراوان این فرد در گذشته نشان داده است که علت‌هایی خاص (رویدادهای سیاسی) منجر به ایجاد معلول‌هایی معین (گزارش روزنامه‌ها) می‌شود، لذا او انتظار دارد که این هم‌آیندی علت - معلول همچنان ادامه داشته باشد و معلول کنونی نیز بنا به روال گذشته از علتی ناشی شده باشد. آنچه که در این گونه استنتاج نهفته است همان اصل استقرا^{۱۱} است. یعنی باور به این که آینده نیز همچون گذشته خواهد بود. اما هیوم می‌پرسد، چه چیزی می‌تواند باور ما را به خود این اصل توجیه کند؟

این اصل نمی‌تواند از نوع رابطه بین تصورات باشد. چرا که نفی آن، یعنی این امر که گذشته همانند آینده نخواهد بود، کاملاً پذیرفتنی است و هیچ تناقضی در آن نیست. از طرف دیگر اصل مذکور را بر مبنای امر واقع، یا حقایق مکشوف به وسیله تجربه، نیز نمی‌توان توجیه کرد چرا که مستلزم دور است. زیرا در اثبات آن بناچار باید بگوییم به این دلیل آینده شبیه گذشته خواهد بود که در گذشته، آینده همواره شبیه گذشته بوده است. اما این به معنای استفاده از خود استقرا برای اثبات اصل استقرا است و قابل قبول نیست. هیوم می‌گوید از روی عرف یا عادت است که ما از یک علت خاص، معلول خاصی را انتظار داریم نه بر اساس خرد. در حقیقت، زیربنای این رابطه بین علت و معلول چیزی نیست مگر طبیعت بشر.

اما راجع به باورمان به «خود پاینده»^{۱۲} چه می‌توان گفت؟ یعنی این باور که ما اشخاص یا «خودهایی» هستیم که در طول زمان دوام می‌آوریم. وقتی به عکسی از دوران کودکی خود نگاه می‌کنیم، بر این باور هستیم آنچه که در عکس می‌بینیم، نسخه اولیه‌ای از خودمان است. همچنین از سر خوش بینی، معتقدیم که در ده، بیست سال آینده نیز همان فرد خواهیم بود. باید «خود»ی وجود داشته باشد که می‌تواند این همه تغییرات را تاب بیاورد و سن را سن کند. هیوم می‌پذیرد که چنین تصویری در ما هست اما می‌گوید اگر قرار باشد این تصور اصیل باشد باید از انطباعی سرچشمه گرفته باشد؛ و وقتی به درون خود می‌نگرد هیچ صورت انطباعی پایداری نمی‌یابد که به این ابده یا تصور مشروعیت ببخشد. او تنها چیزی که در خود می‌بیند دیگ در هم جوشی است از ادراکات در حال تغییر و هیچ خبری از یک خود پاینده نیست. هیوم به این نتیجه می‌رسد که مفهوم خود، محصول تخیلی بی‌بازه و اساسی است.

شک‌گرایی

از کجا می‌توانیم به تصور چیزهایی که مستقل از ذهن ما به هستی خود ادامه می‌دهند، یا همان ساکتین جهان خارج، برسیم؟ روشن است که دست پیدا کردن به این تصور از طریق حواس ناممکن است، چرا که اگر این مسئله را مطرح کنیم آنگاه به دام این ادعای یاطل می‌افتیم که از اشیایی انطباع حسی داریم که وقتی آنها را

پنج مرحله زندگی انسان از نوزادی تا مرگ. هیوم می‌پرسد چه چیزی هست که با وجود همه این تغییرات ثابت می‌ماند؟



حس نمی‌کنیم باز هم به وجود خود ادامه می‌دهند. هیوم، علاوه بر استدلال‌های دیگر، به این نقد بارکلی نیز اشاره می‌کند که خرد و ذهن نمی‌تواند تصویری را برسازد. اگر نه خرد و نه حواس هیچ کدام نمی‌توانند ما را متقاعد سازند که اشیاء می‌توانند به وجود خود ادامه دهند. پس چه چیزی جز تخیل ما را به این امر وادار می‌کند؟

به‌روشنی معلوم نیست که پذیرفتن این دیدگاه شکاکانه هیوم در مورد خردمندی انسان چه عواقبی به‌دنبال دارد. هیوم خود نیز این معضل را حس می‌کند. و گاهی اذعان می‌دارد که وقتی دست از مطالعه برمی‌دارد و به امور روزمره می‌پردازد، نتایجی که به آن‌ها رسیده هیچ تأثیری بر زندگی او ندارد. اما در جایی دیگر، تبعات ناشی از فلسفه‌اش را کاملاً روشن می‌شمارد. هیوم در متن زیر به‌عنوان یک نفر اهل مطالعه، درباره‌ی ارزش کتاب‌هایی با موضوعی به‌جز ریاضیات (استدلال انتزاعی) و یا گزارش حواس (آزمایش منطقی) به قضاوت می‌پردازد. او می‌نویسد:

هنگامی که با ایمان به این اصول وارد کتابخانه‌ای شویم، چه خسارتی ایجاد خواهیم کرد؟ یک جلد کتاب فلسفی در دست خواهیم گرفت و خواهیم پرسید: آیا این کتاب استدلالی انتزاعی در باب کمیت یا عدد دارد؟ پاسخ منفی خواهد بود. آیا در این کتاب هیچ آزمایش منطقی در مورد حقیقت و وجود آمده است؟ باز هم پاسخ منفی خواهد بود. پس آن را به آتش خواهیم افکند زیرا محتوای آن نمی‌تواند چیزی به‌جز توهم و سفسطه باشد.

احتمالاً ما هم امروز روز به‌طور کامل دلالت‌های ضمنی اندیشه‌ی هیوم را نشناخته‌ایم چرا که هنوز داریم با نوشته‌های او سرو‌کله می‌زنیم. اما تأسفبار تر اینکه شاید اگر اوضاع کمی فرق می‌کرد، آن وقت هیوم آثار فلسفی بسیار بیشتری از خودش به‌جا می‌گذاشت. اگر نوشته‌های هیوم را در دوران خودش می‌خواندند و درک می‌کردند، شاید مجبور می‌شد در پاسخ به انتقادات و پرسش‌های مطرح شده، دست به نوشتن حجم مطالب زیادی بزنند. وارد آمدن چنین زبانی بر فلسفه جفاً مایه‌ی تأسف است.

کتابشناسی گزیده‌ی فارسی

آثار ترجمه شده‌ی هیوم به زبان فارسی:

- تاریخ طبیعی دین، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۸.
- تحقیق درباره‌ی فهم انسانی، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، در مجموعه‌ی فلسفه‌ی نظری، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- تحقیق در مبانی اخلاق، ترجمه‌ی رضا تقیان و روزنه، گویا، ۱۳۷۷.
- درباره‌ی معیار فوق و نرازدی، ترجمه‌ی علی سلمانی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۷۵.
- درباره‌ی زندگی و آرای فلسفی هیوم نگاه کنید به:
- تحقیق در آراء معرفتی هیوم، مشکوه، ۱۳۸۰.
- بل استراترن، انشایی با هیوم، ترجمه‌ی زهرا آرین، نشر مرکز، ۱۳۸۴.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - David Hume
- ۲ - Edinburgh
- ۳ - Earl of Home
- ۴ - *A Treatise of Human Nature*
- ۵ - *An Enquiry Concerning Human Understanding*
- ۶ - *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
- ۷ - Thomas Reid، نولس رید (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶ م.) از جمله متفکران روشنگری اسکاتلند در قرن هجدهم
- ۸ - *The History of England*
- ۹ - *Dialogues Concerning Natural Religion*
- ۱۰ - reductive
- ۱۱ - به‌عبارت دیگر نیوتون نوشته‌ی سود جلوه‌های گوناگون حرکت را به چند اصل محدود خلاصه‌ی کند (با فرو بگذارد) و هیوم نیز می‌خواست همین کار را با طبیعت انسان انجام دهد.
- ۱۲ - impressions
- ۱۳ - ideas
- ۱۴ - unicorn
- ۱۵ - به این دسته از احکام یا گزاره‌ها، حکم تحلیلی (analytic judgement) می‌گویند و احکامی هستند که محمول‌شان در موضوع‌شان نهفته است. مثلاً اگر حکم کنیم که «همه‌ی مثلث‌ها سه ضلع دارند»، محمول «سه ضلع» در موضوع «مثلث» نهفته است. لذا نمی‌توانیم آن را تناقضی روبرو است.
- ۱۶ - matters of fact
- ۱۷ - احکامی از این دست را حکم ترکیبی (synthetic judgement) می‌خوانند. فلسفه‌ی کانت در زمینه‌ی احکام تحلیلی و ترکیبی بسیار غنی و قابل توجه است.
- ۱۸ - Principle of Induction
- ۱۹ - enduring self
- ۲۰ - utility
- ۲۱ - sentiment

ژان ژاک روسو

۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.



ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م.) از یک فرد عامی و عادی به شخصیتی برجسته در روشنگری فرانسه قرن هجدهم تبدیل شد و در کنار بزرگانسی نظیر دیدرو و ولتر قرار گرفت.

زندگی روسو درست مانند زندگی سایر فیلسوفان بزرگ برعکس بود. او در ژنو متولد شد و پدرش ایزاک روسو^۱ یک ساعت‌ساز بود. مادرش، سوزان برنارد^۲ به فاصله کوتاهی پس از به دنیا آمدن او درگذشت و تا سن ده سالگی، پدرش تربیت او را به عهده داشت. در طی همین دوران بود که لذت خواندن ادبیات را چشید. روسو در اعترافات^۳ خود نوشته است گاهی تمام طول شب را همراه با پدرش صرف خواندن رمانس‌هایی می‌کرد که مادرش مجموعه‌ای از آن‌ها را فراهم کرده بود؛ به گفته خودش این امر موجب شد که علاقه‌ای زود هنگام به عواطف پیدا کند. او پس از ۱۷۱۹، به سمت مطالعه آثار جدی تری نظیر حیات مردان نامی اثر پلوتارک^۴ و مسخ اثر اوید^۵ سوق داده شد.

همین سالهای کودکی بود که در بسط نظرات سیاسی و اجتماعی بعدی روسو بسیار مؤثر افتاد. فی‌المثل تعهد او به آزادی و هواداری از آرمان‌های جمهوری در همین دوره ریشه داشت:

رم و آتن دائماً مرا به خود مشغول کرده بود. و اگر مجاز باشم چنین حرفی بزنم باید بگویم، با قهر مانان بر آوازه‌شان به گفتگو می‌پرداختم؛ از آنجا که به عنوان شهروند یک جمهوری به دنیا آمده بودم و تمام هم و غم پدرم عشق به کشورش بود. از مواجهه با این اسوه‌ها به هیجان می‌آمدم؛ می‌توانستم خودم را یک یونانی یا یک رومی تصور کنم و به آسانی در قالب شخصیتی که داستان زندگی‌اش را خوانده بودم، فرو می‌رفتم. با خواندن سرگذشت هر کدام از این الگوهای برجسته بی‌باکی و شهامت، جثمانم برق می‌زد و صدایم تیرو و توان تازه‌ای می‌یافت. (اعترافات)

امداد سال ۱۷۲۲ میلادی، ورق برگشت؛ پدرش را پس از آنکه در زد و خوردی دست داشت، به جای زندانی کردن از ژنو تبعید کردند؛ و ژان ژاک را به همراه عموزاده‌اش به روستای نسی^۶ فرستادند. روستایی که چندان از زادگاه‌شان دور نبود. او دو سال بعد به ژنو نزد عمویش بازگشت و برای مدتی شاگرد حکاکی شد که با او بسیار بد رفتاری می‌کرد. روسو از آنجا گریخت و بنا به توصیه پدر پونته^۷ به جستجوی مادام وارنس^۸ پرداخت. این زن به کسانی که به مذهب کاتولیک در می‌آمدند، پناه می‌داد و از این حیث معروف بود. روسو نیز در سایه حمایت او قرار گرفت. در طول ۱۰ سال پس از این ماجرا، روسو تحصیلاتش را به پایان رساند، نبوغش را در موسیقی کشف کرد، و کوشید به نویسندگی بپردازد؛ و در سال ۱۷۳۴، برخلاف میل باطنی‌اش، به معشوق مادام وارنس مبدل شد.

این رابطه زیاد دوام نیاورد و روسو در سال ۱۷۴۲ میلادی به پاریس نقل مکان کرد. اگر دیدار با وارنس را بتوان نقطه عطف دوره جوانی‌اش شمرد، آنگاه این نقل مکان، نقطه عطف دوران بزرگسالی وی بود. روسو به فاصله کوتاهی پس از ورود به پاریس با دیدرو^۹، از نویسندگان دانشنامه آفرانسه^{۱۰} از در دوستی درآمد و کم‌کم آوازه‌اش در محافل فکری پاریس پیچید. در سال ۱۷۵۰، پس از انتشار نخستین اثر مهمش یعنی گفتار در علوم و هنر^{۱۱} به شهرت رسید. روسو این اثر را برای شرکت در یک مسابقه مقاله‌نویسی نوشت که بر سبده بود آیا پیشرفت علوم و هنر موجب رشد و تکامل اخلاقی نیز شده یا خیر؟ و با همین نوشته برنده مسابقه هم شد. اندیشه محوری روسو در این مقاله در مقایسه با آثار بعدی وی خامدستانه است؛ او مدعی شده که پیشرفت تمدن بی‌تردید از برخی جهات نیکی ذاتی انسان‌ها را زایل کرده است.

درباب پیشرفت

استدلال اصلی او در این مقاله آن است که پیشرفت علوم و هنر یا انحطاط اخلاقی همراه بوده است؛ پیشرفت و پیچیدگی در این حوزه‌ها، نتیجه تبلی و همچنین شیفتگی در برابر تجملات است و همین امر راه را برای انحطاط جوامعی این‌چنینی باز می‌کند. از همین روست که به محض آنکه فی‌المثل مصر و آتن و روم به سطح معینی از پیچیدگی فرهنگی رسیدند، لاجرم انحطاط‌شان آغاز شد و طولی نکشید که به انقیاد قدرت‌های خارجی در آمدند. روسو به این نتیجه می‌رسد که همواره تعداد اندکی از مشاهیر پیدا می‌شوند که به‌راستی به آینده بشر کمک می‌کنند؛ اما بقیه ما: «... همان بهتر که در گمنامی بمانیم. بگذار چشم طمع به شهرتی ندوزیم که هرگز به‌دست نخواهیم آورد، شهرتی که به‌فرض هم که به‌راستی مستحق آن باشیم اما باز در چنین دوره

و زمانه‌ای، به در دسرس نمی‌آرزد» (گفتار در علوم و هنر).

انتشار این اثر در محافل فکری فراتسه غوغایی به پا کرد. مقاله مذکور را به‌عنوان جواب دندان‌شکنی به این انگاره عصر روشنگری تعبیر کردند که می‌گفت رشد و کمال انسان در گرو پیشرفتی است که جوامع پس از خلاص شدن از شر آخرین بازمانده‌های گذشته مفرون به افسانه و خرافه، بدان دست می‌یابند. روسو به هیچ وجه به چنین چیزی اعتقاد نداشت و با چاپ دومین مقاله او درباره ریشه‌های نابرابری، این موضوع مثل روز روشن شد.

او در نخستین بخش از این مقاله، مفهوم «وحشی نجیب»^{۱۰} یا «انسان وحشی» را مطرح کرد که عبارت است از انسانی وحشی که در تنهایی و آرامش روزگار می‌گذراند، بزرگترین دغدغه‌اش بر آوردن نیازهای اولیه خود است و کمتر به مسائلی همچون برنامه‌ریزی، زبان و هر مقوله دیگری از این دست، که از سنخ الزامات زندگی اجتماعی است، توجه دارد. این اندیشه در تقابل با افکار فیلسوفی نظیر هابز است که زندگی انسان را در وضع طبیعی، «زشت و نفرت‌انگیز، خشن و حیوانی و کوتاه» می‌داند. و البته نکته در همین جاست: چرا که روسو می‌خواهد نشان دهد شرارت انسان به دلیل زندگی او در اجتماع پدید آمده است؛ و در نتیجه همین وضع است که لاجرم نابرابری پدید می‌آید و سپس تشدید می‌شود. لذا شرارت انسان نیز دوچندان می‌شود. روسو دقیقاً نمی‌گوید چطور شد که «وحشی نجیب» برای نخستین بار از زندگی انفرادی خود در وضع طبیعی دست برداشت. او در این خصوص تنها به اشاره‌ای گذرا به افزایش جمعیت و مزایای ناشی از همکاری حداقلی در مواقع دشوار بسنده می‌کند. اما یقیناً مدعی است به محض آنکه مردم به روابطی مشخص بین یکدیگر خو بگیرند، شرایط برای ظهور رقابت، حسادت و ستیزه‌جویی مهیا می‌شود:

هر کسی می‌کوشد دیگری را مورد ارزیابی قرار دهد و آرزو دارد خودش هم مورد ارزیابی قرار گیرد؛ و احترام در نزد عامه مردم، واجد ارزش می‌شود. کسی که رقص یا آواز را به خوبی می‌داند؛ زیباترین، قویترین... و سخنورترین مردم به محترم‌ترین افراد تبدیل می‌شوند: همین امر نخستین گام به سوی نابرابری و در عین حال به سمت شرارت و فساد است. نخستین بار که کسی را بر دیگری ترجیح دهند، از یک سو نخوت و تحفیر و از دیگر سو شرم و حسد سر بر می‌کند؛ و معجونی که از این خمیر مابه‌ها پدید می‌آید در درازمدت زهری می‌سازد قائل خر سندی خاطر و معصومیت. (گفتار در منشاء و بنیاد نابرابری)

به نظر روسو اگر پای پدیده‌ای به نام مالکیت خصوصی^{۱۱} به میان نمی‌آمد، باز این وضع قابل تحمل می‌بود. او می‌گوید تمدن اساساً هنگامی سنگ بنای محکمی یافت که شخصی پیدا شد و نخست به دور تکه زمینی حصار کشید و سپس مدعی مالکیت آن شد؛ به محض آنکه مردمان ساده‌ای پیدا شدند و این مدعا را پذیرفتند، پدید آمدن تمدن به‌عنوان وسیله‌ای برای توجه و تثبیت روابط مالکیت - یا روابط نابرابری - اجتناب‌ناپذیر گردید. بنابراین، مالکیت خصوصی در بن نابرابری و فساد اخلاقی ناشی از آن جای دارد.

مهمترین آثار

گفتار در علوم و هنر (۱۷۵۰ م.)

اثری است که برنده مسابقه مقاله‌نویسی شد و روسو را به شهرت رساند. این اثر چندان پخته نبود اما مدعای اصلی آن یعنی این اثر که پیشرفت تمدن به‌وسیله منجر به فساد نیکی ذاتی انسان‌ها شده، بسیار مجادله‌برانگیز شد.

گفتار درباره منشأ نابرابری (۱۷۵۵ م.)

نقد مهمی است بر باورهای فیلسوفی همچون لاکه. در این مقاله ادعا شده است که مالکیت خصوصی عامل اصلی بیماری‌های اخلاقی در جوامع امروزی است.

قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲ م.)

بسیاری البته نه همگان، از آن به‌عنوان شاهکار روسو یاد می‌کنند. در این کتاب آمده است که حاکمیت باید بی‌انگیز اراده عام بدنه جامعه باشد و خود این امر مستلزم آن است که افراد، وقتی به‌عنوان اعضای آن بدنه عمل می‌کنند

اغراض شخصی و مختص به‌نمود را کنار بگذراند و تنها در راستای منافع عامه قدم بردارد.

امیل (۱۷۶۲ م.)

مقاله‌ای است درباره تعلیم و تربیت که به‌دنبال امکان تحقق تعلیم و تربیت «طبیعی»، یعنی فارغ از مفسدات جوامع مدرن است. که در آن مردم به‌گونه‌ای تربیت می‌شوند که می‌آموزند با یکدیگر همکاری کرده و به هم احترام بگذارند.

اعترافات (۱۷۸۲ م.)

زندگی‌نامه خودنوشت فوق‌العاده جذاب او. ویژگی این اثر صداقت‌آمیز بودن آن است و خفا سیر زندگی روسو را از کودکی تا دوران پیری ترسیم می‌کند.



تصویری از سوزانده شدن مشهورترین کتاب روسو یعنی قرارداد اجتماعی، در ملاء عام و به سال ۱۷۶۳ میلادی (ژنو)

قرارداد اجتماعی

روسو بر این گمان نبود که انسان دوباره می‌تواند به وضع طبیعی برگردد (در واقع، او معتقد بود که احتمالاً وضع طبیعی، دقیقاً به معنایی که او مدنظر داشته، دیگر وجود نداشته و هرگز نخواهد داشت). بدیهی است که یک مشکل همچنان به‌فوت خود باقی است: پس با وضع و اوضاع کنونی، بهترین راه برای تمسّیت امور انسان‌ها کدام است؟ و این همان پرسشی است که روسو در مشهورترین کتاب خود یعنی *قرارداد اجتماعی*^{۱۱} در پی پاسخ دادن به آن است.

دغدغه روسو در نوشتن این اثر درست بر خلاف کسانی مثل ماکیاوولی، عمدتاً طرح پرسش‌های هنجاری^{۱۲} در خصوص مشروعیت قدرت حاکم است. استدلال او در این خصوص بر اساس مفهوم «اراده عام»^{۱۳} مطرح می‌شود. افراد پیش از زندگی در جوامع، آزاد بودند که سر در پی اغراض خود خواهانه و مختص به خود بگذرانند. اما به محض این که مردم بر اساس روابطی معین به زندگی یا یکدیگر بپردازند، لاجرم این نوع آزادی محدود می‌شود. با این حال هنوز هم راهی هست که مردم بتوانند در عین حالی که در جامعه زندگی کنند آزادی خود را نیز حفظ کنند؛ و آن راه عبارت است از این که همه افراد عضو یک گروه، بخشی از بدنه حاکمیت آن گروه باشند. در آن صورت آزادی عبارت خواهد بود از رفتار مطابق با «اراده عام» گروه.

اراده عام

مفهوم «اراده عام»، پشتوانه نظری محکمی ندارد. طبق این مفهوم، هنگامی که افراد به عنوان اعضای بدنه حاکمیت عمل می‌کنند، باید اغراض شخصی و مختص به خود را کنار بگذارند و تنها در راستای منافع عامه گروه قدم بردارند. اما اینکه چنین چیزی در عمل امکان‌پذیر باشد، محل تردید است. روسو خود صریحاً اذعان دارد پیش از آنکه حتی امکان طرح چنین فئیه‌ای وجود داشته باشد، ضروری است که شرایط معینی فراهم شود. این امر اولاً و اساساً مستلزم ریشه‌کن کردن فقر شدید و ثروت بی حد و حصر است. همچنین باید یک نظام تعلیم و تربیت وجود داشته باشد تا شهروندان بسیاری تربیت کند که به دنبال عمل کردن بر اساس منافع عامه باشند. از طرف دیگر دولت نیز، هر شکلی که داشته باشد (و البته خود روسو هم شکل خاصی از آن را توصیه نمی‌کند)، باید از بدنه حاکمیت جدا بوده، مطیع آن باشد و مطابق اراده عام مردم رفتار کند.

شاید مهمترین نقدی که بتوان به مفهوم اراده عام وارد کرد این است که این امر در عمل به خودکامگی اکثریت منجر می‌شود. اما کاملاً پیداست که روسو چنین هدفی را دنبال نمی‌کند؛ درست است که او می‌گوید مردم «باید مجبور شوند که آزاد باشند» ولی همواره به آرمان آزادی پایبند است. اما مشکل مذکور بسیار جدی است، دست کم به این خاطر که معلوم نیست اصلاً چیزی به نام «منافع عامه» وجود داشته باشد، چرا که ممکن است عامه مردم منافع راستین داشته باشند اما خود این منافع با هم در تضاد باشند.

قرارداد اجتماعی در سال ۱۷۶۲ میلادی منتشر شد. در همین سال بود که بخت و اقبال از روسو روگردان شد. گرچه او در اوج شهرت فکری خود قرار داشت اما رساله *امیل*^{۱۴} که در باب تعلیم و تربیت بود، به مذاق مقامات حکومت خوش نیامد و او مجبور شد به پاریس بگریزد. بیشتر نوشته‌های روسو در سال‌های پایانی عمر خویش به دفاع از مواضعی می‌پرداخت که در او آثار اولیه خود عنوان کرده بود. از طرف دیگر روسو به بیماری پارانویا^{۱۵} یا همگان دشمن‌پنداری مبتلا شده بود که روز به روز هم

بر شدت آن افزوده می‌شد. او خیال می‌کرد دوستان قدیمی و هم‌زمان سابقش در جنبش روشنگری - دیدرو، ولتر، دالامبر^{۱۱} و دیگران - به دسیسه جیتی علیه او مشغولند، و حتی به دیوید هیوم هم، که اسباب مسافرت او را به انگلستان فراهم کرده بود، ظنین بود. اما به رغم همه این مشکلات توانست در اواخر عمر خود به نوشتن و تکمیل مجموعه‌ای از آثار و از همه مهمتر زندگی‌نامه خود نوشت عظیم خود یعنی *اعترافات* دست بزند. زندگی‌نامه‌ای که حتی تا با معیارهای امروزی نیز آکه صراحت و رک‌گویی به مراتب پیش از گذشته است از حیث صراحت و صداقت چشمگیر است.

روسو در سال ۱۷۷۸ میلادی در حالی در گذشت که آواز داش همه‌جا پیچیده بود. تعهد او به آزادی و برابری این نوید را می‌داد که به‌زودی به‌عنوان نمادی مهم در انقلاب فرانسه در خواهد آمد. آرای او امروز روز نیز اهمیت خود را حفظ کرده است: کتاب‌های اصلی او نه تنها از جمله آثار برجسته در زمینه نظریه‌های سیاسی محسوب می‌شود بلکه تأثیر او در زمینه تفکرات مرتبط با سیاست‌های سوسیالیستی و زندگی اشتراکی^{۱۲} نیز مشهود است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده روسو به زبان فارسی:

- تفکرات تنهایی، ترجمه یزشکیور، نشر شهریار، ۱۳۴۶.
- امیل یا آموزش و پرورش، ترجمه متوجه‌گیر، نشر دریا، ۱۳۴۹.
- قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلاترینان، تهران، آگاه (چاپ‌های مکرر).
- امیل: رساله‌ای در باب آموزش و پرورش، ترجمه غلامحسین زبرگرداده، ناهید (چاپ‌های مکرر).
- اعترافات، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، نیلوفر (چاپ‌های مکرر).
- درباره زندگی و آرای فلسفی روسو نگاه کنید به:
- یل هرسون فرای، ژان ژاک روسو، ترجمه خستابار دهبیسی، کیهانشن، ۱۳۷۶.
- ارنست کاسیرر، مسئله ژان ژاک روسو، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- مارگارت لوفتوس رانالد، ژان ژاک روسو: شرح افکار و آثار برگزیده، ترجمه محمد بقایی (ماکلن)، نشر اقبال، ۱۳۸۴.
- آندره شاراک، واژگان روسو، ترجمه یاسمن منو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jean-Jacques Rousseau
- ۲ - Geneva
- ۳ - Isaac
- ۴ - Susannah Bernard
- ۵ - Confessions
- ۶ - رمانس (Romance) به اثری گفته می‌شود که از رمان (Novel) متفاوت است و در آن نویسنده به تخیل خود پر و بال می‌دهد و برخلاف نویسنده رمان در بند حقیقت‌مانندی داستان با جهان واقعی نیست. در رمانس، ماجراها به‌خودی خود معتبر هستند. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات ادبی، سیما داد، انتشارات مروارید، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۸، ص. ۱۵۰.
- ۷ - Plutarch، پلوتارک (۴۶ - ۱۲۷ م) مورخ و زندگی‌نامه‌نویس یونان باستان. کتاب مذکور (*Lives*) وی از جمله قدیمی‌ترین نمونه‌های زندگی‌نامه‌نویسی در جهان غرب است.
- ۸ - Ovid، شاعر معروف رومی (۲۳ ق.م - ۱۷ م) که اشعار عاشقانه‌اش شهرت فراوانی دارد. کتاب مسخ (*Metamorphoses*) وی، که کاملترین اثر اوست بر اساس اسطوره‌های یونان باستان به نگارش درآمده است.
- ۹ - Bossey
- ۱۰ - Pontverre
- ۱۱ - Warena
- ۱۲ - Diderot، دیس دیدرو (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴ م) نویسنده و فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم و ویراستار دانشنامه فرانسه
- ۱۳ - *Discourse on the Sciences and Art*
- ۱۴ - noble savage
- ۱۵ - private property
- ۱۶ - *The Social Contract*
- ۱۷ - normative
- ۱۸ - general will
- ۱۹ - *Emile*
- ۲۰ - paranoia
- ۲۱ - ژان دالامبر (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳ م) فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی و از اعضای جنبش روشنگری فرانسه
- ۲۲ - communitarian
- ۲۳ - *Discourse on the Origin of Inequality*

ایمانوئل کانت

۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م



لودویگ ویتگنشتاین زمانی گفته بود خواندن فلسفه «نوعی رنج کشیدن» است و به احتمال زیاد منظورش خواندن آثار ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) بوده است. نوشته‌های کانت به طرز حیرت‌آوری پیچیده است.

گاهی کسانی که متوجه شده‌اند کانت در بهره‌گیری از برخی اصطلاحات ابداعی خودش اندکی تسامح به خرج می‌دهد، نیوغ او را در ابداع همین اصطلاحات فنی به فراموشی می‌سپارند و برای خوانندگان آثار او حاشیه‌نویسی‌هایی هراس‌انگیز پدید می‌آورند که خبر از تغییرات معانی این اصطلاحات می‌دهد. از طرف دیگر ترس بیمارگونه کانت از سجاوندی موجب می‌شود جملات آن چنان طولانی شوند که در تصور نمی‌گنجد. صفحات یکی از پس دیگری ادامه می‌یابد بدون این که بتوان امید داشت. جمله‌ای به پایان برسد. با این همه شکی نیست که کانت یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان است.

کانت در کونیگسبرگ پروسی (کالینینگراد فعلی در روسیه) به دنیا آمد. زندگی کرد و در همان جاد گذشت. او به جز انجام چند مسافرت کوتاه، هرگز زادگاهش را ترک نکرد. کانت در دبیرستان شهر خود درس خواند. به دانشگاه کونیگسبرگ وارد شد و بعدها دانشیار همان دانشگاه شد و در سال ۱۷۷۰ نیز کرسی تدریس منطق و متافیزیک را به دست آورد.

نظم کانت در انجام فعالیت‌هایش بسیار زیانزد بود. داستان مشهوری در این زمینه هست مبنی بر این که زنان خانه‌دار کونیگسبرگ ساعت خود را بر اساس پیاده‌روی‌های عصر هنگام او تنظیم می‌کردند. پیاده‌روی‌های کانت منظم و با طمأنینه بود. خدمتکارش حق شناسانه و با گام‌هایی سنگین در پشت سر او حرکت می‌کرد و در مواقع بارانی چتری نیز با خود حمل می‌کرد. مهمانی‌های شام در خانه او طبق یک زمان‌بندی دقیق برگزار می‌شد و یک زمان مشخص و از پیش تعیین شده به مباحثات سیاسی، نقل داستان‌های جالب، موسیقی و غیره اختصاص می‌یافت. همه میهمانان‌هایش معتقد بودند که ضیافت‌های مذکور از هر نظر عالی بود و تمام انتظاری را که افراد از رفتن به چنین میهمانی‌هایی داشته‌اند، برآورده می‌ساخت. کانت در تمام طول عمر خویش عادت داشت که صبحانه‌اش را به تنهایی صرف کند و حتی یک‌بار به دوستی که سرزده و سر میز صبحانه به سرانگش آمده بود گفته بود که برود. چون نمی‌توانست جای و صبحانه‌اش را در حضور شخص دیگری بخورد!

معلوم نیست که این داستان‌ها چقدر صحت داشته باشد. خصوصاً این که بسیاری از شاگردان کانت حرف‌هایی درباره‌ی او زده‌اند که با این تصویر اغراق‌آمیز چندان جور در نمی‌آید. یکی از این موارد در زیر نقل می‌شود: در میان سالی مانند یک جوان پر نشاط و سرزنده بود؛ و به نظر من این سرزندگی را حتی تا هنگام پیری نیز حفظ کرد. از پیشانی بلند او، که به راستی برای تأمل ساخته شده بود، همواره شادمانی و شادایی می‌بارید. سخنانش که از حیث عمق تفکر بی‌مانند بود، بر زبانش روان و جاری بود. شوخی و بذله‌گویی و طنز در دست او مثل موم بود. در سگفتارهایش از حیث جذابیت بی‌نظیر بود.

گرچه کانت خودش پهنه جهان را نگشته و ندیده بود اما در سگفتارها، نوشته‌های و علایق اولیه‌اش پهنه بسیار وسیعی را در بر می‌گرفت. او در مورد جغرافیا، ریاضیات، انسان‌شناسی، فیزیک، گیاه‌شناسی، زیست‌شناسی و همچنین منطق، متافیزیک و اخلاق می‌نوشت و درس می‌گفت. اما پس از گذشت این دوره اولیه، تنها به تدریس ادامه داد و به مدت ده سال از انتشار هر گونه نوشته‌ای خودداری کرد. او در سکوت خویش، در حال بی‌ریختن رویکردی یکسر تازه به پرسش‌های بنیادین فلسفه بود.

سه نقد

کانت در سال ۱۷۸۱ سکوت خود را شکست و به انتشار شاهکار خود یعنی *سنجش خرد ناب یا نقد عقل محض* دست زد. در طول یک دهه پس از چاپ این کتاب، دو اثر دیگر، تقریباً با همان میزان اهمیت، منتشر ساخت. یکی *سنجش خرد عملی یا نقد عقل عملی* و دیگری *سنجش نیروی داور یا نقد قوه حکم* و در طول یک دهه پیش از مرگ خودش نیز، که در سال ۱۸۰۴ اتفاق افتاد، چند کتاب مهم دیگر منتشر کرد. این سه نقد، دربرگیرنده راه‌حل‌های کانت برای مسائل و معضلات عمده در زمینه متافیزیک، اخلاق و زیباشناسی است. در اینجا به آرای او نگاهی خواهیم انداخت.

کانت متذکر می‌شود که ظاهر اُمتافیزیک همواره با خودش در جدال بوده است. استدلال‌هایی که در تأیید یا رد مدعاهایی متافیزیکی مطرح می‌شود کمابیش هم‌سنگ است. مدعاهایی نظیر این که جهان حادث است یا قدیم؛ منتهای است یا نامتناهی؛ جوهر مرکب از جوهرهای بسیط تشکیل شده است. یا خیر؛ جبر است یا اختیار؛ و این که خداوند وجود دارد یا نه. به نظر می‌رسد پیشرفت در این مباحثات و رسیدن به نتایجی معین در این خصوص فراتر از ادراک ما باشد. تقدیر بر این بوده است که ما ناگزیر به طرح این پرسش‌ها هستیم اما به محض آنکه از خورد خود برای تأمل در آن‌ها بهره می‌گیریم دچار تناقض می‌شویم. سهل است، در دام یأس و شک گرفتار می‌آییم. کانت می‌نویسد: «این سرنوشت ناگزیر خورد آدمی است که در یکی از حوزه‌های معرفت خود، در گیر پرسش‌هایی شود که از یکسو و به دلیل ماهیت خودش، نتواند از آن‌ها چشم‌پوشی کند. اما از سوی دیگر، به دلیل فرارفتن این پرسش‌ها از مرز قوای ادراکی او، قادر به پاسخ گفتن به آن‌ها نیز نباشد».

این موضوع به راستی غامض و بغرنج است، چرا که توانایی‌های عقلانی ما برای سرو سامان دادن به زندگی‌مان ضرورت دارد. از همین رو کانت می‌خواهد به سنجش یا خودارزیابی خورد بپردازد تا محدودیت‌ها و همچنین نحوه صحیح به کارگیری آن معین شود. او امید دارد با انجام این کار هم بتواند به تناقضات پایان‌ناپذیر در زمینه متافیزیک خاتمه دهد و هم این اطمینان خاطر را فراهم کند که اگر خورد در محدوده عمل صحیح خود به کار گرفته شود، راهنمای قابل اعتمادی خواهد بود. پس کانت می‌خواهد که: خورد از نو دشوارترین وظایف خود را عهده‌دار می‌شود که همانا عبارت باشد از شناخت خود، و محکمه‌ای برپا سازد که در آن مدعیات مستدل خود را تأیید کند و از ادعاهای بی‌پایه و اساس خویش چشم‌پوشد، و این کار را نه بر حسب احکامی خودکامانه، بلکه بر مبنای قوانین سرمدی و تغییرناپذیر خود به انجام برساند. این محکمه چیزی نیست مگر سنجش خورد ناب.

ماهیت تجربه

شاید مشهورترین نتیجه این سنجش، نگرش استثنائی کانت به نقش سوژه^۲ در نسبت با ماهیت جهانی است که به تجربه درمی‌آید. پیش از کانت، ذهن را ناظر و ثبت‌کننده منفعل رخدادها می‌پنداشتند. تعبیر مشهوری از این دیدگاه وجود داشت: ذهن، آیینة طبیعت است، یا همانند لوح سفیدی است که تجربه خود را بر آن می‌نگارد، یا همچون توده‌ای موم است که نگین انگشتری طبیعت خود را بر آن نقش می‌کند. وقتی ذهن می‌توانست خود را با چگونگی جهان خارج (عین) تطابق دهد، می‌گفتند سوژه شناختی درباره جهان پیدا کرده است. کانت این برداشت را یکسر وارونه کرد. او در این مناسبات به قول خودش «انقلابی کوپرنیکی»^۳ پدید آورد، یعنی مدعی شد که ذهن فعال است و در شکل دادن به جهان تجربه، نقش مهمی بازی می‌کند. کانت به جای این که بگوید شناخت یا معرفت عبارت است از تطابق ذهن ما با جهان اعیان^۴ مدعی شد که این عین است که باید با ذهن ما تطابق پیدا کند.^۵

نباید تصور کرد که کانت با این کار صرفاً به بازنگری این مدعای لاک پرداخته است که برخی ویژگی‌های اشیاء یا اعیان وابسته به ذهن است؛ یعنی چیزهایی از قبیل رنگ و بو در خود آن‌ها نیست بلکه به رابطه سوژه و ابژه بستگی دارد. مدعای کانت بسیار فراتر از این حرف‌هاست. او می‌گوید که ذهن، تمام آنچه را که از طریق تجربیات حسی دریافت می‌شود، به صورت مکان و زمان مقوله‌بندی و سامان‌دهی می‌کند و سپس به این درون داد^۶ با مقولاتی نظیر علیت یا معلولیت و جوهریت یا عرضیت هیأت می‌بخشد. ذهن ما در کل ماهیت جهان تجربی، ایفای نقش می‌کند.

اما این «انقلاب» چگونه به حل مسائل متافیزیک یاری می‌رساند؟ از آنجا که عین باید با توانایی ذهن مطابقت داشته باشد تا

مهمترین آثار

میان مفاهیم خداد آزادی انسان، فناناپذیری و خود مفهوم اخلاقی را تسامل می‌شود.

سنجش نیروی داوری یا نقد قوه حکم (۱۷۹۰ م.)

ملاحظات کانت درباره زیست‌شناسی و به ویژه در مورد داوری‌هایی است که ما درباره ماهیت امر زیبا و امر والا^۷ به عمل می‌آوریم.

سنجش خورد ناب یا نقد عقل محض (۱۷۸۱ م.)

شاهکار کانت و یکی از استثنائی‌ترین و تأثیرگذارترین کتب فلسفی که تاکنون نوشته شده است. جذاب‌ترین مدعای این اثر آن است که ذهن در تقویم اعیان متعلق معرفت نقش فعالی دارد.

سنجش خورد عملی یا نقد عقل عملی (۱۷۸۸ م.)

حاوی سوزن‌تندی کانت از قانون اخلاقی است و بحث مفصلی درباره رابطه

اساساً به عنوان یک عین بر ما پدیدار شود، پس معرفت و شناخت ما از عین، معرفت به پدیدارها است. مفهوم پدیدار در دل خود متضمن چیزی فراتر از آن، یعنی واقعیتهای فراسوی پدیدار است. پس کانت میان پدیدارها یا فئومن‌ها^{۱۱} و چیزها در خود (امور فی‌نفسه) یا نومن‌ها^{۱۲} یعنی چیزها جدای از تجربه، تمایز می‌گذارد. ما می‌توانیم درباره پدیدارها معرفتی به دست بیاوریم اما در مورد امور فی‌نفسه، تنها می‌توانیم به اندیشیدن بپردازیم و پس، و به همین دلیل است که منافیز یک درگیر تناقض می‌شود. پژوهش منافیز یکی کوششی است برای شناخت امور فی‌نفسه، بر عینای عقولانی که اساساً مختص به جهان ذیل تجربه است.

از آنجا که علّیت نتیجه فعالیت مقوله‌ساز ذهن ماست، خرد وقتی رویدادی را درک می‌کند، به درستی در پی علت آن می‌گردد - جهان اعیان محصور در مکان و زمان، بدون علّیت تصور نیست. اما وقتی می‌کوشیم این مفهوم (علّیت) را به کل جهان، یعنی جهان آن‌گونه که در خود است، تعمیم دهیم و می‌پرسیم که آیا خود جهان معلول است یا نه، از قلمرو راستین عقل فراتر رفته‌ایم و لذا تناقض اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

این نحو تفکر، در عین حال که نشان می‌دهد که چرا منافیز یک تماماً محل شک و تردید است، اما معرفت به جهان تجربی را نیز میسر می‌شمارد و برای خرد انسان در فرآیند فهم او از جهان پدیدارها، نقش غیر قابل انکاری قائل می‌شود. کانت با این که به تضعیف منافیز یک می‌پردازد اما برای پاره‌ای از حقایق، مجالی قائل می‌شود. یک‌بار دیگر به مسئله علّیت توجه کنید. اگر به جهانی که به تجربه ما در می‌آید جز در پرتو مفهوم علّیت نمی‌توان اندیشید، پس در جهان تجربی، همه چیز واجد علّیت است. در این جا آزادی آدمی پدیدار نیست. در این دیدگاه اگر بپرسیم که آیا انسان، به عنوان امری فی‌نفسه، به راستی آزاد است یا نه، پاسخی نمی‌یابیم. یعنی چنین امری ظنی یا محتمل است. با محتمل بودن اختیار، اخلاق نیز محالی برای جولان دادن می‌باید.

انجام عمل صحیح

برداشت کانت از اخلاق عمیقاً خردمحورانه است، و این خود وجه تمایز او از سایرین است چرا که دیگران مدعی هستند که باید اخلاق را بر حسن^{۱۳} و یا حتی تبعات عمل مبتنی کرد. از نظر کانت، انجام عمل صحیح بر شخصیت، سلیقه و یا شرایط استوار نیست - چرا که همه این امور به احتمال زیاد از کنترل فرد خارج است؛ بلکه بر وظیفه، یعنی عمل بر اساس «قانون اخلاقی»^{۱۴} مبتنی می‌شود. کانت می‌گوید قانون اخلاقی در ذات خود نمی‌تواند امری نظری باشد، یعنی نمی‌تواند به این صورت باشد که «اگر می‌خواهید چنین و چنان شود، باید چنین و چنان کنید». از این‌سور تبندی نمی‌توان به امر اخلاقی راه پیدا کرد. چرا که قانون باید مطلق و جازم^{۱۵} باشد، یعنی به این صورت باشد که «چنین کنید» یا «چنان نکنید». کانت برای آنچه که خود آن را «حکم مطلق»^{۱۶} می‌نامد، صورت‌بندی زیر را ارائه می‌کند: «تنها بر پایه آیینی رفتار کن که به واسطه آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن آیین، یک قانون عام گردد».

ذکر مثالی از خود کانت مسئله را روشن می‌کند. فرض کنید که اجاره خانه‌تان را نپرداخته‌اید و از نظر مالی شدیداً در مضیقه هستید؛ به نظر می‌رسد به این زودی‌ها هم مشکلاتتان تمام‌شدنی نیست. به سراغ دوستی

می‌روید تا از او پول قرض بگیرید و او هم قبول می‌کند به شما قرض بدهد به شرط آنکه تا هفته بعد پولش را پس بدهید. یقین دارید که نمی‌توانید این کار را انجام دهید



مسئله اختیار در فلسفه کانت محتمل و ظنی باقی می‌ماند.

اما می‌خواهید هر طور شده پول را قرض بگیرید به همین خاطر به این فکر می‌افتید که بیخودی قول بدهید. کانت می‌گوید که اعمال بر اساس آیین‌ها^{۱۱} یا قوانینی انجام می‌شود و قانونی که در این موقعیت به فکر تان می‌رسد این است که: «وقتی به پول احتیاج دارم، آن را قرض می‌گیرم و قول می‌دهم که پس دهم، ولو این که مطمئن باشم بیخودی قول داده‌ام.» کانت برای این قانون آزمونی در نظر می‌گیرد که عبارت است از «قابلیت فراگیر شدن»^{۱۲}: آن به این معنا که فرض کنید قانون مذکور به قانونی عام تبدیل شود و همه آن را بپذیرند. آیا نظامی که بر این مبنا پدید می‌آید یکپارچه است یا در آن تناقض دیده می‌شود؟ اگر یکپارچه است پس دارید کار درستی انجام می‌دهید و الاً دارید از قانون اخلاقی سرپیچی می‌کنید. اگر قرار باشد همه قول‌های بیخود بدهند، خود قول دادن غیر ممکن می‌شود. دیگر چه کسی پیدا می‌شود که قول تان را باور کند؟ قانونی که به فکر تان می‌رسد دچار تناقض است و لذا با «حکم مطلق» جور در نمی‌آید. پس این کار را انجام ندهید.

نظریه‌های اخلاقی را می‌توان به روش‌های مختلفی دسته‌بندی کرد، اما هر دسته‌بندی‌ای که صورت بگیرد طرفداران کانت، جایگاه خاص خودشان را خواهند داشت، و البته مباحثه میان اخلاق گرایان و وظیفه‌محور^{۱۳} و نتیجه‌گرایان^{۱۴} هرگز تمامی ندارد. از این گذشته، درک کامل مسائلی که امروزه در زمینه فلسفه اخلاق وجود دارد بدون فهم کلیات تفکر اخلاقی کانت شاید ناممکن باشد، اما فهم فلسفه آلمان از زمان کانت به بعد، بدون درک عمیق فلسفه وی یقیناً غیر ممکن است. دیدگاه کانت درباره ذهن انسان به عنوان امری فعال که به جهان تجربی شکل می‌دهد، گرچه در روزگار خودش نوآورانه محسوب می‌شد اما امروز روز در نزد نحل‌های مختلف فلسفی امری بدیهی محسوب می‌شود. کانت خود به گوشه و کنار جهان سفر نکرد اما پیداست که تفکر او امروزه تمامی فقه و فلسفه را در نور دیده دارد.

کتابشناسی گزیده فارسی

انلز کانت که به فارسی ترجمه شده است:

- سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
 - نقد عقل عملی، ترجمه انشاء، رحمتی، نورالتقلین، ۱۳۷۴.
 - نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.
 - تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
 - درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بندی، نقش و نگار، ۱۳۸۴.
- درباره زندگی و آرای فلسفی کانت نگاه کنید به:
- فردریک کاپلستون، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی، ۱۳۶۰.
 - راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
 - لوسین گلدمن، کانت و فلسفه معاصر، ترجمه پرویز باهایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۱.
 - یروس اونی، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه مصطفی ملکیان و علیرضا آل‌بویه، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
 - راجر اسکروتن، کانت، ترجمه علی بابا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
 - میرعبدالحسین نقیب‌زاده جلالی، فلسفه کانت، بهداری از خواب دکامالیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۴.
 - ژیل دلوز، فلسفه نقادی کانت، روابط قوا، ترجمه اصغر واعظی (تهران، نشر نی، چاپ‌های مکرر)، ترجمه مهدی پارسا (تهران، گام نو، ۱۳۸۶).
 - کریم مجتهدی، افکار کانت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---------------------------|---|---|
| Kaliningrad - ۳ | Konigsberg - ۲ | Immanuel Kant - ۱ |
| | <i>The Critique of Practical Reason</i> - ۵ | <i>The Critique of Pure Reason</i> - ۴ |
| Copernican Revolution - ۸ | subject - ۷ | <i>The Critique of Judgement</i> - ۶ |
| | | objects - ۹ |
| | | ۱۰ - دلیل این که کانت این تحول را انقلابی کوپرنیکی خوانده، کاملاً روشن نیست. پیش از کوپرنیک زمین را ثابت و خورشید و ستارگان را در حرکت فرض می‌کردند اما کوپرنیک این مناسبات را معکوس کرده یعنی گفت خورشید و ستارگان ثابت و مشاهده‌گر زمینی متحرک است. |
| noumena - ۱۳ | phenomena - ۱۲ | input - ۱۱ |
| categorical - ۱۶ | moral law - ۱۵ | sentiment - ۱۴ |
| universalizability - ۱۹ | maxim - ۱۸ | categorical imperative - ۱۷ |
| sublime - ۲۲ | consequentiality - ۲۱ | duty-based - ۲۰ |

توماس پین در تنفورد انگلستان در ۲۹ ژانویه سال ۱۷۳۷ میلادی به دنیا آمد. سی و هفت سال اول زندگی اش سراسر ناکامی بود. او در مشاغل بسیاری از جمله معلمی، خرید و فروش تنباکو و جمع آوری مالیات شکست خورد. ازدواجش فاجعه آمیز بود. برخی زندگی نامه نویسان گفته اند که پین تا سال ۱۷۷۴ میلادی و پیش از آنکه رسماً از همسرش جدا شود، حتی یک روز هم با او زندگی نکرد. و هنگامی هم که هفده ساله بود، کوشید فرار کند و به دریا برود اما پدرش او را بر روی عرشه کشتی گیر انداخت و به خانه بازگرداند.

ناکامی های اولیه پین جای تعجب چندانی ندارد، او برخلاف بسیاری از فیلسوفان بزرگ، در خانواده ای به دنیا آمد که وضعیت مالی مناسبی نداشت. پدرش جوزف پین از اعضای انجمن دوستان بود که به دوزندگی لباس زنانه اشتغال داشت و از این شغل در آمد چندانی عایدش نمی شد. پین بعدها اظهار داشت که والدینش به خاطر فرستادن او به مدرسه از نظر مالی دچار مضیقه شدند: «پدر و مادر من نمی توانستند حتی یک پول سیاه بیشتر از آنچه که برای تحصیل من می پرداختند. به من بدهند؛ و حتی برای تأمین همین هزینه هم به سختی می افتادند».

با این حال، گرچه دوران کودکی پین آینده روشنی را برای او نوید نمی داد اما در تربیت وی جنبه هایی وجود داشت که تأثیر بسیار ماندگاری بر شخصیتش به جا گذاشت و به نوشته های سیاسی اش، که بعدها مایه شهرت او شد، غنای خاصی بخشید. مهمترین این ها، عضویت پدرش در انجمن دوستان بود که این باور را در او تقویت کرد که همه انسان ها در بدو تولد با هم برابرند و این که برای اصلاح جامعه به شهادت اخلاقی نیاز است.

اما وقتی بخت به او رو کرد، همه چیز به سرعت عوض شد. پین در اکتبر ۱۷۷۴ میلادی به توصیه بنجامین فرانکلین^۱ با کشتی به آمریکا رفت. ملاقات او و فرانکلین زمانی رخ داد که پین می کوشید پارلمان را متقاعد کند تا مالیات ها را کاهش دهد. فرانکلین معرفی نامه ای به او داده بود و به همین دلیل توانست برای خودش شغلی دست و پا کند. او نخست به نویسندگی برای مجله پنسیلوانیا^۲ پرداخت و بعدها سردبیر آن شد. در همین جا بود که او نخستین مقاله مهم خود را نوشت. یعنی فراخوان لغو برده داری که آن را با امضای «عدالت و انسانیت» به چاپ رساند.

عقل سلیم

پین پس از نوشتن مطلب مذکور، مقاله «عقل سلیم»^۳ را نوشت که موجب شهرت او شد. این مقاله در اوایل سال ۱۷۷۶ میلادی به چاپ رسید و خیلی زود تأثیر خود را نشان داد. پین در این مقاله نوشت که هم از نظر اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عملی، آمریکا باید به دنبال استقلال از بریتانیای کبیر باشد. او به نظام سلطنت موروثی ناختم، و بخشی از این حمله به دلیل تضاد آن نظام با اصل برابری بود، اصلی که خود ریشه در شرایط طبیعی انسان دارد:

از آنجا که همه انسان ها در اصل با هم برابر هستند، هیچ کس به صرف تبارش حق ندارد خانواده خود را الهی الا به از دیگران برتر بخواند. و اگر چه ممکن است خود این فرد در نزد هم عصرانش شرافت و اعتباری کسب کرده باشد اما این امکان هم وجود دارد که نسل های پس از او چنان از این جایگاه به دور باشند که لیاقت به میراث بردن آن را نداشته باشند. یکی از محکم ترین دلایل طبیعی برای اثبات نادرستی موروثی بودن حق پادشاهی این است که طبیعت با آن مخالف است، و الا امروز باید طبیعت را مسخره می کردیم که چرا شیر را سرور آدمی قرار داده است.

از نظر پین، منطقی نبود که پادشاه بریتانیا بر آمریکا نیز حکومت کند. او می گفت که چنین امری در نهایت موجب خواهد شد که اربابان آمریکا تا آنجا که از دستشان بر بیاید این کشور را عقب نگه دارند. او همچنین معتقد بود که استقلال آمریکا و تأسیس یک حکومت جمهوری، مبتنی بر اصل برابری همه شهروندان، بهترین راه برای جلوگیری از بروز جنگ های داخلی خواهد بود.

بدون شک دامنه تأثیر گذاری مقاله «عقل سلیم» بسیار زیاد بود. این اثر نه تنها بسیاری از شخصیت های



توماس پین^۱ (۱۷۳۷-۱۸۰۹ م) با مقالات و رساله های سیاسی خود در وقوع انقلاب آمریکا نقش مهمی ایفا کرد؛ اما آثار متأخر او موجب شد که هواداران خود را در این کشور از دست بدهد.

برجسته آمریکارا که تمایلات استقلال طلبانه داشتند برانگیخت بلکه میزان فروش آن در میان توده مردم نیز بسیار زیاد بود - به طوری که در عرض سه ماه پس از انتشار، بیش از ۱۲۰،۰۰۰ نسخه از آن فروش رفت. پین در تمام طول «جنگ‌های استقلال»^{۱۰} به نوشتن ادامه داد و همچنان تأثیر گذار بود. مثلاً جورج واشینگتن^{۱۱} اندکی قبل از جنگ ترنتون^{۱۲} سربازان بی‌روحیه خود را جمع کرد تا نوشته‌های پین را با صدای بلند برای آن‌ها بخوانند و به این ترتیب روحیه بگیرند:

اکنون زمان از مودن روح انسان هاست. سرباز روزگار خوشی و عاقبت در چنین موقعیت خطیری از وظیفه خدمت به کشورش با پس می‌کشد. اما آنکه اکنون پایداری ورزد، شایسته ستایش هر مرد و زنی خواهد بود. استبداد هم مانند جهنم است که به راحتی نمی‌توان از شسز آن خلاص شد؛ اما چه غم! که هر چه جنگ سخت تر باشد، پیروزی نیز شکوهمندتر است: زیرا آنچه را که آسان به دست آوریم، در آن به دیده تحقیر می‌نگریم؛ تنها شجاعت است که همه چیز را ارزشمند می‌سازد.

حقوق بشر

پین پس از پایان جنگ و پیش از بازگشت به انگلستان، برای مدتی کوتاه چند شغل دولتی را پذیرفت. او در بازگشت به وطن مهمترین اثر خود یعنی حقوق بشر^{۱۳} را نوشت. این اثر عمدتاً به دفاع از میانی انقلاب فرانسه می‌پرداخت و پین آن را در پاسخ به انتقاداتی نوشت که ادیوند برک^{۱۴} در کتاب تأملات^{۱۵} خود علیه آن انقلاب مطرح کرده بود. پین با بسط آموزه‌های که نخستین بار در مقاله «عقل سلیم» آمده بود، گفت که مردم با حقوق یکسان، یعنی همان حقوق طبیعی، متولد می‌شوند؛ اما در انزوا به سر نمی‌برند، بلکه در جوامع زندگی می‌کنند و از منافع کار گروهی و جمع‌گرایی بهره‌مند می‌شوند. متأسفانه، در چنین شرایطی، حقوق مردم خواه ناخواه مورد تعدی قرار می‌گیرد، چرا که انسان از عیب و نقص بری نیست. لذا مردم بناچار برای احقاق همه حقوق طبیعی خود، آن دسته از حقوقی را که به تنهایی قادر به حفظ و حراست از آن نیستند، از جمله حق جبران مافات، به دست حکومت می‌سپارند.

از نظر پین، این بدان معناست که حکومت تنها زمانی مشروعیت دارد که کل مردم در تأسیس آن مشارکت داشته باشند؛ یعنی حکومت باید از میان مردم و برای مردم باشد. و این امر خط بطلانی است بر سلطنت‌طلبی موروثی، چرا که این شکل حکومت مستلزم آن است که تسل‌های قبلی، حاکمان نسل‌های نورا تعیین کنند، در واقع پین مدعی است که تنها شکل مشروع حکومت، جمهوری دموکراتیک^{۱۶} است؛ این شکل حکومت آینه تمام‌نمای حقوق برهم‌انباشته‌ای است که مردم خود به تنهایی قادر به دفاع از آن نیستند و لذا برای احقاق حقوق خود، آن را به دولت وا می‌گذارند.

پین با را از این نیز فراتر گذاشت و در کتاب حقوق بشر به تشریح نسبتاً مفصل یک نظام رفاه اجتماعی^{۱۷} پرداخت، که هدف از آن مقابله با محرومیت‌های اجتماعی ناشی از فقر بود. او خاطر نشان کرد که ظاهراً جوبه دار در انحصار فقیران است؛ و مدعی شد که همین امر نشان از خطای حکومت دارد:

چرا به ندرت اتفاق می‌افتد که کسی به غیر از مردمان فقیر اعدام شود؟ حقیقت امر این است که مهمترین دلیل این امر،

مهمترین آثار

«عقل سلیم» (۱۷۷۶ م.)

مقاله‌ای که شهرت توماس پین مذکور آن است. این مقاله که در کتاب جنگ‌های استقلال آمریکا منتشر شد، مدافع استقلال آمریکا از بریتانیا می‌گردد. به دلایل اخلاقی و هم به لحاظ الزامات عقلی.

عصر خود (۱۷۹۴ م.)

این کتاب مبانی خدایاوری عقلانی را در بزئو روشنگری مطرح می‌کند اما از همه مهمتر حمله پین به خنای گینه‌نوز کتاب مقدس مسیحیت است که بسیاری از خواندین او را در دنیای نو، از او رویگردان کرد.

حقوق بشر (۱۷۹۲ م.)

دفاع از میانی انقلاب فرانسه و در پاسخ به انتقاداتی نوشته شده است که ادیوند برک در کتاب تأملات خود علیه آن مطرح کرده بود. نکته اساسی مطرح در این کتاب عبارت است از اینکه تنها شکل مشروع حکومت همانا جمهوری دموکراتیک است که حکومتی است از میان مردم و بر مردم.

عدالت ارضی (۱۷۹۷ م.)

این کتاب به دفاع از نظام مالیاتی بر زمین و دارایی می‌پردازد که منافع حاصل آن به خزانه ملی واریز شود و سپس در میان همه مردم کشور توزیع گردد. پین تأکید می‌کند که انجام چنین عملی نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبنی بر حق مسلم انسان هاست.

همانا وجود فقر و فلاکت در زندگی این دسته از مردم است. تربیت این مردمان به گونه‌ای است که از اخلاقیات بی بهره می‌مانند و جسماندازی روشنی نیز برای زندگی آینده خود نمی‌یابند؛ اینان در اصل قربانیان بی سرپناه وحشی‌گری و فساد قانونمند هستند. تعداد این افراد سربار حکومت آنقدر زیاد است که نمی‌توان به اصلاح شرارت‌ها و بدی‌های آنها دست زد و شرایط همه افراد جامعه را، که جایی در دربار ندارند، بهبود بخشید.

حکومت بریتانیا تاب شنیدن این سخنان را نداشت و دربار سلطنت در ماه می سال ۱۷۹۲ میلادی بیانه‌ای علیه نوشته‌های فتنه‌جویانه او منتشر کرد و در آن وی را به خیانت متهم نمود. پین مجبور شد به فرانسه بگریزد و دیگر هرگز به کشورش بازنگشت. در فرانسه نخست از او استقبال کردند و حتی یک کرسی از مجمع ملی را به او اختصاص دادند، اما اوضاع بر همین منوال نماند و روسپی‌ر رهبر ژاکوبین‌ها^{۱۱} به دلیل رفت و آمد پین با زروندیست‌ها^{۱۲} که گروه جمهوری خواه میانه‌روی بودند، وی را دستگیر کرد. این دستگیری به قاسله کوتاهی پس از انتشار کتاب *عصر خرد*^{۱۳} او صورت گرفت، پین در این کتاب از خداپاوری عقلانی^{۱۴} هم در مقابل الحاد و هم در برابر مسیحیت دفاع کرده بود.

چیزی نمانده بود که پین در دوره وحشت ژاکوبین‌ها جانش را از دست بدهد، اما دولتمدار آمریکایی جیمز مونرو^{۱۵} مداخله کرد و او آزاد شد. پین پس از آزادی از زندان به کار نوشتن ادامه داد. او در کتاب *عدالت ارضی*^{۱۶} دوباره به سراغ مسائلی نظیر عدالت اجتماعی و حقوق اساسی بازگشت. پین می‌گفت که نشانه یک دولت منمدن باید این باشد که اجازه ندهد هیچ انسانی در مقایسه با زندگی در دورانی پیش از دولت مذکور، شریک‌تر گردد. او یاد آور شد که وضعیت مردمان فقیر در کشورهای اروپایی از سرخپوستان بومی آمریکای شمالی هم رفعت‌بار تر است و برای اثبات حرف خود استدلال کرد که بیش از نیمی از مردمان کشورهای اروپایی هیچ زمینی در اختیار ندارند.

از نظر پین راه حل این مشکل رو آوردن به مالکیت جمعی نبود، به عکس کارل مارکس که حدود صد سال بعد به چنین نتیجه‌ای رسید. پین می‌گفت باید نظام مالیاتی بر زمین و دارایی وضع شود و منافع حاصل از آن به خزانه ملی واریز گردد و سپس در میان همه مردم کشور توزیع شود. پین تأکید داشت که انجام این کار نه از سر صدقه و نیکوکاری بلکه مبتنی بر حق مسلم انسان‌هاست. همه انسان‌ها به عنوان ساکنان زمین، در وضع طبیعی نسبت به آن به یک اندازه حق مالکیت دارند. خزانه ملی که او پیشنهاد تأسیس آن را داده بود، می‌توانست به جبران عافات بپردازد چرا که بسیاری از مردم، به دلایلی منطقی، قادر به احقاق چنین حقی نیستند.



کاریکاتور هجوآمیز اثر
گیلبری^{۱۷}، که در آن کابوس
توماس پین به تصویر کشیده
شده است، و نشان می‌دهد اگر
پین بخواهد به بریتانیا برگردد چه
چیزی انتظارش را خواهد کشید.

پین در سال ۱۸۰۲ میلادی به آمریکا بازگشت. سرزمینی که نخستین بار او را بلندآوازه کرده بود. اما این بار شهرنش بسیار کمتر از بیست سال قبل و در زمان ترک آن سرزمین بود. استدلال‌های پین در کتاب عصر خرد، به‌ویژه حمله‌اش به خدای کینه‌توز و انتقامجوی کتاب مقدس، بسیاری از هوادارن وی را در دنیای نو^{۱۱} از او رویگردان کرده بود. لذا با اینکه او تادم مرگ به نوشتن ادامه داد اما در سال‌های پابالی عمر خود، در گمنامی و بیماری دست و پا می‌زد.

تاریخ نیز عیناً چنین معامله‌ای با او کرده است. گرچه نوشته‌های پین در طول دوران حیاتش بسیار تأثیرگذار بود و جیگرایان بریتانیا او را یک قهرمان می‌دانستند اما غالباً او را از جمله فیلسوفان بزرگ به‌شمار نمی‌آورند. یکی از دلایل این امر آن است که نوشته‌های او فصاحت و بلاغت آثار کسانی همچون جان لاک و کارل مارکس را نداشته است. اما وارد کردن چنین انتقادی به پین ناشی از سوءفهم نیت او از نوشته‌هایش است. پین توده مردم را مخاطب قرار داده بود و همچنین این توانایی را داشت که به نثری روان بنویسد. توانایی‌ای که بسیاری از فلاسفه فاقد آن بوده‌اند؛ او قادر بود مردم را برانگیزد و آنها را وادار کند که ارزش‌ها و گرایش‌های سنتی خود را با دیدی تازه بنگرند. حتی اگر کسی امروز روز هم نوشته‌های پین را بخواند، مسحور قدرت و انسجام نوشتار او خواهد شد.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده پین به زبان فارسی

- حقوق بشر، برگ برماجربایی از انقلاب کبیر فرانسه، ترجمه اسدالله مشیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- عقل سلیم، ترجمه رامین مستقیم، نشر نقش جهان، ۱۳۸۳.
- درباره زندگی و آرای فلسفی پین نگاه کنید به:
- هاوارد قاست، نام پین، ترجمه حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- مایکل لرو، تاماس پین، ترجمه حسن کامشاد، گنجشک، ۱۳۷۳.
- مارک فیلیپ، نام پین، ترجمه محمد قائد شرقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Thomas Paine
- ۲ - Theford
- ۳ - Joseph Paine
- ۴ - انجمن دوستان (Society of Friends)، فرقه‌ای در دین مسیحیت که کشیش یا مراسم رسمی مذهبی نداشت و با خشونت مخالف بود. به اعضای این گروه کواکر (Quaker) می‌گویند. پدر پین نیز یک کواکر بود.
- ۵ - Benjamin Franklin، بنجامین فرانکلین (۱۷۰۶ - ۱۷۹۰ م.) سیاستمدار، دانشمند و نویسنده آمریکایی.
- ۶ - Pennsylvania
- ۷ - common sense
- ۸ - جنگ‌های استقلال (War of Independence) که بین سال‌های ۱۷۷۵ تا ۱۷۸۳ میلادی درگرفت و موجب استقلال آمریکای شمالی و تأسیس کشور ایالات متحده آمریکا شد.
- ۹ - George Washington، جورج واشینگتن (۱۷۳۲ - ۱۷۹۹ م.) فرمانده جنگ‌های استقلال آمریکا.
- ۱۰ - Trenton، ترنتون، مرکز ایالت نیوجرسی آمریکا است.
- ۱۱ - The Rights of Man
- ۱۲ - Edmund Burke
- ۱۳ - Reflections
- ۱۴ - welfare
- ۱۵ - democtartic republicanism
- ۱۶ - Robespierre، ماکسیمین روسپیر (۱۷۵۸- ۱۷۹۴ م.) که اصالتاً ایرلندی‌تبار بود رهبری گروه خشونت‌طلب ژاکوبین‌ها (Jacobins) را در سال ۱۷۹۳ میلادی به دست گرفت و انقلاب فرانسه را به‌سوی خشونت پیش برد، او و گروهش بیش از سی و پنج هزار نفر را دستگیر و اعدام کردند. که از این میان باید به زور ژاک دانتون (از رهبران انقلاب فرانسه) اشاره کرد. یا اعدام او در ژوئیه ۱۹۷۴ میلادی دوره موسوم به وحشت به‌پایان رسید.
- ۱۷ - Girondins
- ۱۸ - Age of Reason
- ۱۹ - نگاه کنید به توضیحات این موضوع در بخش مربوط به ولتر.
- ۲۰ - James Monro
- ۲۱ - Agrartian Justice
- ۲۲ - New World، نقلی است که در آن زمان به آمریکا داده بودند.
- ۲۳ - Gillary



جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲ م.) همان قدر به عنوان یک فیلسوف مشهور است که به عنوان یک اصلاح‌گر اجتماعی. از طرف دیگر او اختراعات فراوانی نیز انجام داده و از این حیث نیز معروف است. مهمترین خدمت او به فلسفه، ابداع نظریه فایده‌باوری^۱ است.

اگر از سر بیکاری در لندن پرسه بزنید و حس فضولی‌تان هم گل کرده باشد شاید از راهروهای پر پیچ و خم کالج دانشگاه^۲ سر در بیاورید. در آنجا با محفظه‌ای از جوب قهوه‌ای و شیشه مواجه می‌شوید. در این محفظه بقایای جسد جرمی بنتام را به نمایش گذاشته‌اند. در حالی که در صندلی همیشگی خود با حالت آرامش توأم با تفکر فرو رفته، لباس‌های تیره و تمیزی پوشیده و عصای مورد علاقه‌اش را هم کنار دستش قرار داده است. شاید از این که بفهمید سر او مصنوعی است و از موم ساخته شده چندان خوشتان نیاید، اما اسکلتی که در زیر لباس پنهان شده کاملاً واقعی است. سر واقعی بنتام را، که به روش نیوزلندی‌ها مومیایی کرده‌اند، به دو دلیل داخل گاوصندوق دانشگاه گذاشته‌اند: اولاً به این خاطر که فرآیند مومیایی کاملاً موفقیت‌آمیز نبوده است و نمایش آن مردم را به وحشت می‌اندازد؛ دوم به این دلیل که این سر چندین بار مفقود شده است. دانشجویان مؤمن و پرهیزگار کینگز کالج^۳ که دشمنان همیشگی متفکران علوم انسانی کالج دانشگاه هستند، دست کم دو بار دست به سرقت آن زده‌اند - یکبار این سر را در کمدهای دیواری ایستگاه راه‌آهن آبردین^۴ پیدا کردند.

خود-شمایل^۵، نامی که بنتام به این جسد داده است، از جمله ابتکارات خود اوست. بنتام دلایل طراحی چنین چیزی را در آخرین کتابش یعنی خود-شمایل^۶، با استفاده درست و حسابی از جسد مرده برای زندگان^۷ توضیح داده است. قسمت عمده این کتاب را باید طنز و شوخی قلمداد کرد. خصوصاً آن جا که بنتام می‌گوید اجسام مومیایی شده را می‌توان برای تزیین در پارکها قرار داد! اما هدفی عملی پشت «خودشمایل» نهفته بود: بنتام می‌خواست احساسات و باورهای متمر نمری را در آیندگان برانگیزد. اگر چه ایل و تبار بنتام همگی حقوقدان بودند و خود او هم در سال ۱۷۶۷ وکیل شد، اما برخلاف بسیاری دیگر از خویشاوندانش، همه وقت خود را در دادگاه سپری نکرد. بلکه به انجام طرح‌هایی کاملاً عملی مشغول شد.

ذهن عمل‌گرا

بنتام بر روی پروژه‌هایی بسیاری کار کرده بود نظیر: ساختن خانه‌های بسیار؛ ایجاد آبراهه‌ای در آمریکای لاتین؛ طراحی زندانی جدید موسوم به پانوپتیکن^۸ (سراسر بین)، که به بدنامی مشهور بود و بنتام انتظار داشت که «وجدان جنایتکاران را بیدار کند»؛ طراحی سیستم گرمایش مرکزی؛ طراحی واحدهای سردخانه‌ای؛ و تولید اسکلت‌های غیر قابل جعل، او «لوله‌های گفتگو» را در اتاق‌های خانه خودش در لندن نصب کرد و در کیسه‌خوابی که خودش ساخته بود، خوابید. بنتام تعداد قابل توجهی واژه نیز ابداع کرد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: "maximize" (به حداکثر رساندن)، "minimize" (به حداقل رساندن)، "rationale" (علت انجام کاری)، "demoralize" (تضعیف روحیه)، "unilateral" (یک‌سویه)، "detachable" (جداشدنی)، "exhaustive" (فراگیر)، "cross-examination" (بررسی چند سویه)، "international" (بین‌المللی) و "codification" (کدگذاری / قانون‌گذاری). البته همه واژگان ابداعی بنتام هم رواج نیافت. همه واژگانی که در بالا آمد هم اکنون مورد استفاده قرار می‌گیرد اما مثلاً واژه "catastatochrestic physiurgics" هرگز رواج نیافت.

لذا جان استوارت میل داشته که بگوید بنتام «اساساً ذهنی عمل‌گرا» داشت. تمام پروژه‌هایی که بنتام در طول زندگی خود به انجام می‌رساند، و حتی کاربردی که برای جسم خودش پس از مرگ پیدا کرد او در ابتدای همین بخش توضیح داده شد، همه و همه برای حل مشکلاتی بود که او بدان‌ها پی برده بود. با این همه، بیشترین تلاش بنتام معطوف به حل مشکلات در حوزه حقوق بود. راه‌حلی که او برای این مشکلات ارائه کرد، متجر به شکل‌گیری جنبشی سیاسی شد که به بنتامیست‌ها، فایده‌باوران یا پیشروان فلسفی^۹ موسوم است و در پی انجام اصلاحات اجتماعی و قانونی مطابق با آرای بنتام برآمده است. بنتام و طرفدارانش تغییرات روشنفکرانه‌ای را در باب قوانین رفتار با حیوانات، دارایی‌ها، مالیات، همجنس‌گرایی، فقر، حق رأی و بسیاری قوانین دیگر پیشنهاد کردند. بسیاری از این پیشنهادها در لایحه اصلاحات سال ۱۸۳۲ به قانون تبدیل شد و

کاملاً پیداست که با این کار زندگی افراد زیادی بهتر از قبل شده است.

بنتام از همان سنین نوجوانی متوجه وجود تعارضاتی در دل فعالیت‌های حقوقی و اجتماعی شده بود. وقتی می‌خواست به عنوان دانش آموز در مدرسه وست‌مینستر ثبت نام کند، به او گفتند که باید «مرانامه اصول دینی کلیسای انگلستان» را پذیرفته. امضا کند؛ اما بنتام متوجه شد که در این مرانامه، هم اشتباهات فراوانی وجود دارد و هم محتوای آن در چندین مورد با تعالیم کلیسا در تناقض است. در دانشگاه آکسفورد نیز در کلاس درس استاد حقوق مدنی آن دانشگاه، ویلیام بلکستون^{۱۱} شرکت جست اما متوجه شد که نمی‌تواند به درسگفتارهای او گوش دهد، چرا که حرف‌های استاد مملو از آراء نادرست بود. به نظر بنتام، بزرگترین مشکل این بود که قوانین آن روز انگلستان مبنایی غیر عقلانی داشت. از دید او قوانین و مجازات‌های تعیین شده، نه بر عقل و منطقی بلکه بر توهم و خطا مبتنی بود. و این موضوع بیش از هر چیز خود قانونگذاران را آزار می‌داد.

بنتام تصمیم‌گیری‌های قانونی را به جای تکیه بر تصورات موهوم قانونگذاران، بر حقیقتی روان‌شناختی استوار کرد؛ مردم به دنبال تأمین خواست‌ها و منافع خود هستند و بن‌مایه همه این منافع عبارت است از لذت بردن و پرهیز از درد و رنج کشیدن. بنابراین رضایت خاطر تک‌تک افراد، در گرو تفوق میزان لذت بر میزان رنج، برای بیشترین تعداد افراد ممکن است. به این ترتیب بنتام مبنایی را پیدا کرد که هم می‌توانست زیربنای اخلاق باشد و هم زیربنای قانون. یعنی همان «اصل فایده»^{۱۲} یا «اصل بیشترین لذت ممکن»^{۱۳}. او این اصل را به شرح زیر توصیف می‌کند:

منظور از اصل فایده، اصلی است که تأیید یا نفی هر عملی را، هر چه می‌خواهد باشد، بر این مبنا انجام می‌دهد که آن عمل چه نقشی در بالا بردن یا کاستن از رضایت خاطر گروهی دارد که عمل مذکور بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد ... گفتم هر عملی، هر چه می‌خواهد باشد؛ بنابراین نه تنها هر عملی که فردی در حوزه شخصی خود انجام دهد، بلکه هر کاری نیز که از حکومت سر بزند.

ناگفته پیداست که این دیدگاه کاملاً نتیجه‌گرایانه^{۱۴} است. یعنی درستی یا نادرستی یک عمل را منوط به نتایج آن می‌داند. خصوصاً نتایج روان‌شناختی آن بر مردم.

مشکلی که بلافاصله رخ می‌نماید این است که: در بطن این گفته، پیش‌فرض مضحکی نهفته است و آن هم این که لذت را می‌توان اندازه گرفت. مسلماً بعضی از لذت‌ها، لذت‌بخش‌تر از بعضی دیگرند، اما آیا دقیقاً می‌توان گفت چقدر لذت‌بخش‌ترند؟ اگر بخواهیم به اصل بنتام عمل کنیم باید دست به اعمالی بزنیم که لذت بیشتری را، نسبت به رنج حاصل از امور پدید آورد، اما این امر تنها موقعی امکان‌پذیر است که راهی مناسبی پیدا شود تا بتوانیم لذات را با یکدیگر، دردها و رنج‌ها را با هم و همچنین لذات را با رنج‌ها مقایسه کنیم.

امشب وقتم آزاد است، چه کار باید بکنم؟ باید بروم بیرون شام بخورم، یا بروم سینما، به بی‌خانمان‌ها کمک کنم، آثار والت وینمن^{۱۵} را بخوانم، جرت بزنم، یا بروم و باده‌گساری کنم؟ آیا می‌توانم بگویم باده‌گساری از شام خوردن لذت‌بخش‌تر است اما از جرت زدن نه و یا لذت آن به اندازه مطالعه کردن نیست؟ آیا کمک من به بی‌خانمان‌ها موجب لذت آن‌ها خواهد شد، و لذت آنها، از لذتی که من از جرت زدن می‌برم بیشتر است؟ آیا کمک به بی‌خانمان‌ها، به آن‌ها لذتی نمی‌بخشد که چون می‌بینم نمی‌توانم بیشتر از این کمک‌شان کنم، بلافاصله در من احساس حسرت و رنج ایجاد می‌کند؟ آیا واقعاً راهی برای درجه‌بندی و کمی کردن انواع و اقسام لذت و رنج وجود دارد؟

مهمترین آثار

درآمدی بر مبانی اخلاق و قانونگذاری^{۱۶} (۱۷۸۹ م.)
طرحی کلی از اصلاحاتی که بنتام برای تعیین قوانین و اخلاق پیشنهاد کرد.
دیدگاه وی در این خصوص عقل‌محورانه بود. این اثر «اصل بیشترین لذت ممکن» را مفصلاً تبیین می‌کند.

قطعه‌ای در باب حکومت^{۱۷} (۱۷۷۶ م.)
جمله‌ای است به برداشت سستی از قانون، که با قانونگذاری بر مبنای عقلانی در تضاد است. این نوشتار مطالب بسیار دیگری را نیز دربر می‌گیرد و از همه مهمتر استدلال‌هایی را در رد پارهای از دیدگاه‌های تردیدبرانگیز در خصوص وظایف سیاسی مطرح می‌کند.

محاسبه لذت

راه حل بتنام، یعنی ارائه الگوی محاسبه لذت، دقیقاً همان چیزی است که از ذهن کاملاً عمل‌گرای او انتظار می‌رود. او نه تنها مدعی است که لذت را می‌توان کمی کرد بلکه نظام کمی کردن آن را نیز به دست می‌دهد. او متغیرهایی را که برای انجام این محاسبه مورد نیاز است، چنین بر می‌شمارد: شدت، دوام، قطعیت، فاصله زمانی، پر نمر بودن، ناب بودن و میزان لذت. او همچنین انواع لذت را نسبت به هم نیز ارزش گذاری می‌کند (لذاتی که به حس، مالکیت، مهارت، دوستی، شهرت، قدرت و شرارت مربوط می‌شود) و همچنین عدم ارزش انواع مختلف رنج را در مقایسه با هم در نظر می‌گیرد (رنج فقدان، ناامیدی، تأسف خوردن و غیره). بتنام علاوه بر این‌ها، می‌پذیرد که لذت و درد تا حدودی به فرد نیز بستگی دارد و در خود این امر، عواملی نظیر تحصیلات، دین، موقعیت اجتماعی و از این دست تأثیرگذار هستند، لذا در هنگام محاسبه باید همه این موارد را در نظر گرفت. بنابراین در انتخاب یک عمل باید: «تمام ارقام مربوط به لذت را در یک طرف و تمام ارقام مربوط به درد را در سمت دیگر جمع ببندیم. اگر کفه امتیازات به سود لذت بود، انجام آن عمل در مجموع درست خواهد بود.»

بنابراین قانونگذار در هنگام تدوین قانون، موظف است عوامل بسیاری را در نظر بگیرد. از طرف دیگر اجرای قانون در جامعه نیز احتمالاً کمی پیچیده‌تر می‌شود. فرض کنید در جامعه یک سلسله جنایات‌های فجیع رخ دهد. بی‌تردید این جنایات موجب رنج قربانیان می‌شود، اما علاوه بر این، درد و رنج ناشی از احساس عدم امنیت و اضطراب نیز بر جامعه سایه می‌افکند. شاید میزان این رنج بسیار زیاد باشد؛ شاید مردم از این بابت نگران شوند که گویا کنترل اوضاع از دست دولت خارج شده است؛ و احتمال برود که وحشت عمومی جامعه را در بگیرد. درد و رنج ناشی از این وحشت و هراس عمومی بسیار زیاد است.

شاید اگر یک فرد فایده‌باور مجری قانون باشد، چنین استدلال کند: ما کسی را بیرون از شهر به خاطر یک خلاف کوچک رانندگی بازداشت کرده‌ایم و این فرد هیچ ارتباطی با این جنایات فجیع ندارد. اگر این فرد را قربانی کنیم و او را عامل این جنایات معرفی کنیم، آیا این امر موجب نمی‌شود که اضطراب در جامعه فروکش کند و کفه لذت به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای بر کفه رنج و درد بچربد؟ به راحتی می‌توانیم علیه این شخص پرونده‌سازی کنیم و او را متهم کنیم که این جنایات‌ها را انجام داده است، او را در انتظار عمومی محاکمه و محکوم کنیم و حتی حکم اعدامش را صادر نماییم. شاید این کار باعث بشود که مجرمان واقعی بترسند و عبرت بگیرند. شکی نیست که انجام این کار و وحشت عمومی را کاهش می‌دهد. آیا «اصل بیشترین لذت ممکن» این کار را مجاز نمی‌داند و حتی توصیه نمی‌کند؟ آیا در مثال فوق اخلاق فایده‌باورانه ما را وادار نمی‌کند کسی را بکشیم که می‌دانیم بی‌گناه است؟ و البته برای رد یک نظر به وجود یک مثال نقض کافی است.



زندان پانوپتیکن. که بتنام طرح آن را ارائه کرده بود. در این زندان نگهبان می‌تواند هر لحظه که بخواهد، زندانیان را مشاهده کند. به نظر بتنام این امر موجب خواهد شد که زندانیان کم‌کم یاد بگیرند رفتارشان را اصلاح کنند.

مثال فوق، که علیه نظریهٔ بنتام اقامه شد، را می‌توان «مسئلهٔ عدالت» نامید. به نظر می‌رسد در مثال مذکور، شهود درونی و وجدان ما حکم به ناعادلانه بودن، یا دست‌کم نادرست بودن آن چیزی می‌دهد که از دیدگاه فایده‌باوران صحیح است. از این مثال نقض می‌توان دو جور نتیجه‌گیری کرد. یا باید بگوییم که فایده‌باوری روش صحیحی برای اندیشیدن دربارهٔ مسائل اخلاق نیست، و یا باید مدعی شویم که وجدان ما عدالت را نمی‌شناسد.

به مسئلهٔ عدالت از منظر کلی‌تری نیز می‌توان نگاه کرد: گاهی تنها راه پدید آوردن بیشترین لذت ممکن، این است که یک یا چند نفر از ما رنج بکشیم تا دیگران بتوانند لذت ببرند. منظورمان این نیست که فقیران باید رنج بکشند تا ثروتمندان در رفاه باشند، بلکه کاملاً برعکس، یعنی باید چند نفر ثروتمند رنج بکشند تا افراد فقیر زیادی آسوده زندگی کنند. از این جا می‌توان فهمید که بین کنار گذاشتن منافع شخصی به نفع دیگری و ماهیت اخلاق رابطه‌ای وجود دارد. فایده‌باوران در مورد نظام اخلاقی به نکته‌ای دست پیدا کرده‌اند که افراد بسیار دیگری نیز آن را صحیح می‌دانند، و آن هم عبارت است از این که اخلاق امری است غیر شخصی. اخلاق گاهی مستلزم آن است که منافع شما، صرف‌نظر از این که چه کسی هستید، بر منافع من ترجیح داده شود، و این البته نکتهٔ بسیار مهمی است. شاید دیدگاه بنتام توانسته این نکته را به خوبی آشکار کند و ایراد از دیدگاه فایده‌باوری نیست، بلکه مشکل این جاست که عمل کردن مطابق اخلاق، کار دشواری است.

اگر به دیدن جسد بنتام می‌روید، لحظه‌ای هم به عقب بازگردید و به دانشجویانی نگاه کنید که با بی‌اعتنایی راهشان را به سمت کتابخانه کج می‌کنند. اگر با دقت نگاه کنید متوجه می‌شوید که بعضی از دانشجویان به بنتام نگاه می‌کنند و گهگاه و بی‌اختیار سری تکان می‌دهند. این‌ها، دانشجویان فلسفهٔ کالج دانشگاه هستند و می‌دانند که ما تا چه اندازه مدیون بنتام هستیم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی بنتام نگاه کنید به:

- نیکولاس کاپالدی، بنتام، میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران، اقبال، ۱۳۸۴.
- فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸ از بنتام تا راسل، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سروش، ۱۳۶۸.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jeremy Bentham
- ۲ - utilitarianism
- ۳ - University College
- ۴ - King's College
- ۵ - Aberdeen
- ۶ - auto-icon
- ۷ - *Auto-Icon; Or, Farther Uses of Dead to the Living*
- ۸ - Panopticon، واژهٔ مذکور از دو بخش pan به معنای همه و opticon به معنای مشاهده تشکیل شده است و به معنای دین و مشاهده در تمام اوقات است.
- ۹ - لوله‌های گفتگو. سبستی برای مکالمه از راه دور بود و آن‌را می‌توان نمونهٔ اولیهٔ تلفن نامید.
- ۱۰ - Philosophical Radicals
- ۱۱ - William Blackstone
- ۱۲ - the Greatest Happiness Principle
- ۱۳ - Principle of Utility
- ۱۴ - consequentialist
- ۱۵ - Walt Whitman، والت ویتمن (۱۸۱۹-۱۸۹۲ م) شاعر آمریکایی که دربارهٔ زیبایی طبیعت و ارزش آزادی شعر می‌سرود. مهم‌ترین اثر او برگه‌های علف (*Leaves of Grass*) است.
- ۱۶ - *A Fragment on Government*
- ۱۷ - *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

دو اثر بسیار مهم هگل یعنی پدیدارشناسی روح^۱ و علم منطقی^۲، دربرگیرنده پاره‌ای از دشوارترین نوشتارهای فلسفی است که تاکنون به رشته تحریر درآمده است. به سبب همین نثر دشوار فهم اوست که برخی به حرافت افتاده‌اند تا او را یک متقلب بخوانند؛ به این معنا که گفته‌اند وی با زیرکی تمام به دشوارنویسی روی آورده تا نوشته‌هایش عمیق جلوه کند اما در اصل چنین نیست.

اما، چنین دیدگاهی غیرمنصفانه است؛ فلسفه هگل، فلسفه‌ای نظام‌مند است - بی‌شک می‌توان گفت که او آخرین نظام‌پرداز بزرگ در فلسفه است - و دست‌کم پاره‌ای از دشواری‌های آثارش ناشی از عظمت کاری بوده که او قصد انجام آن را داشته است. و هدف او چیزی نبود مگر ابداع و بسط دستگاهی مفهومی که برای فهم کل واقعیت، یا به زبان خودش «روح مطلق»^۳ به کار آید. اما به رغم همه این دشواری‌ها، خوانش دقیق آثار او بی‌اجر و مزد نخواهد ماند؛ و از طرف دیگر خوانندگانی که هیچ پیش‌زمینه‌ای در فلسفه ندارند بی‌شک از خواندن متونی نظیر درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ^۴ و همچنین فلسفه حق^۵، مطالب زیادی دستگیرشان خواهد شد.

هگل در ۲۷ آگوست ۱۷۷۰ میلادی در استوتگارت^۶ متولد شد. پدرش از مأموران حکومتی در قلمرو دوک وورتمبرگ^۷ بود. به همین سبب هگل در طبقه متوسط جامعه تربیت شد و زندگی خانوادگی کمابیش مرفهانه بود. او در مدرسه همان شهر به تحصیل پرداخت و گرچه مانند پاسکال یا پیرس نابغه نبود اما همیشه جزء بهترین دانش‌آموزان مدرسه بود. علاقه او به کار نظام‌مند و روش‌مند از همان سنین کودکی هویدا بود؛ به‌عنوان مثال وقتی هنوز یک بچه مدرسه‌ای بیشتر نبود، دفترچه خاطراتی داشت که پیشرفت درسی‌اش را به دقت در آن ثبت می‌کرد؛ با مثلاً در سن ۱۶ سالگی مجموعه‌ای از یادداشت‌هایی را، در حین خواندن کتاب‌هایش تهیه می‌کرد و سپس آن‌ها را به ترتیب حروف الفبا تنظیم می‌نمود.

پدر هگل می‌خواست که او کشیش شود، به همین سبب وی را در سال ۱۷۸۸ میلادی به مدرسه علوم دینی پروتستان‌ها در توبینگن^۸ فرستاد. هر چند هگل مطالعاتش را در آنجا با موفقیت به پایان برد، اما معلمانش در ذیل دانشنامه‌اش نوشتند گرچه وضعیت او در درس فلسفه بسیار عالی بوده است اما علاقه چندانی به الهیات نشان نمی‌دهد. بنابراین جای تعجب ندارد که او تصمیم گرفت یافتن شغل در کلیسا را رها کند و در عوض بکوشد موقعیتی دانشگاهی به‌دست آورد. او بعدها در سال ۱۸۰۱ با کمک دوستش شلینگ^۹ توانست در دانشگاه بنا^{۱۰} به تدریس مشغول شود.

هگل در همین زمان که در دانشگاه بنا مشغول به کار بود کتاب پدیدارشناسی روح را که احتمالاً مشهورترین اثر اوست، به رشته تحریر درآورد. به‌طور کلی او در این کتاب کوشید تا نشان دهد که چگونه آگاهی^{۱۱} از طریق فرآیند دیالکتیکی^{۱۲} رشد می‌کند تا به جایی می‌رسد که خود را با کل واقعیت یگانه می‌بیند، یعنی خود را تفکر ناب یا روح مطلق می‌بیند. متأسفانه، همان‌طور که از ظواهر قضیه هم پیداست، این نظریه بسیار پیچیده است و شاید بهترین راه برای فهم آن، این باشد که ببینیم چه عواملی در رشد دیالکتیکی دخیل هستند.

روش دیالکتیکی

روش دیالکتیکی هگل را به بهترین وجه می‌توان در پرتو مفاهیم تز (نهاد)، آنتی‌تز (برابرنهاد) و سنتز (هم‌نهاد) درک کرد. به‌زبان ساده، هر پدیدار مفروضی (نهاد)، در خود جنبه‌های متضاد خویش را نیز نهفته دارد (برابرنهاد)، و برای حل این تضاد باید حرکتی صورت بگیرد (هم‌نهاد)؛ و این که تکامل در فهم ما از واقعیت، بر اساس فرآیند تعاملی صورت می‌گیرد که خود به‌صورت دیالکتیکی است. این اندیشه را می‌توان با نگاهی به چگونگی نگرش هگل به موضوع حرکت خودآگاهی فرد به سمت خود-یقینی^{۱۳} بهتر به تصویر کشید.

مسئله خود-یقینی موضوع پیچیده‌ای است؛ اما به‌نظر می‌رسد بتوان آن را در پرتو مفهوم «تعلق داشتن»^{۱۴} به‌روشنی بیان کرد. هگل بر این باور بود که خودآگاهی می‌خواهد به وضعیتی برسد که در آن، هیچ امر بیگانه و



گئورگ هگل^۱ (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م) جایگاه تحریک‌کننده در تاریخ تفکر فلسفی دارد، چرا که آرای او از یک طرف بسیار تأثیرگذار بوده و از سوی دیگر فهم آن برای یک فرد غیرمتخصص تقریباً ناممکن است.

ناآشنایی در واقعیت بیرونی برایش وجود نداشته باشد. وضعیتی که در آن، خود آگاهی، به معنای دقیق کلمه، با واقعیتی که آن را تشکیل می‌دهد هم‌ارز و مترادف می‌شود. بخشی از اھمیت این سیر خود آگاهی به خود - یقینی در این است که خود - یقینی زیربنای اساسی رابطه بین خود آگاهی و چیزهایی است که نسبت به آن غیریت دارند^{۱۴} (با دیگری هستند).

در طرح هگل، خود آگاهی زمانی پدیدار می‌شود که آگاهی، بازتاب خود را در ایزه‌هایی که خود را به سمت آن‌ها معطوف کرده باز یابد. بنابراین «در حقیقت آگاهی از دیگری، یا از ایزه به‌طور عام، الزاماً همان خود آگاهی است. یا بازتاب در خود، و یا همان آگاهی از خود در پرنو دیگری است». اما با این که خود آگاهی برای تعریف خودش به ایزه‌ای بیرونی نیازمند است، ولی در عین حال همین ایزه برای آن تهدیدی هم محسوب می‌شود. چرا که ایزه خارجی برای خود^{۱۵}، بیگانه محسوب می‌شود؛ و به دلیل همین دیگربودگی و غیریت است که خود آگاهی، قادر به رسیدن به خود - یقینی نیست. بنابراین خود آگاهی در وضعیت آرمانی، می‌خواهد که دیگربودگی ایزه خارجی را با همانندسازی^{۱۶} آن نفی کند. یا به قول هگل «خود آگاهی در این‌جا خود را به عنوان فرآیندی جلوه‌گر می‌کند که در آن این تعارض از میان می‌رود و وحدت یا این‌همانی با خودش حاصل می‌شود».

اما با نفی دیگربودگی ایزه خارجی، مشکلی پدید می‌آید؛ اگر این نفی مستلزم فروپاشی ایزه باشد، آنگاه خود آگاهی که به دیگربودگی وابسته است، بنیاد وجودی خود را از دست خواهد داد.

بنابراین خود آگاهی خواهان ایزه‌ای است که بتوان آن را نفی کرد، تا دیگربودگی آن رخت بر بندد، اما خود ایزه از هم فرو نیفتد. به نظر هگل، تنها خود آگاهی دیگری است که می‌تواند این الزام را بر آورده سازد، چرا که تنها چنین امری است که می‌تواند نفی خود را به انجام رساند و در عین حال ایزه‌ای خارجی باقی بماند. هگل صراحتاً مدعی می‌شود که خود آگاهی باید تأیید و تصدیق دیگر هستی‌های خود آگاه را به دست آورد؛ تنها به این طریق است که می‌تواند خود یقینی‌ای که در پی آن است را به دست آورد.

خدایگان و بنده

بنابراین، با فهم این نگرش که «خود آگاهی در خود و برای خود وجود دارد، از این حیث و بر اساس این حقیقت که برای خود آگاه دیگری وجود دارد»، به دیالکتیک مشهور خدایگان و بنده راه می‌بریم. گرچه تصدیق دوسویه میان این دو خود آگاه، سرانجام خود یقینی‌ای را که در پیش بودند، برایشان فراهم می‌کند اما این امر به سادگی میسر نمی‌شود. اول از همه اینکه هیچ کدام از این خود آگاهی‌ها به حقیقت دیگری - به عنوان امری خود آگاه - یقین ندارند و لذا هر دو از سرچشمه یقین به خود محروم می‌شوند. در نتیجه هر یک می‌کوشد تصدیق دیگری را به دست آورد بدون آنکه متقابلاً دیگری را تصدیق کند.

طبق نظر هگل، نتیجه این نزاع - یعنی تصدیق یک‌سویه - لزوماً مرگ است، چرا که هر یک از این دو خود آگاهی تنها با به خطر انداختن حیات خود است که می‌تواند آزادی خود را از صورت‌های خاص جسمانی و در نتیجه وضعیت خود را به صورت موجوداتی فی‌نفسه، در معرض دید دیگری و حتی خودش قرار دهد. اما بدیهی است که مرگ هر یک از طرفین بیهوده است چرا که موجب می‌شود طرف مقابل از تصدیق مورد نیازش محروم گردد. بنابراین راه حل این نزاع تصدیق یک‌سویه، که زندگی

مهمترین آثار

پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷ م.)

مشهورترین اثر هگل. در این کتاب که از روش دیالکتیکی هگل بهره‌ها دارد، آشکارگی هستی یا روح مطلق در طول تاریخ پی گرفته می‌شود. این کتاب فوق‌العاده دشوار است و کل ست فلسفی در قرن نوزدهم را تحت تأثیر خود قرار داده است.

علم منطقی (۱۸۱۶-۱۸۱۲ م.)

در این کتاب مبانی منطقی ماتریزکی هگل به‌طور منظم و متصل مطرح شده است. روش دیالکتیکی در این‌جا نیز مورد استفاده قرار گرفته تا مقولات انتزاعی تفکر تبیین شود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که امر مطلق، واقعیت را تقویم می‌بخشد.

عناصر فلسفه حق (۱۸۲۱ م.)

پخته‌ترین تقریر از فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل. هگل در این کتاب می‌گوید که منطقی‌ترین حکومت آن است که به حکومت خودکامه پروس شبیه باشد. بسیاری او را به خاطر چنین ادعایی به خودفروختگی متهم کردند و همین امر موجب شد که هگلی‌های جوان تقریر خاص خود را از هگل گزایی ارائه کنند. تقریری که از نظر ایشان به روح هگل واقعی نزدیکتر بود.

درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ (۱۸۳۶-۱۸۳۳ م.)

یکی از ساده‌ترین آثار هگل که از روی درسگفتارهای او و پس از مرگش جمع‌آوری شد. در این کتاب تکامل آزادی در طول تاریخ و در جوامع مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.

هر یک از طرفین را به خطر می‌اندازد عبارت است از بردگی یکی از طرفین و خدایگان شدن طرف دیگر: «یکی مستقل است و جوهر ذاتی آن، وجود داشتن برای خودش است: دیگری اما وابسته است و جوهر آن زندگی یا وجود داشتن برای دیگری است. اولی خدایگان است و دومی بنده» (پدیدارشناسی روح).
 اما از نظر هگل، تعارض بین فردیت‌ها در طول زمان حل و فصل می‌شود. دیالکتیک خدایگان و بنده و تعارضی که در این امر نهفته است، تنها یکی از دوره‌هایی است که خود آگاهی باید در مسیر رسیدن به خود یقینی پشت سر بگذارد. جالب این جا است که این بنده است که گام بعدی در این سیر برمی‌دارد نه خدایگان: بنده که به سبب تجربه کار دچار دگر دیسی و تحول شده است به ابزارهای فکری مورد نیاز برای تکامل در مسیر رسیدن به خود آگاهی‌های وسیع‌تر دست پیدا می‌کند.

فلسفه تاریخ

هگل از روش دیالکتیکی مشابهی برای تحلیل مراحل تاریخی بهره می‌گیرد. از نظر او تاریخ زندگی بشر دانمناً رو به آزادی، عقلانیت و فهم در حرکت است. او در مقدمه کتاب درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ می‌گوید «تاریخ جهان چیزی نیست مگر سیر تکامل آگاهی و آزادی».

در این کتاب که از روی درسگفتارهای هگل پس از مرگش گردآوری شده، وی سیر تکامل آگاهی را بر اساس مثال‌هایی از جوامع مختلف پی می‌گیرد. مثلاً در حکومت‌های شرق باستان، نظیر چین، تنها امپراتور آزاد بود. مردمان این جوامع حتی نمی‌دانستند که قادرند مستقلاً به داوری بپردازند. هگل اگر چه باور داشت که شهروندان دولتشهرهای یونان باستان تا حدی آزاد بودند اما می‌گوید تنها با ظهور نهضت اصلاح دینی^{۱۱} بود که مفهوم آزادی فردی به‌راستی بروز پیدا کرد. از این زمان به بعد است که تاریخ را می‌توان مجموعه تغییراتی دانست که جوامع به آن تن دادند تا با این مفهوم نوین از آزادی مواجه شوند. از همین‌رو جنبش روشنگری، با این که به حکومت دوره وحشت زاکوبین‌ها^{۱۲} منتهی شد و نشان داد که هرگز نمی‌توان مدعی گسست کامل با گذشته شد اما باز هم، کوششی بود برای بازسازی جوامع مدرن بر اساس آموزه‌های کل‌گرای انتزاعی^{۱۳}.

از نظر هگل، هنگامی که آگاهی از آزادی به‌وجود بیاید، در نهایت پیروز خواهد شد: و در اظهار نظری که رنگ و بوی آرای روسو را می‌دهد می‌گوید بنابراین سیاست عبارت خواهد بود از ساختن جوامعی که افراد را قادر می‌سازد که بدون آزادی، یعنی بر اساس توانایی مشترکشان برای خردورزی زندگی کنند. آموزه‌های هگل بر تفکر سیاسی و اجتماعی دوست سال گذشته تأثیر عمیقی داشته است. و از همه مهمتر،

صفحه عنوان کتاب فلسفه تاریخ اثر هگل. این کتاب به‌رغم حجم زیادش (۴۸۰ صفحه)، یکی از قابل‌فهم‌ترین آثار اوست.



مارکس از روش دیالکتیکی او برای بسط ماتریالیسم تاریخی^{۲۱} خود بهره گرفت. مارکس در دوره اول زندگی خود به همراه کسانی همچون برونو بونر^{۲۲} و لودویگ فویرباخ^{۲۳} خود را به عنوان یکی از هگلی های جوان می دانست. اگر بیستانیالیسم سارتر نیز تا حد زیادی مدیون هگل است، به ویژه تحلیل او از «بودن برای دیگران»^{۲۴} بر اساس بسط آموزه های مندرج در بخش خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح استوار است.

اما این نکته نیز درست است که نوع فلسفه ای که هگل نماینده آن است یعنی سنتی که به تأملات کلان متافیزیکی اقبال نشان می دهد، اکنون دیگر طرفدار چندانی ندارد. خصوصاً ظهور پوزیتیویسم منطقی^{۲۵} در قرن بیستم که مدعی است تنها گزاره های معنادار است که با بنا به تعریف درست باشد و یا شواهد تجربی در اثبات آن وجود داشته باشد، از جاذبه های فلسفه هایی نظیر فلسفه هگل کاسته است. به عنوان مثال ای. جی. آیر، در کتاب خود با عنوان زبان، حقیقت و منطق^{۲۶}، با صراحت اعلام کرد که تقریر هگل وار فرانسیس بردلی^{۲۷}، بر مدعاهایی استوار شده که کاملاً بی معناست. بی تردید بسیاری از کسانی که در سنت فلسفه تحلیلی فعالیت دارند، نوع فلسفه ای که هگل به آن می پرداخته را دقیقاً از همان شئی می دانند که باید از آن پرهیز کرد تا بتوان اثر فلسفی خوب و مناسبی پدید آورد. از همین رو، جدای از مزایایی که نظام فلسفی هگل داشته، به یقین می توان گفت که تا مدت های مدیدی از فیلسوفی از جنس هگل خبری نخواهد بود.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثاری که از هگل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، نشر شفیعی (چاپ های مکرر).
- فتمونولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)، ترجمه زیبا جلی، نشر شفیعی (چاپ های مکرر).
- مقدمه ای بر پدیدارشناسی روح، ترجمه محمود عبادیان، انزلی، ۱۳۶۷.
- خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- عناصر فلسفه حق یا خلاصه ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهرداد ایرانی طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸.
- درباره زندگی و آرای فلسفی هگل نگاه کنید به:
- والتر تونس استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، (آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱) (امیرکبیر، ۱۳۸۱).
- پیتر سینگر، هگل، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- پل استراتون، آشنایی با هگل، ترجمه سعید علیا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- زاک دونت، درآمدی بر هگل، نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل، ترجمه محمد بوینده، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱.
- لئو راوچ، فلسفه هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، ۱۳۸۲.
- رامین جهانگللو، تأملات هگلی، درس هایی درباره پدیدارشناسی ذهن هگل، نشر نی، ۱۳۸۲.
- جوزف مک کارنی، هگل و فلسفه تاریخ، ترجمه اکبر معصومی بیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
- کریم مجتهدی، درباره هگل و فلسفه او، مجموعه مقالات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

پی نوشت ها:

- ۱ - Georg Hegel
- ۲ - Absolute Spirit
- ۳ - The Science of Logic
- ۴ - The Philosophy of Right
- ۵ - Lectures on the Philosophy of History
- ۶ - Tübingen
- ۷ - Stuttgart
- ۸ - Württemberg
- ۹ - Schelling فریدریش شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴ م.)، فیلسوف آلمانی و از سردمداران جنبش فلسفه آیدالیسم آلمانی.
- ۱۰ - Jena
- ۱۱ - dialectical process
- ۱۲ - consciousness
- ۱۳ - otherness
- ۱۴ - belongingness
- ۱۵ - self-certainty
- ۱۶ - self
- ۱۷ - assimilation
- ۱۸ - Reformation
- ۱۹ - Reformator متفکر تحولات مذهبی در اروپای قرن شانزدهم است که به ظهور مذهب پروتستان انجامید.
- ۲۰ - نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱۶ در بخش مربوط به توماس پین.
- ۲۱ - abstract universalism
- ۲۲ - historical materialism
- ۲۳ - Bruno Bauer، برونو بونر (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) نویسنده و منتقد آلمانی و از جمله هگلی های جوان.
- ۲۴ - Ludwig Feuerbach، لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲ م.) فیلسوف آلمانی و از جمله هگلی های جوان.
- ۲۵ - being-for-others، به توضیح این مفهوم در بخش مربوط به سارتر خواهیم رسید.
- ۲۶ - Logical positivism، نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
- ۲۷ - Francis Bradley، فرانسیس هربرت بردلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴ م.) استاد فلسفه کالج مارتون، Language, Truth and Logic
- ۲۸ -



بدبینی فلسفه شوپنهاور مبهوت کننده و زبازند خاص و عام است. بی شک آثار او جزء آن دسته کتاب‌هایی نیست که مایه افسوس خاطر باشد. مشکل بتوان دانست که بدبینی او نتیجه مکاشفات فلسفی اش بوده یا به عکس بدبینی اوست که به فلسفه اش چنین سر و شکلی داده است. شاید هم هر دوی این‌ها از خلق و خوی افسرده و دل‌مرده او نشأت می‌گیرد. از مادرش یوهانا نقل می‌کنند که پسرش از همان کودکی «بر سیه‌روزی همه چیز تأسف می‌خورده است». و همین تأسف خوردن‌های او به پدید آمدن یکی از شاهکارهای فلسفی قرن نوزدهم منجر شد: جهان به مثابه اراده و باز نمود^۱. در ادامه درباره این کتاب به تفصیل سخن خواهیم گفت.

شوپنهاور در دانتزیگ^۲ به دنیا آمد. پدرش هاینریش^۳، تاجری موفق و ثروتمند بود و هنگامی که دانتزیگ در سال ۱۷۹۳ میلادی به تصرف پروس در آمد، مصلحت را در آن دید که خانواده‌اش را به هامبورگ ببرد و البته از این بابت متحمل هزینه زیادی گردید. پدر و مادر شوپنهاور استعداد او را در زبان آلمانی می‌ستودند - او در سن ۶ سالگی به روانی سخن می‌گفت - و او را برای تحصیل به پاریس و انگلستان فرستادند. اگر چه شوپنهاور خود ترجیح می‌داد به سراغ فعالیت‌های دانشگاهی برود اما به خاطر جلب رضایت پدر، به فروشنده‌گری در هامبورگ مشغول شد. با خودکشی پدرش، از یک سو هیچ انگیزه‌ای برای ادامه دادن به داد و ستد در خود نیافت، و از سوی دیگر در آمد خوبی نصیبش شد و از این رو به زندگی دانشگاهی روی آورد. شوپنهاور در دانشگاه گوتینگن^۴ پذیرفته شد و نخست به پزشکی اما بعداً به مطالعه فلسفه روی آورد و بنا به توصیه استادان خود، بر مطالعه افلاطون و کانت تمرکز کرد. اندیشه‌های این دو فیلسوف دوشادوش تأثیرات شگرف مکاتب هندویسم و بودیسم، تأثیری درازدامن بر افکار وی باقی گذارد. او رساله‌اش را به دانشگاه «ینا» عرضه، مدرک دکترای خود را اخذ کرد و به خانه مادرش در وایمار^۵ بازگشت.

مادرش به فرهنگ، به ویژه ادبیات، علاقه فراوانی داشت و داستان‌های چندی نیز منتشر می‌کرد. محافل ادبی ترتیب می‌داد و به احتمال زیاد با چند تن از روشنفکران وایمار سر و سری داشت. این موضوع شوپنهاور را سخت آزرده خاطر ساخت، اما از آن سو هم سخنان گزنده شوپنهاور در باب بوجی زندگی که موجب می‌شد بسیاری از میهمانان عذر بخواهند و جلسات را زودتر از معمول ترک کنند، مایه رنجش مادرش گردید. آن دو یکسره با هم بگو مگو می‌کردند تا این که دست آخر کار یکسره شد. یوهانا از پسرش خواست که خانه‌اش را ترک کند و شوپنهاور نیز در سال ۱۸۱۴ میلادی آنجا را برای همیشه ترک گفت و به درسدن^۶ رفت. مادر تا ۲۴ سال پس از این قضیه زنده بود، اما دیگر هرگز سراغی از یکدیگر نگرفتند.

این ماجرا طرز تفکر شوپنهاور را تغییر داد و بر زندگی خصوصی اش تأثیر فراوان نهاد، خواه او خود این موضوع را قبول داشته باشد و خواه نداشته باشد. شوپنهاور معمولاً روشنفکرانه به فضا می‌نگرد اما وقتی راجع به زنان سخن می‌گوید می‌توان نفرت و بی‌زاری را از لابلای حرف‌هایش حس کرد. او می‌گوید زنان: «... موجوداتی هستند کوچکتر از حد معمول، با شانه‌هایی باریک، کفل‌هایی پهن و ساق‌هایی کوتاه ... که درک و شناخت صحیحی نسبت به امور ندارند؛ و در بین آن‌ها هیچ خیری از نبوغ نیست».

نیازی به گفتن نیست که شوپنهاور با وجود این که چند رابطه عاشقانه را تجربه کرد اما هرگز ازدواج نکرد، او نمونه‌ای اعلای یک فیلسوف عزب بود که یکه و تنها نخست در برلین و سپس در فرانکفورت به مطالعه سرگرم بود و روزگار می‌گذراند. و تنها مونس اش سگی دست آموز بود. شوپنهاور در سال ۱۸۶۰ میلادی و در پشت میز صبحانه در گذشت.

جهان به مثابه اراده

جهان به مثابه اراده و باز نمود در سال ۱۸۱۸ منتشر شد اما هیچ کس بدان توجهی نکرد. شوپنهاور کوشید با تدریس در دانشگاه برلین آن را بر سر زبان‌ها بیندازد. او برنامه تدریس خود را به عمد در همان ساعاتی تنظیم کرد که هگل نیز درس می‌گفت، و ناگفته پیداست که به او به چشم «شیادی عامی، تهی مغز، نفرت‌انگیز، مشمنز

آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م) هر چند از قلمرو فلسفه دانشگاهی بیرون است اما با این حال یکی از مهمترین فیلسوفان قرن نوزدهم به‌شمار می‌رود و هم به دلیل تأثیرپذیری از مشرق‌زمین و هم به خاطر بدبینی فلسفی‌اش، شهرت به‌سزایی یافته است.

کننده و نادان» می‌نگریست. هیچ کس در کلاس وی حاضر نشد و شوپنهاور هم از این موضوع درس گرفت و دیگر هرگز دست به چنین کاری نزد. با این همه او به ارزش ذاتی اثر خود ایمان داشت، چرا که بر این باور بود که در آن تمامی مسائل موجود در فلسفه را حل و فصل کرده است، و ویراستی مفصل‌تر منتشر کرد. اما تنها در اواخر عمرش بود که این کتاب و دیگر نوشته‌هایش، شهرتی را که او به دنبالش بود، برایش به ارمغان آورد.

شوپنهاور می‌گوید این کتاب تنها یک اندیشه منفرد را تبیین می‌کند، اما مدعی است که اندیشه مذکور را به هیچ وجه نمی‌توان در قالبی کمتر از یک کتاب حجیم بیان کرد. اما بیابید ما ملاحظه کاری را کنار بگذاریم و این اندیشه را در یک جمله بیان کنیم: جهان، آن‌چنان که فی‌نفسه هست، عبارت است از اراده. برای روشن تر شدن این جمله باید نگاهی کوتاه به فلسفه کانت داشته باشیم، چرا که شوپنهاور تا حد زیادی وامدار اوست.

کانت می‌گوید ذهن ما، به جهانی که ادراک می‌کنیم ساختار می‌بخشد. به سبب فعالیت‌های ساختار بخش ادراک حسی، اعیان^{۱۰} در زمان و مکان بر ما پدیدار می‌شوند. ما به‌مدد فاهمه^{۱۱} خود نه تنها اعیان را در زمان و مکان درک می‌کنیم بلکه میان آن‌ها رابطه علی و معلولی نیز می‌یابیم. شوپنهاور در تمام این موارد با کانت هم‌سخن است، گرچه با نبوغ خود ساختار پیچیده مقولات^{۱۲} کانت را به یک اصل منفرد تحویل می‌کند. از همه مهمتر این که شوپنهاور این قول را نیز از کانت می‌پذیرد که میان جهان پدیدار یا فونمن‌ها^{۱۳} که به تجربه ما درمی‌آید (یا به قول شوپنهاور جهان به‌مثابه باز نمود^{۱۴}) و همچنین جهان فی‌نفسه یا نومن‌ها^{۱۵}، یعنی جهان چیزها-در-خود، یا واقعیت جدای از تجربه ما (که برای شوپنهاور جهان به‌مثابه اراده است) تمایز وجود دارد. اما با این مدعای کانت مخالف است که جهان فی‌نفسه، الی‌الابد از تیررس فهم ما خارج است. شوپنهاور مدعی است که این جهان را نیز می‌توان شناخت.

تجربه حسی ما تنها راه دسترسی به جهان نیست، یا دست‌کم تنها راه دسترسی به بخشی از جهان نیست. شوپنهاور می‌گوید: «از درون ما به واقعیت درونی چیزها راهی هست». درست است که ما خودمان را به‌منزله کالبدی واقع در جهان اعیان در زمان و مکان به‌واسطه ادراکی حسی تجربه می‌کنیم، اما در عین حال تجربه مستقیمی از خودمان به‌مثابه اراده نیز داریم - تجربه‌ای که با فعالیت‌های معمول ذهن که عبارت است از ساختار بخشیدن به جهان پدیدارها، ناهمخوان است. به این مثال توجه کنید: من می‌دانم که دستم همین الان به این فنجان جای رسیده چون دارم می‌بینم. اما این موضوع را از پیش نیز می‌دانستم چرا که اراده کرده بودم دستم را به‌طرفش ببرم. وقتی به دستم نگاه می‌کردم، آن را به چشم یکی از اعیان جهان پدیدار می‌دیدم، اما آن شق دیگر دانستن من (یعنی پیشاپیش دانستن این موضوع به سبب اراده‌ام) هیچ ربطی به پدیدارها ندارد. از نظر شوپنهاور مهم است که بدانیم اراده کردن و حرکت بدن دو امر متفاوت از هم نیستند: جسم و تن من شکل متعین اراده است، یعنی اراده آن‌گونه که در جهان پدیدارها، ظاهر می‌گردد یا بازنمایی می‌شود.

شوپنهاور قاطعانه از افتادن به دام اصالت نفس^{۱۶} برهیز می‌کند، یعنی این نظریه که تنها یک ذهن وجود دارد و هر چیز دیگری صرفاً ظاهر امر است، و می‌گوید جهان به تمامی تجلی اراده است. هنگامی که کسی در باید طبیعت درونی‌اش نیز عبارت است از اراده.

لاجرم همین اراده را نه تنها در پدیدارهایی که به تمام و کمال همانند اویند، یعنی در عمق طبیعت آدمیان و حیوانات می‌یابد، بلکه با تأمل بیشتر درمی‌یابد که نیرویی که موجب جوانه‌زدن و رستن گیاهان می‌شود، نیرویی که بلور به‌واسطه آن شکل می‌گیرد، نیرویی که مغناطیس را پدید می‌آورد... همه و همه تنها در پدیدارها هم متفاوتند اما ذات درونی‌شان یکسان است.

اگر بخواهیم این بحث را پی‌بگیریم و به موافقت صرف با شوپنهاور در مخالفت با اصالت نفس اکتفا نکنیم ضروری است که به

مهمترین آثار

درباره ریشه‌های چهارگانه اصل علت کافی^{۱۷} (۱۸۱۳ م.)
رساله دکترای شوپنهاور، این اثر نقد این پیش‌فرض است که با تأمل عقلاتی می‌توان جهان را توضیح داد یا تبیین کرد

جهان به‌مثابه اراده و باز نمود (۱۸۱۹ م.)
شاهکار شوپنهاور، او در این کتاب طبیعت جهان تجربی را اراده‌ای گوی می‌داند. اگر انسان عمیقاً در درون خود غور کند، نه تنها طبیعت واقعی درونی خود را، بلکه جوهر همه چیز را نیز درمی‌یابد

نتایج نظر گاه مذکور هم نگاهی بیاندازیم. اگر طبیعت راستین جسم و تن من اراده است و این جسم بی کم و کاست در جهان پدیدارها مستقر است، پس لازم می آید که طبیعت راستین جهان نیز اراده باشد. به نظر شوپنهاور جهان پدیدارها، ظهور اراده است و جهان فی نفسه هم چیزی نیست مگر جهان اراده. بنابراین برای شوپنهاور تجربه درونی ما از اراده کردن کلید فهم اندیشه‌ی کانتی چیزها - در - خود. یا همان جهان متمایز از تجربه‌ی ما، است.

فلسفه بدینی

اراده، در کلیت خود عبارت است از «اراده به زیستن» یا «اراده به وجود داشتن». اما این اراده خصوصاً در کسوت خواستی خروشنده، سراسر کشمکش، سیری ناپذیر و بی هدف و مقصدی معین ظاهر می شود. نوعی خواست فاقد سمت و سو، کور و غیر منطقی است که همه چیز را به حرکت در می آورد - یا شاید بهتر است بگوییم همه چیز است. کور و غیر منطقی بودن همین اراده است که به بدینی مشهور شوپنهاور منجر می شود. تمنّا و عطشی سیری ناپذیر زندگی انسان را به پیش می برد که گاه، برای مدتی بسیار کوتاه ارضاء می شود اما چیزی نمی گذرد که باز سر بر می کند. هنگامی که اراده به راستی خود را ارضاء می کند، بلافاصله «کسالت رخوت زای زندگی» حاکم می شود و عطش دوباره بیدار می شود. اراده هیچ نمی کند مگر این که بیهوده به اراده کردن خود ادامه دهد، تا آن زمان که مرگ در رسد. زندگی چنان است که نباید! و این جهان، بدترین جهان ممکن است. بیهودگی زندگی در نظر شوپنهاور بی واسطه از دیدگاه وی درباره طبیعت درونی چیزها بر می خیزد!

... وجود ... شتاب مداوم اکنون است به آغوش گذشته‌ای در گذشته. مردنی است مدام ... همچنانکه بی تردید گام‌های لرزان ما تنها سقوط مداومی است صورت نیسته. زندگی تن و جسم ما نیز مردن دائمی است دست نداده. مرگی که یکسر به تأخیر می افتد. هم این گونه است که فعالیت ذهن ما نیز به تعویق انداختن مداوم بیهودگی است. هر دمی که فرو می بریم به مرگ نزدیکتر می شویم. مرگی که زندگی ما یک آن، از دستبرد آن به امان نیست.

تازه به همه این‌ها، اضافه کنید ماجرای بیرون انداختن او را از آن محفل فکری آن‌هم به دست مادرش!



نقاشی طبیعت بی جان، گلایی و کاسه.

شوپنهاور می گوید دهن گلایی واقعی اراده را تحریک می کند! اما باز نمایی هنرمندانه آن، موجب پدید آمدن واکنشی زیباشناختی می شود.

البته این همه ماجرا نیست. شوپنهاور می‌گوید به یک معنا می‌توان میل و هوس سیری ناپذیر اراده را، اگر به تمام و کمال ارضاء نشده و در نتیجه رام گشته باشد، از طریق تأمل زیباشناختی^{۱۹} به سمت و سوی دیگری برد. به این معنا که میان واکنش ما از دیدن یک بشقاب میوه از یک طرف، و تحسین یک نقاشی طبیعت بی‌جان^{۲۰} که همان ظرف میوه را به خوبی به تصویر کشیده باشد از سوی دیگر، تفاوتی چشمگیر (اگر نگوییم متعالی) وجود دارد. در موقعیت نخست، ممکن است اراده برانگیخته شود و بخواهد که میوه خورده شود؛ اما در موقعیت دوم چنین چیزی ناممکن است، بلکه در عوض انسان به سوی تأمل درباره امری از قبیل شور منالی^{۲۱} در نزد افلاطون سوق داده می‌شود. نوعی رویگرد بدون غرض و مرض^{۲۲} و تأمل رها از اراده^{۲۳} یا همان تأمل برای نفس تأمل.

اما این نوع رهایی، گذراست - هیچ‌کس نمی‌تواند الی‌الابد به یک تابلو خیره شود. چشم امید ما برای رهایی همیشگی از شر اراده، ولو ناکامل، به کناره‌گیری عارفانه از زندگی دوخته است. با این کار است که می‌توان به‌طور کامل از طبیعت راستین چیزها آگاهی یافت. هر چند این امر، به ندرت اتفاق می‌افتد. انسان می‌تواند بیهودگی زندگی را از اساس دریابد، ببیند که زندگی سر در پی میل و هوس کور اراده‌ای واحد و یکپارچه به نام اراده کیهانی^{۲۴} گذاشته است. واکنش زیباشناختی، ترک لذت‌ها و کناره‌گیری از دنیا تنها راه انکار اراده، و لاجرم ناتوان ساختن آن و احیای آن میان برداشتن آن است. شوپنهاور می‌گوید به همین جهت است که بودائی‌ان راه درستی در پیش گرفته‌اند. البته نتیجه نهایی این کار، رسیدن به بهشت موعود و سعادت و خرسندی سرمدی آن نیست، بلکه عبارت است از هیچ‌بودگی نیر وانا^{۲۵}. بنابراین از نظر شوپنهاور، نزدیک شدن ما به رضایت خاطر و سعادت تا سرحد ممکن، در گرو معدوم کردن «خود» ما است.

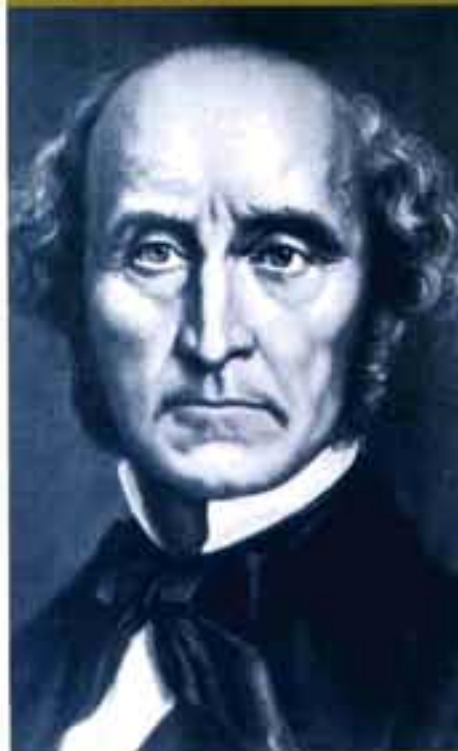
کتابشناسی گزیده فارسی

هیچ یک از آثار اصلی شوپنهاور مستقلاً به زبان فارسی ترجمه نشده است. کتاب نخست گزیده‌های از آثار او است و دومی یکی از کتاب‌های کم‌اهمیت‌تر اما جذاب وی^{۲۶}.

- جهان و تأملات فیلسوف. ترجمه رضا ولی‌پاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- هنر همیشه برحق بودن. ترجمه عرفان نلشی، تهران، فقیوس، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای فلسفی شوپنهاور نگاه کنید به:
- مایکل تاتر، آرتور شوپنهاور، ترجمه خدایار دیهیمی، کیهانشان، ۱۳۷۳.
- رامین جهانگیرلو، شوپنهاور و نقد عقل کلنتی، نشر نی، ۱۳۷۷.
- ابوالقاسم خاکزاده، فلسفه شوپنهاور، تهران، الهام، ۱۳۸۶.
- نامی نایف، فلسفه آرتور شوپنهاور، ترجمه عبدالعالی دستغیب، نشر پرست، ۱۳۷۹.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Arthur Schopenhauer - ۲ Johanna
- ۲ - Danzig - ۳ Heinrich
- ۳ - Weimar - ۴ Dresden - ۵
- ۴ - categories - ۵ phenomenal world - ۶ representation - ۷ aesthetic contemplation - ۸ solipsism - ۹
- ۵ - نقاشی طبیعت بی‌جان (Still Life) یا به زبان فرانسوی (Nature Morte)، گونه‌ای نقاشی است از اشیایی مانند گل، میوه، میز، پارچه و از این دست که از فاصله نزدیک به آن‌ها نگریسته شود (نگاه کنید به دائرةالمعارف هنر، روبین پاکیز، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۸، صص ۸-۳۳۷)
- ۶ - Forms - ۷
- ۷ - disinterested - ۸ «رها از بهره و سود» نیز ترجمه شده مفهوم مهمی در زیباشناسی گالت به‌شمار می‌رود. مطالعه کتاب نقد قوه حکم در این زمینه بسیار مفید فایده است.
- ۸ - will-less - ۹ Cosmic Will - ۱۰ Nirvana - ۱۱
- ۱۱ - On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason - ۱۲
- ۱۲ - مترجم اقدام به ترجمه دو جلد از کتاب‌های این فیلسوف کرده است: ۱) اساس و مبانی اخلاق و ۲) رساله درباره آزادی اراده که به‌زودی همین ناشر آنها را منتشر خواهد کرد. ضمناً معرفی و نقد کتاب‌های به‌تازگی منتشر شده در این زمینه را می‌توانید به همین قلم در منبع زیر بیابید: کتاب ماد فلسفه، سال اول، شماره ۸، انتشارات خانه کتاب، اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷، صص ۲۹-۳۱.



پدر جان استوارت میل
(۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ م) یعنی
جیمز میل، طرفدار سرسخت
فایده‌باوری^۱ و دوست نزدیک
جرمی بنتام، بنیانگذار آن مکتب
بود. جان میل در خانواده‌ای به
دنیا آمد که غرق در تفکرات
فایده‌باورانه بود و هم‌پزه آرای
بنتام را در زمینهٔ تعلیم و تربیت
جدی گرفته بود.

پدر میل می‌خواست شخصاً تربیت فرزندش را به‌عهده بگیرد، تا به‌قول خودش او را به یک «ماشین حساب محض» تبدیل کند. جیمز میل کمابیش موفق به انجام این کار شد اما نتایج هراس‌آور آن را نیز به چشم دید. جان میل در سن ۳ سالگی قادر بود یونانی بخواند و در سن ۸ سالگی هم به خواندن لاتین مسلط شد. او بنا به زندگی‌نامهٔ خودنوشت‌اش^۲ در اوان نوجوانی همهٔ آثار بزرگ لاتینی و یونانی را خوانده بود، کاوش مفصّلی در تاریخ انجام داده بود و دانش فراوانی در زمینهٔ علم حقوق، روان‌شناسی، اقتصاد، ریاضیات، و منطق اندوخته بود. پدرش در حین پیاده‌روی‌های طولانی در این زمینه‌ها به او درس می‌گفت و از او می‌خواست که برای روز بعد مطلبی در همین خصوص بنویسد و به پدرش بدهد. جان میل زمانی که ۱۴ سال بیشتر نداشت کتاب اصول اولیهٔ اقتصاد سیاسی^۱ خود را بر اساس همین نوشته‌ها تنظیم کرد.

میل در سن ۱۵ سالگی کتاب نظریهٔ قانونگذاری^۲ بنتام را که نخستین اثر منتشر شده از دیدگاه‌های فایده‌باورانهٔ وی بود، مطالعه کرد. خواندن این کتاب میل را دگرگون کرد: «احساس کردم به بلندایی برده شدم که از فراز آن می‌توانم قلمرو وسیع ذهن را مشاهده کنم و دریابم که گستردگی این قلمرو تا بدانجاست که نتایج فکری آن، از شمار بیرون است». این کتاب به میل چنان نظرگاه غنی فلسفی‌ای بخشید که هم او را قادر ساخت طیف وسیعی از تفکرات فلسفی خود را بر روی آن بنا کند و هم او را امیدوار کرد که بتواند با استفاده از این دیدگاه به بهتر شدن زندگی بشر کمک کند. تمام دوران اولیهٔ زندگی او، زمینه‌ساز بروز این کشف و شهود بود. او بالحنی آمیخته با تحسین و تمجید می‌گوید: «وقتی آخرین جلد این کتاب را بر زمین نهادم، یکسره دگرگون شده بودم». میل که حالا انسان تازه‌ای شده بود علاوه بر مطالعهٔ حقوق، بقیهٔ دوران نوجوانی خود را به ویرایش بسیاری از دست‌نوشته‌های منتشر نشدهٔ بنتام گذراند، برای چندین مجله مقالات فراوانی در مورد مسائل روز می‌نوشت، به بحث‌های سیاسی و حقوق می‌پرداخت و البته که در انجام همهٔ این کارها موضعی فایده‌باورانه اتخاذ می‌کرد.

همان‌طور که می‌توان حدس زد این ماشین حساب محض، در سن ۲۰ سالگی با یکی از شدیدترین حملات عصبی دست به‌گریبان شد و یا دست‌کم شدیداً دچار افسردگی شد. و اکنون که «وضعیت عصبی اسفناکی» پیدا کرده بود به سرخوشی قبلی خود نیز از سر انتقاد می‌نگریست. او از خودش می‌پرسید به‌راستی اگر تمام اهدافش برآورده شود و تمام اصلاحاتی که برای نهادهای اجتماع و قانون در سر می‌پروراند، جامعهٔ عمل بیوشد، سرخوشی و شادمانی خود را باز خواهد یافت؟ وقتی به این نتیجه رسید که حتی این اتفاق نیز او را شادمان نخواهد کرد، دچار یأس و تشویش شد. میل طوری بار آمده بود که می‌توانست به خوبی به استدلال و تجزیه و تحلیل بپردازد، اما ظاهراً برای کنار آمدن با تلاطم امواج احساسات به هیچ عنوان آمادگی کسب نکرده بود. در همین حین، داستانی به‌دستش رسید دربارهٔ پسر بچه‌ای که پس از مرگ پدر مایهٔ دلگرمی خانواده‌اش می‌شد. او با خواندن این داستان از افسردگی نجات یافت، قضیه‌ای که خیلی فرو و بدگونه به نظر می‌رسد! میل جرأت یافت که بر سر کار گذشتهٔ خود باز گردد و البته به کارش طعمی از شعر، فرهنگ و هنر بخشید و ظاهراً همین امر نیز در بهبود کامل حال او مؤثر واقع شد.

فایده‌باوری

میل بعدها به برجسته‌ترین متفکر انگلیسی‌زبان قرن نوزدهم تبدیل شد و بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین و فراع‌دامن‌ترین فیلسوفان است. او علاوه بر مطالعهٔ حقوق، اقتصاد و روان‌شناسی، دامنهٔ آثار فلسفی خود را به تحلیل زبان، منطق، ریاضیات هم گشاند و به روش‌شناسی علمی^۳ نیز پرداخت. میل دربارهٔ نسبت بین حالات ذهنی و جهان خارج دیدگاه‌های روشنی دارد و همین دیدگاه‌ها را می‌توان نخستین تقریر از پدیدارگرایی^۴ دانست، یعنی نظریه‌ای که معتقد است اشیاء فیزیکی، همواره به ادراک حسی در می‌آیند. یا این حال، نوشته‌های اخلاقی و سیاسی اوست که بیشترین توجه را به خود جلب کرده، و از آن میان می‌توان

به فایده‌باوری و دریاب آزادی^۶ اشاره کرد.

هدف کلی میل در کتاب فایده‌باوری عبارت است از دفاع از دیدگاه‌های بنیادین و بسط آن. بنیاد بر این باور بود که عمل خوب عملی است که بیشترین رضایت خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. در این کتاب نیز همانند نوشته‌های بنیادین، رضایت خاطر بر اساس ارزش ذاتی لذت^۷ قابلیت طرح می‌یابد. هر چند کتاب مذکور، کتاب پیچیده و مفصلی است اما ما در این جا تنها به بررسی یکی از دفاعیاتی که میل از مفهوم فایده‌باوری در نزد بنیادین ارائه کرده و همچنین یکی از جنبه‌هایی که به بسط آرای او پرداخته، بسنده می‌کنیم.

فرض کنید بخواهیم از دید یک فایده‌باور راجع به مطلب زیر تأمل کنیم. عمل خوب عملی است که بیشترین میزان رضایت خاطر را برای بیشترین مردم فراهم کند. هدف، یعنی رضایت خاطر، است که خوبی یک عمل را تعیین می‌کند. خود رضایت خاطر را تنها می‌توان در پرتو لذت فهم کرد و در واقع این لذت است که از نظر فایده‌باوران ارزشی ویژه دارد. چه دلیلی هست که بپذیریم لذت چنین ارزشی را داراست؟ ارزشی که اگر به راستی وجود داشته باشد، آنگاه نتیجه‌ای اخلاقی نیز به دنبال خواهد آورد یعنی این نتیجه که باید لذت را به عنوان یک هدف دنبال کرد. به نظر می‌رسد میل در یکی از عجیب‌ترین بخش‌های این کتاب، استدلال زیر را ارائه می‌کند:

تنها دلیلی که می‌توان در اثبات این مدعا ارائه کرد که چیزی مورد پسند مردم است، این است که مردم به راستی آن را مطلوب می‌دانند. اگر هدفی که آموزه فایده‌باوری برای خود برمی‌شمرد، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، به عنوان هدف، مورد تصدیق همه قرار نگیرد هیچ چیز دیگری نیز نمی‌تواند ما را در این خصوص متقاعد کند.

ظاهر استدلال مذکور به این صورت است که همه مردم لذت را مطلوب می‌دانند. پس لذت امر مطلوبی است و از همین رو از نظر اخلاقی نیز ارزشمند است و باید سر در پی آن گذاشت. میل ادامه می‌دهد و می‌گوید تنها چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید. به همین ترتیب تنها اموری مطلوب هستند که مردم در طلب آن‌ها باشند، و تنها چیزی که همه مردم به دنبال آن هستند لذت است. اما اسکالاتی بر این موضوع وارد است. اول از همه این که معلوم نیست این قیاس، مع الفارق نباشد. چیزهایی قابل دیدن هستند که بتوان آن‌ها را دید؛ تنها چیزهایی قابل شنیدن هستند که بتوان آن‌ها را شنید، اما میل برای این که بتواند به نتیجه دلخواه خود برسد ناچار است بگوید چیزهایی مطلوب هستند که الزاماً مورد پسند مردم باشند. نه این که چیزهایی هستند که بتوانند مردم مورد پسند واقع شوند. چنانکه راسل نیز می‌گوید این استدلال «آنقدر سست و بی‌پایه است که انسان در می‌ماند چگونه میل به این نتیجه رسیده که این استدلال صحیح است».

از این گذشته، میل در این جا بنا دارد یک نظام اخلاقی پیشنهاد کند چرا که ادعا می‌کند: همه مردم باید به گونه‌ای عمل کنند که اعمالشان بیشترین میزان لذت را برای بیشترین مردم پدید آورد. نمی‌توان بر این مدعا که «مردم باید لذت را مطلوب بشمارند»، این برهان را اقامه کرد که «مردم به راستی لذت را مطلوب می‌دانند». ما نمی‌توانیم از این موضوع که یک وضع بر چه سوال است نتیجه بگیریم که وضع مذکور الزاماً باید به همان صورت باشد. اگر هم حرف میل درست باشد که دیگر جنبه اخلاقی فایده‌باوری معنا پیدا نمی‌کند. اصلاً اگر مردم در هر صورت لذت را مطلوب می‌دانند، دیگر چه معنی دارد که بر سر این فضا بحث کنیم که آنها باید لذت را مطلوب بدانند؟

تأیلاً، آیا مردم به راستی لذت را مورد پسند می‌دانند؟ میل برای این که استدلال خودش را پیش ببرد، ناچار است فرض کند

مهمترین آثار

کتاب توصیه بسیار جالبی مطرح شده با این مضمون که دولت حق ندارد فرد را مجبور به انجام کاری کند که آن کار صرفاً به نفع خود آن شخص است.

فایده‌باوری (۱۸۶۱ م.)

کوشش میل برای بسط مفهوم فایده‌باوری در نزد بنیادین است. میل در این اثر به ویژه این موضوع را مطرح می‌کند که باید به جنبه‌های کیفی لذت و رنج نیز توجه داشت.

نظام منطقی^۸ (۱۸۴۳ م.)

تقریری است از تجربه‌گرایی افراطی میل. او در این کتاب مدعی می‌شود که حتی قوانین منطقی نیز ماهیت تجربی دارند. این کتاب همچنین ملاحظه مهمی را دریاب استقرای بیان می‌دارد.

در باب آزادی (۱۸۵۹ م.)

به تعارض میان حقوق اقلیت و حاکمیت دولت دموکراتیک می‌پردازد. در این

این گزاره صحیح است که: وقتی چیزی را مطلوب می‌دانیم، به این دلیل است که آن امر به ما لذت می‌بخشد. یعنی در اصل مطلوب ما لذت است. ممکن است این امر گاهی درست باشد. اما اگر مثلاً من دلم مشروب بخواهد. اولاً و اساساً خود مشروب برای من مهم است - و از نظر من لذت در درجه دوم اهمیت است. اگر بخواهیم می‌توانیم بحث را از این هم پیچیده‌تر کنیم و برای این کار کافی است به ادعای کسانی اشاره کنیم که صریحاً ادعان می‌کنند در پی لذت نیستند. یک فرد خود آزار^{۱۰} ممکن است مدعی شود که به دنبال رنج و درد است و بگوید که از امر مطلوب و مورد پسندش یعنی درد، به‌طور فرعی و ثانوی به دنبال لذت است.

جنبه‌ای که میل از آن حیث به بسط دیدگاه بنیام دست زده به این شرح است که در نزد بنیام، کیفیت لذت حاصل از یک عمل به تنهایی ملاک است. اما میل به کیفیت نیز توجه دارد. نحوه محاسبه لذت در نزد بنیام هر چند پیچیده است، اما الگوی مزبور تنها بر مبنای میزان لذت حاصل از یک عمل، عملی را بر عملی دیگر ترجیح می‌داند و تفاوت بین کیفیت‌های مختلف لذت را در نظر نمی‌گیرد. میل می‌افزاید که برخی لذت‌ها نسبت به برخی دیگر کیفیت بهتری دارند و نتیجه می‌گیرد که این لذت‌های والاتر، از دیگر لذات مطلوب‌تر هم هستند. اما چرا باید لذت‌های موسوم به «لذت‌های والاتر» را نسبت به سایر لذات واجد ارزش بیشتری بدانیم؟ از این گذشته آیا راهی هست که بتوانیم تمایز بین این دو دسته را به روشنی تشخیص دهیم؟ شاید بتوان پاسخ میل را از متن زیر استخراج کرد:

کمتر انسانی پیدا می‌شود که رشایت دهد به حیوانی پست مبدل گردد تا بتواند از لذات حیوانی بیشتری بهره‌را ببرد؛ هیچ انسان زیرکی را نمی‌شود کودن گردد، هیچ آدم فرهیخته‌ای دوست ندارد نادان و بی‌سواد باشد، و هیچ فرد با وجدان و دلسوزی دلش نمی‌خواهد خودخواه و پست باشد، ولو این که همگی متقاعد شوند یا تبدیل شدن به آدم‌هایی کودن. نادان یا رذل لذت بیشتری خواهند برد.

میل در این جا ادعا می‌کند شخصی که هم شعر را تجربه کرده باشد و هم خاراندن پشتش را، کسی که هم پر شدن معده‌اش را تجربه کرده باشد و هم موسیقی موتسارت^{۱۱} را، متوجه ناب‌بودن، والایی، عمق و ظرافت لذت‌های والاتر خواهد شد و به لذت‌های اولیه، هر چقدر هم که کیفیت آن‌ها زیاد باشد، پشت خواهد کرد. انسانی که هر دو نوع لذت را چشیده باشد، قادر است تفاوت میان آن دو را به زبان بیاورد و دومی را از سنجی متفاوت و در نتیجه ترجیح بداند.

به یاد بیاوریم که میل برای غلبه بر افسردگی خود از اموری والاتر (شعر، فرهنگ و هنر) بهره گرفت، شاید



لذت‌های والاتر: میل در کتاب درباره آزادی می‌گوید واداشتن یک فرد به انجام کاری حتی اگر به نفع خود او نیز باشد، سوء استفاده از دموکراسی است. بسیاری معتقدند که عین همین مطلب در مورد نهی مردم از انجام اعمالی که برای خودشان زیان‌آور است نیز صحت می‌کند.

همین امر قوهٔ داوری او را ضعیف کرده باشد! ظاهراً حرف او این است که زندگی سراسر رنج یک انسان متفکر را باید به زندگی یک فرد دیوانه، که سرشار از لذت‌های ابتدایی است، ترجیح داد. آیا این حرف اساساً با اصل فایده‌باوری سازگار است؟ بسیاری از مطالب مطرح‌شده در کتاب درباب آزادی به روشنی از تأملاتی برمی‌خیزد که میل درباب اصول فایده‌باوری انجام داده است و البته در کنار آن دیدگاه خودش را نیز دخالت داده است: دیدگاه او مبنی بر این است که بهترین امر در وجود ما، عبارت است از ظرفیت‌مان برای جستجوی کمال خود و تعیین مسیرمان به سمت سعادت و رضایت خاطر. میل می‌گوید که جستجوی کمال، یعنی این که افراد در زندگی به دنبال تحقق اهداف خود باشند، از جمله «ضروریات سلامت نفس انسان» است. از این رو، در دیدگاهی سیاسی میل، آزادی فرد بیشترین اهمیت را داراست، او اعمال محدودیت زیر را بر قدرت حکومت ضروری می‌داند: «... تنها غایتی که حکومت برای رسیدن به آن مجاز است خویش را بر همهٔ افراد یک جامعهٔ متمدن اعمال کند، و لو این که این امر بر خلاف ارادهٔ مردم آن جامعه باشد. عبارت است از جلوگیری از آسیب رساندن مردم به یکدیگر. نفع خود شخص، چه از نظر جسمی و چه از نظر اخلاقی چنین حقی را ابرای مداخلهٔ حکومت در امور اُسبب نمی‌شود».

جای تعجب است که میل در یک چنین موردی این همه از دیدگاه‌های بنیاد فاصله می‌گیرد، هدف اصلی بنیاد از سرو سامان دادن به اصل فایده‌باوری این بود که برای قانونگذاران روشی تعیین کند تا ایشان بتوانند بر سر این که بهترین چیز برای مردم کدام است، به نتایجی منطقی برسند. قانونگذاری که بخواهد بر طبق دیدگاه‌های بنیاد عمل کند می‌باید قوانینی در جهت صلاح شهروندان تهیه کند، و مجبور است بر فعالیت‌های شهروندان محدودیت‌هایی اعمال کند تا بتواند رضایت خاطر کل جامعه را فراهم آورد. میل صراحتاً این موضوع را رد می‌کند. مردم باید بتوانند هر کاری که دوست داشته باشند انجام دهند و حتی رضایت خاطر خودشان را نیز از میان ببرند. مشروط بر آن که به دیگری صدمه نزنند.

البته این امر آنقدرها هم از اصول فایده‌باوری به دور نیست. میل می‌گوید حکومتی که چنین قانونی را بپذیرد، مردمانش رضایت خاطر بیشتری خواهند داشت تا حکومتی که چنین نکند. اگر به تسلط زباده از حد حکومت‌های امروزی بر شهروندان خود توجه کنیم و کوشش‌های مداومی را که برخی از این حکومت‌ها برای توجیه فعالیت‌های پر از شک و شبهه‌شان، آن هم به نام خیر و صلاح جامعه انجام می‌دهند در نظر آوریم، آنگاه به میل حق می‌دهیم که خواسته باشد به این وسیله قدرت سیاسی حکومت را محدود کرده باشد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

آثاری که از میل به زبان فارسی ترجمه شده است:

- رساله دربار آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، نشرات علمی و فرهنگی، ۱۳۳۸.
- در آزادی، ترجمه محمود صناعتی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰.
- تأملاتی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی، ۱۳۶۹.
- گسترهٔ کردن روان، ترجمه خسرو ریگی، بلو، ۱۳۷۷.
- زندگی‌نامهٔ خودنوشت جان استوارت میل، ترجمه فریبرز مجیدی، مازیار، ۱۳۸۰.
- انقیاد زنان، ترجمه علاءالدین طباطبائی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۶.
- تبریز زندگی و آرای فلسفی میل:
- جان گوی، فلسفهٔ سیاسی جان استوارت میل، تهران، طرح نو، خنیاار دیهیمی، ۱۳۷۹.
- و پیام ناملس، جان استوارت میل، ترجمهٔ خنیاار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۰.
- نیکولاس کابالدی، بنیاد میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمه محمد باقی (ماکان)، تهران، لیلال، ۱۳۸۴.
- سوزان لی اندرسن، فلسفهٔ جان استوارت میل، ترجمهٔ خنیاار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|--|---------------------------|-----------------------------------|
| autobiography - ۳ | Utilitarianism - ۲ | John Stuart Mill - ۱ |
| scientific methodology - ۶ | Theory of Legislation - ۵ | Elements of Political Economy - ۴ |
| pleasure - ۹ | On Liberty - ۸ | Phenomenalism - ۷ |
| ۱۰ - مازوخسیم (Masochism) از نام مازوخ، رمان نویس اتریشی مشتق شده مبنی بر این که عاشق، از درد جسمانی و روانی که از سوی معشوق بر او وارد می‌شود لذت می‌برد. | | |
| | System of Logic - ۱۴ | Mozart - ۱۱ |

سورن کیرکگور

۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م



زندگی کیرکگور از بسیاری جهات معمولی بود. مثلاً او زادگاه خود، دانمارک، را تنها سه بار ترک کرد. و معمولاً اوقات فراغتش را به قدم زدن در کپنهاگ^۱ و یا رفتن به تئاتر می گذراند. با این حال بدون اطلاع از زندگی او، نمی توان آثارش را به درستی شناخت. از بخت خوش، کیرکگور از سن بیست و یک سالگی مفسلاً شروع به نوشتن خاطرات روزانه اش کرد، و همین دفتر خاطرات اوست که به ما کمک می کند تا بفهمیم زندگی و فلسفه اش چگونه به هم گره خورده اند.

او در پنجم ماه می ۱۸۱۳ میلادی در کپنهاگ به دنیا آمد و کوچکترین فرزند میشل کیرکگور^۲ بازرگان ثروتمند دانمارکسی، و آن سورن سداثر لوند^۳ بود. این زن قبلاً خدمتکار همسر اول میشل بود. پدرش، که تأثیر گذارترین شخصیت دوران جوانی او محسوب می شد، مردی بود عمیقاً مذهبی و از اعضای فرقه ای پارسامتنانه از آیین لوتو، که با احساس گناه و اضطراب شدیداً دست و پنجه نرم می کرد. برخی از مورخان دلیل این اضطراب را حادثه ای می دانند که در دوران کودکی وی اتفاق افتاده است. ماجرا از این قرار بوده که او به دنبال گوسفندی می گشته و خسته و سرمازده به بالای تپه ای می رسد، و در آنجا خدا را لعنت می کند، اما بر خی دیگر احتمال می دهند دلیلش این بوده که میشل، پیش از آن که با همسر دومش ازدواج کند او را آیین گرفته است. قضیه هر طور که بوده باشد، میشل این دیدگاه بدبینانه و مأیوسانه مذهبی را به پسرش نیز منتقل کرد. پسری که بعدها تربیت خود را «جنون آمیز» توصیف کرد و در دفتر خاطرات روزانه اش نوشت که او در نتیجه یک «جنابت» به دنیا آمده است.

حسن دلشوره و اضطرابی که سراسر سال های اولیه زندگی کیرکگور را فراگرفته بود، با مرگ مادر و پنج تن از برادران و خواهرانش تشدید شد. پدرش معتقد بود که این امر نشانه انتقام الهی است؛ در حقیقت او انتظار نداشت که هیچ کدام از فرزندان زیاد زنده بمانند و بیشتر از سسی و چهار سال عمر کنند و این پیش بینی، به جز در مورد سورن و پیترو، یعنی کوچکترین و بزرگترین فرزندش، درست از آب درآمد.

به رغم همه این اوضاع و احوال عجیب و غریب، تحصیلات کیرکگور روالی کاملاً معمولی داشت: او در یک مدرسه خصوصی معروف به نام بورگیدسکولن^۴ نام نویسی کرد و در آنجا تنها و منزوی اما از نظر هوش و استعداد از همه همکلاسی هایش جلوتر بود؛ سپس در سن ۱۷ سالگی به دانشگاه کپنهاگ رفت تا در رشته الهیات به تحصیل مشغول شود. اما چندان پیشرفتی حاصل نکرد. هنوز چیزی از ورودش به دانشگاه نگذشته بود که دوره کوتاهی موسوم به طفیان جوانان در قرن نوزدهم دانمارک رخ داد. کیرکگور در دانشگاه به فلسفه و ادبیات علاقه بیشتری نشان داد تا به الهیات؛ و زندگی او باش گرانهای را در پیش گرفت. پاده گساری می کرد. سیگار می کشید و پشت سر هم فرض بالا می آورد و دست آخر پدرش مجبور می شد که بدهی هایش را بپردازد.

اخلاق و زیباشناسی (حسی گرایی)

اما پدرش در سال ۱۸۳۸ میلادی در گذشت و ظاهراً همین موضوع بود که موجب شد دوره خوشگذرانی او به پایان برسد. کیرکگور مجدداً توجه خود را به مطالعه الهیات معطوف کرد و دو سال بعد مدرکش را گرفت. در همین زمان بود که با رگینا اولسن^۵ آشنا شد، و این تنها رابطه عاشقانه تمام طول زندگی کیرکگور بود. کیرکگور، به استناد دفتر خاطراتش، به او پیشنهاد ازدواج داد. بلافاصله پشیمان شد. یک سال سردرگم بود و سرانجام در سال ۱۸۴۱ میلادی از این ازدواج منصرف شد. دلیل این کار او دقیقاً معلوم نیست؛ اما ظاهراً به این نتیجه رسیده بود که خلق و خوی سوداگردهاش برای ازدواج مناسب نیست؛ از نظر فکری نیز با هم تفاهم داشتند؛ و البته شغل نویسندگی کیرکگور بدین معنا بود که او نمی تواند به ازدواج گردن بگذارد.

پیدا است که این روابط تأثیر عمیقی بر او گذاشت. این رخداد به دفعات در دفتر خاطراتش به چشم می خورد، و در زیر نقاب آثار فلسفی وی نیز سر بر می کند. به عنوان مثال او از بخش های کتاب این با آن^۶ که یکی از

سورن کیرکگور^۱ (۱۸۱۳-
۱۸۵۵ م) را عموماً نخستین
فیلسوف اگزیستانسیالیست
می دانند. اما فلسفه او، برخلاف
بسیاری از اگزیستانسیالیست های
دیگر، با باورهای عمیق الهیاتی
درهم آمیخته است.

نخستین آثار بزرگ اوست، برای طرح موضوعات متعددی بهره می‌گیرد که موجب شد او از ازدواج با رگینا چشم‌پوشد. کتاب دیگر او یعنی تکرار^۱ نیز داستان مرد جوانی است که نمی‌تواند با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمه ازدواج است، هراس دارد. البته باید دانست که بن‌مایه‌های این کتاب‌ها بیسی عمیق‌تر است از تلاش صرف برای مواجهه با بحران‌های روان‌شناختی؛ زیرا این آثار نکات فلسفی مهمی نیز دارند.

کیر کگور در این یا آن، دو وضع یا شیوه وجودی را که مردم برای زندگی برمی‌گزینند، نشان می‌دهد. اولی، شیوه زیباشناختی^۲ است که در نامه‌ها و مقالات شخصی به نام الف^۳ تبیین می‌شود؛ الف، فردی است لذت‌جو که بر اهمیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنمینی زندگی کردن، تأکید دارد. شیوه اخلاقی^۴، به‌عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. این شیوه در دو نامه که به آقای الف نوشته شده، مطرح می‌گردد و در آن دو نامه، به تحلیل و نقد انگیزه‌ها و انتظارات وی می‌پردازد و عنوان می‌کند که اگر می‌خواهد به کمال برسد باید خود را وقف فعالیت‌های مداومی کند که زندگی اخلاقی را قوام می‌بخشد. کیر کگور در این اثر با استفاده از فنون نامتعارف روایی و استفاده از اسم‌های مستعار گوناگون، دیدگاه شخصی خودش را در این زمینه مخفی نگاه داشت. اما به فاصله کوناهای پس از نوشتن آن، به این نتیجه رسید که شیوه زیباشناختی و شیوه اخلاقی هیچ‌کدام واقعی به مقصود نیست؛ بلکه شیوه نسومی هم برای وجود هست، یعنی از یستن در اسپهر دین^۵، که انسان می‌تواند آزادی و کمال واقعی را در آن جا بیابد.

جهش ایمان

سپهر دین را «جهش ایمان»^۶ بر می‌سازد که خود در «ترس و لرز»^۷ و فراسوی قلمرو عقلانیت شکل می‌گیرد. پرستش مسیح در دین مسیحیت که خدا - انسان است و به همین سبب هم فانی و میراست و هم باقی و نامیرا، به‌ناچار پارادوکسیکال است، چرا که توسل به استدلال عقلانی یا شواهد تجربی برای توجیه این باور، غیرممکن است؛ تنها راهی که باقی می‌ماند، تسلیم و رضا است. کیر کگور در کتاب ترس و لرز خود، داستان حضرت ابراهیم و قربانی کردن اسحاق^۸ را در کتاب مقدس بررسی کرده و نشان داده است که این داستان از منظر اخلاقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

در سفر آفرینش^۹ که نخستین سفر از کتاب مقدس است، خداوند به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد که فرزندش اسحاق را قربانی کند. کیر کگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول و متداول فرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق^{۱۰} اخلاق است در خدمت غایتی برتر. او این امر را با مقایسه موقعیت ابراهیم با «قهرمان تراژدی» به تصویر می‌کشد. مثال زیر را، البته به‌عنوان مثالی امروزی، در نظر بگیرید: یک فرمانده نظامی می‌داند اگر بخواهد از سقوط شهر جلوگیری کند، باید سربازان خود را به آنجا اعزام کند و اگر چنین کند بی‌شک آن‌ها را به کام مرگ فرستاده است، و

مهمترین آثار

ترس و لرز (۱۸۴۳ م.)

تحلیلی است از تعارض میان الزامات اخلاقی و دین، و داستان ابراهیم و دستور خداوند به او برای قتل فرزندش را به‌شکل تأثیرگذاری روایت می‌کند. کیر کگور می‌گوید انجام این دستور الهی مستلزم انجام رفتاری است که یکسر بیرون از قلمرو اخلاق معمول فرار می‌گیرد؛ و مستلزم تعلیق اخلاقی است در خدمت غایتی برتر.

مفهوم اضطراب^{۱۱} (۱۸۴۴ م.)

این اثر سر فراگیر بودن اضطراب در زندگی و در دوره پیش از پذیرفتن ایمان مذهبی، تأکید دارد. این کتاب مدعی است که اضطراب بیوند عمیقی با آگاهی انسان از آزادی خویش، اجتناب‌ناپذیر بودن ارتکاب گناه و ناگزیر بودن انسان از دست زدن به انتخاب‌هایی بی‌بازگشت دارد.

این یا آن (۱۸۴۳ م.)

دو شیوه ممکن زیستن را تبیین می‌کند؛ اولی، شیوه «حسی یا زیباشناختی» و دومی شیوه «اخلاقی». شیوه زیباشناختی، ماهیتاً لذت‌جویانه است و بر اهمیت بهره‌مند شدن فوری از نعمت‌ها و دم‌غنمینی زندگی کردن، تأکید دارد. شیوه اخلاقی، به‌عکس بر مبنای وظیفه و الزام استوار می‌گردد. کیر کگور بعداً به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌یک از این دو شیوه، حوسه گنده نیست.

تکرار (۱۸۴۳ م.)

این اثر، داستان مرد جوانی است که قادر نیست با زن مورد علاقه‌اش ازدواج کند چرا که از سرسپردگی‌های اخلاقی که لازمه ازدواج است، هراس دارد و استکار از روابط دلق‌جرام کیر کگور با رگینا لولسن مایه می‌گیرد.



حضرت ابراهیم آمده می‌شود تا با سلیم و رضا فرزندش اسحاق را در جهت اطاعت از فرمان خداوند قربانی کند. طبع نظر کبر کگور، متاسف مذهبی از این قبیل بیرون از قلمرو اخلاق متداول فرار می‌گردد و مستلزم تعلیق تئوری اخلاقی است.

البته فرزند خود او هم در میان سربازان حضور دارد. این مسئله معمای اخلاقی بغرنجی را پیش می‌کشد. ولی در هر صورت تبیین عقلانی آن امکان‌پذیر است؛ فرمانده چه سربازان را اعزام کند و چه نکند. مردم رفتار او را منطقی می‌دانند. اما این موضوع در مورد ابراهیم صدق نمی‌کند. او ناچار است از دستوری اطاعت کند که از عالم بالا به او داده شده است و این عمل او نتایجی دارد که به هیچ عنوان در چارچوب اخلاقی متداول قابل طرح نیست. او نه تنها نمی‌تواند رفتارش را برای دیگران توجیه کند، بلکه حتی نمی‌تواند خودش را هم متقاعد کند که چرا باید این کار را انجام دهد. همه آنچه که در این جا اهمیت دارد، عبارت است از تسلیم محض و رضایت‌مندانانه ابراهیم به رابطه‌ای ذهنی که حس می‌کند یا خداوند دارد.

بنابراین ایمان مذهبی، گزینه آسانی نیست، و از نظر کبر کگور ایمان مذهبی راستین تنها می‌تواند در سایه دشواری بسیار به دست آید و بس. پس چرا باید آن را برگزید؟ چرا به شیوه اخلاقی بازبناشناختی وجود وفادار نماییم؟ پاسخ این است که افراد تنها در سایه ایمان مذهبی است که می‌توانند از جنگال یأس بگریزند و خود واقعی‌شان را، به شکلی پارادوکسیکال، در بر تو همان آزادی‌ای به دست آورند که وابستگی به وجودی متعالی برایشان فراهم می‌آورد.

کبر کگور ضمن تأکید بر جنبه‌های ذهنی و غیرعقلانی شیوه مذهبی وجود، نکات مهمتری را نیز در مورد بیهودگی کوشش برای رسیدن به شناختی عینی از کلیت تفکر و تجربه بشر آن هم با استفاده از چارچوبی عقلانی، منطقی، نظام‌مند و مابعدالطبیعی مطرح می‌کند. هدف اصلی او از این کار مقابله با هگل‌گرایی^{۱۸} است که در اواسط قرن نوزدهم، به رویکرد فلسفی مسلط در دانمارک تبدیل شده بود. هگل‌گرایی، در مطلق‌گرایی تمام و کمال خود، لاجرم به خطا می‌رود؛ به عنوان مثال این رویکرد در مواجهه با دین می‌کوشد خداوند و ایمان مسیحی را برای خرد شفاف سازد، حال آنکه این مفاهیم لزوماً خارج از قلمرو فهم عقلانی فرار می‌گیرند.

شیوه‌ای که کبر کگور برای ارائه استدلال‌های خود برمی‌گزیند نیز درست همانند آرای او غیر معمول است. تقریباً همه آثار فلسفی مهم او با اسم مستعار منتشر شده است؛ این آثار برای گفتن حرف خود بکسر به کنایه، هجو و هزل متوسل می‌شوند. و همه این‌ها در خدمت شیوه‌ای فرار می‌گیرد که کبر کگور آن را «ارتباط غیر مستقیم»^{۱۹} می‌نامد. هدف او در استفاده از این روش، محروم کردن خواننده از مزایای ناشی از حضور حجیت مؤلف است. بدین معنا که خواننده را وادار می‌کند تا در خصوص مسائل و استدلال‌های مورد بحث خود به قضاوت بنشیند و موضعی اتخاذ کند. آنه این که به قضاوت مؤلف بسنده کند. کبر کگور در این جا شیبه سقراط عمل می‌کند. سقراط نیز با به چالش کشیدن پاسخ‌های مطرح شده از ناحیه هم‌صحبت‌هایش، آن‌ها را تشویق می‌کرد که خودشان در این مورد قضاوت کنند و به نتیجه برسند. روش مذکور از تعهد همیشگی او به

اهمیت انتخاب فردی و مسئولیت‌پذیری نشأت می‌گیرد.

کیرکگور می‌داندست که آثار او در دورهٔ حیاتش مورد توجه قرار نخواهد گرفت؛ او پیش‌بینی کرده بود که تنها در قرن بیستم است که اهمیت نوشته‌های او آشکار خواهد شد و از این حیث تا حدود زیادی حق با او بود. کیرکگور در سن ۴۲ سالگی در گذشت، اما نخستین کتابی که دربارهٔ او نوشته شده بود تا سال ۱۸۷۷ میلادی، یعنی ۲۲ سال پس از مرگش منتشر نشد. و هر چند که شهرت او در اوایل قرن بیستم در آلمان اوج گرفت، اما نادرهٔ بین دو جنگ جهانی از او به عنوان شخصیت فکری برجسته‌ای یاد نمی‌کردند. شکی نیست که ظهور اگزیستانسیالیسم^{۲۰} به این شهرت دامن زد چرا که درون‌مایه‌هایی که کیرکگور آنها را مورد بررسی قرار داده بود، با درون‌مایه‌هایی که در آثار فیلسوفانی نظیر هایدگر و سارتر یافت می‌شود، شباهت بسیاری داشت. و از همه مهمتر تأکید او بر اهمیت آزادی فردی و مسئولیت‌پذیری و عواقبی ناشی از این امر است، رأیی که تقریباً در نزد تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست ارج و قربی دارد.

البته، این‌گونه هم نیست که همه از سر تأیید و تصدیق راجع به کیرکگور سخن گفته باشند. فی‌المثل برخی به عدم عقلانیتی که در دل فلسفهٔ او نهفته است با سوءظن نگرسته‌اند چرا که معتقدند ممکن است همین امر به‌سادگی به نوعی نیهیلیسم و یا حتی فاشیسم استحاله شود. به‌علاوه، چنانکه ولتر نیز این موضوع را خاطر نشان کرد یا توسل به ایمان، رفتارهای دهشتناکی را در طول تاریخ توجیه کرده‌اند (و مسلماً خود کیرکگور نیز دیدگاه‌هایی کاملاً ضداجتماعی داشته است). با همهٔ این اوصاف، هیچ‌کس در اهمیت او به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ تردید ندارد؛ کیرکگور یا تأکید بر این امر که فردیت و ذهنیت، آزادی و عواطف، همگی مهم هستند، فلسفه را از اوج ابرها به زمین کشاند، و اگر فلسفه بر روی زمین فرود نمی‌آمد بیم آن می‌رفت که نوفان هگل‌گرایی آن‌را با خود به ناکجا ببرد.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

از میان آثار کیرکگور کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

- ترس و لرز: نثر دیپلماتیک، ترجمهٔ محسن فاطمی، حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۴-۱۳۷۳.
- ترس و لرز، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸
- دربارهٔ زندگی و آرای فلسفی کیرکگور نگاه کنید به: هرولد جان بلاکهام، شناس متفکر اگزیستانسیالیست، نیچه، مارسل، سارتر، پاسترس، هایدگر و کیرکگور، ترجمهٔ محسن حکمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- یل استراتون، آشنایی با کیرکگور، ترجمهٔ علی جوانزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- سورن لی اندرسون، فلسفهٔ کیرکگور، ترجمهٔ خستابار دهبیسی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------------|--------------------|-----------------------------|
| Michael Kierkegaard - ۳ | Copenhagen - ۲ | Soren Kierkegaard - ۱ |
| Regine Olsen - ۴ | Borgedydskolen - ۵ | Ane Sorensdatter Lund - ۴ |
| aesthetic mode - ۹ | Repetition - ۸ | Either/Or - ۷ |
| ethical mode - ۱۱ | leap of faith - ۱۳ | religious sphere - ۱۲ |
| fear and trembling - ۱۴ | suspension - ۱۷ | Genesis - ۱۶ |
| Hegelianism - ۱۸ | | indirect communication - ۱۹ |
- ۲۰- Existentialism، فلسفهٔ اصالت وجود با اگزیستانسیالیسم، نگرشی خردگرا بزرگ است در مقابل نگرش‌های خردگرا یا تجربه‌گرایانه که عالم را نظامی بی‌سازمان و قانونمند و قابل‌ساخت می‌داند. لذا هیچ فردی موقعیت یا نقش از پیش تعیین‌شده‌ای در یک دستگاه عقلانی ندارد و باید خود مسئولیت انتخابش را بر عهده بگیرد. نمابندگان بارز این تفکر هایدگر و سارتر هستند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.
- The Concept of Anxiety - ۲۱

کارل مارکس

۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م



از یک نظریه‌پرداز کارل مارکس^۱ (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م) مهمترین فیلسوف دوران مدرن است. به این معنا که درک تاریخ قرن بیستم بدون رجوع به اندیشه‌های او ناممکن است.

انقلاب‌های روسیه و چین هر دو، لافل در ظاهر، ماهیت مارکسیستی دارد. یکی از دلایلی که جنگ جهانی دوم به نفع متفقین خاتمه یافت این بود که هیتلر از فرط تنفر از کمونیسم، ناخبر دانه دستور حمله به اتحاد جماهیر شوروی را صادر کرد. و جنگ سرد نیز موجب صف‌آرایی سر‌ماه‌داری^۲ به سبک غرب در برابر جوامعی شد که خود را سوسیالیست یا کمونیست می‌دانستند.

و البته تأثیرگذاری مارکس از روی صدفه و اتفاق نبود. او خود قصد داشت با نوشته‌هایش جهان را دگرگون سازد. و به همین دلیل بود که بیانیه کمونیست^۳ را، که با همکاری دوستش فریدریش انگلس^۴ به نگارش در آورده بود، با اعلان جنگ به پایان برد:

کمونیست‌ها دون شان خود می‌دانند که دیدگاه‌ها و اهداف‌شان را پنهان کنند. آن‌ها صراحتاً اعلام می‌دارند که اهداف‌شان تنها زمانی جامه عمل خواهد پوشید که تمامی شرایط اجتماعی موجود در حال حاضر به زور سرنگونه برانداخته شود. بگذار طبقات حاکم از انقلاب کمونیستی بر خود بلرزند. پروتار یا هیچ چیز برای از دست دادن ندارند مگر زنجیر خویش را. او باید جهانی را فتح کند. کارگران جهان! همگی متحد شوید!

دوران کودکی مارکس چندان نشانی از آینده او به‌عنوان الگوی تمام عیار نندروی سیاسی در عصر مدرن ندارد. او در پنجم ماه می سال ۱۸۱۸ میلادی در شهر تریر^۵، در سواحل موزل^۶ دیده به جهان گشود. پدرش هاینریش مارکس، شخصیت جالبی داشت. او که وکیل موفق محسوب می‌شد، اندکی پیش از تولد کارل از یهودیت به مسیحیت تغییر آیین داد و دلیل عمده او هم این بود که نمی‌خواست به خاطر گرایش‌های ضدیهودی دولت پروس شغلش را از دست بدهد. هاینریش از طرفداران سرسخت روشنگری بود و کارل را با نوشته‌های متفکران بزرگ این جنبش از جمله لایب‌نیس، ولتر، و کانت آشنا کرد و همچنین آرای سیاسی لیبرالیسم را به او آموخت.

مارکس در جوانی شخصیت بسیار محکم و تأثیرگذاری داشت. خواهرش نقل می‌کند که او خیلی به برادران و خواهرانش زور می‌گفته اما بعداً با قصه گفتن از دلشان در می‌آورده است. مارکس در مدرسه در زمینه ادبیات خوش درخشید، اما علاقه چندانی به ریاضیات و تاریخ از خود نشان نداد. او قرار بود یا جای پای پدرش بگذارد و وکیل شود، به همین خاطر، در سال ۱۸۳۵ میلادی به دانشگاه بن^۷ رفت تا حقوق بخواند. اما یک سال بعد سر از دانشگاه برلین در آورد و به مطالعه فلسفه پرداخت: و با گروهی از متفکران تندرو که هگلی‌های جوان^۸ دکترکلاب^۹ بودند، دمخور شد. و همین‌جا بود که افراطی‌گری او سر بر کرد. مارکس خود را جناح چپ^{۱۰} خواند؛ وقت خود را صرف سیاست‌های دموکراتیک کرد و سر از الحاد و بی‌دینی در آورد.

انسان‌افراطی‌گری نوین‌یاد برای مارکس، به قیمت قطع امید او از تصدی منصبی دانشگاهی تمام شد. مارکس در سال ۱۸۴۲ میلادی دکترای خود را اخذ کرد و به سردبیری یکی از مجلات تندروی آن‌زمان پرداخت، کاری که چندین و چند بار دیگر هم تکرار شد. شاید بتوان گفت همین سال‌ها، مهمترین نقش را در بسط تفکر او بازی کرد؛ و از همه مهمتر آشنایی و آغاز دوستی درازمدت او بود با فریدریش انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰ م). که در سال ۱۸۴۴ میلادی دست داد. انگلس فرزند یک کارخانه‌دار تولید کالاهای نخی بود و هم او بود که مارکس را هم با جنبش طبقه کارگر^{۱۱} و هم با مطالعات مربوط به اقتصاد سیاسی آشنا کرد. این دوران، سر آغاز ظهور فلسفه سیاسی و اجتماعی مارکسیستی بود.

خوب است در این جا نکته‌ای را نیز متذکر شویم. مارکس به معنای دقیق کلمه فیلسوف نبود. درست‌تر آن است که او را یک نظریه‌پرداز اجتماعی یا سیاسی بدانیم. اما از ذکر نام او در این کتاب و کتاب‌هایی از این دست گریزی نیست. اولاً به این دلیل که آثار او به دامان فلسفه در غلطیده است؛ و ثانیاً به این خاطر که مارکس فیلسوفان بسیاری را تحت تأثیر خود قرار داده، به‌ویژه فیلسوفان قاره‌ای را. اما از آنجا که آثار او دامنه وسیعی از موضوعات را، اعم از فلسفه، اقتصاد، تاریخ و نظریه سیاسی و غیره دربر می‌گیرد، لذا دشوار بتوان آرای او را تلخیص کرد. یا بهتر است بگوییم اگر قرار باشد خلاصه‌ای از آن‌ها به دست داده شود. لاجرم باید دست به گزینش زد. اما با همه این اوصاف، تشخیص برخی درون‌ماه‌های کلیدی در تفکرات او چندان دور از دسترس نیست.

مارکس و ماهیت بشر

شاید بهترین نقطه شروع برای فهم نظریه مارکسیسم این باشد که ببینیم مارکس چگونه به انسان می‌نگریسته است. یا به عبارتی دیگر آیا او نظریه‌ای درباره ماهیت بشر داشته است یا خیر؟ پاسخ این است که به یک معنا آری نگاه مارکس به ماهیت بشر، فی‌المثل با دید یک زیست-جامعه‌شناس^{۱۱} امروزی تفاوت‌های ماهوی دارد. چرا که او مثلاً هیچ علاقه‌ای به شناخت غرایز مختص به انسان ندارد؛ بلکه معتقد است بشر ماهیتاً به گونه‌ای است که تمایل دارد در فرآیند کار جمعی‌ای که آزادانه انتخاب کرده باشد، مشارکت کند. مارکس بر این اندیشه بود که انسان در فرآیند دگرگون کردن جهان بر اساس تصور خود و از طریق کار، خود را به‌طور کامل تحقق می‌بخشد. این انگاره جدلاً پیچیده است و جای تعجب ندارد اگر بگوییم نخستین بار در فلسفه گئورگ هگل مطرح شده - اما شاید بتوان با ذکر مثالی آن را بهتر درک کرد. گروهی از مهندسان را در نظر آورید که با تمام وجود به ساختن ساختمانی فوق‌العاده همت گماشته‌اند؛ وقتی که در نهایت کار ساختمان به پایان می‌رسد و این مهندسان به آن خیره می‌شوند، چندان بیراه نیست اگر بگوییم که آنها جنبه‌ای از وجود انسانی خود را، یعنی کار جمعی ثمربخش‌شان را در این مخلوق دست خود، تماشا می‌کنند.

اهمیت این انگاره که انسان از طریق کاری که آزادانه انتخاب کرده است، خود را به‌طور کامل محقق می‌کند در این است که انگاره مذکور زیربنای مفهوم از خود بیگانگی^{۱۲} است، مفهومی که به‌نوبه خود بن‌مایه نقد مارکس بر جوامعی است که در آن‌ها بیکار طبقاتی وجود دارد. به عبارت ساده‌تر، مردم هنگامی که از محصول کار خود و از خود فرآیند کار جدا می‌شوند، دچار از خود بیگانگی می‌شوند. و این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که آنها قدرت در اختیار گرفتن شرایطی را که تحت آن به فعالیت‌های تولیدی روی می‌آورند، ندارند و همچنین تسلط خود را بر کالاهای تولید شده از کار خویش، از دست می‌دهند. مهمترین نکته درباره «از خود بیگانگی» این است که این امر همواره به معنای بیگانه شدن با «خود» است. از نظر مارکس بیگانه شدن به معنای جدا شدن انسان از بنیان هویت انسانی خویش است؛ و این یعنی ناتوانی او در تحقق کامل یک زندگی انسانی.

خود و از خود بیگانگی

از خود بیگانگی، در هر شکل و ابعادش، از ویژگی‌های جوامع طبقاتی است؛ یعنی جوامعی که در آن بین افرادی که ابزارهای تولید را در اختیار دارند و کسانی که فاقد آن هستند، شکافی وجود دارد. و البته در جوامع سرمایه‌داری است که از خود بیگانگی به اوج می‌رسد. ویژگی سرمایه‌داری عبارت است از جدالی بنیادین میان دو طبقه بزرگ و متخاصم، بورژواها^{۱۳} یا صاحبان ابزار تولید (مثلاً کارخانه، ماشین‌آلات و غیره) و پرولتاریا^{۱۴} که تنها صاحب نیروی کار خود است. پرولتاریا دچار از خود بیگانگی می‌شود چرا که مجبور است کار خود را تحت شرایطی که خودش انتخاب نکرده، بفروشد. پرولتاریا هیچ تسلطی بر فرآیند کار ندارد و یا تسلطش بسیار اندک است و توان تولیدی او صرف کسب سود برای طبقه‌ای می‌شود که او را استخدام کرده است. مارکس

مهمترین آثار

دستی نوشته‌های پاریس^{۱۵} (۱۸۴۴ م.)
مجموعه گزیده‌هایی درباره فلسفه و اقتصاد اهمیت این نوشتار از آن روست که انگاره «از خود بیگانگی» برای نخستین بار در آن مفصلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

ایدئولوژی آلمانی^{۱۶} (۱۸۴۶ م.)
این کتاب که با همکاری فریدریش انگلس نوشته شده بود، پس از مرگ مارکس منتشر شد و آموزه «ماتریالیسم تاریخی» نخستین بار در آن مطرح گردید.

بیانیه کمونیست (۱۸۴۸ م.)
تئوری کلاسیک و پیچیده از فلسفه تاریخ نوآورانه مارکس، این اثر به بیانیه بسیاری از احزاب کمونیست تبدیل شد. این کتاب به بررسی دلالت‌هایی

ضمتی سیاسی این حقیقت می‌پردازد که «تاریخ همه جوامع از دربار تاکنون عبارت است از تاریخ بیکار طبقاتی».

نوشتاری درباره نقد اقتصاد سیاسی^{۱۷} (۱۸۵۹ م.)

اهمیت این اثر به سبب مقدمه آن است که به‌طور مختصر و مفید فلسفه ماتریالیستی تاریخ را شرح می‌دهد.

سرمایه^{۱۸} (سه جلد: ۱۸۷۶، ۱۸۸۴، ۱۸۹۳ م.)

مشهورترین و برجسته‌ترین اثر مارکس که در زمان مرگش ناتمام ماند این کتاب که اساساً درباره اقتصاد سیاسی است. تبیین مفصلی از کار، و نقصان‌های جوامع سرمایه‌داری را نیز به دست می‌دهد. جلد دوم و سوم را فریدریش انگلس ویرایش و منتشر کرد.

ایدئولوژی آلمانی^{۱۶} (۱۸۴۶ م.)

این کتاب که با همکاری فریدریش انگلس نوشته شده بود، پس از مرگ مارکس منتشر شد و آموزه «ماتریالیسم تاریخی» نخستین بار در آن مطرح گردید.

بیانیه کمونیست (۱۸۴۸ م.)

تئوری کلاسیک و پیچیده از فلسفه تاریخ نوآورانه مارکس، این اثر به بیانیه بسیاری از احزاب کمونیست تبدیل شد. این کتاب به بررسی دلالت‌هایی

تجربه از خود بیگانگی پرولتاریا را این گونه توصیف می کند:

— او خود را در کارش منحل نمی کند بلکه خود را انکار می کند، و احساس بدبختی دارد نه سعادت و رضایت خاطر، قوای جسمی و ذهنی خود را آزادانه تکامل نمی بخشد بلکه از نظر جسمی فرسوده می شود و از نظر فکری نیز اصول می کند. به همین دلیل کارگر تنها در اوقات فراغتش احساس آرامش می کند و در هنگام کار احساس بی بناهی و آوارگی دارد. کار او از سر رغبت و رضایت نیست بلکه تحمیلی و اجباری است. برآورده کردن نیاز نیست بلکه تنها وسیله ای است برای بر آوردن سایر نیازها.

اما به نظر مارکس همه امیدهای پرولتاریا هم بر باد نرفته است. چرا که او بالقوه پرچمدار نهضت آزادی بخش بشریت است. مارکس تردید ندارد که سرمایه داری رو به انحطاط است زیرا در بطن خود تضادهایی دارد که در نهایت به سقوط آن منجر خواهد شد؛ و این پرولتاریا است که زمینه این سقوط را فراهم خواهد کرد. از همه مهمتر، چون پرولتاریا طبقه ای برای خود^{۱۸} است یعنی از واقعیت و موقعیت خود آگاه است. سرنوشتش این است که تمام اختلافات طبقاتی را از میان بردارد و شکل جدیدی از جامعه را (کمونیسم) بر اساس مالکیت اشتراکی پدید آورد؛ و با این کار از خودبیگانگی مردم را از محمول و نتیجه کار خود، از خود فرآیند کار، و از ذات انسانی شان بزداید.

اما درست همین جاست که نظریه مارکسیسم دچار مشکل می شود؛ چرا که سرمایه داری دارد هر روز قدر تمندتر می شود و ظاهراً پرولتاریا، اگر اصلاً وجود خارجی داشته باشد، نمی داند که قرار است نیرویی انقلابی باشد. پس مشکل کار کجاست؟ آیا همه نظریات مارکس از بیخ و بن اشتباه است؟

نباید این قدر شتابزده قضاوت کرد. مارکس می دانست که سرمایه داری وسائلی در اختیار دارد که آن را قادر می سازد از پس تأثیرات منفی ناشی از تضادهای درونی خود بر بیاید. مثلاً مارکسیست ها در همین رابطه، بر مفهومی به نام «آگاهی کاذب طبقاتی» انگشت می گذارند و منظورشان این است که طبقه کارگر از سرنوشت تاریخی خود به عنوان نیرویی انقلابی آگاه نیست و این بدان دلیل است که همواره در معرض ایدئولوژی سرمایه داری قرار گرفته است. بورژواها به دلیل سلطه شان بر بخش اقتصاد، لاجرم ابزارهایی نظیر نظام تعلیم و تربیت و همچنین رسانه های گروهی را در اختیار دارند. بنابراین قادرند باورهای خود را در سطح وسیعی به جامعه تزریق کنند و نتیجه این می شود که پرولتاریا نسبت به موقعیت واقعی خود ناآگاه باقی می ماند. به تعبیر مارکسیست ها، پرولتاریا هرگز از مرحله «طبقه ای در خود»^{۱۹} به مرحله «طبقه ای برای خود» گذر نمی کند.

استدلال دیگری نیز در کار است مبنی بر اینکه درست است که سرمایه داری هنوز افول نکرده، اما در با زود این اتفاق رخ خواهد داد؛ این ادعا بدان معناست که گرچه مارکس در مورد مقیاس های زمانی بروز این پدیده اشتباه کرده است، اما در مورد اصل قضیه همچنان حق با اوست. این نحو استدلال غالباً با تجربه و تحلیل دیگری همراه است که عبارت است از اینکه چگونه اقتصاد سرمایه داری توانسته بازارهای جدیدی را در کشورهای در حال توسعه، به زیر نفوذ خود در آورد. اما از نظر فلسفی باور به چنین جنبشی محل تردید است:

مجمع تجارت جهانی متحد در مسکو در دوران استالین، با اعلامیه ها و تصاویر تبلیغاتی چندزبانه «پدران» مارکسیسم: مارکس، انگلس، لینن و استالین.

این مدعا که چیزی هنوز اتفاق نیفتاده است اساسی تردید در آینده رخ خواهد داد. خاصیت ابطال پذیری^{۲۰} ندارد و بیشتر به ایمان و تعصبی کور می ماند.

به علاوه، حتی اگر فرض شود که سرمایه داری بالاخره یکروز پایان خواهد یافت، معلوم نیست این قضیه کمکی به نجات مارکسیسم از این بن بست بکند. مشکل اساسی این است که این انگاره مارکسیستی که جامعه ای جایگزین جامعه سرمایه داری خواهد شد که در آن خبری



از تضاد و نابرابری نظام‌مند نخواهد بود. چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. شاید به همین دلیل است که مارکس آگاهانه و عامدانه از تشریح مفصل صورت دقیقی که جامعه کمونیسم به خود می‌گیرد، پرهیز می‌کرد. او می‌گفت که مردم در جامعه کمونیستی، افرادی منطقی، خودآگاه و دیگر محور (نه خودمحور) هستند و لذا نه با خود و نه با دیگران غریبی نمی‌کنند. دوست او انگلس روزی را پیش‌بینی می‌کرد که در آن به دولت و قدرت حکومتی نیازی نخواهد بود.

پرستی این است که از منظر گاه‌فرون بیست و یکم آیا این دیدگاه درباره آینده منطقی و قابل قبول است یا نه. شاید چنین نباشد. اما با این حال، بی‌انصافی است اگر مارکس را با معیارهای فهم و شناخت در قرن بیست و یکم به بدفهمی متهم کنیم. زیرا آن هنگام که مارکس به نظریه پردازی مشغول بود، تجربیات دهستانک قرن بیستم را پشت سر گذاشته بود. چندان اغراق نیست که بگوییم اگر مارکس هم تجربه‌ای را که ما از قرن گذشته به خاطر داریم به چشم دیده بود، از خوش‌بینی‌اش نسبت به امکانات و ظرفیت‌های انسان برای رسیدن به جهانی عاری از تضادهای بنیادین دست برمی‌داشت.

کتابشناسی گزیده فارسی

از میان آثار مارکس کتاب‌های زیر به فارسی ترجمه شده است:

- سرمایه، ترجمه ایرج اسکندری، (پینا، بی‌جا، ۱۳۵۲) به اهتمام عزیزا- عزیزاده، فردوس (چاپ‌های مکرر)
- رساله دکترای فلسفه: اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریته و اپیکوره، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران، ۱۳۸۱
- دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگه، ۱۳۸۲
- فقر فلسفه، ترجمه آرین اراکلی، اهورا، ۱۳۸۴
- صورت‌بندی‌های اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری، ترجمه خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴
- درباره تکامل مادی تاریخ، ترجمه خسرو پارسا، نشر دیگر، ۱۳۸۴
- لودویگ فوئرباخ و آیدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، نشر چشمه، ۱۳۸۶
- درباره زندگی و آرای مارکس نگاه کنید به:
- پیتر سینگر، مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹
- مصطفی رحیمی، مارکس و سایه‌هایش، تهران، هرمس، ۱۳۸۴
- بی‌آن فیلوسوف، ایوان باخ، کارل مارکس از نگاه آثارش، ترجمه قاسم جوینده دل، آهنگ قلم، ۱۳۸۴
- جازان ریست میلز، مارکس و مارکسیسم، محمد رفیعی مهربادی، خجسته، ۱۳۸۵
- بابک احمدی، مارکس و سیاست مشرق، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵
- آگس کالیسکوس، اندیشه انقلابی مارکس، ترجمه پرویز بابایی، قطره، ۱۳۸۶
- تری ایگلتن، مارکس و آزادی، ترجمه اکبر معصومیگی، تهران، آگه، ۱۳۸۶
- ایزابلا برلین، کارل مارکس، زندگی و آثارش، ترجمه سیف آ. گلکار، تهران، ثالث، ۱۳۸۶

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- Karl Marx
- ۲- Cold War، جنگ سرد، دوران تنش و رقابت تسلیحاتی بین آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی و متحدان هر دو طرف که از اواسط دهه ۱۹۴۰ میلادی آغاز و تا اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی ادامه یافت.
- ۳- capitalism
- ۴- Communist Manifesto
- ۵- Fredrich Engels، فردریش انگلس (-۱۸۹۵ ۱۸۲۰ م) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.
- ۶- Trier
- ۷- Mosel
- ۸- Bonn
- ۹- برای توضیح بیشتر نگاه کنید به بخش هگل در همین کتاب.
- ۱۰- DoktorKlub
- ۱۱- left wing
- ۱۲- working-class
- ۱۳- در فلسفه امروز جهان دو دسته و گرایش عمده وجود دارد. یکی فلسفه قاره اروپا که عمدتاً در اروپا (بجز بریتانیا) رواج دارد و دیگری فلسفه تحلیلی که عمدتاً در جهان انگلیسی‌زبان یعنی انگلستان و آمریکا رایج است.
- ۱۴- sociobiologist
- ۱۵- alienation
- ۱۶- bourgeoisie
- ۱۷- proletariat
- ۱۸- class-for-itself
- ۱۹- class-in-itself
- ۲۰- falsifiability، یعنی خاصیت گزاره یا نظریه‌ای آن است که بتواند به وسیله تجربه مردود شناخته شود. این واژه در نظر کارل پوپر مزیت مهم یک نظریه علمی راستین در مقابل نظرات شبه‌علمی است.
- ۲۱- Pris Manuscripts
- ۲۲- German Ideology
- ۲۳- A Contribution to the Critique of Political Economy
- ۲۴- Capital

چارلز ساندرز پیرس

۱۸۳۹ - ۱۹۱۴ م.



پیرس شهرت خود را بیشتر مدیون این امر است که او را بنیانگذار پراگماتیسم^۲ (یا آنچه که بعدها خود پراگماتیسم^۳ نامید، تا تمایز دقیق تری قائل شده باشد) یا همان مذهب اصالت عمل محسوب می‌کنند. با این حال، اشتباه است اگر تصور کنیم که دامنهٔ علایق فکری او به همین موضوع ختم می‌شود. چرا که او در رشته‌های مختلفی نظیر ریاضیات، اقتصاد، انسان‌شناسی، تاریخ علم، زبان، روان‌شناسی و جز این‌ها مطلب نوشته است. میزان آثار منتشر شدهٔ او بالغ بر دوازده هزار صفحه است و البته دست‌کم هشت هزار صفحه دیگر هم هست که هنوز منتشر نشده است.

پیرس، فرزند ریاضی‌دان بزرگ دانشگاه هاروارد، بنجامین پیرس^۴، در سپتامبر سال ۱۸۳۹ میلادی در کمبریج، ماساچوست به دنیا آمد. او در فضای فکری بسیار سطح بالایی که متناسب با شأن و مقام پدرش به عنوان یکی از شهیرترین ریاضی‌دانان کشور بود، تربیت شد. برخی از برجسته‌ترین دانشمندان و فیلسوفان آن زمان دائماً به خانهٔ آن‌ها رفت و آمد داشتند و چارلز از همان اوان کودکی تشویق می‌شد که کنجکاو و از نظر فکری مستقل باشد. بنجامین پیرس، شخصاً تعلیم و تربیت فرزندش را عهده‌دار شد و بسیاری از شارحان بر آنند که اصالت آرای پیرس نتیجهٔ استفادهٔ پدرش از فنون دیالکتیک برای آموزش او بوده است. روش معمول پدر این بود که چندتا مسئله به چارلز می‌داد تا او آن‌ها را حل کند و سپس او را تنها می‌گذاشت، و بعداً برمی‌گشت و به پاسخ‌هایش نگاه می‌کرد.

پیرس مانند بسیاری از فیلسوفان بزرگ دیگر، از همان کودکی استعدادهایش را بروز داد؛ به عنوان مثال او در سن هشت‌سالگی به مطالعهٔ شیمی پرداخت و در سن ۱۳ سالگی کتاب سنجش خرد ناب کانت را مطالعه کرد. با این حال او در زمان تحصیل در دانشگاه هاروارد موفقیت چندانی کسب نکرد و گفته‌اند دلیلش این بود که مطالب آنقدر برایش ساده می‌نمود که به هیچ عنوان علاقه‌اش را بر نمی‌انگیخت و از میان نود دانشجوی رتبهٔ هفتاد و نهم را کسب کرد. اما دیری نگذشت که قابلیت‌هایش را نشان داد و در هنگام فراغت از تحصیل از آموزشگاه علمی لاورنس هاروارد، دانشجوی ممتاز دورهٔ خود گردید.

فعالیت‌های بعدی او در شکل‌دهی به مبانی فلسفه‌اش نقش بسیار مهمی ایفا کرد؛ پیرس به استخدام سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده در آمد و به مدت سی سال به همین کار مشغول بود. اهمیت این موضوع در آن است که پیرس همواره خود را یک دانشمند در حال آزمایش می‌دید، و غالباً نیز به همین کار مشغول بود. و این امر در دغدغه‌های فکری او نیز به خوبی نمود دارد. به عنوان مثال، بنا به همین دلیل است که او مکتب اصالت عمل خود را فلسفهٔ دانشمند آزمایشگاهی نامید.

جوهر مکتب اصالت عمل

مدعای اصلی مکتب اصالت عمل در عبارت زیر از مقالهٔ او با عنوان «چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم» که در ماهنامهٔ علم برای همه^۵ به سال ۱۸۷۸ چاپ شد، تبلور یافته است: «تصوری که ما نسبت به تأثیرات موضوع اندیشهٔ خود - تأثیراتی که می‌توانند جنبه‌های علمی داشته باشند - داریم را مد نظر قرار دهید. بدین ترتیب، تصور ما نسبت به تأثیرات این موضوع اندیشه، تنها فهمی است که از آن موضوع داریم.»
بن‌مایهٔ ادعای فوق این است که ما با تشخیص ظهور و بروز یک اندیشه با مفهوم در جهان خارج و تحت شرایط گوناگون، می‌توانیم به روشنی به محتوای آن اندیشه یا مفهوم دست پیدا کنیم. یا به عبارت دیگر کار بر روی نتایج تجربی محتوای یک اندیشه با مفهوم نهایتاً منجر به وضوح آن مفهوم می‌گردد.

پیرس این موضوع را با ارجاع به مفهوم «سخت» و «سنگین» چنین توضیح می‌دهد:

اجازه دهید بر سیم وقتی می‌گویم چیزی سخت است منظور مان چیست. واضح است که منظور از سخت بودن یک ماده این است که مواد زیادی را نمی‌توان یافت که بتوانند آن‌را بخرانند. تمام معنای این کیفیت، مانند هر کیفیت دیگری، در تأثیرات قابل ادراک آن نهفته است. اساساً هیچ تفاوتی میان مادهٔ نرم و سخت وجود ندارد.

چارلز ساندرز پیرس^۱ (۱۸۳۹-۱۹۱۴ م.)، در مقام یک فیلسوف شخصیت عجیبی محسوب می‌شود چرا که هیچ کتاب مهمی در تبیین اندیشه‌هایش منتشر نکرده است. با وجود این، کمک‌های او به فلسفهٔ شاپان توجه است. هر چند تاکنون همهٔ جوانب کارهای او به خوبی مورد بررسی قرار نگرفته است.

مگر این که این دو به آزمون گذاشته شوند. (چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم)

بنابراین مفهوم «سخت»، معنای خود را از اتفاقاتی می‌گیرد که وقتی شیء سختی را در معرض آزمون قرار دادیم، رخ می‌دهد؛ به عنوان مثال اشیاء سخت خراش بر نمی‌دارند، وقتی به آن‌ها دست می‌زنیم خرد نمی‌شوند، در اشیاء نرم فرورفتگی ایجاد می‌کنند و از این قبیل. عین همین مطلب در مورد چیزهای سنگین نیز صدق می‌کند: اگر آنها را محکم نگه نداریم، می‌افتند.

تعریف حقیقت

از منظر بیرس انگاره فوق‌تانیج وسیعی دارد؛ از همه مهمتر این که این انگاره بیرس را به تعریف حقیقت می‌رساند. در نزد او: حقیقت آن چیزی است که برای مدتی طولانی در جمع محققان، توافق عامی بر سر آن وجود داشته باشد. منظور بیرس این است که در مورد هر مسئله‌ای، سرانجام همه محققان به نتیجه واحدی خواهند رسید. و دلیلش هم این است که امور واقعی تأثیراتی دارند که موجب می‌شود راجع به آن‌ها باورهایی پدید بیاید؛ بنابراین از آنجا که تنها یک واقعیت وجود دارد و پس، باورهای جمع محققان سرانجام هم با آن واقعیت و هم با یکدیگر منطبق خواهد شد:

شاید افراد مختلف راجع به یک موضوع، دیدگاه‌های بسیار متضادی داشته باشند، اما پیشرفت تحقیقات سرانجام موجب خواهد شد که آن‌ها دست از اختلافشان بردارند و به یک نتیجه واحد برسند. این فعالیت اندیشه، ما را در پی خود می‌کشد، اما نه به آنجا که ما دلمان می‌خواهد بلکه به مقصدی از پیش تعیین شده و از این حیث درست مانند سرنوشت عمل می‌کند. هرگونه اصلاح رویکرد، انتخاب حقایق دیگر درباره موضوع و بررسی آن‌ها، و حتی هرگونه کاستی و ناراستی طبیعی ذهن بشر نمی‌تواند موجب شود که او از رسیدن به این باور از پیش تعیین شده، خلاصی داشته باشد... باوری که مقدر است در نهایت مورد توافق همه کسانی که به تحقیق مشغولند فرار نگیرد. همان چیزی است که ما به آن حقیقت می‌گوییم و موضوع یا امری که در این باور نمایان شده است، همان امر واقع است. این است توضیح من درباره واقعیت. (چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم)

این انگاره خالی از اشکال نیست. فی‌المثل برخی گفته‌اند که به نظر می‌رسد تناقض عجیبی در این استدلال وجود داشته باشد. از یک طرف گفته شده که واقعیت، باورهای مردم را کنترل و هدایت می‌کند؛ اما از طرف دیگر واقعیت خود از توافقی عام و دراز مدت پدید می‌آید. این بدان معناست که ظاهراً باوری مورد قبول همه، همگان را به سمت باوری مورد قبول شان می‌کشاند! گرچه ممکن است برداشت بیرس از حقیقت، از نظر منطقی مشکلاتی داشته باشد، اما این مشکلات تأثیر چندانی بر نگرش وی به پیشرفت علوم ندارد. او به برداشتی یکسره خطا پذیر^۴ از روش‌شناسی علمی معتقد است. به این معنا که او پیشرفت علم را ناشی از آزمون گزاره‌هایی می‌داند که آن گزاره‌ها را، فرضیه‌های ارائه شده در باب ماهیت جهان در اختیارمان می‌گذارد.^۵ در حقیقت رویکرد او، که خود پیشاپیش برداشتی مدرن از روش علمی به دست می‌دهد، مراحل پژوهش علمی را بر سه اصل استنتاج استوار می‌سازد: نخست، قیاس^۶ که عبارت است از بساختن فرضیه به منظور توضیح یک پدیده خاص؛ دوم، استدلال قیاسی یا استنباط^۷ که عبارت است از سازوکاری که با آن گزاره‌های آزمون پذیر از فرضیه‌ها استخراج می‌شود؛ و سوم، استنتاج^۸ که عبارت است از کل فرآیند آزمائش که به منظور آزمون فرضیه انجام می‌پذیرد.

بیرس می‌داند که با طرح این دیدگاه که پیشرفت علمی در معرض خطا پذیری است، به ناچار باید این موضوع را نیز بپذیرد که حقایق علمی الزاماً موقت یا مشروط^۹ هستند. او خود در جایی گفته بود که هرگز نباید به حقایق علمی موجود بسنده کرد، بلکه باید آنها را صرفاً گامی در مسیر رسیدن به حقیقت تلقی کرد. اما از طرف دیگر چون معتقد بود که توافق میان اجتماع

مهمترین آثار

مبانی اندیشه بیرس^{۱۰} از انتشارات دانشگاه آیدهاوا، مراجعه کند. از میان کتاب‌های فراوانی که درباره او منتشر شده است، شاید راهنمای کمبریج بر بیرس^{۱۱} از انتشارات دانشگاه کمبریج، بهترین نقطه شروع باشد.

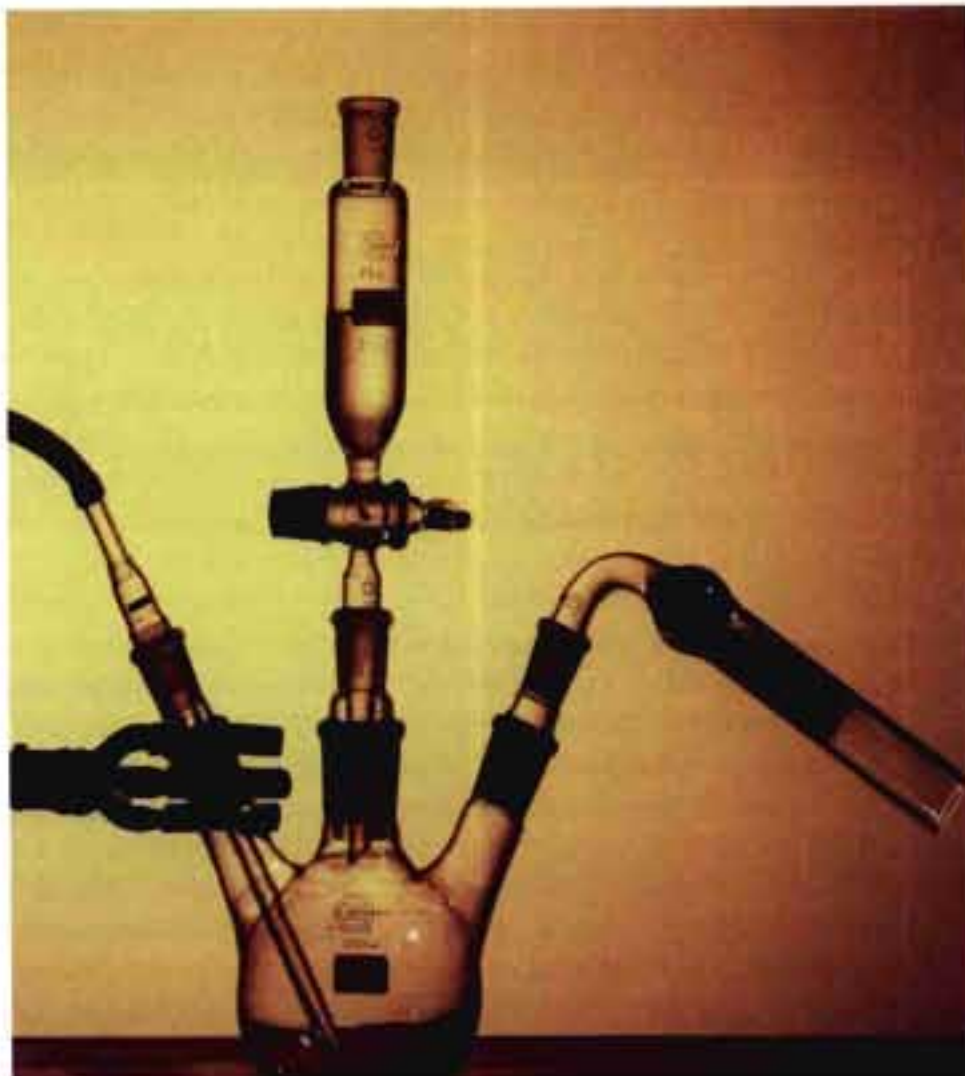
بیرس هیچ کتابی در تلخیص یا تبیین مواضع فلسفی خود منتشر نکرد و در عوض ترجیح می‌داد به نوشتن مقالات فنی برای مجلات دانشگاهی بپردازد. خواننده علاقمند می‌تواند به کتاب دو جلدی «هاور»^{۱۲} و «کلوبزل»^{۱۳} با عنوان

محققان در دراز مدت، همان حقیقت است. لذا به‌شکلی تناقض‌آمیز نسبت به امکان دستیابی به پاسخ‌های قطعی و نهایی در مورد مسائلی خاص خوش‌بین بود. بی‌تردید مادامی‌که این پرسش‌ها نتایجی در خور آزمودن داشته باشند، رسیدن به حقیقت آن‌ها نیز به تعویق خواهد افتاد.

چرخش منطقی

دیدگاه‌های پیرس دربارهٔ مکتب اصالت عمل و دانش علمی عمدتاً در مقالاتی مطرح می‌گردید که وی در اواخر دههٔ ۱۸۷۰ میلادی می‌نوشت. پس از این دوره پیرس توجه خود را بر منطق متمرکز ساخت و در سال ۱۸۸۲ میلادی، با همکاری دانشجویانش کتاب *مطالعاتی در زمینهٔ منطق* را منتشر کرد، که تقریباً از منطق موسوم به منطق کمی‌سازی^{۳۱} را دربرمی‌گرفت. اما انتشار این کتاب مصادف شد با افول ستارهٔ اقبال او. در سال ۱۸۸۴ میلادی پیرس را به‌طور کامل از منصب دانشگاهی خود کنار گذاشتند و ظاهراً دلیل این امر، اطلاعاتی بود که از رفتارهای منحرفانهٔ او به‌گوش مستولان دانشگاه می‌رسید - همگان او را مردی هرزه می‌دانستند که رفتارهای اخلاقی مشکوک و باورهای دینی نادرستی دارد؛ او در سال ۱۸۹۱ میلادی شغل خود را در سازمان نقشه‌برداری و زمین‌سنجی سواحل ایالات متحده نیز از دست داد. این اتفاقات باعث شد که پیرس به فقر دچار شود. او که اکنون یا همسر دومش به‌طور نیمه مخفیانه در پنسیلوانیا زندگی می‌کرد و هیچ‌امیدی به استخدام در محیط‌های دانشگاهی نداشت به‌سختی، آن‌هم با ارائهٔ مشاوره‌های گاه‌به‌گاه و نیک‌خواهی‌های دوستانی همچون ویلیام جیمز، روزگار می‌گذراند.

پیرس در سال ۱۹۱۴ میلادی درگذشت و مرگش در جوامع فلسفی آن دوران انعکاسی نیافت. ولی بعدها و به‌خصوص پس از انتشار نخستین جلد از مجموعه مقالاتش در دههٔ ۱۹۳۰، نامش دوباره بر سر زبانها افتاد. ما در نوشتار حاضر دریاب زندگی و آثار پیرس، عمدتاً به مکتب اصالت عمل او و انگاره‌هایش در باب علم پرداختیم.



«فلسفه دانشمند آزمایشگاهی»
پیرس باور داشت که حقیقت مشروطاً و موقت است و باید به‌کرات و در پرتو نتایج حاصلی از آزمایش‌های جدید، از نو مورد ارزیابی قرار گیرد.

اما از دید یک فیلسوف حرفه‌ای، سایر حوزه‌های کاری او نیز به همان اندازه اهمیت دارد. به‌ویژه که او کارهای خلاقانه و جالبی در خصوصی منطق، نشانه‌شناسی^۱ و متافیزیک انجام داده است. امروزه اهمیت او به‌عنوان یک شخصیت فکری دارد به‌طور کامل شناخته می‌شود. ماکس اچ. فیشر این موضوع را چنین بیان می‌کند:

چه کسی خلاق‌ترین و جامع‌الاطراف‌ترین شخصیت فکری است که آمریکا تاکنون پرورده است؟ هیچ گزینه دیگری به‌جز «چارلز ساندرز پیرس» وجود ندارد... او ریاضی‌دان، منجم، شیمی‌دان، زمین‌سنج، محقق، نقشه‌بردار، هواشناس، طب‌نگار، مهندس، مخترع، روان‌شناس، واژه‌شناس، فرهنگ‌نویس، مؤرخ علم، اقتصاددان، محقق علم پزشکی، منتقد کتاب، نمایش‌نامه‌نویس، بازیگر، داستان‌نویس، پدیدارشناس، نشانه‌شناس، منطق‌دان، فیلسوف و اهل بلاغت بود.

از همه این‌ها گذشته، هنوز هشت هزار صفحه از آثار او به مرحله انتشار نرسیده است و به احتمال قریب به یقین از لابلای این نوشته‌ها، نکات بسیار دیگری نیز به‌دست خواهد آمد. لذا متصفانه است اگر بگوییم پیرس توانست آینده‌ای را که کودکیش نوید می‌داد، محقق سازد.

کتابشناسی گزیده فارسی

درباره زندگی و آرای پیرس نگاه کنید به:

■ اسرائیل شفر، چهار پراگماتیست: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز. مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر

مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-------------------|---|---|
| Pragmaticism - ۳ | Pragmatism - ۴ | Charles Sanders Peirce - ۱ |
| fallibilistic - ۶ | <i>Popular Science Monthly</i> - ۵ | Benjamin Peirce - ۴ |
| | | ۷- برای توضیح بیشتر نگاه کنید به باورقی شماره ۴۰ از بخش قبل (مربوط به ماژکس). |
| | | ۸- abduction البته منظور فیلسوفی است که برای آن مسلم ولی صغری آن فقط محتمل است. |
| provisional - ۱۱ | inference - ۱۰ | deduction - ۹ |
| semiotics - ۱۲ | quantification - ۱۳ | <i>Studies in Logic</i> - ۱۲ |
| | Kloesel - ۱۴ | Houser - ۱۵ |
| | <i>The Cambridge Companion to Peirce</i> - ۱۸ | <i>Essential Peirce</i> - ۱۷ |

ویلیام جیمز

۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م.



ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) برادر هنری جیمز رمان‌نویس معروف است. جیمز به همراه چارلز سائدرز پیرس، از پایه‌گذاران نخستین مکتب فلسفی آمریکا یعنی پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل به‌شمار می‌رود.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) در سال ۱۹۰۵ میلادی، در مورد استعفايش از حرفه تدریس، در دفتر خاطراتش یادداشت‌های زیر را نوشته است: بیست‌وششم اکتبر، «استعفا بده!»؛ بیست‌وهشتم اکتبر، «استعفا بده!!!»؛ چهارم نوامبر، «استعفا؟»؛ هفتم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هشتم نوامبر، «استعفا بده!»؛ نهم نوامبر، «استعفا بده!»؛ شانزدهم نوامبر، «استعفا بده!»؛ بیست‌وسوم نوامبر، «استعفا بده!»؛ هفتم دسامبر، «استعفا بده!»؛ نهم دسامبر، «سال دیگه هم همین‌جا تدریس کن.» جیمز تا سال ۱۹۰۷ به تدریس خود در هاروارد ادامه داد اما بالاخره در این سال استعفای خود را اعلام کرد. شاید از قضیه بالا، به این نتیجه برسید که ذهن جیمز دائماً از این شاخه به آن شاخه می‌پریده است، و احتمالاً حق با شماست. این مسئله مایه عذاب او بود. اما وقتی عزمش را جزم کرد، پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل شکل گرفت، یعنی نخستین مکتب فلسفی که زادگاه آن آمریکا بود. بسیاری از مورخان، ریشه دودلی عجیب و غریب جیمز را در دوران کودکی یکسر مغلطام او جستجو می‌کنند. پدر بزرگ جیمز که یک مهاجر ایرلندی بود، ثروت فراوانی داشت و پس از مرگش پدر جیمز یعنی هنری، ثروت زیادی به‌چنگ آورد. از قضا هنری جیمز خود اندیشمند سخت‌کوشی بود که به مسائل دینی نیز اهمیت می‌داد اما اهل تجارت نبود. این ثروت بادآورده باعث شد که او بتواند به رویاهایش جامعه عمل ببندد و خود را وقف تعلیم و تربیت فرزندانش کند. پنج فرزند او - من جمله برادر ویلیام یعنی هنری - که داستان‌نویس نامداری است - آموختند که آزادانه و بسیار سخت و جدی به تفکر بپردازند، و دامنه بحث‌هایشان به اندازه علاقه‌ها و سلیقه‌هایشان گسترده بود. خانواده مرتباً بین آمریکا و اروپا در تردد بود، عمدتاً هم به این خاطر که فرزندان از بهترین تعلیم و تربیت ممکن برخوردار شوند. افراد خانواده به چندین زبان با هم صحبت می‌کردند و نسبت به آرای یکدیگر تساهل بسیاری نشان می‌دادند. جیمز قادر بود تقریباً تمامی جنبه‌های یک بحث با یک گزینه و مزایا و معایب آن را به‌راحتی در یابد.

گرچه داشتن یک چنین ویژگی‌ای، قاعدتاً باید چیز مظلومی باشد، اما همین امر منجر به این می‌شد که جیمز در هنگامه انتخاب، شدیداً دچار سردرگمی و بلاتکلیفی شود. او در تمام طول عمر خویش دچار کم‌خوابی، ضعف بینایی و کمر درد بود و البته همیشه در پشت این مشکلات جسمانی نوعی افسردگی نیز خودنمایی می‌کرد. برخی معتقدند دلیل این افسردگی، ناتوانی او در انتخاب مسیر آینده زندگی‌اش بود. چرا که او به‌راحتی قادر بود سایر جوانب و احتمالات گزینه مورد نظرش را نیز بسنجد. خانواده‌اش به‌رود آبلند نقل مسکن کرد تا وی بتواند در آنجا به مطالعه و تمرین هنر بپردازد - بعضی از پرتله‌هایی که جیمز کشیده، هنوز هم به‌جا مانده است و ارزش یک‌بار دیدن را دارد. اما هنوز یک‌سال نشده، از این کار منصرف شد و در آموزشگاه علمی لاورنس در هاروارد ثبت‌نام کرد. باز هم از این بابت که آیا واقعاً نیمکت آموزشگاه جایگاه مناسبی برای او هست یا نه، به شک افتاد و این بار به آموزشگاه پزشکی هاروارد رفت. او این رشته را هم نیمه‌کاره رها کرد و به اتفاق لویی آگاسیز، انسان‌شناس عجیب و غریب، به مسافرت علمی یک‌ساله به آمازون رفت. جیمز وقتی به خودش آمد دید که تقریباً میان سال است اما هنوز هم که هنوز است نمی‌داند برای آینده زندگی‌اش چه برنامه‌ای پیاده کند.

درباب جبرگرایی

نگرانی‌های فلسفی جیمز در مورد جبرگرایی، به این احساس آزاردهنده دامن می‌زد. وقتی تمام اعمال، افکار و امیدها از پیش تعیین شده است، چه فرقی می‌کند که چطور زندگی کنیم؟ اصلاً زندگی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ البته در دل این بحران، تضادی هم میان علم و دین در جریان بود. پدر جیمز تحت تأثیر افکار امانوئل سوئندنبرگ قرار گرفته بود و برای رسیدن به درکی از ایمان دینی عمری گذاشته بود. تردیدی نیست که جیمز اندکی تحت فشار بود تا باورهای مذهبی پدرش را بپذیرد. از طرف دیگر با اینکه استعداد چندانی در زمینه ادبیات و هنر نداشت، اما حس می‌کرد که به حقایق متغیر پژوهش علمی قلباً علاقه دارد. رنج و عذاب

ناشی از این تعارض در کنار بی‌هدفی در زندگی، و همراه با این امر که شاید هیچ انتخاب آزادانه‌ای در کار نباشد تا بتوان تصمیمی قاطعانه گرفت، از تاب و تحمل او بیرون بود. جیمز جداً در نظر داشت خودکشی کند.

ظاهراً گروهی جیمز به فلسفه مایه نجاتش شد. او آثار فیلسوف فرانسوی چارلز برنارد رنوویه^۶ را مطالعه نمود و در این آثار راه حل شگفتی را برای مسئله جبرگرایی پیدا کرد. رنوویه می‌گفت که اختیار عبارت است از «حفظ یک نحوه تفکر، چرا که این من هستم که تعیین می‌کنم کی اندیشه دیگری در سرم بیرون آید». انسان شاید نتواند تعیین کند که چه افکاری به ذهنش خطور کند اما از روی اختیار می‌تواند ذهن را بر برخی افکار متمرکز کند (و این کار او تنها به بهای از دست رفتن سایر افکار ممکن خواهد شد)، و بعداً همین افکار مبنای عمل قرار می‌گیرد. این قضیه باعث شد که جیمز به این نتیجه برسد که نه جبر و نه اختیار هیچ کدام قابل اثبات نیست. لذا جا برای نوعی انتخاب مبتنی بر نتایج عملی ناشی از اتخاذ یک موضع خاص، باز می‌شود. جیمز طرف اختیار را گرفت و با این کار ظاهراً به آن دست هم پیدا کرد. چنانکه خواهیم دید خود این اتفاق به نوعی خیر از شالوده مکتب اصالت عمل می‌دهد.

جیمز به خودش آمد. از او خواستند که کتابی درسی درباره علم روان‌شناسی بنویسد. و همانطور که می‌توان حدس زد، این کتاب با تأخیری ۱۰ ساله منتشر شد و کوچکترین شباهتی به کتاب درسی نداشت. و این همان کتاب معروف مبانی روان‌شناسی^۷ است که بلافاصله تأثیر گذار شد؛ تأییراتی که البته گسترده و دیرپا بود.

این کتاب رنگ و بوی اثبات‌گرایانه^۸ دارد. و می‌کوشد مطالعه روان‌شناختی ذهن را به بخشی از علوم طبیعی مبدل کند؛ یعنی نشان می‌دهد زندگی ذهنی و زندگی جسمی چگونه به هم مرتبطند. فی‌المثل زندگی ذهنی عبارت می‌شود از مسئله درک و بزرگی‌های رفتاری موجودات دارای ذهن. طبق نظر جیمز این گونه موجودات، رفتاری انعطاف‌پذیر و معطوف به هدف از خود نشان می‌دهند؛ یعنی دست به انتخاب می‌زنند و این موضوع آن‌ها را قادر می‌سازد که به‌رغم وجود موانعی در کار، باز به هدف خود دست پیدا کنند. سپس جیمز، متأثر از داروین، به تأمل منطقی در باب هدف و غایت ذهن از منظر کاملاً متفاوت رهنمون می‌شود. او می‌گوید اگر یک موجود واجد ذهن و یک ماشین صرف را در مقابل هم قرار دهیم، خواهیم دید که موجود مذکور همواره از ماشین موفق‌تر عمل خواهد کرد.

شاید جذابترین بخش کتاب، فصلی باشد که درباره آگاهی نوشته شده است. و بنا به جمله مشهور جیمز و بزرگی آن عبارت است از «جریان سیال ذهن»^۹ جیمز با طرح این مسئله از دیدگاه‌های سنتی نظیر این دیدگاه که ادراک حسی را تصاویر قابل تکرار ذهنی می‌داند، فاصله می‌گیرد؛ مثل اینکه بگویم اگر قرار باشد امروز صبح هم که از خواب بیدار می‌شویم مثل دبروز روی میز بغل تخت خواب خود حشره مرده‌ای را ببینیم، باید و باید این اتفاق در تجربه خود آگاه ما رخ بدهد. اما جیمز می‌گوید آگاهی، جریانی سیال است. همچنین از نظر او آگاهی امری شخصی است. یعنی آگاهی، به همراه همه متعلقات ذهنی مربوط به آن، به یک شخص خاص تعلق دارد. لذا حوادثی که در شرایط زندگی یک شخص رخ می‌دهد، تنها تجربه فرد را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهد، بلکه جریان سیال ذهن او را تغییر می‌دهد؛ یعنی در شرایط مختلف، جریان ذهن متفاوت است. به همین دلیل است که هر چقدر هم که تلاش‌تان را بکنید به هیچ‌وجه نمی‌توانید درد و رنج کس دیگری را آبه‌طور کامل آحس کنید.

مهمترین آثار

را بهتر می‌کند و به همین خاطر حق داریم آن‌ها را باور کنیم.

نوع تجربه دینی^{۱۰} (۱۹۰۲ م.)

جیمز در این اثر به مطالعه طبیعت بشر، به‌ویژه آن بخشی از ماهیت آدمی می‌پردازد که به تجربه دینی معطوف است.

پراگماتیسم (مکتب اصالت عمل) (۱۹۰۷ م.)

مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها در خصوص نظریه حقیقت، معنا و معرفت از منظر مکتب اصالت عمل و همچنین روشی مبتنی بر این مکتب برای حل و فصل پرسش‌های فلسفی است.

مبانی روان‌شناسی (۱۸۹۰ م.)

نوشته طولانی و جسورانه جیمز در باب ذهن. در این کتاب عبارت معروف او یعنی «جریان سیال ذهن»، آمده است. «من فاعلی» در تقابل با «من مفعولی» قرار داده شده و مسئله اختیار نیز مطرح گردیده است.

اراده معطوف به ایمان و سایر مقالات در فلسفه عام^{۱۱} (۱۸۹۷ م.)

مجموعه‌ای از مقالات درباره موضوعاتی نظیر عقلانیت، جبرگرایی، اخلاق و معنای زندگی. در این کتاب جیمز به این دیدگاه نیز پرداخته که برخی پرسش‌ها ما را وادار به انتخاب می‌کنند، ولو این که شواهد کافی برای انجام این کار در اختیار نداشته باشیم. در چنین مواردی، پارهای از پاسخ‌ها زندگی ما

نظر جیمز در مورد «خود» نیز با دیدگاه‌های سنتی متفاوت است. او به جای صحبت از روح و یا جوهر دیگری که هویت فرد - یعنی همان چیزی که ما را در طول زمان ما می‌کند - بر آن استوار شود، میان «من فاعلی» و «من مفعولی» تمایز قائل می‌شود. «من مفعولی» از چیزهایی تشکیل شده که شخص به آن نوعی وابستگی عاطفی دارد یا از آن به گونه‌ای نفع شخصی می‌برد؛ نظیر خانواده، دوستان، و دارایی‌هایش. بخش اجتماعی «من مفعولی» عبارت است از نقشی که فرد در موقعیت‌های مختلف اجتماعی به عهده می‌گیرد. ارزش‌های مورد علاقه فرد، «من مفعولی» معنوی او تشکیل می‌دهد. بهترین چیزی که فرد می‌تواند آرزو کند، همانا «من مفعولی» کامل است. از نظر جیمز «من فاعلی»، چیزی شبیه خود یا گو «است، با این تفاوت که او برای این «من فاعلی» یک ویژگی ارسطویی نیز برمی‌شمارد: نوعی فعالیت که تفکر فعلی شخص را در بر می‌گیرد.

مکتب اصالت عمل

پس از انتشار کتاب مبانی روان‌شناسی، به نظر می‌رسید که جیمز راه خود را انتخاب کرده باشد اما شور و اشتیاقش را به روان‌شناسی هم از دست داد و این بار به دنبال فلسفه رفت و به ویژه کوشید تنشی را که میان شهود مذهبی و الزامات سختگیرانه پژوهش علمی وجود دارد، بر طرف کند. نتیجه این کار، پدید آمدن پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل بود. اصطلاحی که جیمز از دوست خود پیرس به وام گرفت. پیرس می‌گفت دغدغه‌های پراگماتیستی باید به فهم ما از حقیقت و معنا جهت بدهد. جیمز بر اساس دل‌مشغولی‌های خود، به این دیدگاه پر و بال داد. تفاوت مهم دیگر میان این دو نفر آن است که جیمز با صراحت اعلام داشت فلسفه باید معطوف به زندگی روزمره مردم باشد. نوشته‌های جیمز از نظر فنی بودن به پای نوشته‌های پیرس نمی‌رسد. اما با اینکه نوشته‌های او وضوح کمتری از آثار پیرس دارد ولی در عوض بسیار خواندنی‌تر است.

بی‌شک طرز تلقی جیمز از مکتب اصالت عمل، ریشه‌های عمیقی در گریز او از دام خودکشی دارد. از نظر جیمز، حقیقت - تا اندازه‌ای - عبارت است از مفید فایده بودن یک باور و البته مفید بودن خود موضوع پیچیده‌ای است. این نقد ساده‌انگارانه به مکتب اصالت عمل، که مدعی است این مکتب چیزی نیست مگر جواز بی‌فید و شرط برای باور کردن هر چیزی که آدمی را ولو ذره‌ای شادمان‌تر کند، دست‌کم تا حدودی نادرست است. مفید بودن از نظر جیمز فقط به این امر بستگی ندارد که یک باور تا چه اندازه آدمی را به سمت زندگی بهتر سوق می‌دهد، بلکه به این امر هم که باور مذکور تا چه اندازه قدرت پیش‌بینی دارد نیز وابسته است - دیدگاهی که با تجربه‌گرایی افراطی جیمز جور در می‌آید. جیمز همچنین می‌گوید باور «الف»، تنها زمانی باور مفیدی است که به شخص کمک کند اگر «الف» وجود داشته باشد. بتواند با آن کنار بیاید. از نظر معتقدان به این مکتب، حقیقت به راستی تطابق با امر واقع است. همچنین یک باور باید با سایر باورها نیز سنخیت داشته باشد تا بتوان آن را باور درستی تلقی کرد. لذا در این جا عناصر سازوار گرای^{۱۵} نیز دخیل است.



همدردی در جنگ: جیمز می‌گوید هر چقدر هم که کسی برای انجام این کار تلاش کند، به هیچ‌وجه امکان همدردی کامل وجود ندارد.

و البته ناگفته پیداست که تأکید اصلی همه این مباحث این است که داشتن یا نداشتن یک باور در عمل چه فرقی پدید می‌آورد. چنانکه جیمز می‌گوید:

مکتب اصالت عمل، پرسش همیشگی خودش را مطرح می‌کند و می‌پرسد: «گیرم که فلان باور یا پندار صحیح است. صحت آن چه تفاوت محسوس و قابل لمس را در زندگی واقعی انسان‌ها به دنبال خواهد آورد؟ اگر این باور درست باشد کدام تجربه‌ها نسبت به قبل تغییر می‌کند؟ مخلص کلام، ارزش نقدی این حقیقت به زبان تجربی چقدر است؟»

این دیدگاه، البته روشی برای مواجهه با مجادلات متافیزیکی نیز به دست می‌دهد. مثال خود جیمز به شرح زیر است: فرض کنید دارید دور یک درخت می‌چرخید تا بتوانید سنجابی را ببینید که او هم مثل شما و با همان سرعت دارد دور درخت می‌چرخد. اگر کسی از شما بپرسد که «آیا دارید دور سنجاب می‌چرخید؟» این پرسش را دست‌کم می‌توانید به دو طریق تفسیر کنید، اما هر پاسخی که بدهید هیچ کمکی به تغییر رفتار آن شخص نمی‌کند. مجادلات فلسفی غالباً به همین شکل، صرفاً دعوای لفظی است. وقتی عملاً هیچ اتفاقی نمی‌افتد - یعنی هیچ ارزش نقدی‌ای در کار نیست - پس واقعاً هیچ تفاوتی هم وجود ندارد. جیمز به سبب دیدگاه‌های مذهبی‌اش در معرض انتقادات بسیاری قرار گرفته است. او می‌گوید که شواهد تجربی نمی‌تواند وجود خدا را رد یا اثبات کند، و لذا باید بینیم کدام باور (وجود یا عدم وجود خدا) در زندگی تأثیر بیشتر و بهتری دارد. اعتقاد به وجود خدا برنده این میدان است چرا که فرد را نسبت به آینده امیدوار می‌کند و به زندگی معنا می‌بخشد. آیا واقعاً کسی پیدا می‌شود که به این شکل به چیزی اعتقاد پیدا کند. پیداست که دست‌کم خود جیمز هم این مسئله را هم قبول داشته و هم چنین کاری را انجام داده است. اینکه او توانست از دام خودکشی فرار کند، بهترین گواه برای این مدعاست. جیمز به راستی معتقد بود که فلسفه باید بخشی از رنج هستی آدمی را بکاهد، چنانکه در مورد خودش چنین شد. او می‌خواهد سارا متقاعد کند که: «باور کنید که زندگی ارزش زیستن را دارد و باور شما به خلق حقیقت کمک خواهد کرد». می‌توان استدلال‌های جیمز را به نقد کشید، اما دشوار بتوان دلبری یافت تا علیه انگیزه‌هایش اقامه کرد.

کتابشناسی گزیده فارسی

مهمترین اثر جیمز به فارسی ترجمه شده است:

■ براگمانیسو، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

درباره زندگی و آرای جیمز نگاه کنید به:

■ اسرائیل شفلر، چهار براگمانیسو: درآمدی انتقادی بر فلسفه پیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر

مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - William James
- ۲ - هنری جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۶ م.) نویسنده مشهور آمریکایی کتاب‌هایی نظیر چرخش بیج (*The Turn of the Screw*) همان‌طور که مشاهده می‌شود در خانواده جیمز نام پدر و یکی از فرزندان هر دو «هنری» بوده است.
- ۳ - Rhode Island، کوچکترین ایالت از ایالات متحده آمریکا که در شمال شرق این کشور واقع است.
- ۴ - Louis Agassiz، لویی آگاسیز (۱۸۰۷-۱۸۷۳ م.) انسان‌شناس و پزشک سوئیس الاصل که در آمریکا اقامت گزید.
- ۵ - determinism
- ۶ - Emanuel Swedenborg، امانوئل سوئدبرگ (۱۶۸۸-۱۷۷۲ م.) فیلسوف، متألف و دانشمند سوئدی.
- ۷ - Charles Bernard Renouvier، چارلز برنارد رنوویه (۱۸۱۵-۱۹۰۲ م.) فیلسوف ایدالیست نوانتقادی.
- ۸ - *The Principles of Psychology* - ۹ - positivistic، نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
- ۱۰ - جریان سیال ذهن بعدها به شیوه‌ای در روایت تبدیل شد و در آثار ادبی نیز رواج یافت. جیمز جویس و فاکتور اثر این شیوه بهره‌ها برده‌اند.
- ۱۱ - self
- ۱۲ - I
- ۱۳ - me
- ۱۴ - ego
- ۱۵ - coherentism
- ۱۶ - cash value
- ۱۷ - *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*
- ۱۸ - *The Varieties of Religious Experience*

فریدریش نیچه

۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ م



فریدریش نیچه فیلسوفی است عمیقاً تأثیرگذار، جنجالبرانگیز و دلهره‌آفرین. که بسیار مورد بدفهمی واقع شده اما در عوض نوشته‌هایش بسیار جذاب و خواندنی است. اولاً و اساساً اثر عالی اوست که بسیاری از ما را به خود جلب کرده است. می‌توان یک روز را با حرص و ولع تمام به خواندن نوشته‌هایش اختصاص داد. بر مطایبه او لیخند زد، و عقاید هراس‌انگیزش نیز می‌تواند نفس را در سینه حبس کند. آنگاه می‌توان تمام طول عمر خود را صرف کشف معنای این آثار کرد.

زندگی نسبتاً کوتاه نیچه در پانزدهم اکتبر در روکن^۱ پروس آغاز شد و از قضا تاریخ تولدش هم درست مثل اسمش، با هم‌نام مشهور خود یعنی فریدریش ویلهلم چهارم، پادشاه پروس یکی بود. پدرش، لودویگ نیچه، کشیشی از فرقه لوتی بود و مادرش فرانتسیسکا نیز دختر یک کشیش لوتی دیگر. جا دارد راجع به تأثیر این فضای زیاده از حد لوتی‌گرایانه بر پر خورده‌فهر آمیز نیچه با دین، تأمل کرد. و البته باید از دیوانه‌شدن پدرش، وقتی که او هنوز پنج سال بیشتر نداشت نیز حرفی به میان آورد. چرا که برخی احتمال داده‌اند جنون نیچه نیز از ثی بوده باشد. پس از این واقعه، نیچه، خواهر و مادرش با خانواده مادری یعنی یادو تا خاله و مادر بزرگش زندگی کردند. نیچه در یک مدرسه شیانه‌روزی معروف مشغول به تحصیل شد و آثار کلاسیک را به خوبی مطالعه کرد. سپس در دانشگاه بن به مطالعه الهیات پرداخت. اما طولی نکشید که دست از الهیات برداشت و در دانشگاه لایپزیگ^۲ به مطالعه و پژوهش‌های تاریخی^۳ پرداخت. گرچه برای مدتی کوتاه هم دلش می‌خواست شیمی بخواند. و در همین لایپزیگ بود که با سه شخصیت برجسته‌ای که در اوایل کار سخت بر او تأثیر گذاشتند، آشنا شد. و این سه تن عبارت بودند از شوپنهاور، اف. ای. لانژ ماده‌باور معروف^۴ و همچنین واگنر^۵. و از قضا باز در همین شهر بود که نیچه، که در طول مدت زندگی خود از لذت جنسی محروم بود، در یک فاحشه‌خانه به بیماری سیفلیس مبتلا شد.

نیچه مدت کوتاهی را هم در ارتش گذراند. دلیل کوتاه بودن این دوره هم چیزی نبود مگر جراحی که فاجع زین اسب، در حین سواری با سرعت بسیار زیاد، به سینه‌اش وارد کرد. پس از این دوره، به شکلی باورنکردنی بر گرسی و پژوهش‌های تاریخی دانشگاه سال^۶ تکیه زد چرا که هنوز دکترای خود را به پایان نبرده بود اما اشتیاق استادان و همچنین نبوغ فوق‌العاده‌اش، او را به این منصب رساند. نیچه در این هنگام ۲۴ سال بیشتر نداشت.

طولی نکشید که این منصب را ترک کرد و در جنگ میان فرانسه و پروس، به خدمت پرداخت و وقتی به دانشگاه بازگشت به اسهال خونی و دیفتری مبتلا شده بود. نیچه دلش می‌خواست بر روی نخستین کتابش کار کند و وظایف متداول معلمی را عهده‌دار شود، اما هرگز کاملاً بهبود نیافت. او از همان دوران کودکی مشکلات جسمی فراوانی داشت - میگرن، بی‌خوابی، ضعف بینایی و دردهای معده، احتمالاً ناشی از زخم معده. از جمله این‌ها بود. این بیماری‌های جدید هم که مزید بر علت شد، و سبب گردید که از منصب تدریس کناره بگیرد. نیچه در طول بقیه عمرش، قبل از آن که به جنون مبتلا شود، از این مهمانخانه به آن مهمانخانه می‌رفت، با بیماری‌هایش دست و پنجه نرم می‌کرد - و چنانکه یک بار به دوستی گفت، گاهی خودکشی را تنها راه نجات خودش می‌شمرد؛ به نوشتن و انتشار کتابها و مقالات زیادی دست می‌زد و البته دفترچه یادداشت‌های زیادی را نیز در دست نوشتن داشت.

در ژانویه ۱۸۸۹ میلادی، در پیازو کارلو آلبر تو^۷ از حوالی شهر تورین^۸، در شبکه‌جی‌ای را دید که اسبش را شلاق می‌زند. صدای شکستن چیزی بر خاست. نیچه خود را به دور گردن اسب انداخت. از هوش رفت و سرانجام دیوانه شد. او ۱۱ سال بعد از این قضیه را یاد در بیمارستان بال و با تحت مراقبت مادرش، و پس از مرگ مادر تحت سرپرستی خواهرش، گذراند، ولی حالتش هرگز بهبود پیدا نکرد. شاید نیچه به جنون سیفیلیسی مبتلا بود. خواهرش بسیار گوشه‌گیر و مهربان او را حفظ کند و شاید در نتیجه همین تلاش‌های او بود که نازی‌ها توانستند فلسفه او را به نفع خود مصادره کنند و فاجعه بیافرینند. و الا شکی نیست که نیچه به این خز عملیات واقعی نمی‌نهاد. چرا که او به سیاست حزبی به‌طور عام، و ناسیونالیسم آلمانی به‌طور خاص هیچ اعتقادی نداشت.

فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) از آن دسته فیلسوفان قرن نوزدهم محسوب می‌شود که در درک او و همچنین نقل قول از او بیشترین بدفهمی ممکن رخ داده است. رسواترین مفهوم در نزد او یعنی مفهوم ایزدآنان، به انسان فضیلت‌مند ارسطو بیشتر می‌ماند تا به فرمان بشکوه آریایی‌نژاد^۹.

نمی‌توان در این مجال کوتاه، آثار فراوان نیچه را به‌طور مفصل مورد بررسی قرار داد اما می‌توان به بررسی برخی درون‌مایه‌هایی پرداخت که کراز در برخی از آثار او مشاهده می‌شود. گاهی نوشته‌های نیچه را به اشتباه تقریری از نیست‌انگاری^{۱۱} تلقی می‌کنند. یعنی این دیدگاه که ارزش‌ها، اساساً بی‌معنا و مبنا هستند. و در مقام استدلال می‌گویند نیچه مدعی بوده که هیچ معیاری برای اخلاق وجود ندارد، حقیقت هیچ ارزشی ندارد، و این که دین رو به انحطاط و زوال است؛ و البته شکی نیست که او کمابیش همه این حرف‌ها را به زبان آورده است. اما او در نهایت سر از نیست‌انگاری در نمی‌آورد؛ بلکه این‌جا برای او تازه اول راه است. نیچه مدعی است که مبانی تفکر و تعقل در غرب، یعنی همان مفاهیم زیربنایی که ما با استفاده از آن‌ها به داوری ارزشی می‌پردازیم، دیگر به کارمان نمی‌آید. شاید روزگاری انسان می‌توانست به این پندار دل خوش کند که مبنای ارزش، بیرون از این جهان است (یعنی در خداوند یا در امر مطلق^{۱۲}) اما دیگر وضع بدان منوال نیست. ما در لید پر نگاه بحران معنویت قرار داریم و چیزی نو نباید تا ما را از فرو افتادن نگاه دارد. و الاً به ورطه نیست‌انگاری و ای بسا بدتر از آن در خواهیم افتاد.

نیچه به این بحران با نگاهی آمیخته با شادمانی‌ای فرارستنده می‌نگریست چرا که نوع جدیدی از آزادی را در آن مشاهده می‌کرد. یعنی این آزادی که خودمان می‌نویسیم ارزش‌هایمان را بیافرینیم. شعار معروف او این باره این است که: «خدا مرده است» و به راحتی می‌توان لحن شادمانه‌اش را از چنین رخدادی در نوشته‌هایش احساس کرد. فی‌المثل به متن زیر توجه کنید:

در حقیقت، ما فیلسوفان، و «روح‌های آزاد» از همان سحرگاهی که خیر آمد «خدای کهن مرده است» غرق در نور و سرور شدیم؛ قلب‌های ما از سپاسگزاری، شگفتی، دلهره و انتظار مآمال شد. سرانجام افق یک‌بار دیگر گشوده گردید و خوشتر آنکه چندان هم روشن نبود! یک‌بار دیگر می‌توان کشی به دریا انداخت و به استقبال خطر رفت. یک‌بار دیگر، خطر کردن را معنی نیست؛ دریای دریای ما دوباره پیش روی‌مان گشاده است؛ و شاید پیش از این هیچ‌گاه چنین «دریای وسیعی» در کار نبوده است.

مواجهه نیچه با ارزش‌های اخلاقی بسیار آموزنده است و نمود بارزی است از آنچه که او آن را آزاداندیشی می‌داند. البته این آزاداندیشی تنها هنگامی رخ می‌دهد که بفهمیم برداشت‌های ما از «ارزش»، دیگر از اعتبار افتاده‌اند. می‌توان گفت مباحث نیچه هم فلسفی است (گرچه برخی منکر آن هستند)، هم متکی بر تبار و ازگان است، هم شبه تاریخی است و گهگاه نیز جنبه روانکاوانه به خود می‌گیرد. نیچه با عربان ساختن معنای مکتوم و همچنین نشان دادن تاریخچه ارزش‌های اخلاقی، امید دارد که آن‌ها را از اعتبار بیاندازد. ماهیت راستین آن‌ها را به ما بنمایاند و جایگزین بهتری فراهم کند.

آسان می‌توان در این میانه راه گم کرد و به بدفهمی مبتلا شد. و این‌ها همه به‌سبب سبک نوشتاری نیچه است، چرا که او گاهی استدلال و وضوح بحث را فدای شیوایی و روایتی نثر خود می‌کند. نیچه خود را فردی «فرد اخلاق»^{۱۳} می‌داند و منظورش این است که تمام مفاهیم اخلاقی را به‌دور ریخته است اما واقعیت امر آن است که او تنها عقولات اخلاقی زمانه خود را در جهان غرب به کناری می‌زند. نیچه همچنین می‌گوید انسانی شایسته ستایش است که «ارزش‌ها را خلق می‌کند» و برخی این سخن را به نوعی نسبی‌گرایی^{۱۴} تندروانه یا خودمحوری^{۱۵} افراطی تعبیر می‌کنند. یعنی این دیدگاه که مدعی است هر شخصی تنها باید بر اساس برداشت خود از امر درست و نادرست عمل کند، و به یک معنا تنها به دنبال منافع خود باشد. اما چنین فهمی نیز نوعی سوء برداشت از سخنان نیچه است. نیچه در اصل از ما می‌خواهد که بر سر مفاهیم اخلاقی در نزد یونانیان باستان باز گردیم.

مهمترین آثار

را بازگو می‌کند، زرتشت او همان کسی است که آئین زرتشتیان را و آنچه که فراسوی محدودیت‌های بشر است، بشارت می‌دهد.

فراسوی نیک و بد^{۱۶} (۱۸۸۶ م.)

برداشت نیچه از اخلاق و همچنین تبیین بلوغ و شیوایی او از آزاداند معطوف به قدرت.

تبارشناسی اخلاق^{۱۷} (۱۸۸۷ م.)

آئین اثر را می‌توان نقد اخلاقی مسیحیت خواند. در آئین اثر مفهوم «عیوی بردگان» در اخلاق مطرح شده و همچنین نقد گزینش‌های به کشیشان وارد آمده است. این اثر با تبیین دورنماگرایی یا پرسپکتیویسم^{۱۸} خاتمه می‌پذیرد.

زایش تراژدی^{۱۹} (۱۸۷۲ م.)

این اثر فرهنگ یونان را بر اساس نیروی سرکش دیونیزوس^{۲۰} و در تقابل با نیروی رام و آرام آپولونی^{۲۱} به تصویر می‌کشد. نیچه در دل این تحرک و سرکشی، در جستجوی خلافت و باززایی فرهنگی و معنوی است.

السانی، زیاده‌سالنی^{۲۲} (۱۸۷۸ م.)

مجموعه‌ای از گزین‌گفته‌های نثر تا بی‌چینه درباره موضوعات بسیار مختلف در این جاست که مفهوم قدرت برای نخستین بار در اثر نیچه حضور پررنگ می‌یابد.

چنین گفت زرتشت^{۲۳} (- ۱۸۸۲ ۱۸۸۵ م.)

از جمله مهم‌ترین نوشته‌های نیچه. او در این اثر مراحل رشد و تکامل زرتشت

اخلاق هم از نظر نیچه و هم از نظر برخی یونانیان به سرشت انسان بستگی دارد؛ و به‌ویژه بیان این مطلب است که در درون ما چه امری واجد سرآمدی^{۱۱} است. با این تفاوت که از نظر نیچه سرشت همه انسان‌ها یکسان نیست. به این معنا که طبیعت افراد با یکدیگر متفاوت است و لذا مردمان مختلف باید به دنبال برداشت‌های متفاوتی از سرآمدی باشند و طبعاً اخلاقیات متفاوتی را بی‌گیرند.

اخلاق و اراده معطوف به قدرت

نیچه در هنگام بیان این سخنان میان اخلاق خدایان و اخلاق بردگان تمایز قائل می‌شود. در نوع نخست اخلاق، نجیب‌زادگان یا طبقه حاکم آنچه را که در خود می‌بینند «نیک» می‌شمارند (اعتماد، قدرت و غرور شخصی) و آنچه را که در افراد تحت لوای خود می‌یابند «بد» می‌شمارند (ضعف، دروغ، شرم، بی‌اهمیت بودن). اما بردگان و به‌ویژه کسانی که خلق و خوبی‌کشیش‌وار دارند نظرشان جز از این است. از آنجا که ایشان به هیچ وجه نمی‌توانند قدرت خود را بر حاکمانشان اعمال کنند. لذا اخلاق خدایان را واژگونه می‌کنند. در نظر ایشان «نیک» عبارت است از ضعف، تقلید، رنج و زیان، و همچنین تمام خصایمی که یک فرد ضعیف بدان‌ها متصف می‌شود مانند همدلی، فروتنی، دوستی و شکیبایی. «بد» نیز ناسزایی که ضعیفان علیه ویژگی‌های مختص به فویدستان به‌کار می‌برند یعنی: سلامت، نیرو و قدرت. نیچه می‌نویسد: «... تنها فلک‌زده و بدبخت، نیک است؛ فقیران، ناتوانان و مردمان پست نیکند؛ تنها رنج‌کشیدگان، محرومان، بیماران و زشتان پرهیز‌گاران و مورد رحمت خداوند قرار می‌گیرند... و به‌عکس شما فویدستان و شریفان شر هستید، ظالمید، شهواتراند. سیری ناپذیر، و بی‌خدا...». به نظر نیچه «بلوای بردگان» در اخلاق، موجب شده که ما با اخلاق بردگان خوب‌گیریم و در این برهه حساس و تاریخی که دوباره آزادی‌مان را به‌دست آورده‌ایم، باید به اخلاق خدایان باز گردیم.

انسان و ابر انسان

ابر انسان تجلی این بازگشت است و موجودی است که بر آنچه مدتهای مدیدی است انسانیت‌مان را تعریف کرده، یعنی همان نظام رو به زوال ارزش‌ها، چیره شده است. انسان اکنون چیزی است که بر او چیره باید شد و ابر انسان «صاعقه‌ای است که از دل ابر تاریک انسان بیرون می‌جهد» و به دنبال آزمانی یکسر نو است. نیچه امیدها و توهمات مذهبی یا متعالی را، که از ویژگی‌های طرح‌واره کنونی رو به زوال ارزش‌هاست، «انسانی» زیاده‌انسانی^{۱۲} می‌خواند؛ یعنی این باور که فضیلت عبارت است از اطاعت از فرمان خدایی که اکنون دیگر مرده است، و نیز این که پاداش موهوم این تسلیم و اتقیاد در این دنیا، در جهانی دیگر داده خواهد شد. ابر انسان همه اینها را به یک‌سو می‌افکند و جایگاه خود را در جهان بر اساس اراده خویش معین می‌کند.

مفهوم اراده - به‌ویژه اراده معطوف به قدرت - بخش عمده‌ای را از تفکر نیچه تشکیل می‌دهد. پاره‌های اظهارات خام و ناپروورده در برخی دفتر یادداشت‌های نیچه نشان می‌دهد که ظاهراً وی به دست‌ورزی با این اندیشه مشغول بوده که همه چیز عبارت است از اراده معطوف به قدرت؛ و این که اراده معطوف به قدرت، نیروی بنیادینی است که در پس پشت واقعیت نهفته است یا همان اصل بنیادین توضیح‌دهنده واقعیت است. این مفهوم نخستین بار در آثار منتشر شده نیچه تنها به معنای یکی از رانه‌های میل به تسلط مطرح می‌شود اما پیداست که نیچه سرانجام به این نتیجه رسید که این مفهوم بسیار فراتر از این‌هاست. و از زبان پیامبر خود «زرتشت» می‌گوید زندگی، همه اراده معطوف به قدرت است. او در آثار متأخر خود این مفهوم را «رانه مؤید زندگی» می‌نامد و می‌توان به این

نیچه است راست، به‌همراه
تساگردش پاول ره^{۱۳} و همچنین
لو سالومه^{۱۴} در سخنهای که
احتمالاً تریستی است بر یکی
از نقل قول‌های نیچه که رسوای
خام و خامی است «چه سرخ
زلف می‌روی آ تازیانه را فراموش
کن!»



نتیجه رسید که اراده معطوف به قدرت، دست کم، نوعی انرژی حیاتی در عاست که در خودخواهی مان متجلی است. این تعبیر به همراه توضیح نیچه درباره امر نیک، موجب خواهد شد تا بتوانیم متون پیچیده او را کمابیش درک کنیم.

اما در هنگام مطالعه آثار او نباید تنها به درک آنها قانع شد؛ بلکه باید به دنبال یافتن حقیقت بود. اگر نیچه برداشت تازه‌ای از اخلاق پیش روی مان می‌گذارد، پس باید پای نصیحت و اندرز را هم به میان بکشد. یعنی بگوید که چگونه زندگی کنیم، برای چه چیز ارزش قائل شویم و تصویری از درستی یا نادرستی اعمال به دستمان بدهد. خیلی خوب است که کسی بگوید باید به وضع یونانیان بازگشت و به دنبال یافتن ارزش‌های خود بود. اما اگر هیچ اندرزی ندهد، در واقع چیز زیادی نگفته است.

بی‌تردید اگر نیچه این حرف‌ها را می‌شنید و این اعتراض‌ها را می‌دید شدیداً خشمگین می‌شد. حرف او این است که انسان بیش از حد نصیحت شنوده، بیش از اندازه گوش داده و فرمانبری کرده است. اگر می‌خواهیم بر غریزه عوامانه‌ای که چنین اعتراضی را موجب شده غلبه کنیم، باید خودمان فکری به حال خودمان بکنیم.

کتابشناسی گزیده فارسی

سبزی از آثار نیچه مکرر به فارسی ترجمه شده است:

- جین گفرت زرنشت، ترجمه داریوش آشوری (اگه، مکرز)، ترجمه سعید انصاری (جامی، ۱۳۸۶)
 - فریب بنهات، ترجمه داریوش آشوری (اگه، مکرز)، ترجمه سعید انصاری (جامی، ۱۳۸۶)
 - تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری (اگه، ۱۳۷۷)
 - زایش تراژدی، ترجمه رویا منجم، پرسش، ۱۳۸۵
 - اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمدباقر هوشیار (فرزان روز، ۱۳۷۷)، ترجمه مجید شریف (جامی، ۱۳۸۶)
 - انسانی، زیاده انسانی، ترجمه سعید فیروزآبادی (جامی، ۱۳۸۴)، ترجمه سهراب و محقق نیشابوری (مرکز، ۱۳۸۵)
 - حکمت شادان، ترجمه سعید کامران، جمال آل احمد و حامد فولادوند (جامی، ۱۳۸۵)
 - آواره و ساهانش، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴
 - تأملات ناپهنگام، ترجمه سید حسن امین، تهران، تاپره‌المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۳
 - اکنون میان دو هیچ اشعار نیچه، ترجمه علی عبداللهی، جامی، ۱۳۸۵
- برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- ج ب استرن، نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰
 - مک‌دانلی استنلی، فریدریش نیچه، شرح افکار و آثار برگزیده، ترجمه محمد تقایی (ماکان، اقبال، ۱۳۸۴)
 - مارتین هایدگر، متافیزیک نیچه، ترجمه منوچهر آسدی، نشر پرسش، ۱۳۸۴
 - حامد فولادوند، در شناخت نیچه، کتاب نادر، ۱۳۸۴
 - سارا کافمن و دونکن لارج، نیچه و استعاره، تهران، گام نو، ۱۳۸۵
 - کارل یاسپرس، نیچه، درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیبوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۵
 - زیل دلوز، نیچه، ترجمه پرویز همایون‌پور (نشر قطره، ۱۳۸۶)، ترجمه حامد مهرپور (جامی، ۱۳۸۶)
 - روبن بالوم، وقتی نیچه گریست، ترجمه مهشید میرمعزی (تی، ۱۳۸۶)، ترجمه سیده حبیب (کلارون، ۱۳۸۶)

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Fredrich Nietzsche
- ۲ - Superman اثر انسان؛ طرح این مقاله بعدها مستلیم حزب نازی آلمان برای برتری و سیادت نژاد آریایی شد.
- ۳ - Rocken
- ۴ - Leipzig
- ۵ - philology
- ۶ - F. A. Lange، فریدریش لایتز (۱۸۷۵-۱۸۷۸ م) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی.
- ۷ - Wagner، ریشارد واگنر (۱۸۱۳-۱۸۸۳ م)، آهنگساز شهیر آلمانی.
- ۸ - Basel
- ۹ - Piazza Carlo Alberto
- ۱۰ - Turin، شهری در کنار رود پو در شمال غرب ایتالیا، نام ایتالیایی آن تورینو است.
- ۱۱ - nihilism
- ۱۲ - Absolute
- ۱۳ - immoralist
- ۱۴ - relativism
- ۱۵ - egoism
- ۱۶ - excellence
- ۱۷ - Paul Ree
- ۱۸ - Lou Salome
- ۱۹ - The Birth of Tragedy
- ۲۰ - دیونیسوس یا دیونیزوس خدای یونانی شراب و جشن و پاکویی است. نام او در اسطوره‌های رومی به باکوس تبدیل شده است.
- ۲۱ - خدای یونانی شعر و هنر و موسیقی.
- ۲۲ - Thus Spoke Zarathustra
- ۲۳ - Beyond Good and Evil
- ۲۴ - The Genealogy of Morals
- ۲۵ - Human, All-Too-Human
- ۲۶ - perspectivism، نورما گرابی یا پرسپکتیویسم عبارت است از نظریه اعتبار واحد همه نظام‌های فکری و اعتقادی و فقدان یک معیار مستقل معنی برای تعیین اینکه فلان نظام فکری موفق‌تر از نظام‌های دیگر است.

ادموند هوسرل

۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م



ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م) را بنیانگذار فلسفه پدیدارشناسی^۱ می‌دانند، فلسفه‌ای که در قرن بیستم جایگاه واقعی خود را پیدا کرد.

علاقه هوسرل به ابداع واژه‌های نو و همچنین کاربردهای تازه‌ای که برای واژه‌های کهن پیش می‌گشود موجب می‌شود خواندن فلسفه او کار دشواری باشد. این موضوع از نظر متخصصان فلسفه هوسرل به احتمال زیاد حسن محسوب می‌شود، چرا که برای آن‌ها هیچ چیزی بهتر از این نیست که بنشینند و راجع به ایوخته^۲، تقلیل آیدتیک^۳، نونماتا^۴، افق^۵ و هایل^۶ با هم گپ بزنند. معمولاً کمتر پیش می‌آید که بتوان عذر انجام چنین کاری را پذیرفت، اما در مورد هوسرل قضیه کمی فرق می‌کند و احتمالاً استفاده وسیع او از اصطلاحات فنی را می‌توان بخشود چرا که او اساساً رویکرد تازه‌ای در فلسفه ابداع کرد. رویکردی که در سنت فلسفه قاره‌ای^۷ در قرن بیستم، مسلط بود. او رویکرد خود را «پدیدارشناسی» نامید که در کلی‌ترین معنای خود عبارت است از تحلیل و تبیین ساختار تجربه آگاهی. علاقه هوسرل به آگاهی را می‌توان در سال‌های شکل‌گیری نظام فکری او و همچنین در تأثیر استادانش بر وی جستجو کرد.

هوسرل در هشتم آوریل ۱۸۵۹ میلادی در شهر بروسینتس^۸، مورایا^۹ که آن‌زمان جزو امپراتوری اتریش بود و هم‌اکنون در جمهوری چک قرار دارد، به دنیا آمد. وقتی ۱۰ ساله بود، پدرش که یک تاجر پوشاک بود، او را به وین فرستاد تا زبان‌های لاتینی و یونانی بیاموزد. مدتی بعد در اولموتس^{۱۰}، که به زادگاهش بسیار نزدیکتر بود تا وین، به دبیرستان رفت و تحصیلات خود را ادامه داد. گرچه هوسرل در دبیرستان شاگرد ممتازی نبود، اما به علوم و ریاضیات علاقه فراوانی نشان می‌داد. هوسرل در سال ۱۸۷۶ میلادی از دبیرستان فارغ‌التحصیل شد و سپس برای مطالعه فیزیک، ریاضیات، نجوم و فلسفه به دانشگاه‌های لایپزیگ، برلین و وین رفت. او درجه دکتری خود را در سال ۱۸۸۲ میلادی با رساله مقدمه‌ای بر نظریه محاسبه متغیرها^{۱۱} اخذ کرد. سپس در سال ۱۸۸۴ میلادی به وین رفت تا در کلاس‌های درس فرانتس برنتانو^{۱۲}، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی شرکت کند و این شاید سرنویشت‌سازترین گام در زندگی فکری او بود.

اهمیت برنتانو عمدتاً از این حیث بود که مفهوم قصدیت^{۱۳} را، که مفهومی مرکزی در پدیدارشناسی به‌شمار می‌رود، ابداع کرد. قصدیت به جهت یافتگی آگاهی اشاره دارد؛ یعنی آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است. سخنان مشهور برنتانو در این زمینه در زیر می‌آید:

مدرسیون قرون وسطی مشخصه هر پدیدار ذهنی را وجود درونی قصدمند (باذهنی) قصدی ایژه می‌شمردند و ما می‌توانیم آن‌را، البته نه کاملاً فارغ از ابهام، ارجاع به یک محتوا، جهت‌گیری به سمت یک ایژه بنامیم... هر پدیدار ذهنی دربرگیرنده چیزی است به‌عنوان متعلق خویش، گرچه این امر در همه پدیدارها درست همانند یکدیگر نیست. در بازنمایی، چیزی بازنمایی می‌شود، در داوری، امری تأیید یا تکذیب می‌گردد، در عشق، چیزی دوست داشته می‌شود. در نفرت هم امری مورد نفرت قرار گیرد، در طلب، امری مطلوب است و الی آخر.

(روان‌شناسی از دیدگاه تجربی^{۱۴})

هوسرل به‌نوبه خود این موضوع را چنین عنوان می‌کند:

اصطلاحی... که برای تبیین ویژگی اساسی آگاهی، یعنی آگاهی از چیزی به کار می‌رود عبارت است از «قصدیت». ما در هنگام تلقی غیرمتماملانه از یک ایژه در آگاهی‌مان، به سمت آن هدایت می‌شویم؛ یعنی قصد ما به سمت آن میل می‌کند. (درآمدی بر پدیدارشناسی^{۱۵})

فهم نکته مرکزی این سخن کار نسبتاً آسانی است: آگاهی، در جنبه‌های مختلف خود همواره به سمت یک ایژه جهت می‌گیرد، بنابراین، فی‌المثل فرد ممکن است «سگی» را ببیند؛ دلش «بستنی» بخواهد؛ در مورد «مسابقه‌ای» قضاوت کند؛ «جشن تولدی» به یادش بیاید؛ یا درباره «غروب خورشید» به تأمل بپردازد. اما وقتی وارد جزئیات می‌شویم موضوع بسیار پیچیده‌تر می‌شود. به‌عنوان مثال توهم را در نظر آورید؛ اگر کسی خیال کند که دارد اسب تک‌شاخ^{۱۶} می‌بیند، با فرض این که آگاهی الزاماً باید به چیزی معطوف باشد، پس آیا اسب تک‌شاخ به یک معنا واقعیت دارد؟ پاسخ برنتانو - با این که هنوز هم که هنوز است بر سر آن مجادله می‌شود، و بسا این که حتی خود او هم در این باره به نتیجه قطعی نرسید - این بود که ایژه در قلمرو ذهن به‌نوعی واجد

وجود است. هوسرل با این امر مخالفت کرد و گفت که آگاهی صرفاً «پنداری از»^{۱۸} از ایزه است؛ وجود یا عدم در مورد ایزه‌های متعلق آگاهی در مرتبه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

تقلیل پدیدارشناختی

بهترین راه برای درک آنچه هوسرل در این جا می‌گوید عبارت است از پرداختن به مفهوم «تقلیل پدیدارشناختی»^{۱۹}. این امر به ظن قوی بنیادی‌ترین فن و روش پدیدارشناسانه بوده و عبارت است از نوع خاصی عطف توجه به ایزه‌هایی که در معرض آگاهی قرار می‌گیرند. در تقلیل پدیدارشناختی ما به جای آن که با ایزه‌ها به عنوان ایزه‌های روزمره مواجه شویم - مثلاً سگ همسایه‌مان که قلاده قرمز رنگی هم دارد - و پیشاپیش تصویری درباره آن‌ها داشته باشیم، آن‌ها را صرفاً به عنوان یک پدیدار می‌شناسیم. ما وجودشان را در «پرانز» قرار می‌دهیم^{۲۰}. یعنی «رویکرد طبیعی»^{۲۱} خود را به حالت تعلیق در می‌آوریم تا بتوانیم آن ایزه را چنانکه بر آگاهی ما پدیدار می‌شود، در نظر بگیریم؛ یعنی نسبت به پرسش مربوط به وجود یا عدم آن اظهار نظر نمی‌کنیم. هوسرل امیدوار بود به این ترتیب و با تمرکز بر تجربه ناب، امکان فهم ساختاری را که جهت‌یافتگی آگاهی ما را تقوّم می‌بخشد، فراهم آورد. اما این تأکید او بر عنصر سوژکتیو تجربه به این اتهام منجر شده است که هوسرل به نوعی یک ایده‌آلیست فلسفی است. یعنی باور ندارد که جهان واجد واقعیتی مستقل از تجربه ما باشد. به راحتی می‌توان حدس زد که چرا برخی به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند. خود هوسرل هم رویکرد خود را ایده‌آلیسم استعلایی می‌نامد؛ و علاوه بر این می‌گوید که آگاهی، ایزه خود را تقوّم می‌بخشد. اما نباید فراموش کنیم که او در عین حال مدعی است بی‌شک جهان خارج وجود دارد.

شاید این سخن در نگاه اول متناقض‌گونه به نظر برسد، و مسلماً بسیاری از شارحان هوسرل چنین پنداشته‌اند. یکی از مهمترین انتقاداتی که به رویکرد هوسرل وارد شده این است که او خود را در عالم پدیدار محبوس می‌کند؛ یعنی همانند دکارت، هیچ راه صاف و ساده‌ای برای رسیدن از سوژکتیویته به ایزکتیویته پیش نمی‌کشد. و البته ظنزی در این قضیه نهفته است چرا که هدف پروژه اصلی هوسرل عبارت بود از فراهم آوردن مبنایی عینی برای همه معرفت‌های بشری. هوسرل سخت تحت تأثیر شک روشمند دکارت قرار گرفت اما معتقد بود که این شک آنچنان که باید و شاید به پیش برده نشده است؛ از همین رو مصراانه می‌گوید در تقلیل پدیدارشناختی ضروری است که همه آنچه را که به ظاهر درباره جهان می‌دانیم «در پرانز» قرار دهیم. اما در نهایت حاصل کار چیزی نیست مگر همان تنش میان امر سوژکتیو و ایزکتیو.

آگاهی و جهان خارج

با این همه، دست کم مقدمات خروج از این بن‌بست ظاهراً اُتناقض‌آمیز در فلسفه هوسرل فراهم شده است؛ چنانکه گفتیم منظورمان از بن‌بست مذکور این است که از یک سو مدعی شویم آگاهی، ایزه‌ای را که به سمت آن قصد و توجه می‌کند تقوّم

مهمترین آثار

صوری می‌بردازد این کتاب نیز درست همانند کتاب قبلی یعنی ایده‌ها برای کسانی که با تفکر هوسرل آشنا نیستند، بسیار دشوار فهم است.

تأملات دکارتی^{۲۲} (۱۹۳۱ م.)

این کتاب شاید آسان‌ترین اثر هوسرل در دوره پایانی عمر وی باشد و عبارت است از بازبینی و بسط یک مجموعه درس گفتار که او در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه سوربن ایراد کرد. تمرکز آن عمدتاً بر پدیدارشناسی اگو یا خود^{۲۳} و فرآیندهایی است که بنیان بینادذهنیت^{۲۴} واقع شده، آن را تقوّم می‌بخشد.

بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی^{۲۵} (۱۹۳۶ م.)
این اثر، از دغدغه‌های انتزاعی اولیه در زمینه پدیدارشناسی فاصله می‌گیرد و به دغدغه‌های مربوط به زندگی نزدیک می‌شود. این کتاب از جمله تأثیرگذارترین آثار هوسرل است، و از همه مهمتر به این دلیل که در بسط پدیدارشناسی به علوم اجتماعی نقش بسیار مهمی ایفا کرده است.

پژوهش‌های منطقی^{۲۶} (۱۹۰۰-۱۹۰۱ م.)

این اثر از دو جلد تشکیل شده، جلد اول نقدی است بر «روان‌شناسی گرای»^{۲۷} در مطالعه منطقی؛ و جلد دوم تحلیلی است از درون‌مایه‌های بنیادین روش پدیدارشناختی. این بررسی‌ها را عموماً به عنوان نخستین گام‌های هوسرل در حوزه پدیدارشناسی به‌شمار می‌آورند.

ایده‌ها^{۲۸} (سه جلد، ۱۹۱۳ م.)

نوشتار بسیار دشواری است در باب درون‌مایه‌های اصلی پدیدارشناسی. بسیاری از مفاهیم مرتبط با رویکرد هوسرل در این اثر معرفی گردیده و با بسط یافته است که از آن جمله می‌توان به قصدیت، تقلیل استعلایی^{۲۹}، نولما^{۳۰}، نولسیس^{۳۱} و هوله اشاره کرد.

منطق صوری و استعلایی^{۳۲} (۱۹۲۹ م.)

این کتاب همان‌گونه که از عنوانش پیداست، به بنیادهای پدیدارشناختی منطقی

می‌بخشد و از سوی دیگر بگوییم که جهان خارج وجودی مستقل دارد. ظاهراً موضع هوسرل این است که آنچه از جهان خارج به درون ما می‌رسد برای تعیین آگاهی ما از آن کافی و وافی نیست. برای فهم این مطلب در نظر بگیرید که شب هنگام به خیابانی مه‌آلود نگاه کنیم. همه ما اشکال و هیئت‌هایی را می‌بینیم اما این که این اشکال و هیئت‌ها دقیقاً چگونه به نظرمان می‌رسد به عواملی نظیر تجربیات قبلی، اغراض و منافع، هویت فرهنگی ما و مانند این‌ها بستگی دارد. اگر بخواهیم مثال ساده‌ای بزنیم باید بگوییم شخصی که تمام عمرش را در جنگل‌های آمازون گذرانده و کسی که همیشه شهر نشین بوده است، در چنین خیابانی چیزهای متفاوتی را می‌بینند. بنابراین آگاهی، از این طریق به هر آنچه که می‌بینیم، ساختار می‌بخشد؛ به عبارت دیگر آگاهی، تقوّم بخش تجربه ما از جهان خارج است.

تأثیر پدیدارشناسی

پدیدارشناسی رویکرد بسیار تأثیرگذاری بوده است. در جهان فلسفه، متفکرانی نظیر هایدگر، سارتر و مریلوپونسی^{۲۲} به این موضوع پرداخته‌اند. به همین دلیل است که مثلاً هایدگر شاهکار خود یعنی هستی و زمان^{۲۳} را به هوسرل تقدیم می‌کند (گو این که بعدها از این کار پشیمان می‌شود)؛ و سارتر در هستی و نیستی^{۲۴} اذعان می‌کند: «چنانکه هوسرل نشان داد، کل آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی». و از این امر به عنوان مبنایی برای بر ساختن نظریه‌ی اگزیستانسیالیستی خود درباره‌ی آزادی انسان بهره می‌گیرد.

پدیدارشناسی خارج از قلمرو فلسفه نیز تأثیرگذار بوده است. به عنوان مثال، مفهوم سپهر زیست، یا همان جهان مفروض در زندگی روزمره، که هوسرل آن را مطرح نمود در علوم اجتماعی توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. مثلاً آلفرد شوتز^{۲۵} جامعه‌شناسی است که بخش قابل توجهی از حیات فکری خود را به تبیین ساختارهای سپهر زیست، آن گونه که انسان آن را تجربه می‌کند یا بدان تقوّم می‌بخشد، پرداخته است. و از همین روست که در کتاب خود یعنی پدیدارشناسی جهان اجتماعی^{۲۶}، می‌گوید ما سپهر زیست را به مثابه جهان طبیعی^{۲۷} خود تجربه می‌کنیم. یعنی جهانی که وجودش را مفروض می‌گیریم و سر در پی پروژه‌ها و برنامه‌های زندگی خود می‌گذاریم. لذا شکستن زنجیرهای این جهان و ورود به قلمرو جهانی دیگر مستلزم بروز نوعی ضربه روحی (شوک) است. شوتز معتقد است که چنین ضرباتی به کرات در طول زندگی ما رخ می‌دهد. مثلاً او از شوک به خواب رفتن به عنوان انتقال به جهان دیگری یعنی انتقال به عالم رؤیا یاد می‌کند؛ یا از «جهش» کیر گور به جهان تجربه‌ی دینی یاد می‌کند؛ و یا از دگر دسی‌ای نام می‌برد که با بالارفتن پرده در تناثر برایمان رخ می‌دهد. دشوار بتوان از برجستگی هوسرل به عنوان یک فیلسوف با قطعیت سخن گفت. درست است که هوسرل، با وجود پایان یافتن دوران اوج پدیدارشناسی، هنوز هم در سنت فلسفه‌ی فارهای شخصیت تأثیرگذاری محسوب می‌شود؛ و همچنین درست است که تعدادی از فلاسفه‌ی تحلیلی، یعنی آن‌هایی که در حوزه فلسفه‌ی ذهن^{۲۸}



لکه‌های جوهر رویناخ^{۲۹} آنچه که ما در این لکه‌های جوهر می‌بینیم بستگی به این دارد که چگونه نسلی بشیپ، هوسرل نیز بر همین منوال می‌گوید چگونگی دریافت ما از جهان خارج به عواملی نظیر تجربیات، اغراض و منافع، و همچنین کل آگاهی ما بستگی دارد.

فعالیت می کنند. اخیراً به طور جدی به آثار او روی آورده اند؛ با همه این اوصاف، هوسرل احتمالاً الی الابد در جمع بزرگان فلسفه، حاشیه نشین خواهد ماند. و البته دلایل محکمی برای این موضوع وجود دارد. از همه مهمتر سبک نوشتاری اوست؛ خیلی دور از انصاف نیست اگر بگوییم نثر هوسرل به هیچ وجه خوب نیست و همین امر یکی از بزرگترین موانع برای فهم و درک وسیع آثار اوست. ثانیاً باید به این واقعیت اذعان داشت که او نتوانست طرح فلسفی خودش را به انجام برساند؛ هوسرل می خواست بنیادهای محکمی برای معرفت بشر، در تمامیت آن، فراهم کند اما موفق به انجام این کار نشد.

سال های پایانی عمر هوسرل هم سخت و دشوار و هم سراسر رویداد و حادثه بود. رشد نازیسم موجب شد که او از دسترسی به کتابخانه دانشگاه فرایبورگ محروم شود. یعنی همان دانشگاهی که سال های منمادی (تا سال ۱۹۲۸ میلادی)، در آن به تدریس مشغول بود و سرانجام یکسر از زندگی آکادمیک در آلمان کنار گذاشته شد. اما او به کار خود ادامه داد. روزانه با دوست و دستیار خود، بوجین فینک^۲ به پیاده روی می پرداخت. به دوستان و همکاران فیلسوف خود سر می زد و برای سخنرانی به خارج از کشور دعوت می شد. در سال ۱۹۳۷ میلادی در بستر بیماری افتاد و در اوایل سال ۱۹۳۸ میلادی مشخص شد که دیگر زیاد زنده نخواهد ماند. اما تا پایان عمر خود یک فیلسوف باقی ماند. هوسرل در بستر مرگ نیز دریافت که نزد کشیش اعتراف مذهبی کند و گفت که مثل یک فیلسوف زندگی کرده است و می خواهد مثل یک فیلسوف بمیرد.

کتابشناسی گزیده فارسی

برخی از آثار هوسرل که به فارسی ترجمه شده است

- ایده پدیدشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲
- فلسفه و بحران غرب، ترجمه ضیاء شهبانی، محمدرضا جوزی و رضا داوری، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- برای آشنایی با زندگی و آرای فلسفی او نگاه کنید به:
- دیوید بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- سیاوش حمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

پی نوشت‌ها:

- | | | | |
|-------------------------|---------------------------|---|---|
| eidetic reduction - ۲ | epochés - ۳ | Phenomenology - ۲ | Edmund Husserl - ۱ |
| | hyle - ۷ | horizons - ۶ | noemata - ۵ |
| Moravia - ۱۰ | Prossnitz - ۹ | | ۸ - نگاه کنید به توضیح شماره ۱۳ از بخش مربوط به مارکس. |
| | | | Olmütz - ۱۱ |
| intentionality - ۱۲ | Franz Brentano - ۱۳ | Contributions to the Theory of the Calculus Variations - ۱۲ | |
| | | Psychology from an Empirical Standpoint - ۱۵ | |
| | | | ۱۵ - مولفی هم برای فهم فلسفه هوسرل است - هوسرل در متن آثارش، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول تهران، ۱۳۸۴، ص ۵۵. |
| | | unicorn - ۱۷ | Introduction to Phenomenology - ۱۶ |
| | | | ۱۸ - as if به زبان دیگر، آگاهی به پندار می ماند و لیزه‌ای را به گونه‌ای خاص مد نظر قرار می دهد. توضیح این مطلب در ادامه متن آمده است. |
| | | | Phenomenological Reduction - ۱۹ |
| | | constitute - ۲۲ | Natural attitude - ۲۱ |
| | | | ۲۳ - Merleau-Ponty، مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱ م.)، فیلسوف پدیدارشناس فرانسوی که سخت تحت تأثیر هوسرل بود اما فلسفه‌اش بیشتر بر مبنای پدیدارشناسی و تنای (جسمانی) دریافت حسی متمرکز است. |
| | | Being and Nothingness - ۲۵ | Being and Time - ۲۴ |
| | | | ۲۶ - Alfred Schütz، آلفرد شوئر (۱۸۹۹-۱۹۵۹ م.)، فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی. |
| Philosophy of Mind - ۲۹ | Natural World - ۲۸ | Phenomenology of Social World - ۲۷ | Eugen Fink - ۳۰ |
| | | | ۳۱ - Rorschach، از این تصاویر در روانشناسی برای محک زدن شخصیت افراد استفاده می شود و به آن آزمون رورشاخ می گویند. |
| | | psychologism - ۳۳ | Logical Investigations - ۳۲ |
| | | | transcendental reduction - ۳۵ |
| noesis - ۳۷ | noema - ۳۶ | | Formal and Transcendental Logic - ۳۸ |
| ego - ۴۰ | Cartesian Meditation - ۳۹ | | |
| | | Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology - ۴۲ | intersubjectivity - ۴۱ |

جان دیویی

۱۸۵۹ - ۱۹۵۲ م



جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲ م) در بیستم اکتبر سال ۱۸۵۹ میلادی، در برلینگتون، ورمانت، کشور آمریکا به دنیا آمد. او سومین پسر از چهار پسر آرکی بالد دیویی و لوسیانا ریج بود. دیویی در شرایطی کاملاً معمولی تربیت یافت. پدرش که یک خواروبار فروش بود، زندگی نسبتاً راحتی برای خانواده‌اش فراهم کرده بود اما برای فرزندانش هیچ نقشه بلندپروازانه‌ای نداشت؛ گرچه خود به شکسپیر و میلتون علاقه داشت و دوست داشت نوشته‌های برنز را برای فرزندانش بخواند. نهایت آرزوی پدر این بود که فرزندانش تاجر می‌شدند. اما مادر دیویی، که ۲۰ سال از پدرش کوچکتر بود، شخصیت متفاوتی داشت و سختگیر تر و بلندپرواز تر بود؛ و هم بر اثر تشویق‌های او بود که سه تا از پسرانش که زنده مانده بودند - بزرگترین فرزند وی در کودکی مرده بود - در پی تحصیل به کالج دانشگاه ورمانت رفتند.

در همین دوران کالج بود که بذریجهت‌گیری‌های فکری بعدی دیویی در ذهن او پاشیده شد. از همه مهمتر مواجهه او با نظریه تکامل بود و درس‌هایی را که از این نظریه گرفت تا پایان عمر فراموش نکرد. در دوران پیشامدرن، گونه‌های مختلف جانداران را موجوداتی تغییرناپذیر و کاملاً متعین می‌دانستند که توسط خالق نیکنخواه به وجود آمده‌اند. نظریه داروین این پندار را یکسره بر باد داد و روشن ساخت که جهان طبیعی در اصل، جهانی بی‌با و سیال است و جانداران در اثر تعامل با محیط دائماً تغییر می‌کنند. برداشت دیویی از ماهیت انسان نیز همین انگاره یعنی تغییرات تعاملی را به‌عنوان نقطه اتکای خود قرار داد. دیویی این تصور را که انسان ذات و گوهری بنیادین دارد نپذیرفت و البته تمام الزامات مرتبط با آن را هم از حیث غایت و هدفی که زندگی به سوی آن روان است و همچنین ابزاری که برای رسیدن به این اهداف به کار می‌آید، مردود شمرد. در عوض مدعی شد که آدمی از طریق تعامل با جنبه‌های مختلف محیط پیرامون خود بر ساخته می‌شود. انسان فقط و فقط محصول کاریست و تجربه زیست است.

دیویی، تنها در چارچوباندیشه تکامل نبود که به اهمیت تفکر به روش علمی پی برد. هنگامی که دانشجوی مقطع ارشد دانشگاه جان هاپکینز بود با جی. استنلی هال، روان‌شناس تجربی نامدار آن روزگار که شهرت بین‌المللی داشت، آشنا گردید. دیویی سخت تحت تأثیر قدرت روش علمی قرار گرفت و در نوشته‌های اولیه‌اش کوشید میان آن و ایده‌السم هگلی آشتی برقرار کند. در این امر توفیقی حاصل نکرد و در اوایل دهه ۱۸۹۰ میلادی پس از آنکه در دانشگاه شیکاگو منصبی به‌دست آورد، تفکرات ایده‌آلیستی خود را به فراموشی سپرد و به رویکرد تجربی - ابزاری گرایش یافت و تا ۶۰ سال بعد به همین روال ادامه داد.

نظریه تحقیق

در بن‌رویکرد مذکور، ناندیشه موسوم به «نظریه تحقیق» جای دارد و هدف آن عبارت است از نشان دادن اینکه وقتی انسان با محیط خود تعامل می‌کند، تفکر چگونه پدید می‌آید و اینکه چرا معیار باور حقیقی - باوری که «تصدیق‌پذیری موق» را داراست - این است که آن باور بتواند فرآیند رخ دادن واکنش‌های مقتضی را در شرایطی که افراد با آن مواجه می‌شوند تسهیل کند؛ یا به عبارت دیگر، فواین موفقیت‌آمیزی برای راهبری فراهم آورد.

بهترین راه فهم این مفهوم آن است که نخست به‌تیم منظور دیویی از مفهوم «عادت» چیست. چنانکه دیدیم، او معتقد نیست که انسان ماهیتی ثابت و متعین داشته باشد. از طرف دیگر، رفتار مردم معمولاً تا حدودی قابل پیش‌بینی بوده و این بدان خاطر است که آنها از طریق فرآیند اجتماعی شدن، عادات اجتماعی مقبول را فرامی‌گیرند. به این ترتیب است که مردم می‌توانند به گذران زندگی خود بپردازند؛ یعنی آن روش‌های رفتاری را اقتباس می‌کنند که برای رسیدن به هدفی خاص در شرایطی معین کار آبی دارد.

اما، گاهی این عادات به کار نمی‌آید؛ هر از گاهی رفتارها و واکنش‌هایی که مردم از خود نشان می‌دهند در قبال شرایطی که با آن مواجه شده‌اند، نامناسب جلوه می‌کند و آنها نمی‌توانند به رفتار خود ادامه دهند. در

جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲ م) علاوه بر این که روان‌شناس است و در اصلاح نظام آموزشی فردی پیشاز محسوب می‌شود، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان آمریکایی قرن گذشته نیز به‌شمار می‌آید. او را می‌توان به‌همراه پیرس و جیمز از طرفداران مکتب فلسفی اصالت عمل دانست.

چنین مواردی است که نوعی شک اصیل رخ می دهد و انجام تحقیق را ضروری می سازد. دیویی در کتاب چگونه می اندیشیم^{۱۱} تأکید می کند که این نوع شک صرفاً شکمی شناختی یا ادراکی^{۱۲} نیست، یعنی از آن نوع شک هایی نیست که فیلسوفان شکاک بدان می رسند، بلکه شکمی است محسوس:

مشکل در مواردی که بسیار غریب یا بیش از حد پیچیده باشد... احتمالاً نخست خود را به شکل یک ضربه روحی (شوگ) ظاهر می کند. یعنی به صورت آشفتگی عواطف، به شکل احساسی مبهم نسبت به امری غیر منتظره، غیر عادی، عجیب، خنده دار یا بی ربط. در چنین مواردی، ضروری است مشاهداتی کاملاً حساب شده انجام بگیرد تا معلوم شود که مشکل دقیقاً چیست، یا ویژگی خاص آن مسئله کدام است.

پس از رسیدن به این نتیجه که «مشکلی وجود دارد و باید به حل آن پرداخت»، گام بعدی در فرآیند تحقیق عبارت است از تفکیک عناصر اصلی دخیل در موقعیت یعنی مذکور، به منظور جلوگیری از بساخته شدن راه حل های بی ربط و نادرست. پس از انجام این کار ضروری است برای حل مسئله تعدادی فرضیه پیش کشیده شود. این بخش از کار، فرآیندی است خلاقانه و نیازمند فوه تخیل و مستلزم فراتر رفتن از موقعیت فعلی است: «... این مرحله کمابیش تأمل محور و ماجراجویانه است... نیازمند پرسش یا جهشی است که پیشاپیش درباره درستی آن به طور مطلق نمی توان قضاوت کرد، صرف نظر از این که پیش از انجام آن چقدر احتیاط به خرج داده شده باشد.» (چگونه می اندیشیم)

مرحله پایانی این فرآیند عبارت است از بررسی الزامات و نتایج تلویحی فرضیه های پیشنهادی و آنگاه نوبت به مرحله بسیار تعیین کننده ای می رسد که عبارت است از آزمودن تجربی این نتایج:

منطق نشان می دهد وقتی انگاره ای را می پذیریم، نتایج معینی بروز می کند. تا این جای کار نتایج به دست آمده مفروض یا مشروط است. اگر تمام شرایطی که یک نظر به اقتضا می کند را بیابیم، و اگر در بیابیم که وجوه مشخصه ای که نظریه های رقیب در پی آن هستند، وافی به مقصود نیست، آنگاه باور کردن و پذیرفتن آن انگاره، غیر قابل اجتناب می نماید. (چگونه می اندیشیم)

به تصریح نشستن این فرآیند مستلزم دخالت دادن این باورهای جدید در چارچوب عادات است تا مردم قادر شوند از پس رویدادهای زندگی خود برآیند. به همین دلیل، اشتباه است اگر تصور کنیم که دیویی به پیروی از دکارت، مدعی است که پرسش بنیادین معرفت شناسی عبارت است از این که از کجا بدانیم باورهای ذهنی ما، یعنی ادراکات حسی مان، با واقعیت جهان خارج تطابق دارد. بلکه دیویی می گوید آنچه اهمیت دارد این است که آیا باورهای ما برای ما قوانین راهبری فراهم می کنند تا با کمک آن ها بتوانیم با جهان تعامل کنیم یا خیر.

در این جا باید نکته مهمی را راجع به باورهای حقیقی، یا به قول دیویی «تصدیق های موق» یاد آور شد. دیویی همانند پیرس، به معرفت شناسی خطا پذیر^{۱۳} معتقد است. باورها، هنگامی به شناخت منتهی می شوند که گروهی از محققان سرشناس آن ها را تصدیق کرده باشند. اما حد این و نوق نسبی است، و تمام باورهای ما در معرض بازنگری هستند؛ دست کم به این خاطر که شرایط پدید آمدن موقعیت های بفرنج نیز، با یافتن راه حل برای این موقعیت ها تغییر می کند.

مهمترین آثار

چگونه می اندیشیم (۱۹۱۰ م.)

این اثر که نخستین کتاب دیویی است، نظریه تحقیق او را تبیین می کند و اصلاح می دارد که ملاک رد یا تأیید یک باور باید این باشد که آن باور تا چه اندازه می تواند مردم را قادر سازد در مواجهه با موقعیت های زندگی شان موفق عمل کند.

ماهیت انسان و راهبری (۱۹۲۲ م.)

این کتاب در پی ایجاد نظریه ای اخلاقی مبتنی بر مطالعه ماهیت انسان است. در این کتاب ادعا شده که هر چند این کار تمامی مشکلات اخلاقی را حل و فصل نمی کند اما آن ها را چنان بر ما می نمایاند که امکان دارد بتوانیم روزی به حل شان نائل شویم.

توده مردم و مشکلات شان (۱۹۲۷ م.)

این اثر به دفاع از آرمان دموکراسی مشارکتی می پردازد و استدلال هایی است علیه آن دسته از منتقدان که مدعی بودند مذهب جوامع مدرن به گونه ای است که هر شکلی از حکومت را به جز نوعی دموکراسی بسیار تعدیل شده از میان می برد.

منطق: نظریه تحقیق (۱۹۳۸ م.)

تیسین مکتب اصالت عمل از منظر دیویی، و نظریه تحقیق که زیربنای آن است.

دموکراسی و آموزش و پرورش (۱۹۱۶ م.)

این کتاب نظام مدرن ترین تبیین را از دیدگاه های دیویی درباره آموزش و پرورش به دست می دهد و سرانجامیت یادگیری فعالانه و مشارکتی تأکید دارد و می یابد که آموزش و پرورش را باید صرفاً به عنوان آمادگی برای قبول مسئولیت های شهروندی و اقتصادی تلقی کرد، و همچنین مطالعه جالبی بر باورهای فلسفی علوم دیویی فراهم می کند.

دیوبی نظریه پژوهش خود را به قلمرو اخلاق نیز تعمیم می‌دهد و درست همان گونه که مدعی است انسان ماهیت و گوهر متعینی ندارد، به همین ترتیب منکر وجود معیارهای مطلق اخلاقی می‌شود که در همه شرایط ثابت و بدون تغییر باقی بمانند. خواه این معیارها را مراجع دینی به دست داده باشند و خواه بزرگان فلسفه. بنابراین هدف امر اخلاقی این نیست که با دستورات رفتاری معینی مطابقت داشته باشد، چرا که تنها نتیجه حاصل از این امر، محدود شدن ابراز توانایی‌های بالقوه انسانی است؛ بلکه هدف آن عبارت است از روی کردن به هر موقعیتی، با این دید که آن موقعیت را به گونه‌ای سامان دهند که بهترین فرصت‌ها را برای تکامل انسان فراهم کند.

داوری‌های ارزشی

این نکته را می‌توان با ملاحظه نحوه عمل داوری‌های ارزشی^{۱۷} نشان داد. از نظر دیوبی داوری‌های ارزشی، داوری‌هایی است معطوف به عمل؛ این گونه داوری‌ها، رفتاری که ما از خود نشان می‌دهیم را به سمت اموری که ما برایشان ارزش قائل هستیم («امور ارزشی») هدایت می‌کند. داوری‌های ارزشی هنگامی به صحنه می‌آیند که فعالیت معمول معطوف به امور ارزشی، با موقعیت بفرنجی مواجه شود - مثلاً فرد متوجه شده است که اگر دیر وقت قهوه بخورد، نمی‌تواند بخوابد. داوری‌های ارزشی - یعنی این که به جای قهوه، باید شیر گرم خورد - فرد را قادر می‌سازد تا در صورت لزوم رفتار متفاوتی در پیش بگیرد تا بتواند بر موقعیت بفرنج غلبه کند. بنابراین داوری‌های ارزشی ابزاری هستند که به ما کمک می‌کنند تا بهتر زندگی کنیم.

تنها در صورتی که همان عادات تحقیق را که مناسب فهم چیزهای جدید درباره جهان است در خود پیروزانیم، قادر خواهیم بود به این طریق به استدلال اخلاقی بپردازیم. معیار تناسب و صحت داوری ارزشی این است که این داوری تا چه اندازه در عمل موفق است؛ یعنی آیا به همان نتایجی ختم می‌شود که وقتی داشتیم فرضیه‌ای مطرح می‌کردیم. رسیدن به آن را مطلوب می‌دانستیم - آیا اگر قبل از خواب به جای قهوه، شیر گرم بنوشیم واقعاً بهتر خواب می‌برد؟ بنابراین داوری‌های ارزشی، همانند داوری‌هایی که درباره امور جهان خارج می‌کنیم، باید به لحاظ تجربی مورد تأیید قرار گیرند، و بی‌تردید این داوری‌ها وابسته به شرایط مختلف بوده، و لزوماً مشروط و موقت و قابل بازنگری هستند.

برای تحقق استدلال علمی و اخلاقی مورد نظر دیوبی، که با نظریه تحقیق او همخوانی دارد، ضروری است که افراد از نظر فکری انعطاف‌پذیر بوده، و توانایی انجام تفکرات پیچیده را داشته باشند. ناگفته پیداست که این مسئله مستقیماً به تعلیم و تربیت اشاره دارد. به‌ویژه آنکه دیوبی می‌گوید تعلیم و تربیت نباید تماماً یک‌طرفه و دیکته‌وار باشد؛ یعنی نباید صرفاً اطلاعاتی را ارائه کرد و انتظار داشت که فراگیر آنها را منفعلانه فراگیرد. بلکه تعلیم و تربیت صحیح آن است که بتواند کاری کند که آن شخص نسبت به اطلاعات و موقعیت‌های جدید با بهره گرفتن از قوه تخیل خود پاسخ مناسبی بدهد و این کار را از طریق کوشش‌های فعالانه و مشارکتی فرد



دیوبی (در وسط تصویر) در حمایت «مؤاداران رفتارهای مستقل سیاسی» از ایجاد حزب سوم لیبرال در صحنه سیاست ایالات متحده حمایت می‌کند (۱۹۳۲ م.).

یادگیرنده در فرآیند یادگیری به انجام برساند. به این ترتیب مردم عادات و مهارت‌هایی را خواهند آموخت که آن‌ها را قادر می‌سازد به عنوان اعضای یک جامعه مبتنی بر اصل مشارکت دموکراتیک، عمل کنند.

جان دیویی در سال ۱۹۳۰ میلادی رسماً بازنشسته شد اما تا سال ۱۹۳۹ میلادی به عنوان استاد بازنشسته افتخاری در دانشگاه کلمبیا به تدریس ادامه داد. جایی که از سال ۱۹۰۴ میلادی در آن مشغول به کار شده بود. در این زمان او را به عنوان برجسته‌ترین شخص در حوزه فلسفه در آمریکای شناختند. حتی پس از این که از تدریس دست کشید، باز فعالیت‌های فلسفی و اجتماعی او پایان نگرفت. از همه مهمتر، دیویی رئیس کمیسیون تحقیق درباره اتهاماتی بود که دادگاه‌های مسکو در نیمه‌های دهه ۱۹۳۰ به لئون تروتسکی^{۱۸} وارد کرده بودند. این کمیسیون در نهایت به نفع تروتسکی و علیه استالین حکم داد.

دیویی در سال ۱۹۵۲ میلادی و در سن ۹۲ سالگی درگذشت. به هنگام مرگ او، مکتب اصالت عمل دیگر توجه چندانی در میان فیلسوفان حرفه‌ای بر نمی‌انگیخت. با این حال جایگاه دیویی به عنوان شخصیتی بزرگ در سپهر فلسفه تثبیت شده است. نقد او به سنت کلاسیک در فلسفه غرب امروزه روز هم مورد توجه است. دیویی بر آزادی خواهی و پیشرفت تأثیر بسیاری نهاد. گذشته از این، امروزه نشانه‌هایی از توجه مجدد به آرای او به ویژه در آثار کسانی همچون ریچارد رورتی^{۱۹} و یورگن هابرماس^{۲۰} دیده می‌شود.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده دیویی به فارسی:

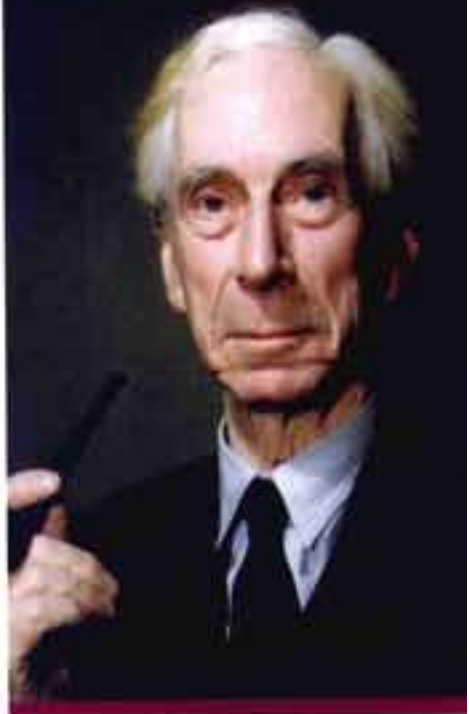
- مدرسه و شاگرد، ترجمه ربیع مشفق همدانی، شرکت سهامی چاپ کیهان، ۱۳۲۶.
- مدرسه و اجتماع، ترجمه ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۷.
- آموزشگاه‌های فردا، ترجمه امیرحسین آریابوور، نشر صفی علیشاه، ۱۳۲۸.
- اخلاق و شخصیت، ترجمه ربیع مشفق همدانی، نشر صفی علیشاه، ۱۳۳۴.
- بنیاد نو در فلسفه، ترجمه محمدصالح اوسعدی، اقبال - فرانکلین، ۱۳۳۷.
- مقدمه‌ای بر فلسفه آموزش و پرورش با دموکراسی و آموزش و پرورش، ترجمه امیرحسین آریابوور، کتابفروشی تهران فرانکلین، ۱۳۴۱.
- متعلق تئوری تحقیق، ترجمه علی شریعتمداری، دانشگاه اصفهان (۱۳۵۵) دانشگاه تهران (۱۳۴۹).
- تجربه و آموزش و پرورش، ترجمه اکبر میرحسینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- درباره زندگی و آرای دیویی نگاه کنید به:
- اسرائیل شطرن، چهار پرگمانیست، درآمدی انتقادی بر فلسفه بیرس، جیمز، مید و دیویی، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - John Dewey
- ۲ - Archibald Dewey
- ۳ - Vermont
- ۴ - Burlington
- ۵ - Lucina Rich
- ۶ - Shakespeare، ویلیام شکسپیر (۱۵۶۴-۱۶۱۶ م.) بزرگترین شاعر انگلستان که نمایش‌نامه‌های فراوانی از جمله هنلت، اتللو، لاملیر، مکبث و... را نوشته و بر زبان انگلیسی تأثیر بسیاری گذاشته است.
- ۷ - Milton، جان میلتون (۱۶۰۸-۱۶۷۴ م.) یکی از بزرگترین شاعران انگلستان و مصنف اشعار حماسی از جمله بهشت گمشده.
- ۸ - Burns، رابرت برنز (۱۷۵۹-۱۷۹۶ م.) شاعر اسکاتلندی که به گویش آن منطقه می‌نوشت و به عنوان شاعر ملی اسکاتلند محسوب می‌شود. مضامین اشعار او غالباً عشق، زندگی روستایی و ملی‌گرایی است.
- ۹ - Darwin، چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲ م.) دانشمند و زیست‌شناس انگلیسی و مدافع نظریه تکامل.
- ۱۰ - G. Stanley Hall
- ۱۱ - Theory of Inquiry، یکی از مهمترین مباحث در این نظریه همانا روش حل مسئله (problem solving) است. ذکر این توضیح از آن جهت ضروری است که در مباحث مربوطه به فلسفه آموزش و پرورش بیشتر از همین عنوان (روش حل مسئله) بلا می‌کنند و لذا این اصطلاح به ذهن نزدیکتر می‌نماید.
- ۱۲ - warranted assertability
- ۱۳ - habit
- ۱۴ - How We Think
- ۱۵ - cognitive
- ۱۶ - نگاه کنید به بخش بیرس و همچنین پی‌نوشت شماره ۲۰ در بخش مربوطه به مارکس.
- ۱۷ - Value Judgments
- ۱۸ - Leon Trotsky، لئون تروتسکی (۱۸۸۷-۱۹۴۰ م.) از رهبران سیاسی شوروی سابق و رقیب استالین که از او شکست خورد و از کشور تبعید شد او بعدها در مکزیک و به دست عوامل استالین کشته شد.
- ۱۹ - Richard Rorty، ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷ م.) فیلسوف آمریکایی که به ادبیات تطبیقی نیز می‌پرداخت.
- ۲۰ - Jürgen Habermas، یورگن هابرماس (۱۹۲۹ م.) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی متعلق به نحله فلسفه انتقادی و مکتب اصالت عمل.
- ۲۱ - Democracy and Education
- ۲۲ - Human Nature and Conduct
- ۲۳ - The Public and Its Problems
- ۲۴ - Logic: The Theory of Inquiry

برتراند راسل

۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م



برتراند راسل^۱ (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م.) که عموماً از او به عنوان یکی از پایه‌گذاران فلسفه تحلیلی یاد می‌شود، شاید مشهورترین و جنجالی‌ترین سراسر فلسفه بریتانیا در دوران مدرن باشد.

مطالعه زندگی برتراند راسل، یا سومین ارل راسل، شاید اندکی خسته‌کننده باشد. از ظواهر امر پیداست که او در طول زندگی‌اش، که به طرز شگفتی طولانی بود، اتفاقات بسیاری را به چشم دیده است. راسل در نخستین دهه‌های قرن بیستم احتمالاً بیش از هر کس دیگری کوشید تا فلسفه را در معرض تحلیل منطقی قرار دهد و این روال امروز روز هم کمابیش ادامه دارد. این کار باعث شد که روشی در اختیار داشته باشد و با استفاده از آن بتواند به نتایج بسیاری در زمینه فلسفه ریاضیات، متافیزیک و معرفت‌شناسی دست پیدا کند. تردیدی نداریم که او ریاضی‌دان برجسته‌ای بود و حتی برخی معتقدند که زرف‌نگری‌های او در زمینه نظر به مجموعه‌ها^۲ به پدید آمدن علوم کامپیوتر امروزی کمک‌های شایانی کرد.

شاید خیال کنید راسل آدمی بوده با ظاهری پریشان و قیافه‌ای خشک و عبوس مثل ماشین حساب که هیچ علاقه‌ای هم به موضوعات عملی نداشته است، اما کاملاً در اشتباهید. او نه تنها فرد اتوکشیده و خوش‌عشربی بود بلکه نثر بسیار روانی هم داشت. چنانکه در سال ۱۹۵۰ میلادی برندهٔ جایزهٔ نوبل در ادبیات شد. نوشته‌های عامه‌پسند او، که بسیار هم پر تعداد است، به‌ویژه تاریخ فلسفه غرب^۳ و مسائل فلسفه^۴، بیشتر اوقات هم موشکافانه است و هم خواندنی. به علاوه راسل شخصیتی بسیار مردمی بود که در تجمعات مربوط به دفاع از حقوق شهروندی، اعتراض به جنگ و سلاح‌های اتمی شرکت می‌کرد و به خاطر فعالیت‌هایش به زندان نیز افتاد. اما زندگی خصوصی او آن قدرها در خشان و تحسین‌برانگیز نبود.

راسل در ترلک^۵ در ناحیه مونت‌شایر^۶ در ولز^۷ به دنیا آمد. پدرش لرد امبرلی^۸، فرزند ارشد ارل راسل اول و مادرش کیت استنلی^۹، دختر بارون استنلی آلدرفی دوم^{۱۰} بود. هنوز به چهار سالگی پا گذاشته بود که پدر و مادرش فوت کردند و این قضیه به طرز غریبی غمبار می‌نماید. هم به این علت که پس از این ماجرا، مادر بزرگ متعصبش که عضو فرقهٔ موحدان مسیحی^{۱۱} بود در تربیت او اندکی سختگیری به خرج می‌داد و هم به این دلیل که به خاطر خلق و خویش می‌توانست با پدر و مادرش به خوبی کنار بیاید. راسل تا سن هجده سالگی هم چیز زیادی راجع به والدینش نمی‌دانست اما در این هنگام اطلاعات مفصلی راجع به آنها به دست آورد و از این بابت بسیار خشنود شد. چنانکه در نخستین سطر کتاب خاطرات مذهبی من^{۱۲} با فخر تمام می‌نویسد: آنها «در زمانهٔ خود و به خاطر عقاید پیشروشان در زمینهٔ سیاست، دین و اخلاق مایهٔ حیرت همگان بودند».

مثلاً وقتی فهمیدند که لرد امبرلی از طرفداران کنترول جمعیت است، او را از پارلمان اخراج کردند و مادرش هم در انظار عموم از حق رأی زنان دفاع می‌کرد و به نوعی مایهٔ رنجش خاطر ملکه ویکتوریا شد. ملکه یک‌بار در اوج عصبانیت گفته بود «ای گاش می‌توانستم کیت امبرلی را شلاق بزنم». خانوادهٔ امبرلی از هواداران سفت و سخت یتنام و میل بودند و بعدها با میل روابط دوستانه‌ای برقرار کردند و به فکرشان رسیده بود که از میل بخواهند همدم و همنشین پدر بزرگ راسل باشد. مرگ زودهنگام والدین راسل، خواه ناخواه این مسئله را به ذهن متبادر می‌کند که اگر آن‌ها زنده مانده بودند، راسل چگونه فیلسوفی از آب در می‌آمد. این تصور را که راسل جوان در مکتب میل زانو بزند به این راحتی‌ها نمی‌توان از ذهن پاک کرد.

راسل به کالج ترینیتی^{۱۳} در کمبریج رفت تا ریاضیات بخواند اما در نهایت سر از فلسفه در آورد. و بعدها در این کالج به تدریس پرداخت. اما موضع‌گیری صریح و بی‌بردهٔ او در مخالفت با جنگ جهانی اول موجبات اخراجش را فراهم کرد و حتی باعث شد که زندانی بشود. مدتی بعد مجدداً به این مقام منصوب شد اما در نهایت استعفا داد و از طریق نوشتن برای عامهٔ مردم، روزگار می‌گذراند. راسل در تمام طول عمرش دست از فعالیت سیاسی برنداشت و حتی تا سن نود و چند سالگی به این کار ادامه داد. علیه آمریکا در به‌راه انداختن جنگ ویتنام دست به مخالفت زد و در تجمعات مربوط به خلع سلاح هسته‌ای نیز مشارکت فعالانه‌ای داشت. در زندگی راسل چندین مورد از دواج نابسامان و روابط عاشقانه بی‌سرانجام نیز به چشم می‌خورد و این امر حاکی از آن است که توانایی روشن‌اندیشی او، تا حدودی موجب شکست در زندگی خصوصیش شده بود. برخی از زندگی‌نامه‌نویسان به عدم رشد کافی توانایی‌های عاطفی راسل اشاره کرده و آن را عاملی می‌دانند که

می‌تواند شخصیت راسل را توضیح دهد، اما این موضوع با شور و حرارتی که او در فعالیت‌های اجتماعی از خودش نشان می‌داد، جور در نمی‌آید و دشوار بتوان تصور کرد که میان این دو قضیه رابطه‌ای وجود داشته باشد.

طغیان علیه ایده آلیسم

هنگامی که راسل در کالج تربیتی بود و داشت به سن بلوغ می‌رسید، اف. ا. ج. بردلی^{۱۱} داشت آخرین مراحل چرخش فکری در فلسفه بریتانیا را از تجربه‌گرایی به نحله‌های مختلف ایده آلیسم کانت و هگل به ثمر می‌رساند. بردلی در کتاب *پدیدار و واقعیت*^{۱۲}، کار خود را بر مبنای همان تمایزی پیش می‌برد که کانت میان جهان پدیدارها (که بر ساخته ذهن است) و جهان فی نفسه یا در خود قائل شده بود؛ البته بردلی این نظر را اندکی اصلاح کرده بود. این تمایز کمابیش عبارت است از فرق قائل شدن بین اعیان عارضه یا پدیداری^{۱۳} که با یکدیگر نسبت علّی و معلولی داشته و در زمان و مکان واقع شده‌اند از یک سو و خود واقعیت از سوی دیگر. که این دومی از نظر بردلی به امر مطلق در نزد هگل شبیه است، یعنی آن تجربه‌کیهانی منفرد^{۱۴} که ما نیز بخش کوچک اما خودآگاهی از آن هستیم. از این دیدگاه نتایج غریبی حاصل می‌شود. به عنوان مثال همین تصور ساده که چیزهای موجود و مستقل (مثلاً یک ساندویچ و بشقاب) در نسبت با یکدیگر قرار گرفته‌اند (یعنی ساندویچ توی بشقاب است) انگاره نامنسجم و بدسازی است. چرا که واقعیت خود امری است متحد و یکپارچه و ظهور اعیان به صورت مجزا از هم و همچنین روابط میان آنها وهم‌آمیز است. از این منظر «حقایق» مربوط به امور جزئی، فقط و فقط می‌تواند جزئی‌نگر باشد و بس.

راسل، دوشادوش جی. ای. مور^{۱۵} علیه ایده آلیسم در بریتانیا سر به شورش برداشت. مور از استدلال‌هایی بهره می‌گرفت که ریشه در عقل سلیم^{۱۶} داشت و آنها را به زبان روزمره بیان می‌کرد اما استدلال‌های راسل بر منطق و ریاضیات استوار بود که به «روش منطقی-تحلیلی»^{۱۷} موسوم است. راسل با بسط شگفت‌انگیز دامنه منطق همراه با ای. ان. وایتهد^{۱۸} در کتاب ماندگار *اصول ریاضیات*^{۱۹} نشان می‌دهد که می‌توان گزاره‌ها را در قالب‌های دقیق‌تر و گویاتر منطقی بیان کرد. این امر گاه موجب می‌شود خطاهای موجود در گفتگوهای روزمره و همچنین مباحث فلسفی - نظیر ایهام، ایهام و سایر اشتباهانی از این دست - آشکار گردد. راسل امید داشت با انجام این کار بتواند راهی پیدا کند تا به نحوی قابل قبول به لحاظ منطقی، از ابزدهای عینی و خاص، ویژگی‌ها و روابطشان سخن بگوید؛ و با این عمل هم پاسخ محکمی به ایده آلیست‌ها بدهد و هم خطاهای موجود در استدلال‌هایشان را آشکار کند. نتیجه این کار ویرانی ایده آلیسم بود. که تقریباً از جهان انگلیسی زبان رخت برست و تحلیل منطقی در دل فلسفه بر دازی قرن بیستم جای گرفت.

گرچه موضع راسل در طول زندگی‌اش تغییرات زیادی کرد، اما روشی که برای پاسخگویی به همه پرسش‌های خطیر فلسفی به کار می‌گرفت کمابیش یکسان بود. البته او هرگز از بابت این همه تغییر متأسف نبود و می‌گفت که هر کس که زود ذهن بسیار بدتر است تا بازمینی گاه به گاه آرای فلسفی، شاید بتوان گفت روش او بسیار مهمتر از پاسخ‌هایش بود. راسل نظر خود را درباره این فرآیند در متن زیر چنین بیان می‌کند:

به نظرم تحقیق فلسفی، بنا به تجربه من، از حالت کنجکاوی و ناخرسندی ذهن آغاز می‌شود که در آن شخص، کاملاً بغین دارد اما نمی‌تواند بگوید راجع به چه چیزی، فرآیندی که از توجه دراز مدت حاصل می‌شود درست مثل نگاه کردن به چیزی است که از نوده غلیظ مه به سمت فرد می‌آید... به عقیده من کسانی که به تحلیل معترضند، می‌خواهند که ما به همان سایه محو و تیره اولیه

مهمترین آثار

تاریخ فلسفه غرب (۱۹۴۵ م.)
احتمالاً مشهورترین اثر راسل است. این کتاب بازبسی استادانه و بسین روشن کل تاریخ فلسفه غرب است.

برتراند راسل: منطق و معرفت^{۲۰} (۱۹۶۵ م.)

مجموعه برخی از مهم‌ترین مقالات راسل، از جمله هنرس گفتارهایی درباره فلسفه انیسیم منطقی^{۲۱}، یعنی این دیدگاه که جهان از اتم‌های منطقی ساخته شده است و همه چیز اعم از ذره ناپایدار رنگ یا قطعه بسیار کوتاه صوت، مسد، نسبتها و حقایق همه و همه از این اتم‌ها تشکیل یافته‌اند.

اصول ریاضیات (با همکاری ای. ان. وایتهد، ۱۹۱۰-۱۹۱۳ م.)
کتابی بر حجم و سه‌جلدی که به بسین نظریه ریاضیات راسل می‌پردازد. در این کتاب نظریه مهم وی درباره انواع منطقی‌گرایی^{۲۲} و همچنین دفاع از آن مطرح شده است. این نظریه مدعی است که ریاضیات بخشی از منطق است.

مسائل فلسفه (۱۹۱۲ م.)

این اثر هنوز هم که هنوز است یکی از بهترین کتاب‌های مقدماتی بر فلسفه است. این کتاب کم حجم، نگاهی یکپارچه به فلسفه را با بسکی روشن و جوانمندی به هم می‌آمیزد.

اکتفا کنیم

حسی اگر به روش راسل بیش از محتوای فکرش اهمیت دهیم، باز هم این امر هیچ خللی به محتوای مذکور وارد نمی‌کند. تردیدی نیست که محتوای مذکور برای فلسفه ریاضیات، معرفت‌شناسی و متافیزیک برگ و بار بسیاری داشته است.

معضل «جهان خارج»

پاسخ راسل به این پرسش که «ما چگونه ماهیت اشیاء در جهان خارج را می‌شناسیم»، در نظر آورید. راسل کار خود را با تأمل بر تجربه قابل ادراک حسی^{۲۲} آغاز می‌کند. ما به ظاهر اشیائی مانند میز و صندلی و کتاب را می‌بینیم اما اگر بیشتر دقت کنیم معلوم می‌شود که آنچه داریم می‌بینیم دقیقاً همان چیزی نیست که به طور معمول تصور دیدن آن را داریم. مثلاً خیال می‌کنیم که میز قهوه‌ای است، و احتمالاً یکدست قهوه‌ای است، اما بخش‌هایی از میز، نسبت به بخش‌های دیگر نور را به صورت متفاوتی باز می‌تاباند و اگر سرمان را بچرخانیم متوجه می‌شویم که جای این بخش‌ها هم عوض می‌شود. شکل ظاهری میز هم عوض می‌شود، یعنی اگر از بالا نگاه کنیم گرد است اما از بغل، بیضی است. اگر پای افراد دیگری هم به‌میان بیاید، یعنی زوایای دید دیگری اضافه شود. مسئله از این هم که هست پیچیده‌تر می‌شود. پس وقتی ادعا می‌کنیم به یک میز نگاه می‌کنیم، چه چیزی را داریم می‌بینیم؟ «... میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، عیناً همان چیزی نیست که مستقیماً با دیدن یا لمس کردن یا شنیدن تجربه‌اش می‌کنیم. میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، به هیچ وجه بی‌واسطه مورد شناخت‌مان واقع نمی‌شود، بلکه استنتاجی است از آنچه که بی‌واسطه می‌شناسیم».

راسل این ظواهر دائماً در حال تغییر را «داده‌های حسی»^{۲۳} می‌نامد. این داده‌های حسی است که بی‌واسطه به شناخت ما در می‌آید، یعنی مستقیماً آن‌ها را می‌شناسیم، و دشوار بتوان تصور کرد که در موردشان مرتکب اشتباه شویم. در این جا به تنها چیزی که نیاز داریم وجود رابطه‌ای است بین داده‌های حسی و اشیاء؛ و راسل در این خصوص اذعان می‌کند دیدگاهی که اشیاء را به مثابه جوهر یا ماده^{۲۴} تلقی می‌کند، به کار نمی‌آید. ضروری است که مفهوم جدیدی از شیء ارائه شود که عبارت است از ساخت منطقی^{۲۵} برآمده یا استنتاج شده از دل داده‌های حسی. دست‌کم بر اساس یک خوانش از دیدگاه راسل (چرا که شرح دیدگاه‌های او در طول زمان مرتباً تغییر می‌کند) اشیاء، مجموعه یا دسته‌ای از چشم‌اندازها یا دور‌نماها^{۲۶} هستند. باید توجه داشته باشیم که گفتن چنین حرفی، به معنای آن نیست که ما وجود یک شیء را (در معنای متداول آن) از داده‌های حسی استنتاج می‌کنیم، بلکه راسل مدعی است اشیاء خود ساخت‌هایی منطقی هستند، و (لااقل در معنای سرراست آن) جوهرهایی در متن جهان خارج نیستند که موجب پدید آمدن داده‌های حسی شوند. احتمالاً در کمال

ناخرسندی و حیرت متوجه خواهید شد که ساختهای (منطقی) چشم‌اندازها، خود چشم‌اندازند و بدین ترتیب گویا دچار خطای نحوی شده‌ایم و یک دانشجوی خوب رشته منطقی می‌تواند این مسأله را بر ایمان حل کند.

همچنین ممکن است به این نتیجه برسید که ادعای مذکور، با فرض این که اصلاً حرفی برای گفتن داشته باشد، نوعی واقع‌گرایی استنتاجی^{۲۷} است، یعنی صورتی از این دیدگاه است که



راسل به‌راستی فیلسوف متعهد و پرشوری بود. در اینجا او برای جمعیتی که در میدان ترافالگار^{۲۸} و در اعتراض به سلاح‌های هسته‌ای گرد آمده‌اند، سخنرانی می‌کند.

وجود اشیا، ولو اینکه اشیائی با ساخت منطقی باشند، به نحوی از داده‌های حسی استنتاج می‌شود. اگر این تفسیر درست باشد، آنگاه شما هم می‌توانید مثل همه کسانی که به این نوع دیدگاه انتقاد دارند بگویید: طبق این نظر میز مذکور غیر قابل رؤیت خواهد بود و این حرف درست نیست.

البته ایراد کلی تری هم به دیدگاه‌ها و روش راسل وارد است، ایرادی که خودش هم متوجه آن شده بود. به نظر می‌رسد آراء و روش او، فلسفه را به شاخه‌ای از علوم یا منطق تقلیل داده و از جذابترین و بزرگی خود جدا کرده، که همانا عبارت باشد از آزادی نظری یا سرزندگی و نشاطی که در تأمل فلسفی وجود دارد. فروگاستن مسائل فلسفی به موضوعات خشک و پیچیده منطقی یا ریاضی، جهان را کسالت‌آور می‌سازد. راسل می‌گوید، اگر چنین حرفی درست بوده باشد:

تقصیر از من نیست، و به همین خاطر به خاطر خشکی یا ملالت جهان، هیچ عذر خواهی یا دینی بر گردنم نمی‌بینم. باید این را هم اضافه کنم که از نظر کسانی که علاقه‌ای به ریاضیات دارند، و آنها که ساخت‌های نمادین را دوست می‌دارند، چنین جهانی به راحتی بهجت‌انگیز است و اگر کسی چنین احساسی ندارد، تنها کاری که باید انجام دهد این است که به ریاضیات علاقه‌مند شود و آنگاه جهان را بسیار لذت‌بخش خواهد دید.

بعد از راسل فیلسوفان زیادی به این توصیه گوش داده‌اند، و بعضی از آنها در محدود کردن مرزهای تأمل فلسفی پا را از او هم فراتر گذاشته‌اند. با همه این اوصاف تردیدی نیست که به دلیل تأکیدات راسل بر منطق، جهان فلسفه برای خود او جهان بسیار لذت‌بخشی بوده است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده راسل به فارسی:

- علم ما به عالم خارج، ترجمه منوچهر بزرگمهر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱، ۱۳۵۹.
 - مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۴۷.
 - اخلاقی و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، بانک، ۱۳۴۹.
 - تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، فرانکلین، ۱۳۵۱.
 - آموزش و زندگی بهتر، ترجمه ناهید فخرایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
 - تأثیر علم بر اجتماع، ترجمه محمود حیدریان، بانک، ۱۳۵۵.
 - حقیقت و افسانه، ترجمه منصور مشکین‌پوش، رازی، ۱۳۶۱.
 - عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.
 - جستارهای فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
 - قدرت، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی، ۱۳۶۷.
 - زندگی‌نامه برتراند راسل به قلم خودش، ترجمه احمد بیرشک، خوارزمی، ۱۳۷۷.
- درباره زندگی و آرای راسل نگاه کنید به:
- دیو رابینسون، جودی گراور، برتراند راسل: قدم اول، ترجمه پونه شریفی، پردیس دانش، ۱۳۸۵.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|---|------------------------------|--|
| History of Western Philosophy - ۳ | set theory - ۲ | Bertrand Russell - ۱ |
| Monmouthshire - ۶ | Trelleck - ۵ | The Problems of Philosophy - ۴ |
| Kate Stanley - ۹ | Lord Amberley - ۸ | Wales - ۷ |
| Unitarian, این فرقه به آموزه تثلیث اعتقادی نداشت. | ۱۱ - Trinity College | Baron Stanley of Alderly - ۱۰ |
| | ۱۳ - Trinity College | My Religious Reminiscences - ۱۲ |
| | | F. H. Bradley, فرانسس هربرت برادلی (۱۸۴۶-۱۹۲۴) فیلسوف انگلیسی |
| Cosmic Experience - ۱۷ | properties objects - ۱۶ | Appearance and Reality - ۱۵ |
| | | G. E. Moore, جرج مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج |
| | logical-analytic method - ۲۰ | common sense - ۱۹ |
| Principia Mathematica - ۲۲ | | A. N. Whitehead, آلفرد نورث‌وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف انگلیسی |
| substance - ۲۵ | sense-data - ۲۴ | perceptual experience - ۲۳ |
| inferential realism - ۲۸ | perspective - ۲۷ | logical construction - ۲۶ |
| | logicism - ۳۰ | Trafalgar - ۲۹ |
| | | Bertrand Russell: Logic and Knowledge - ۳۱ |



این حادثه در جلسه‌ای اتفاق افتاد که انجمن علوم اخلاقی کمبریج در اکتبر سال ۱۹۴۶ برگزار کرده بود. روایت‌های مختلفی از این داستان نقل شده اما وجه اشتراک همه‌شان این است که ویتگنشتاین در گرم‌گرم صحبت کردن درباره اعتبار یا بی اعتباری قوانین اخلاقی، یک سیخ بخاری برداشته و با حرکات سر و دست می‌خواست نکته‌ای را روشن کند و بعد ناگهان صحنه را ترک کرده است. می‌گویند پوپر بعد از این قضیه مثالی در مورد قانده اخلاقی زده و گفته هیچ کس نباید سخنران میهمان را با سیخ بخاری تهدید کند.

زندگی نامه نویسان ویتگنشتاین همگی اذعان دارند. همان گونه که از این داستان نیز برمی آید. شخصیت ویتگنشتاین اگر نگوییم محکم، دست کم پر شور بوده است. او در بیستم آوریل سال ۱۸۸۹ میلادی در وین به دنیا آمد و کوچکترین فرزند لئوپولد بنه و کارل ویتگنشتاین بود. پدر او از جمله صاحبان صنایع اتریش و فردی ثروتمند و موفق بود و در جامعه آن روز وین جایگاه برجسته‌ای داشت. خانه ویتگنشتاین مرکزی فرهنگی در حدّ اعلاّی آن بود؛ براساس^۱ و مالر^۲ دائماً به آنجا رفت و آمد می‌کردند و مادر ویتگنشتاین از همان سنین کودکی او را تشویق می‌کرد که به موسیقی مورد علاقه‌اش بپردازد.

اما تحصیلات رسمی ویتگنشتاین اندکی غیر معمول بود؛ چرا که تا سن ۱۴ سالگی به مدرسه نرفت و وقتی هم که وارد آنجا شد خیلی موفق نبود. تصور می‌رفت که او هم مانند پدرش مهندس خواهد شد، چرا که در این زمینه استعداد خودش را بروز داده بود. و چون نتوانسته بود در دانشگاه فیزیک بخواند، برای تحصیل در رشته مهندسی تخت به برلین و سپس به متیستر^۳ سفر کرد و در همین شهر بود که به فلسفه علاقه‌مند شد. ویتگنشتاین کتاب اصول ریاضیات برتراند راسل را خواند و مفتون آن شد و بنا به توصیه فرگه^۴ که با او مکاتبه داشت، در سال ۱۹۱۲ میلادی به کمبریج رفت تا با راسل درس بگذراند.

نظریه تصویری معنا

با این‌که از همان اول معلوم بود که ویتگنشتاین متفکر برجسته‌ای است، اما مدّت زیادی در کمبریج نماند. بلکه ترجیح داد به مسافرت بپردازد. اما با شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ میلادی این روال متوقف شد. ویتگنشتاین بلافاصله به اتریش پیوست و عمدتاً در جبهه شرق مشغول به خدمت شد. در طی همین دوران کار بر روی دست‌نوشته‌های کتابش را آغاز کرد. همان کتابی که بعدها رساله منطقی-فلسفی^۵ نام گرفت و به نخستین اثر مهم وی تبدیل گردید.

رساله را سرانجام در سال ۱۹۲۲ میلادی و با کمک راسل منتشر کرد. این کتاب بسیار کوچک بود و هفتاد صفحه بیشتر نداشت، اما ظاهراً ویتگنشتاین با نوشتن آن، دست کم برای مدتی، تصور می‌کرد که تمامی مسائل مهم فلسفه را حل و فصل کرده است. رساله، به طرح نظریه موسوم به نظریه تصویری معنا^۶ می‌پردازد. و طبق آن، جهان از یک مجموعه حقایق اتمی^۷ تشکیل شده است. قضا یا - به عنوان مثال: «گره سیاه است» - تساوی منطقی از حقایق واقعی یا محتمل در جهان است؛ به عبارت دیگر قضا یا، نمایانگر وضعیت‌های ممکن امور در جهان است. اگر وضع اموری که یک قضیه به آن دلالت می‌کند تحقق داشته باشد، آنگاه آن قضیه صادق است. لذا ویتگنشتاین مدعی است که ساختار منطقی زبان، ساختار منطقی جهان را باز می‌تاباند.

لازم به ذکر است که دشوار بتوان استدلال ویتگنشتاین را به روشنی درک کرد مگر اینکه از مباحث مطرح‌شده در آثار کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد در زمینه زبان و منطق، اطلاعات کافی در اختیار داشته باشیم. با این همه نکته‌ای کلی و پرکشش درباره استدلال ویتگنشتاین در رساله به چشم می‌خورد. و آن عبارت است از این دیدگاه که: زبان یا اجازه می‌دهد به وضوح از چیزی سخن بگوییم و با اسلاد^۸ در آن باره هیچ چیزی نمی‌توانیم بگوییم: «آنچه که می‌توان گفت، به روشنی می‌توان گفت و آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند».

بعلاوه، زبان حدّ تفکر را نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر نتوان به وضوح از چیزی سخن گفت، امکان ندارد

بسیاری معتقدند که لودویگ ویتگنشتاین^۱ (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م.) مهمترین فیلسوف قرن بیستم است. اما طنزآمیز آن که احتمالاً شهرت وی ناشی از آن است که سیخ بخاری را به سمت فیلسوفی دیگر، کارل پوپر، نشانه رفته است.

بتوان درباره‌اش تفکر کرد و به یاوه‌اندیشی دچار نگشت. یکی از دلایل اهمیت این استدلال آن است که ویتگنشتاین را به این نتیجه رساند که حوزه فعالیت فلسفه بسیار محدود است. و عمدتاً عبارات است از نظرات بر محدودیت‌های زبان. ویتگنشتاین در پایان رساله جمله مشهوری دارد مبنی بر این که: «فضایای من از این حیث روشن‌گرند؛ هر کس که منظور من را می‌فهمد. سرانجام آنها را بی‌معنا می‌باید.»

در هر صورت ویتگنشتاین پس از انتشار رساله، همین نکته را دستاویز خود قرار داد و برای مدتی فلسفه را به فراموشی سپرد. به اتریش رفت و در آنجا به‌عنوان معلم مدرسه مشغول به کار شد. اما در انجام این کار خیلی هم موفق نبود. او را متهم کردند به اینکه روش تدریسش کمابیش مستبدانه است و از قرار معلوم یک‌بار یک دانش‌آموز دختر را هم مورد ضرب و شتم قرار داده است (البته ظاهراً در اینجا از سیخ بخاری استفاده نکرده بود!). سرانجام کار تدریس را رها کرد و باغبان یک صومعه شد. در این زمان اتفاق جالبی افتاد. ویتگنشتاین با چند تن از فیلسوفان حلقهٔ وین^{۱۰} و به‌ویژه با موریتس شلیک^{۱۱} به بحث پرداخت. و به این نتیجه رسید که شاید رساله همهٔ مسائل خطیر فلسفی را حل نکرده باشد.

این بازنگری، به پدیده آمدن دورهٔ متأخر فلسفه ویتگنشتاین منجر شد که مسائل مطرح‌شده در آن از بسیاری جهات با آرای فلسفی دورهٔ متقدمش در تضاد بود. و از همه مهمتر ویتگنشتاین به این نتیجه رسید که تصور اینکه زبان نظام ثابتی است و فضایای بنیادین آن نمایانگر وضعیت‌های امور در جهان است. اساساً نادرست است. بلکه زبان امری است چندوجهی و وابسته به زمینه^{۱۲}. به کارهای مختلفی می‌آید و کارهای گوناگونی را به انجام می‌رساند. به همین دلیل است که نمی‌توان به‌سادگی مدعی شد که فی‌المثل این جمله که «من هم دوستت دارم» بدون در نظر گرفتن زمینهٔ گفته شدنش، فهم شود. اگر این حرف را در جواب یک نوهین بگویند، معنای اراده شده از آن بسیار متفاوت است از هنگامی که این جمله در موقعیتی عاشقانه و در جواب یک عاشق به زبان بیاید. معنا از رفتار کاربران زبان و زمینه‌ای که کاربران مذکور از افعال گفتاری^{۱۳} بهره می‌گیرند، جداشدنی نیست.

پژوهش‌های فلسفی

ویتگنشتاین این آرای جدید دربارهٔ زبان و معنا را به‌شکلی برجسته در کتاب پژوهش‌های فلسفی^{۱۴} خود آورده است. اثری که تنها پس از مرگش منتشر شد. او در این اثر می‌کوشد نشان دهد که زبان معنای خود را از نحوهٔ کاربردش می‌گیرد: «در بسیاری موارد - البته نه همیشه - وقتی کلمهٔ «معنا» را به کار می‌بریم تعریفش این است که: معنای یک واژه عبارت است از کاربرد آن در زبان.» مفهومی که ربط وثیقی با این نظر دارد عبارت است از «بازی زبانی»^{۱۵}. یعنی روش و زمینه‌ای که واژگان در آن به کار گرفته می‌شوند. همه و همه به «بازی»^{۱۶} ای که در جریان است بستگی دارد. مفهوم «بازی زبانی» توجه ما را به این حقیقت معطوف می‌کند که زبان به فعالیت‌هایی ویژه یا به «شکل‌های زندگی»^{۱۷} خاص وابسته است. ویتگنشتاین در این زمینه از نمونه‌های زیر یاد می‌کند: دستور دادن، اطاعت کردن، گزارش یک رویداد، بررسی یک واقعه، نظریه پردازی، تطبیق گویی، سوگند خوردن و قصه تعریف کردن. بخش عمده‌ای از پژوهش‌ها، معطوف است به معین کردن تفاوت‌ها در درون بازی‌های زبانی گوناگون و بین آنها.

مهمترین آثار

رسالهٔ منطقی فلسفی (۱۹۲۲ م.)

مهمترین کتاب ویتگنشتاین در دورهٔ مقدم و یکی از آثار کلاسیک فلسفی در قرن بیستم. در این کتاب نظریهٔ تصویری معنا مطرح می‌شود که طبق آن گزاره‌های معنادار نمایانگر وضعیت‌های معنی‌آمور در جهان است. این کتاب با وجود حجم بسیار کم (بیست هزار کلمه) بسیار تأثیر گذار. و از نوشته‌های کسانی همچون فرگه، راسل و وایتهد ملهم بوده است.

پژوهش‌های فلسفی (۱۹۵۳ م.)

مهمترین اثر ویتگنشتاین در دورهٔ متأخر. این اثر نیین نظاممند آرای اوست دربارهٔ زبان و معنا. همچنین در آن مباحثی نظیر «بازی زبانی» و «شکل زندگی» تحلیل شده است و به نیین این رای نیز پرداخته که واژگان معنای

خود را از قوانین حاکم بر کاربردشان به‌دست می‌آورند.

کتابهای آبی و قهوه‌ای^{۱۸} (۱۹۵۸ م.)

هرچند این دو کتاب پس از مرگ ویتگنشتاین منتشر شد اما در اصل متعلق به اواسط دههٔ ۱۹۳۰ میلادی است. ویتگنشتاین این نوشته‌ها را در کلاس درس - به شاگردانش دیکته می‌کرده و در مجموع مقدمه‌ای مفید بر آرای متأخر او محسوب می‌گردد.

درباب یقین^{۱۹} (۱۹۶۹ م.)

مجموعه‌ای از یادداشت‌ها دربارهٔ معرفت‌شناسی - دانش و یقین - که در یکی دو سال آخر عمر ویتگنشتاین نوشته شده است و عمدتاً از دفترچه یادداشت‌هایی او گردآوری شده است.

زبان خصوصی

شاید بحث برانگیزترین قسمت کتاب پژوهش‌ها، بخشی است که ویتگنشتاین در آن به اقامه استدلال علیه امکان وجود «زبان خصوصی»^{۱۱} می‌پردازد. نحوه ارائه استدلال مذکور چندان نظام‌مند نیست که ابتدا مقدماتی مطرح شده باشد و سپس از این مقدمات استنتاج و نتیجه‌گیری شود. بلکه درست همانند نثر و سبک کتاب، در چند گزاره کوتاه و بدون توضیح معانی و منظور آنها بیان شده است. به همین دلیل است که از استدلال مذکور تفسیرهای مختلفی وجود دارد؛ لذا آنچه که در زیر می‌آید تنها یکی از تفسیرهای موجود است.

ویتگنشتاین می‌پرسد آیا می‌توان «زبانی را تصور کرد که در آن یک شخص بتواند به تجربه درونی خود - یعنی به احساسات، حالات و غیره - شکل نوشتاری یا آوایی ببخشد، مشروط بر آن که تک‌تک واژگان این زبان تنها و تنها به آنچه که شخص گوینده می‌داند ارجاع شود... و هیچ‌کس دیگری نتواند آن زبان را بفهمد». او برای بررسی امکان چنین امری، شخصی را تصور می‌کند که هر بار احساس خاصی را تجربه می‌کند در دفترچه یادداشت‌های روزانه‌اش حرف «سین» را می‌نویسد؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان به تعریفی ظاهراً خصوصی از حرف «سین» دست یافت؛ هر بار که آن احساس خاص رخ می‌دهد و فقط و فقط در همین موارد، حرف «سین» در ذهن یا نوشتار شخص باز تولید می‌شود، و لذا ارتباط دائمی میان «سین» و آن احساس پدید می‌آید، که همان معنای آن نشانه باشد.

اما ویتگنشتاین این استدلال را از یک حیث محال اشکال می‌داند. معلوم نیست اصلاً بتوانیم میان نشانه «سین» و احساس مربوط به آن ارتباطی برقرار کنیم که وقتی در آینده از این نشانه استفاده کنیم، مطمئن باشیم که آن را درست به کار می‌گیریم. به عبارت دیگر در زبان خصوصی تفاوت روشنی میان به یاد آوردن کاربرد صحیح یک نشانه، و «اعتقاد پیدا کردن» به این که شخص به راستی کاربرد صحیح آن نشانه را به خاطر می‌آورد، وجود ندارد. در نتیجه نشانه بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که هیچ معیاری نیست که تعیین کند آن نشانه به درستی به کار گرفته شده است. ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که پس نمی‌توان زبان خصوصی‌ای داشت که به احساس خاصی اشاره کند؛ واژگان معنای خود را از کاربردشان در نزد عموم مردم به دست می‌آورند.

درست است که ویتگنشتاین در آثار دوره متأخر خود بسیاری از استدلال‌های رساله را رد کرد اما

اشتباه است اگر تصور کنیم که این دو دوره فکری هیچ پیوستگی با هم نداشته‌اند. مهمتر از همه اینکه دیدگاه ویتگنشتاین درباره ماهیت فلسفه هیچ تغییری نکرد. او بر این باور بود که وظیفه فلسفه عبارت است از کشف و تحلیل روش‌های مختلفی که زبان ما را به سوء فهم و آشفته‌اندیشی دچار می‌کند. همان‌طور که در پژوهش‌ها می‌گوید: فلسفه «بردی است علیه مسحورشدگی اندیشه‌مان به دست زبان». ویتگنشتاین یکی از



ویتگنشتاین در نیویورک، از مجموعه چاپ سیلک‌اسکرین (چاپ توری) که ادواردو پائولسی^{۱۲} بر اساس زندگی و نوشته‌های ویتگنشتاین طراحی و اجرا کرده است.

تأثیر گذارترین فیلسوفان بزرگ است و آثارش تأثیرات بسیار وسیعی داشته است. به عنوان مثال پدید آمدن «فلسفه زبان روزمره» پس از جنگ جهانی دوم به خوبی گواه این مدعا است. البته تأثیر گذاری او دلایل دیگری هم دارد که به تفکرات فلسفی اش مرتبط نیست. از جمله شخصیت محکم او که شهره عام و خاص است. او معلمی ماهر، فوق العاده و سختگیر بود. بسیاری از کسانی که در جلسات سخنرانی او در کالج تربیتی حاضر می شدند، نمی توانستند باور کنند که فلسفه به راه دیگری غیر از آنچه که او نشان داده بود. او از این حیث هم منحصر به فرد بود که اهل تحقیق و تتبع در فلسفه نبود؛ اطلاعات او راجع به متون کلاسیک و بنیادین فلسفه اندک بود و از همه مهمتر این که دانشجویانش را تشویق می کرد که این متون را نخوانند. با این حال خودش دو اثر کلاسیک پدید آورد که هر کدام از آنها برای تثبیت شهرتش به عنوان یک فیلسوف بزرگ کفایت می کرد. از همین رو به راحتی می توان فهمید که چرا برتراند راسل او را بزرگترین متفکر دوران خود می داند.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده ویتگنشتاین به فارسی

- رساله منطقی-فلسفی، ترجمه محمود عبادیان، نشرات جهاد دانشگاهی (تهران)، ۱۳۶۹.
- درباره رنگ‌ها، لیلی گلستان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.
- نامه‌هایی به پائول لنگلمان و لودویگ فون فیکر، ترجمه امید مهرگان، فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱.
- درباب یقین، ترجمه موسی دیباج (تندیس)، ۱۳۸۰؛ ترجمه مالک حسینی (هرمس)، ۱۳۸۳.
- برگه‌ها، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- یادداشت‌ها ۱۹۱۴-۱۹۱۶، ترجمه موسی دیباج، مریم حیاتی‌شاهی، سعادت، ۱۳۸۵.
- کتاب‌های آبی و قهوه‌ای، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای او نگاه کنید به:
- یونسوس هارت ناک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- دیوید فرلیس پیروز، ویتگنشتاین، ترجمه نصرالدین زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- هارولد مایس، درآمدی به فلسفه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- بل استراتون، آشنایی با ویتگنشتاین، ترجمه علی جوادزاده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ماری مک گین، ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، نشر نی، ۱۳۸۴.
- پیتر مایکل استن هکر، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، هرمس، ۱۳۸۵.
- ویلهلم فونستول، گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها: سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین، هرمس، ۱۳۸۵.
- سروش دیباج، سکوت و معنا، جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، صراط، ۱۳۸۶.
- دیوید ادموندز، جان ایدینو، ویتگنشتاین - بویور و ماجرای سیخ بخاری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- کی تی فن مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Ludwig Wittgenstein
- ۲ - Brahms، یوهان برامس (۱۸۳۳-۱۸۹۷ م) موسیقی‌دان معروف آلمانی.
- ۳ - Mahler، گوستاو ماله (۱۸۶۰-۱۹۱۱ م) آهنگساز معروف اتریشی.
- ۴ - Manchester
- ۵ - Frege، گوتلوب فرگه (۱۸۰۸-۱۹۷۵ م) ریاضی‌دان، منطقدان و فیلسوف آلمانی.
- ۶ - Tractatus Logico-Philosophicus
- ۷ - picture theory of meaning
- ۸ - atomic، منظور گزاره‌هایی است که تجربه‌ناپذیر بوده و به صورت‌هایی ساده‌تر قابل تجزیه نیست.
- ۹ - Vienna Circle، گروهی از فیلسوفان که پس از آنکه مورس شلیک به دانشگاه وین رفته، به‌دور او جمع شدند و حلقه وین را تشکیل دادند و دو باور مهم فلسفی داشتند، یکی این که تجربه تنها منبع معرفت است و دیگر این که تحلیل منطقی با استفاده از منطقی نمادین بهترین راه برای حل مسائل فلسفی است.
- ۱۰ - Moritz Schlick، مورس شلیک (۱۸۸۲-۱۹۳۶ م) فیلسوف آلمانی و بنیانگذار پوزیتیویسم منطقی و هم‌چنین حلقه وین.
- ۱۱ - context
- ۱۲ - Philosophical Investigations
- ۱۳ - speech act
- ۱۴ - language game
- ۱۵ - Lebensforms
- ۱۶ - private language
- ۱۷ - Eduardo Paolozzi
- ۱۸ - The Blue and the Brown Books
- ۱۹ - On Certainty



اغلب فیلسوفان قرن نوزدهم آلمان به نحوی در پی مواجهه با پرسش‌های خطیری نظیر خدا، زمان، و هستی بودند. مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م.) از جمله موفقترین این افراد بود.

سفسطه^۱ عبارت است از فساد استدلال. شاید متداول‌ترین نوع آن، سفسطه «استدلال علیه فرد»^۲ باشد. و استدلالی است که نه بر گزاره‌ها یا کیفیت استدلال شخص گوینده بلکه علیه خود او اقامه می‌گردد. نیازی به گفتن نیست که حتی یک تبهکار تمام‌عیار هم می‌تواند استدلال‌های محکمی ارائه کند. یک جانی هم می‌تواند حرف درستی بزند. این که بگوییم فردی جنایت‌کار است هیچ خدشه‌ای به صدق گزاره‌های او وارد نمی‌کند. اجازه دهید در هنگام بحث از فلسفه مارتین هایدگر این اصل منطقی را عمیقاً به‌خاطر بسپاریم. گرچه برخی افراد به‌راحتی نمی‌توانند این کار را انجام دهند.

هایدگر در روستایی کوچک در ناحیه جنگل سیاه آلمان به دنیا آمد و پسر بزرگتر فریدریش و یوهانا هایدگر بود. البته آنها دو تا پسر بیشتر نداشتند. او گرایش‌های مذهبی داشت و کوشید تا کشیشی یسوعی شود اما به دلیل مشکلات و بیماری‌های جسمی وی را نپذیرفتند. هایدگر به مطالعه الهیات، فیزیک، ریاضیات و فلسفه در دانشگاه فرایبورگ^۳ پرداخت و در همین جا بود که تحت تأثیر نوشته‌های هوسرل قرار گرفت. جنگ جهانی اول موجب ایجاد وقفه در تحصیلاتش شد و مدت کوتاهی به خدمت ارتش در آمد. با وجود ترفیع و ارتقاء درجه در همین مدت کوتاه، باز هم به دلیل مشکلات جسمی طرف یک‌سال از خدمت مرخص شد. مدرک دکترای خود را با رساله‌ای که درباره نسبت بین فلسفه و روان‌شناسی نوشته بود اخذ کرد و سرانجام به تدریس فلسفه در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و از محل شهر به‌های دانشگاه حقوق مختصری دریافت می‌کرد.

هوسرل به تدریس در دانشگاه فرایبورگ پرداخت و هایدگر دستیار او شد اما در نهایت از معرفت‌شناسی و روش استادش فاصله گرفت و به راه خود رفت. نتیجه این کار کتاب هستی و زمان^۴ بود. موفقیت این اثر و همچنین بازنشسته شدن هوسرل موجب گردید که هایدگر منصب بالایی در این دانشگاه به دست آورد و سرانجام در سال ۱۹۳۳ میلادی به ریاست دانشگاه رسید.

هایدگر همچنین به عضویت حزب ناسیونال سوسیالیست در آمد و با لباس‌های رسمی حزب در جلسات عمومی آن شرکت می‌کرد. او در سخنرانی معارفه خود در دانشگاه با عنوان «اعتماد به نفس دانشگاه‌های آلمان» اندکی هم درباره مأموریت معنوی مردم، تقدیر راستین آلمان، نقش رئیس جدید دانشگاه در هدایت دانشجویان و هیئت علمی به سوی منزلت بخشیدن و اعتلای بیشتر مردم آلمان سخن گفت. هایدگر در سخنرانی بعدی خطاب به دانشجویان متذکر شد که: «پیشوا، به تنهایی نمودگار حال و آینده راستین آلمان و قانون آن است». او آنچه را که به نظرش تفکرات نامناسب برخی دانشجویان و اعضای هیئت علمی دانشگاه می‌دانست، به مقامات مسئول گزارش می‌کرد.

پس از جنگ، کمیته پاکسازی نازی‌ها در فرایبورگ متوجه شد که هایدگر در حزب نازی منصب بالایی داشته و دانشجویان را علیه همکلاسی‌هایشان تحریک می‌کرده است. او را از مقام تدریس خلع کردند. حقوقش قطع شد و تا سال ۱۹۵۱ میلادی ممنوع‌التدریس گردید. هایدگر مدتی پناهنده شد. و پس از مدتی به عنوان استاد بازنشسته اجازه تدریس یافت، اما دیگر هرگز در آلمان درس نداد. و با وجود اصرار دوستانش، از جمله هربرت مارکوزه^۵، هرگز در انتظار عموم از فعالیت‌های خود در طول جنگ سخن نگفت و از این بابت عذرخواهی نکرد.

مسأله هستی

هستی و زمان کتابی است غریب و نامتعارف اما اصیل و دست اول. و به مسأله ویژه‌ای می‌پردازد که هایدگر آن را «مسأله هستی» می‌نامد. هایدگر معتقد بود که هم تفکرات فلسفی و هم اندیشه‌های روزمره تا حدودی ماهیت راستین این امر را که «هست بودن یک چیز به چه معناست»، مخفی می‌کند و طرح فکری‌اش این بود که هستی را به روشی صحیح و مناسب مورد کشف و بازاندیشی قرار دهد. او بر این باور بود که فیلسوفان پیشاسقراطی به درستی با هستی در تماس بودند و برداشت صحیحی از آن داشتند. اما فلسفه از زمان ایشان

به بعد در محو و پنهان کردن هستی کوشیده است. بخشی از تلاش او این بود که این برداشت کهن را از نو زنده کند. عمده ترین مشکل در این مسیر ناشی از «مفاهیم» بود و این امر خود را در بحث‌هایی که راجع به هستی می‌شد، نمایان می‌کرد. طبعاً راه حل آن هم عبارت بود از ابداع واژگان نو، که باز به عقیده افراد زیادی موجب دشواری بیش از حد موضوع می‌گردید. شاید لازم است کمی با اغماض یا این قضیه بر خورد کنیم. اگر هایدگر راست بگوید و زبان مورد استفاده ما، موضوع مورد بحث‌مان را در پرده ابهام فرو ببرد، چه کار دیگری می‌توان انجام داد به جز ابداع واژگان نو و یا استفاده نامتعارف از همان واژگان کهنه؟

یکی از این واژگان نو «دازاین»^{۱۰} است که به گونه‌های مختلفی تعبیر شده از جمله «هستنده‌ای که هر یک از خود ماست» یا «هستی - در - جهان». به این دلیل از این اصطلاح خشک و خالی استفاده شده که هیچ پرسشی را بر نیاتنگیزد، و هیچ مفهومی را از شخص یا انسان، به جز آنچه که هستیم، پیش فرض نگیرد. به نظر می‌رسد هایدگر تصور می‌کند پی بردن به کنه هستی، مستلزم ملاحظه نوع خاصی از هستی، یعنی ما است. که برستی «هستی چیست»^{۱۱} پارهای بنیادین و با دست‌کم از اجزای اصلی تشکیل دهنده آن است.

سوء برداشت‌های فلسفی از ماهیت هستی انسان بسیار فراوان است. بنابراین به نظر هایدگر: «... همه تصورات متعین و سستی را از نفس، سوژه، شخص، اگو (خود)، یا آگاهی در روان‌شناسی و روان‌درمانی باید کنار گذارد تا فهمی یکسر تازه جایگزین آن گردد. شاید بتوان این دیدگاه نو را درباره ساخت بنیادین هستی انسان دازاین یا «هستی - در - جهان» نام نهاد».

شخص چیست؟

برداشت دکارت را از شخص در نظر بیاورید. او شخص را متشکل از اتحاد دو جوهر مجزا از هم می‌داند که یکی ذهنی است و دیگری فیزیکی. ما معمولاً تصور می‌کنیم که جهان اشیاء، جهان فیزیکی است پس تکلیف آن پاره خودمان که ذهنی است چه می‌شود؟ اگر فرض کنیم که انسان از دو پاره تشکیل شده که یکی فیزیکی است، مثل هر شیء دیگری در جهان، و دیگری ذهنی، یعنی امری اندیشنده که هیچ شباهتی به اشیاء فیزیکی ندارد. آنگاه جایگاه واقعی‌مان در جهان مبهم و نامعلوم است. به ویژه ماهیت‌مان به عنوان «هستی - در - جهان»، یعنی هستنده‌هایی که با جهان نسبتی تنگاتنگ دارند، مغفول واقع می‌شود. دیدگاه دکارتی ما را از واقعیت فیزیکی منقطع می‌کند.

به همین دلیل بخش عمده‌ای از طرح هایدگر عبارت است از روشن ساختن ویژگی‌های بنیادین دازاین، یعنی بازنگری مفهومی در آنچه که خود ماست و برداشتی که از نسبت‌مان با جهان به دست می‌آورد. هایدگر سه تا از این ویژگی‌ها را بر می‌شمارد: واقع‌شدگی^{۱۲}، وجودمندی یا اگزیزتانس^{۱۳} و درافتادگی^{۱۴}.

ویژگی‌های دازاین

دازاین، به یک معنا، از پیش اینجاست. یک جنبه از شرایط انسان، که هایدگر آن را «واقع‌شدگی» می‌نامد، عبارت است از برتاب شدن او به جهان، گویی که در گذشته طوفانی برخاسته، انسان به قایق نجات زندگی در آویخته و به همان حال رها شده است، یا پیشاپیش جزئی بوده از نمایی در حال اجرا، مثل این که ناگهان از وسط یک زندگی سر بر آوریم و متوجه شویم جایی هستیم که حاصل برخی وقایع یا تصمیم‌گیری‌ها در گذشته است و اکنون هیچ تسلطی بر آن وقایع نداریم. این همان واقع‌شدگی دازاین



مارتین هایدگر، در لباس

سستی باواریایی^{۱۵} پس از جنگ جهانی دوم، از آنجا که هایدگر پذیرفت به خاطر حمایت خود از هیتلر در طول دوران حکومت نازی‌ها عذرخواهی نکند، از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ میلادی

ممنوع‌التدریس شد.

مهمترین آثار

هستی و زمان (۱۹۲۷ م.)

جذابترین اثر هایدگر. این کتاب نخستین اثر مهم دانشگاهی او به‌شمار می‌آید و باعث شد بتواند به‌طور تمام وقت به تدریس در دانشگاه ماربورگ^{۱۶} بپردازد. کتاب مذکور تحلیلی است مفضل و فنی (و به عقیده برخی تماماً دشوارنویس) درباره ماهیت انسان و رابطه بنیادین آن با زمان. این اثر مفهوم «دازاین» یا «هستی - در - خود» را طرح کرده، می‌کوشد ذات این هستی را آشکار کند.

است و عبارت است از این حقیقت که دازاین گذشته‌ای دارد و روند شکل‌گیری‌اش در زمان حال تا حدی به واسطه همین گذشته است.

با این که بخشی از دازاین به سبب گذشته شکل می‌گیرد اما نسبت به آینده احساس آزادی می‌کند. دازاین صرفاً به واسطه گذشته‌ای تغییر ناپذیر تقوّم نمی‌پذیرد، بلکه آینده ممکن و گشاده، و همچنین مسئولیتی که این آینده به همراه دارد نیز در این میان مؤثر است. این همان اگر بیستانس دازاین است که در جهت مخالف واقع‌شدگی عمل می‌کند، یعنی معطوف به گذشته نیست بلکه رو به آینده دارد.

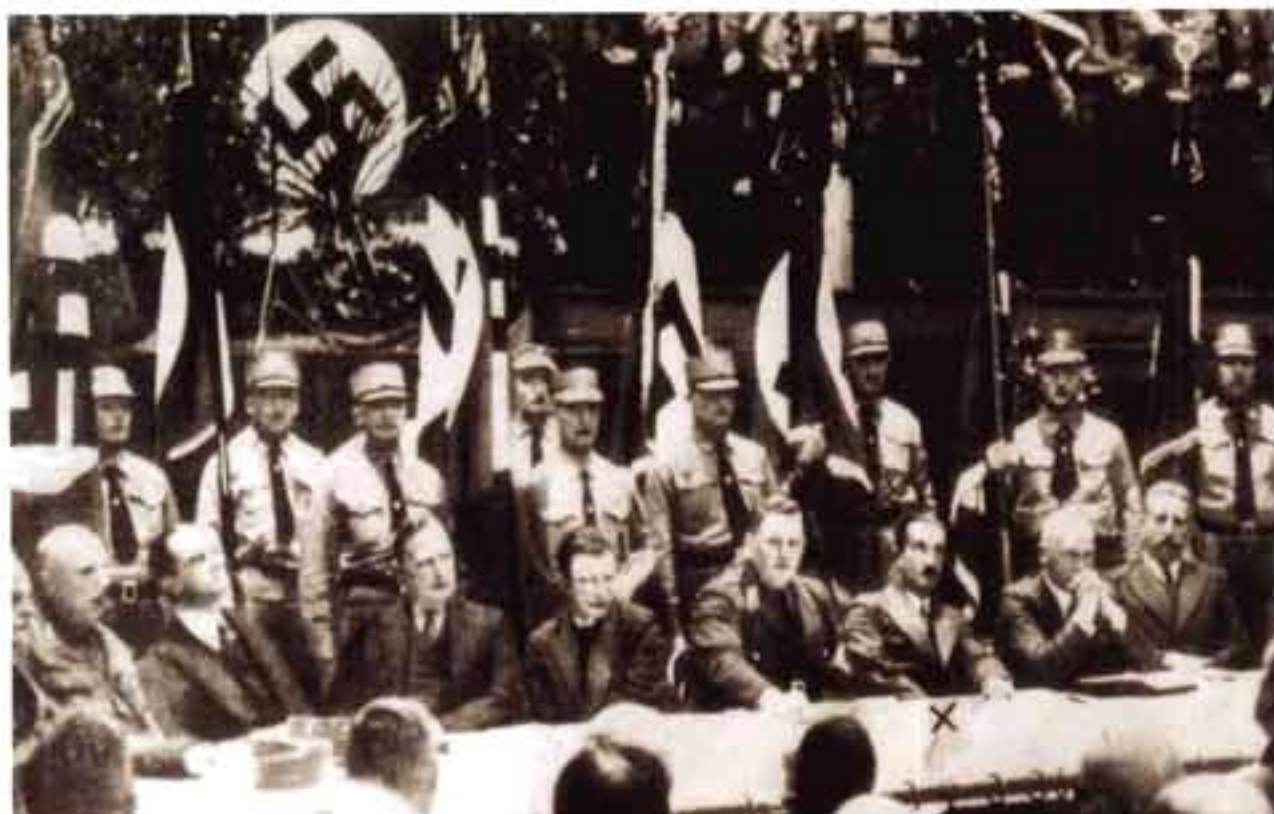
گفتیم که خود اصیل هم عبارت است از عوامل تعیین‌کننده در گذشته و هم امکانات آینده، سومین ویژگی دازاین یعنی در افتادگی، نمودگار ظرفیت انسان در چشم‌پوشی هم از گذشته و هم از آینده است. دازاین، به عنوان هستی در جهان، خویش را به دست دغدغه‌های روزمره لحظه‌ای می‌سپارد. افق‌های گذشته و آینده، به لحظه موقّت اکنون، فروگاسته می‌شوند. این همان واقعیت روشن زندگی ما انسان‌هاست که از بخش‌های عمده‌ای از ماهیت، گذشته و آینده خویش چشم می‌پوشیم و خود را وقف روزمره‌گی می‌کنیم. ما به راستی بحر زندگی را به گوزه می‌پیماییم.

از آنچه که گفتیم پیداست ماهیت هستی، چنانکه ملاحظات مربوط به ماهیت دازاین نشان می‌دهد، عمیقاً با زمان همبسته است. درک این امر خود بخشی از پاسخ هایدگر است به پرسش هستی. او می‌نویسد: «زمان مندی در هر برون‌خویشی‌ای خود را به تمامی می‌زماند. به دیگر سخن کلیت کل ساختارین اگر بیستانس، واقع‌شدگی و در افتادگی یا، به بیانی دیگر، وحدت ساختار پروا در وحدت برون‌خویشانه زمانیدن بر ابر فعلی زمانندی، بنیاد دارد.»^{۱۱}

شاید زبان این جمله به راحتی قابل فهم نباشد. اما لبّ کلام این است که ادراک دقیق ماهیت هستی، مستلزم ملاحظه دقیق زمان انسان، در تمامیت خود است. باید از دل مشغولی فعلی‌مان به زمان حال فراتر رویم. زمان انسان علاوه بر این که گذشته و حال دارد، اساساً زمانی است واجد حد، پاره‌ای از معنای راستین دازاین منوط است به فهم عوامل تعیین‌کننده در گذشته. دغدغه‌های اکنون، و در عین حال هشیارگی نسبت به امکانات آینده. این امر مستلزم هشیارگی نسبت به یک امکان خاص و ناگزیر در آینده است: یعنی امکان مرگ. خود اصیل نسبت‌های گوناگون خویش را با زمان، در پر تو گذشته، حال و آینده دارای حدّ به نوعی وحدت تبدیل می‌کند و بر همین مبنا در جهان دست به کنش می‌زد.

تردیدی نیست که هایدگر بر جریان‌های فکری معاصر و به‌ویژه بر فلسفه قاره‌ای تأثیرات بسیاری داشته

هایدگر (در سمت راست تصویر که با علامت ضربدر نشان داده شده است) در جلسه حزب نازی در دانشگاه فرایبورگ، یعنی همان جایی که در طول جنگ جهانی دوم به عنوان رئیس آن خدمت می‌کرد.



است. تأثیر او بر سارتر و جنیش از بیستانیالیسم در فلسفه مشهود است. گرچه سارتر می‌کوشید به سختی خود را از بند آن برهاند بی‌شک دغدغه‌های کنونی ساختارشکنی "، خصوصاً در نزد ژاک دریدا" و برخی فیلسوفان فمینیست، البته به‌عنوان گونه‌ای نقد ادبی، عمیقاً مدیون هایدگر است. منتقدان مارکسیست و سوسیالیست تقریباً در تمام نحله‌های آن، در آراء هایدگر مطالب دندان‌گیری می‌یابند. حجم نوشته‌های هایدگر پس از تعلیق‌اش از تدریس، بسیار زیاد است و هنوز بخش عمده‌ای از آن به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر نشده است. و همین امر به‌تنهایی نشان می‌دهد که اهمیت راستین هایدگر در تاریخ فلسفه، هنوز آن‌طور که باید و شاید شناخته نشده است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده هایدگر به فارسی:

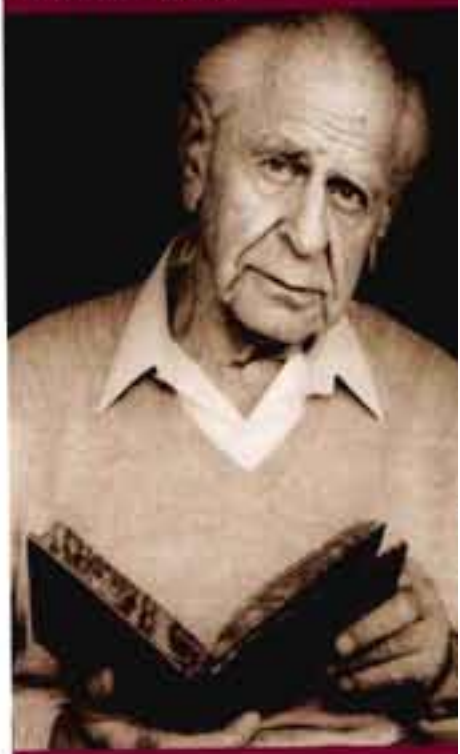
- فلسفه چیست؟، ترجمه مجید مددی، نشر تندر، ۱۳۶۷.
- راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، درج، ۱۳۷۸.
- متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- باین فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمدرضا اسدی، اندیشه امروز، ۱۳۸۴.
- مفهوم زمان، ترجمه محمد رحبیر و نادر یورنقشند، پرسش، ۱۳۸۴.
- معنای تفکر چیست؟، ترجمه فرهاد سلیمانیان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای هایدگر نگاه کنید به:
- الزبنا آتینگو، هانا آرت و مارتن هایدگر، ترجمه عباس مجبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- والتر بعل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتن هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، ۱۳۸۱.
- محمود خاتمی، جهان در اندیشه هایدگر، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
- جف کانیز، هوارد لسیبا، هایدگر، قدم اول، پردیس دانش، ۱۳۸۵.
- سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
- دانیلا وانگا، نیو، درآمدی بر افکار به فلسفه هایدگر، ترجمه محمدرضا قربانی، گام نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Martin Heidegger
- ۲ - fallacy
- ۳ - در فلسفه فساد یا گمراهی (error) با خطا (false) تفاوت دارد، چرا که خطا ناخواسته از آسان سر می‌زند اما گمراهی به‌معنای در پیش گرفتن راهی است که به مقصود نمی‌انجامد چه از روی سهو و چه از روی عمد.
- ۴ - *argumentum ad hominem*
- ۵ - Freiburg
- ۶ - *Being and Time*
- ۷ - Herbert Marcuse، هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹ م.)، فیلسوف و نویسنده آلمانی که به نوشتن درباره سیاست می‌پرداخت و آرای او عمدتاً در دهه ۱۹۶۰ میلادی رواج فراوان داشت.
- ۸ - Dasein
- ۹ - factuality
- ۱۰ - existentiality
- ۱۱ - fallenness
- ۱۲ - نقل ترجمه از کتاب هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۶، صص ۷۳۶-۷۳۵.
- ۱۳ - deconstruction
- ۱۴ - Jacques Derrida، ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴ م.)، فیلسوف فرانسوی‌تبار متولد الجزایر و سردمدار جنبش ساختارشکنی.
- ۱۵ - Bavarian، باولریا، ایالتی در جنوب آلمان است که مرکز آن مونیخ است. در آلمانی این کلمه «بایرن» تلفظ می‌شود.
- ۱۶ - Marburg

سرکارل پوپر

۱۹۰۲ - ۱۹۹۴ م.



سرکارل پوپر^۱ (۱۹۰۲-۱۹۹۴ م.) بی‌تردید از تأثیرگذارترین فیلسوفان علم در قرن بیستم و همچنین از مهمترین منتقدان مارکسیسم است، اما در مورد شهرت او حرف و حدیث فراوان است.

در مورد اهمیت پوپر و جایگاه راستین او در تاریخ فلسفه اختلافات فراوانی هست. از یک سو شیفتگان او به سخنرانی‌های پر مخاطبش استناد می‌کنند و وی را «فیلسوف قرن» می‌شمارند. از آن طرف سرسخت‌ترین منتقدان پوپر به آشفتگی‌هایی که در پاره‌ای از بهترین آثارش نیز دیده می‌شود، اشاره می‌کنند و مدعاهای نستجیده او را درباره ذهن و عینیت^۲ نظر به‌ها، که در اواخر عمر خود مطرح کرد، به رخ طرف مقابل می‌کشند. عده‌ای هم خونسردانه پای خود را از دایره این بحث و جدل بیرون می‌کشند و می‌گویند ما هنوز آنقدرها از زندگی و زمانه پوپر فاصله نگرفته‌ایم و قضاوت درباره جایگاه او را باید به فیلسوفان آینده سپرد. در نوشتار زیر از افکار همین گروه اخیر پیروی کرده‌ایم.

پوپر در سال‌های پس از جنگ جهانی اول در وین بزرگ شد و این دوران تأثیر بسیار زیادی بر وی به‌جا گذاشت. گرچه او خود فرزند و کیلی^۳ و مرفه بود اما از نزدیک شاهد فقر و آشوب‌های سیاسی بود. و همین انگیزه کافی بود تا او را به سمت مددکاری اجتماعی بکشاند. پوپر در در مانگاسی که آلفرد آدلر^۴ فروبندی مسلک آن را اداره می‌کرد به کودکان سرراهی یاری می‌رساند و پیداست که برخی از رویدادهای این دوره، بعدها بر فلسفه او مؤثر واقع شد. به احتمال زیاد، همین رویدادها بود که موضوع رساله‌اش را تعیین کرد؛ و بی‌تردید بر برداشت او از وجه تمایز میان علم و سایر فعالیت‌ها از جمله روانکاوی مؤثر افتاد.

پوپر سوسیالیست شد و سرانجام سر از کمونیسم در آورد. پس از آنکه تعدادی از دانشجویان و کارگران معترض کشته شدند، برخی از دوستان کمونیست پوپر مدعی شدند که مرگ این افراد، نیل به مقصود را آسان‌تر خواهد کرد. اما دیدگاه پوپر در خصوص ارزش زندگی انسان و همچنین هدف از انجام فعالیت‌های سیاسی جز این بود. تجربه مذکور منجر به این شد که وی از کمونیسم دست بکشد و بعدها به سلک منتقدان مارکسیسم در آید.

پوپر به دانشگاه وین رفت و مدرک دکترای خود را با رساله‌ای درباره ماهیت روش در روان‌شناسی اخذ کرد و همچنین به او مجوز تدریس ریاضیات و فیزیک در دبیرستان را هم دادند. در همین دوران تدریس وی در مدارس بود که رساله‌اش توجه برخی از اعضای حلقه وین را به خود جلب کرد. این حلقه مرکب بود از گروهی از فیلسوفان، ریاضی‌دانان، فیزیک‌دانان و دیگر افرادی که از جمله اشخاص تأثیرگذار در جنبش یوزیتویسم^۵ منطقی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی به‌شمار می‌آمدند.^۶ پوپر در بحث‌های این گروه شرکت کرد و مدتی بعد به کمک برخی از اعضای آن توانست نخستین کتاب خود یعنی منطقی‌اکتشاف علمی^۷ را منتشر نماید. کتاب با استقبال فراوانی روبرو شد و از او خواستند که در دانشگاه‌های ایالات متحده و بریتانیا به تدریس بپردازد.

پدر و مادر پوپر که هر دو یهودی مسلک بودند به آیین لوتری^۸ گرویدند به این امید که در جامعه آن‌روز وین مورد پذیرش قرار گیرند و فرزندشان را نیز بتابه مناسب این آیین غسل تعمید دادند. با این حال نازی‌ها او را یهودی می‌شمردند. همکاران انگلیسی‌اش به او کمک‌های بسیاری کردند تا از وین خارج شود و در گروه فلسفه کالج دانشگاه، در شهر کریست چرچ^۹ نیوزلند مشغول به تدریس شود. پوپر در طول جنگ جهانی دوم در همان کشور ماند و آثار موسوم به «دوره جنگ»^{۱۰} خود را پدید آورد که عبارت بودند از: تفریح تاریخی گری^{۱۱} و جامعه باز و دشمنان آن^{۱۲}. او پس از جنگ در دانشکده اقتصاد لندن مشغول به کار شد و در آنجا هم به دفاع از دیدگاه‌های خود در زمینه ماهیت علم، سیاست و معرفت‌شناسی پرداخت. ما در این جا به پاره‌ای از آرای او در زمینه فلسفه علم می‌پردازیم.

مسئله استقرار

از زمان هیوم به بعد، فیلسوفان با مشکلی به‌نام استقرار دست به‌گریبان بوده‌اند. در «استنباط استقرایی»^{۱۳} از چند مورد مشاهده خاص (که در آن، ویژگی معینی در چند مصداق از یک گونه مشاهده می‌گردد) به یک نتیجه عام می‌رسیم مبنی بر اینکه همه مصداق آن گونه - چه آن‌ها را مشاهده کرده باشیم و چه نه - همان ویژگی را دارا

هستند؛ بنابراین در استقراء قدرت پیش‌بینی نهفته است. به‌عنوان مثال: این حلزون گاهو می‌خورد؛ آن یکی هم همین‌طور؛ و آن حلزون دیگر هم. بنابراین همه حلزون‌ها گاهو می‌خورند. ظاهراً اصل کلی زیر-اساس نتایج استقرانی است: اگر تعداد بسیار زیادی از چیزها را تحت همه شرایط ممکن بررسی کنند و مشاهده شود که تک تک آنها، ویژگی‌ای معینی دارند. آنگاه همه مصادیق آن نوع، ویژگی مذکور را دارا خواهند بود. چنانکه هیوم نشان می‌دهد این اصل را نمی‌توان نه بر مبنای منطقی و نه بر اساس تجربه تبیین کرد؛ و به‌نظر می‌رسد که این‌ها منطقی و تجربه آنها ابزارهای مشروعیت‌بخشی است که در انبان داریم.

مسئله‌ای که در این میان مایه نگرانی فلسفه علم است، این است که ظاهراً علوم در بستر استقراء، به پیش می‌روند. مسئله صرفاً مربوط به دانش ما درباره حلزون‌ها نیست، بلکه بخش عمده‌ای از آنچه که عموماً آن را شناخت محقق می‌دانیم - یعنی شناخت علمی که عمیقاً در آزمایش‌های تجربی ریشه دارد - از این حیث در معرض آسیب قرار می‌گیرد. اگر علوم به استقراء وابسته‌اند و استقراء هیچ مبنای عقلانی ندارد، پس آیا پژوهش علمی غیرعقلانی است؟ اگر چنین باشد و بخواهیم در مالی برای سرطان پیدا کنیم، چرا به جای مراجعه به دانشمندان، دست به دامان یک رمال نشویم؟ دست‌کم هزینه‌اش کمتر است! در این جا یا دو معضلی مواجه هستیم که پوپر امید داشت بتواند آنها را حل کند. معقولیت "علم در چیست؟ وجه تمایز علم و سایر حوزه‌ها کدام است؟"

پوپر می‌کوشد از مشکل استقراء بپرهیزد و برای انجام این کار ادعا می‌کند که معقولیت علمی عبارت است از ابطال‌پذیری نظریه‌ها و نه اثبات آنها به روش استقراء. این دیدگاه بر بی‌تقارنی منطقی "استوار است. توضیح آنکه چنانکه دیدیم هر تعداد حلزونی را هم که مشاهده کنیم، باز این نظریه کلی و عام که همه حلزون‌ها گاهو می‌خورند اثبات‌ناشده باقی می‌ماند. اما اگر حتی یک حلزون ببینیم که گاهو نخورد، دلیلی برای رد این نظریه کلی به دست داده‌ایم. شاید منطقی‌محال باشد که حقیقت یک نظریه با مشاهده اثبات گردد، اما مشاهده حتی یک مورد مغایر، برای ابطال آن کافی است.

فرضیه‌های ابطال‌پذیر

پوپر کوشش‌های علمی را پیشنهاد موقت فرضیه‌ها یا حدسیاتی می‌داند که هدفشان عبارت است از تبیین بخشی از جهان یا حل پارهای مسائل، و متعاقب آن کوششی جدی برای ابطال آنها با استفاده از آزمایش. هر نظریه با گزاره کلی را نمی‌توان نظریه‌های علمی تلقی کرد. پوپر پس از ذکر چنین دیدگاهی در مورد معقولیت علمی، ادعا می‌کند که علم با نظریه‌ها، گزاره‌ها، یا مجموعه‌ای از گزاره‌های ابطال‌پذیر سر و کار دارد که ممکن است در نتیجه آزمایش رد شوند و این خود بخشی از آن تمایزی است که میان علم و سایر فعالیت‌ها فاصله می‌نهد.

پیدا است که برخی نظریه‌ها طبق مبنای منطقی ابطال‌پذیر نیستند؛ فی‌المثل هیچ آزمون تجربی وجود ندارد که بتواند نشان دهد این گزاره که: «حلزون گاهو می‌خورد یا نه» باطل است. اما، درک غیر علمی بودن برخی از نظریه‌ها به مراتب دشوار تر است. فرض کنید که من با این تکرار مداوم این دیدگاه فرویدی خود که ترس ناخودآگاه از نماد پدر^{۱۴} رفتار انسان را برمی‌انگیزاند، شما را به تنگ آورم. شما که دیگر به‌سنوه آمده‌اید از من می‌خواهید که شواهد تجربی در این زمینه ارائه کنم. به یک کافه می‌رویم تا رفتار انسان‌ها را مورد مشاهده قرار دهیم و شخصی را می‌بینیم که از سر شرم و خجالت نمی‌تواند در خواست نوشیدنی کند. من به راحتی این قضیه را به نفع نظریه خودم مصادره می‌کنم و می‌گویم که دلیل ترس این مرد از صاحب کافه این است که او

مهمترین آثار

شده است. جلد اول دربارهٔ افلاطون است و خصوصاً به تکرار «فیلسوف - شاه» او - به‌عنوان حاکمی آرمانی - می‌پردازد. جلد دوم در مورد کارل مارکس است و می‌کوشد با گرفتن اقتدارگرایی را توضیح داد، بگوید که با آن چه باید کرد.

حدس و ابطال^{۱۵} (۱۹۶۳ م.)

این کتاب دنبالهٔ دو اثر قبلی است، اصول مختلف ابطال‌پذیری را بسط می‌دهد و آنها را به تنها در مورد فلسفه علم بلکه در خصوص فلسفه سیاسی نیز به کار می‌برد.

منطق اکتشاف علمی (۱۹۳۵ م.)

تئوری ابطال‌پذیری به‌دست می‌دهد، یعنی این دیدگاه که علم نه به روش استقراء بلکه از طریق اثبات قیاسی ابطال نظریه‌های علمی پیشرفت می‌کند. دومین بخش این اثر به نظریه‌ها، آزمون، احتمال، نظریه کوانتوم و ماهیت اثبات می‌پردازد.

جامعه باز و دشمنان آن (۱۹۴۵ م.)

این کتاب مهم‌ترین اثر پوپر در زمینه فلسفه علوم اجتماعی است و در دو جلد نگاشته

را نماد پدر می‌داند و به همین دلیل از او واژه دارد. اما از طرف دیگر اگر همان مرد با مشت، محکم روی میز بکوبد تا توجه صاحب کافه را جلب کند، این بار هم نظریه من به راحتی می‌تواند این قضیه را به نفع خود تمام کند؛ چون من می‌توانم مدعی می‌شوم آن مرد می‌خواهد با عرض اندام بر ترس خود از صاحب کافه، که همان نماد پدر است غلبه کند.

نکته این است که نظریه فروید ابطال پذیر نیست؛ یعنی نتایج تجربی منفی در پی ندارد و به همین جهت از نظر پوپر، علمی نیست. به عکس علم به معنای صحیح کلمه، مشتمل است بر حدسی تهور آمیز که بر نحوه منجر شدن مشاهدات ما به نتیجه، تأثیر می‌گذارد. لذا پوپر می‌گوید:

به همین دلیل با شادمانی اذعان می‌کنم که ابطال گرایانی همچون من بیشتر ترجیح می‌دهند تا مسئله‌ای جذاب را با حدسی تهور آمیز حل کنند، حتی (و علی‌الخصوص) اگر خیلی زود معلوم شود که حدس‌مان خطا بوده تا اینکه به شرح زنجیره‌ای از بدیهیات نامربوط بپردازند... ما با فهمیدن اینکه حدس‌مان اشتباه بوده است مطالب بیشتری درباره حقیقت یاد می‌گیریم و به آن نزدیک‌تر می‌شویم.

ممکن است احساس کنید که یک جای کار لنگ می‌زند و از این بابت حق با شماست. آیا به راستی معنای این حرف آن است که دانشمندان فرضیه‌ها را خوار و بی‌مقدار می‌شمارند یا باید چنین کنند؟ دشوار بتوان دانشمندی را تصور کرد که با یافتن مثال نقض نظریه محبوبش کلاهش را به آسمان بیاندازد، خصوصاً اگر بنا باشد خرج و مخارج زندگی خود و خانواده‌اش را تأمین کند و با شهرتش را حفظ کند. مضمون برخی از انتقاداتی که به پوپر وارد شده این است که او نتوانسته علم را به شیوه‌ای صحیح توصیف یا تعریف کند - شاید او از توجه به جنبه اجتماعی کوشش‌های علمی غافل مانده است.

هدف علم

از این گذشته، علم اهدافی عملی دارد؛ ما نیز همانند بیکن امید داریم که علم بتواند زندگی بشر را بهبود ببخشد و مبتایسی برای انتخاب و باور آوردن فراهم سازد. اما اگر بنا به قول پوپر هرگز ندانیم که یک نظریه صحیح است یا خیر، آنگاه از کجا بدانیم که کدام یک از نظریه‌هایی که تاکنون ابطال نشده، می‌تواند بهترین راهنمای ما باشد؟ پاسخ پوپر کمی اعصاب خردکن است: نظریه‌هایی که از آزمون‌هایی بی‌وقفه سر بلند بیرون آمده‌اند راه را به ما می‌نمایانند. هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم این حرف درست است، مگر اینکه دوباره به دامان استقراء بیفتیم.

اگر در موقعیت‌های واقعی تعمق کنیم مسئله از این هم که هست بغرنجتر می‌شود. اول از همه اینکه نظریه‌های علمی صرفاً گزاره‌هایی راجع به موضوعات کم‌اهمیتی مثل حلزون نبوده، بلکه گاهی ساختارهای گسترده‌ای هستند که فرضیه‌های دیگری هم به کمک آن‌ها آمده است. آزمودن موقعیت‌ها نیز به نوبه خود به نظریه‌های دیگری وابسته است، به ویژه به نظریه‌ای درباره کارکرد صحیح تجهیزات و ماهیت دقیق شرایط اولیه جهت انجام آزمایش. اگر



خلق اصل خط‌پذیری این گزاره که «همه قوها سفید هستند» هرگز نمی‌تواند اثبات شود؛ اما تنها یک قوی سیاه (به عنوان مثال نقض) می‌تواند این گزاره را باطل کند.

نتیجه‌ای به دست آمد که موجب ابطال نظریه بود. می‌توان آن را به هر نقطه‌ای از این حجم عظیم مدعیات و پیش‌فرض‌های نظری نسبت داد و در بنیان نظریه - هر چه که باشد - تغییری ایجاد نکرد. اگر نتیجه دلخواه به دست نیامده است، احتمالاً تجهیزات آزمایشگاه نیاز به تنظیم مجدد دارد!

برخی معتقدند گزاره‌های مبتنی بر مشاهده خود مالا مال از نظریه هستند. یعنی تمامی مشاهدات، خود به نظریه‌هایی اتکا دارند، ولو نظریه‌های بسیار خرد. پوپر این سخن را می‌پذیرد و می‌گوید گزاره‌های مبتنی بر مشاهده، همانند گزاره‌های نظری، موقتی هستند، از روی عادت پذیرفته می‌شوند و جا دارد که در معرض آزمون قرار گیرند. او می‌نویسد:

بدین سان بنیاد تجربی علم عینی هیچ چیز «مطلقاً» ندارد. علم بر اساس مستحکمی استوار نیست. گویی مبنای نهور آمیز نظریه‌های آن بر تلافی افراشته شده است و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده که در درون با تلافی فرو رفته‌اند؛ اما نه به سوی شالوده‌های طبیعی و «معلوم».^۹

با توجه به آنچه که گفته شد، آیا باز هم قابل قبول است که بگوییم نظریه، چیزی است که بتواند ابطال گردد؟ پاسخ عده‌ای به این پرسش مثبت است و خیل طرفداران پوپر راه او را در این زمینه ادامه می‌دهند.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده پوپر به فارسی

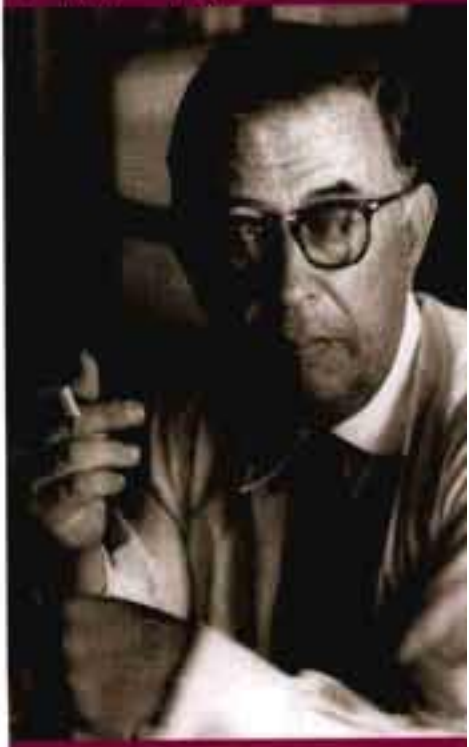
- فخر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰.
 - جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند (خوارزمی، ۱۳۶۵) ترجمه علی‌اصغر مهاجر (انتشار، ۱۳۶۴)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (گفتار، ۱۳۷۶، نیلوفر، ۱۳۸۵).
 - جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی‌آبادی (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹) جستجوی همچنان باقی: زندگی‌نامه فکری و خودنوشت، ترجمه سیامک عاقلی (نشر گفتار، ۱۳۸۰).
 - منطلق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
 - شناختی‌عینی، برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
 - سرچشمه‌های نامایی و نادانی، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
 - اسطوره جارجوب در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
 - جهان گرانبهادر دو پژوهش درباره علیت و تکامل، ترجمه عباس باقری، فرزان روز، ۱۳۸۱.
 - زندگی سراسر حل مسئله است، ترجمه شهریار خواجه‌ان، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
 - آزادی و مسئولیت روشنفکران، ترجمه کورش زعیب، ابران‌مهتر، ۱۳۸۵.
- درباره زندگی و آرای پوپر نگاه کنید به:
- برایان مگی، پوپر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.
 - آن. ف. چالمرز، جیستی علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
 - جرمی شی برمو، اندیشه سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، مله، ۱۳۷۷.
 - ساندرا پرالاتک و ایان پارلز باروی، جامعه باز پوپر پس از پنجاه سال: تفاوت موضوعیت بحث پوپر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
 - رضا داوودی اردکانی، سری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
 - هارک آمادئوس نونونو، کارل پوپر، ترجمه محمد سعیدی مهتر، رویش نو، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Sir Karl Popper
- ۲ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۹ در بخش مربوط به وینگشتاین.
- ۳ - Alfred Adler
- ۴ - objectivity
- ۵ - *The Logic of Scientific Discovery*
- ۶ - Christchurch
- ۷ - War work
- ۸ - *The Poverty of Historicism*
- ۹ - *The Open Society and Its Enemies*
- ۱۰ - inductive inference
- ۱۱ - Rationality
- ۱۲ - logical asymmetry به این معنا که میان اثبات و ابطال تقارن و توازنی وجود ندارد، چنانکه در ادامه توضیح داده شده است.
- ۱۳ - father-figure
- ۱۴ - ترجمه این بند از مآخذ زیر آورده شده است: آن. ف. چالمرز، جیستی علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۹.
- ۱۵ - *Conjectures and Refutations*

ژان پل سارتر

۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م.



ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ م.) فیلسوفی است که آثارش - خصوصاً در دنیای انگلیسی‌زبان - معرف جنبش اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم محسوب می‌شود.

تصویری که یک اگزیستانسیالیست را روشن‌فکری کافه‌نشین معرفی می‌کند که یک‌بند سیگار می‌کشد و کلاه بزه بر سر می‌گذارد، عمدتاً برگرفته از شخصیت سارتر است. و درون مایه‌های نوشتارهایش - به‌ویژه اهمیت اگزیستانس فردی، آزادی انسان و همچنین نبود ارزش‌های عینی - دقیقاً درون مایه‌هایی اگزیستانسیالیستی است.

سارتر در خانواده‌ای مرفه و متعلق به طبقه متوسط به دنیا آمد. با وجود این، در دوران کودکی او هیچ خبری از نشاط و شادمانی نبود. او در خانه پدر بزرگ مادری خود کارل شوایتزر^۱ که فردی بسیار سختگیر و مقتدر بود، بزرگ شد به این علت که پدرش وقتی یک سال بیشتر نداشت در گذشته بود. سارتر پسر چندان زیبایی نبود، قد و قامت کوتاهی داشت و به خاطر چشمش، نگاهش طوری بود که همیشه خیال می‌کردی دارد چپ چپ نگاهت می‌کند. همبازی‌های کمی داشت و در همان سنین کودکی بیشتر وقت خودش را به خواندن و نوشتن در کتابخانه پدر بزرگش می‌گذراند. همچنین رابطه او با مادرش هم عجیب بود. مادرش او را لوس بار آورده بود، لباس‌های پر زرق و برق به تنش می‌پوشاند و می‌گذاشت موهایش بلند شود، تا اینکه پدر بزرگ این کارها را قدغن کرد.

علی‌رغم همه این سختی‌های دوران کودکی، از همان سنین بسیار پایین معلوم بود که سارتر بسیار باهوش است، یا به قول خودش «بچه‌ای اعجوبه» بود (گرچه مطمئن‌انمی‌توانسته این کلمه را به‌خوبی تلفظ کند)، و می‌دانیم که این اعجوبه به یکی از مشهورترین متفکران قرن بیستم تبدیل شد. سارتر احتمالاً از حیث گستردگی دامنه دستاوردهایش منحصر به فرد است. او علاوه بر این که فیلسوف قابل‌اعتنایی بود، نویسنده، نمایش‌نامه‌نویس و زندگی‌نامه‌نویس بسیار بزرگی هم بود و در سال ۱۹۶۴ میلادی جایزه ادبی نوبل را به وی اعطا کردند، اما او آن را نپذیرفت و گفت که نمی‌خواهد به «یک نهاد استحاله‌شده»^۲

هستی و نیستی

طرح این پرسش که آیا کودکی سارتر بر زندگی بزرگسالی‌اش تأثیر گذاشته یا نه، در مورد این فیلسوف تا حدودی متناقض‌گونه است چرا که سارتر به تمام و کمال فیلسوف آزادی است. او به هیچ وجه بر این باور نبود که مردم به دلیل وقایعی که در گذشته برایشان اتفاق افتاده است، محکومند به نوعی خاص از زندگی؛ بلکه عموماً سارتر را او مایستی دو آتشه می‌دانند که دغدغه‌اش پرداختن به الزاماتی است که افراد در انتخاب مسیر زندگی خود و همچنین جانبداری از شیوه اخلاقی خاص با آن مواجه می‌شوند. با اینکه که دیدگاه مذکور چندان از حقیقت بی‌بهره نیست، اما فلسفه سارتر غریب‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌آید.

بخشی از غرابت فلسفه او، به سبب شیوه او در مفهوم‌سازی از آگاهی و سوژه انسانی است. سارتر در کتاب هستی و نیستی^۳ که در سال ۱۹۴۳ منتشر کرد و مهمترین اثر اگزیستانسیالیستی وی محسوب می‌شود، هستی را به دو قلمرو اصلی تفکیک کرد: هستی برای خود^۴ که عبارت است از آگاهی؛ و هستی در خود^۵ که همه چیزهای دیگر است. او می‌گفت که ویژگی هستی برای خود «نیستی»^۶ است یا به عبارت دیگر تهی‌بودگی در دل هستی جای دارد. اما بهر استی منظور سارتر از این حرف چیست؟ منظور او به زبان ساده این است که چیزی به نام گوهر یا ذات^۷ انسانی در کار نیست. آگاهی همواره از پایگان مفروض اشیا، جداست. امکانی است ناب و تهی که آزادی‌اش در خودش است.

این دیدگاه پیچیده است و برای فهم آن می‌توان مفهوم نفی^۸ در فلسفه سارتر را بی‌گرفت. این مفهوم عبارت است از توانایی فهم این امر که وضع بر چه منوال نیست. این مفهوم در تمام مجموعه نگره‌هایی^۹ متجلی است که هستی برای خود، می‌تواند نسبت به ابره‌هایی که به آنها معطوف می‌شود، اتخاذ نماید. شاید مهمترین آنها عبارت باشد از توانایی هستی برای خود، در فراتر رفتن از وضع موجود و پیش‌نگری در آینده‌ای گشاده و واجد امکان‌هایی نامتعلق - یعنی تصوّر اینکه وضع چطور می‌توانست باشد. بدین معنا، آزادی هستی برای

خود عبارت است از این امکان دائمی که چیزها می‌توانست جز این باشد که هست. انسان‌ها به آسانی نمی‌توانند با این آزادی کنار بیایند و با آن زندگی کنند. با درک این که آینده همواره اساساً در برده شک و گمان است، چیزی به نام اضطراب^{۱۱} پدید می‌آید. سارتر می‌گوید افراد برای گریز از اضطراب به راهبردهایی موسوم به «ایمان بد»^{۱۲} متوسل می‌شوند یعنی می‌کوشند آزادی‌ای که لاجرم از آن ایشان است را انکار کنند.

ایمان بد

چند مثال مشهور در این زمینه وجود دارد که این نکته را به خوبی روشن می‌کند. سارتر از ما می‌خواهد روابط بین زن و مردی را در نظر بگیریم که زن می‌داند مرد می‌خواهد او را اغفال کند. مرد، دست زن را می‌گیرد اما زن به جای آنکه مستقیماً با موضوع مواجه شود و درخواست او را بپذیرد یا رد کند و انمود می‌کند که متوجه نشده است. زن دست خود را در همان وضعیت رها می‌کند گویی که شئی بیجان است و هیچ ربطی به او ندارد. بدین ترتیب زن با نفی فاعلیت خود، از زیر بار انتخاب می‌گریزد. مثال دوم، پیشخدمت بسیار پر شور و حرارتی است که نقشش را از داده از حد جدی بازی می‌کند. سارتر معتقد است که خدمتکار می‌کوشد خود را در این نقش مستحیل کند؛ یعنی چنان کند که گویا هر کاری که انجام می‌دهد یا هر حرفی که می‌زند برخاسته از «پیشخدمت بودن» اوست. و البته که از نظر سارتر واقعیت کاملاً چیز دیگری است. انسان انتخاب می‌کند که پیشخدمت باشد. همچنین در هر موقعیتی باز دست به انتخاب می‌زند. چرا که هیچ انسانی آن نوع هویتی را که پیشخدمت در «پیشخدمت بودن» خود در پی آن است، در خود ندارد.

گونه‌ای از همین ایمان بد نیز در نحوه نگرش مردم به مسائل اخلاقی رخ می‌نماید. به عنوان نمونه، افراد می‌توانند با تظاهر به جدیت نسبت به یک سپهر اخلاقی قابل قبول، از آزادی‌ای که لاجرم متعلق به ایشان است بگریزند. یعنی چنان وانمود کنند که گویی تمامی رفتارهایشان را قانون اخلاقی الزام‌آوری معین کرده است و مثلاً می‌گویند: «دوست دارم کمک کنم اما نمی‌توانم. این کار درست نیست». و از نظر سارتر این کار عقلانی کردن بیش از حد قضیه است. او در کتاب مشهور خود *اگزستانسیالیسم و اومانیسم*^{۱۳} مثال جوانی را ذکر می‌کند که نمی‌داند به نهضت آزادبخش فرانسه بپیوندد و علیه آلمان‌ها بجنگد و یا در خانه بماند و از مادرش مراقبت کند. او نشان می‌دهد که بعید است بتوان هیچ سرمشق روشنی برای دست زدن به انتخاب در این گونه موارد پیدا کرد. به عنوان مثال، اخلاق مسیحی هیچ راهی را برای دست زدن به انتخاب بین هدف عام مبارزه برای کل جامعه و یا هدف خاص کمک به یک شخص جهت زنده ماندن او، پیش پای فرد نمی‌گذارد. سارتر نتیجه می‌گیرد همه آن چیزی که می‌توان گفت این است که انتخاب‌های اخلاقی که فرد بر می‌گزیند تنها و تنها از آن اوست و خود او مسئولیت کامل آنها را به عهده دارد. تمام آن چیزی که مردم می‌توانند انجام دهند عبارت است از انتخابی درست در بر تو درک کامل این مسئله که دارند آزادانه انتخاب می‌کنند.

اما این حقیقت که هستی برای خود همواره و لاجرم آزادانه است بدین معنا نیست که افراد بیرون از مکان و زمان دست به

مهمترین آثار

استعلای خود (۱۹۳۶ م.)

این اثر به تبیین برداشتی پدیدارشناسانه از خود می‌پردازد که بیشتر از آن به عنوان یک برساخت یاد شده است تا منبع یگانه رفتار و شخصیت فرد.

تپوع^{۱۴} (۱۹۳۸ م.)

شاید مهم‌ترین رمان اگزستانسیالیستی سارتر باشد که در آن تلویحات فلسفی امکان‌های اگزستانسی را به واسطه تجربیات شخصیت اصلی رمان یعنی آنتوان روکانتس^{۱۵} و به شکل دفترچه خاطرات روزانه بیان می‌کند.

طرح نظریه احساسات^{۱۶} (۱۹۳۹ م.)

این اثر، برخلاف دیدگاه‌های سنتی که احساسات را عمدتاً ناگزیر و غیرقابل گزینش می‌داند به بیان این دیدگاه می‌پردازد که احساسات به‌طور فعالانه برساخته می‌شوند تا تجربه ما را از جهان استحاله کنند.

هستی و نیستی (۱۹۴۳ م.)

اثر اصلی سارتر که در آن به تحلیل هستی برای خود (آگاهی) می‌پردازد. در این کتاب مباحث تازه و جذابی درباره اضطراب، ایمان بد، جدیت، بودن برای دیگران، و سایر عناصر بنیادین اگزستانسیالیسم آمده است.

اگزستانسیالیسم و اومانیسم (۱۹۴۸ م.)

اثری مشهور که در آن سارتر به دفاع از اگزستانسیالیسم در مقابل نقدهایی می‌پردازد که علیه آن اقامه شده است. همچنین مباحث «هولناکی»^{۱۷} و فقدان یک سپهر اخلاقی عینی را طرح می‌کند.

نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۰ م.)

خوشتی مارکسیستی از اگزستانسیالیسم. این اثر عقبنشینی سارتر را از موضع تأکید اگزستانسیالیستی بر آزادی مفرط و در عوض تأکید وی را بر نبود اجتماعتی و تاریخی مؤثر بر انتخاب انسان نشان می‌دهد.

انتخاب می‌زنند، بلکه با اختصاصات مربوط به موقعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند - فی‌المثل اینکه دزدی یا خود چاقو حمل می‌کند - و همچنین واقع‌بودگی "زندگی معین خودشان به‌رو هستند. واقع‌بودگی در این جا به همه آن چیزهایی درباره‌ی شخص اشاره دارد که او هرگز نمی‌تواند آنها تغییر دهد. از آن جمله است: سن، جنسیت، ویژگی‌های ژنتیکی. بنابراین انتخاب در زمینه‌ی معینی صورت می‌گیرد. لذا آزادی آگاهی را نمی‌توان به این پندار تعبیر کرد که مردم مطلقاً آزاد هستند که هر کاری که خواستند بی‌درنگ انجام دهند.

آزادی انسان و خود

نکته‌ی جالب توجه در این میان عمارت است از نقش خود^{۱۵} و نسبت آن با آزادی انسان (خود، نخستین بار به‌طور کامل در یکی از کتاب اولیه او با عنوان استعلای خود^{۱۶} مورد بررسی قرار گرفته بود). سارتر منکر این امر است که افراد خود ذاتی دارند. در واقع بخشی از این مسئله که فلسفه او از پستانسالیستی است بر می‌گردد به این مدعای او که اگر پستانس مقدم بر ذات است. ما نخست از پستانس (هستی) داریم؛ «خود»ی که متعاقباً چنان می‌شویم بر ساختنی است که در نتیجه تجربه و رفتار ساخته و بازساخته می‌شود. بنابراین در اصل، خود چیزی است که می‌تواند تغییر کند، و از نو ساخته شود. اما در عمل، به سادگی نمی‌توان عملی را برگزید که از اساس با پروژه‌ی بنیادین خود^{۱۷} در تعارض باشد. در نتیجه خودی که داریم محدودیت دیگری بر کار بست آزادی‌ای که لاجرم به هستی برای خود تعلق دارد. تحمیل می‌کند.

ما در شرح آرای سارتر بر بنیان‌های فلسفی برداشت او از آزادی تمرکز کردیم. در نتیجه به‌نظر آمد که فلسفه‌اش تقریباً به‌تمامی معطوف به فرد است حال آنکه این سخن چندان مفرون به صحت نیست. می‌شد از زاویه دیگری به آثار سارتر ورود پیدا کرد - مثلاً از منظر آخرین کتاب او یعنی نقد خرد دیالکتیکی^{۱۸} - و در نتیجه تصویر متفاوتی عرضه کرد. تعهد او به سیاست‌های جناح چپ، علاقه‌اش به تأمل در باب تحولات گروه‌های اجتماعی، و این حقیقت که در زمانه‌ای می‌زیست که آشوب‌های سیاسی و اجتماعی بسیاری در کار

سارتر می‌گوید اینکه کسی هویت خود را در نقش یک «پیشخدمت» بیابد، مثالی است از ایمان بد؛ یعنی دست کشیدن از آزادی مطلق و مستحیل شدن در یک نقش.



بود، همه و همه بدین معنا بود که او به ناچار می‌بایست از دغدغه‌های مطرح شده در آثار اولیه خود فراتر برود. در آغاز دهه ۱۹۶۰ میلادی و با رواج ساختارگرایی و ظهور پسا ساختارگرایی و پست مدرنیسم در اروپای قاره‌ای^{۱۱}، فلسفه اگزیستانسیالیستی اولیه سارتر تا حد زیادی از رونق افتاده بود.

اما مباحث باب روز حلقه‌های فکری، هرگز ثابت و بدون تغییر نیست و چندی است که می‌توان گرایش‌های را به احیای آثار سارتر در این محافل مشاهده کرد. تردیدی نیست که سارتر تا زمان مرگ خود در سال ۱۹۸۰ میلادی همچنان محبوبیت خود را در نزد مردم فرانسه حفظ کرد. در تشییع جنازه او در پاریس بیش از ۲۰ هزار نفر شرکت کردند و انبوهی جمعیت آنچنان بود که وقتی دوست قدیمی و همدم او یعنی سیمون دوبوار^{۱۲} به گورستان رسید، جای سوزن انداختن نبود. بیست و چند سال از این قفسه می‌گذرد و مردم همچنان از مقبره او بازدید می‌کنند، مقبره‌ای که دیگر اکنون سیمون دوبوار هم با پاس احترام و علاقه میان آن دو، در همانجا مدفون است.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده سارتر به فارسی:

- ادبیات چیست؟، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران، نشر زمان، ۱۳۴۸.
 - دیواره، ترجمه صادق هدایت، تهران، پرستو، ۱۳۴۹.
 - طرحی در باب تنوری همچنان، ترجمه محمدحسین عباسپور تمیجانی، مروارید، ۱۳۵۶.
 - اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی (مروارید، ۱۳۶۱)، (نیلوفر، ۱۳۷۶).
 - دست‌های آلوده، ترجمه جلال آل احمد، تهران، فردوس، ۱۳۷۶.
 - در دفاع از روشنفکران، ترجمه رضا سیدحسینی و مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰.
 - زیبایی‌شناسی، ترجمه رضا شیرمرز، اهنگ، ۱۳۸۵.
 - کلمات، ترجمه ناهید فروغان (ققنوس، ۱۳۸۶)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (نیلوفر، ۱۳۸۷).
 - نهدی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.
- درباره زندگی و آرای سارتر نگاه کنید به:
- نادری، فیلیپ مالکوم والر، سارتر قدم اول، ترجمه روزبه معادی، شیراز، ۱۳۷۹.
 - پل استراتن، آشنایی با سارتر، ترجمه زهرا آری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
 - بابک احمدی، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Jean-Paul Sartre
- ۲ - اگزیستانسی (existence) را به هستی و وجود تعبیر کرده‌اند، با این حال به دلیل اهمیت و بار معنایی خاص این کلمه در مکتب اگزیستانسیالیسم و همچنین معانی ضمنی مترجم در واژه‌های هستی و وجود، در این فصل بجاست که از خود واژه اگزیستانسی در ترجمه بهره گرفته شود.
- ۳ - Karl Schweitzer
- ۴ - *Being and Nothingness*
- ۵ - Being for-itself، که از آن به وجود فی‌نفسه هم یاد می‌کنند.
- ۶ - Being in-itself، که آن را به وجود لفظه هم برگردانده‌اند.
- ۷ - Nothingness
- ۸ - essence
- ۹ - Negation
- ۱۰ - attitude
- ۱۱ - anguish، که آن را به دلشوره و تشویش هم برگردانده‌اند.
- ۱۲ - bad faith، این اصطلاح را به «سوء نیت»، «تورویس» و «ریاکاری» هم ترجمه کرده‌اند. جایی کاشانی پاددانشی در خصوص ترجمه این اصطلاح دارد و همو عبارت «آپبل بد» را برگزیده است. نگاه کنید به: جهان کتاب، شماره ۸۱-۸۲ (پروماه ۱۳۸۷).
- ۱۳ - *Existentialism and Humanism*
- ۱۴ - facticity
- ۱۵ - self
- ۱۶ - *The Transcendence of the Ego*
- ۱۷ - fundamental project of the self
- ۱۸ - *Critique of Dialectical Reason*
- ۱۹ - در خصوص تفاوت فلسفه قاره‌ای و تحلیلی نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۳، بخش کارل مارکس.
- ۲۰ - Simone de Beauvoir، نویسنده کتاب جنس دوم.
- ۲۱ - La Nausee
- ۲۲ - abandonment
- ۲۳ - *Sketch for a Theory of Emotions*
- ۲۴ - Antoine Roquentin

آلفرد جولز آیر

۱۹۱۰ - ۱۹۸۹ م.



آلفرد جولز آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹ م) فیلسوفی تجربی و متعلق به سنت تجربه‌گرایان انگلیسی همچون لاک، بارکلی و هیوم بود و کوشش بسیاری کرد تا پوزیتیویسم منطقی را در جهان انگلیسی زبان رواج دهد.

فیلسوفِ خلاقِ بودن کار چندان آسانی نیست. مگر نه این است که با پیشینهٔ ۲۵۰۰ سال تفکر، به دست نیز هوش‌ترین انسان‌هایی که می‌توان تصوّر کرد و آن هم فقط دربارهٔ حدود چهار پرسش مواجهیم. پس جداً آفرین به کسی که رؤیای ایجاد تغییر در پارادایم فلسفی را در سر می‌پروراند به همین دلیل است که باید خیلی از نق و نوق‌هایی را که دربارهٔ ای. جی. آیر می‌زنند، نشنیده گرفت. می‌گویند او متفکر برجسته‌ای است، اما خلاق نیست؛ دیدگاه‌های دیگران را به جهان انگلیسی‌زبان آورده است؛ در به هم آمیختن افکار دیگران استاد است. می‌توان همهٔ این‌ها بود و در عین حال یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم هم به‌شمار آمد. آیر کمترین کاری که کرد این بود که دامنهٔ سنت تجربه‌گرایی انگلستان را - سنتی که ریشه در آرای متفکران برجسته‌ای نظیر لاک، برکلی و هیوم دارد - به دوران معاصر گشادت. شاید چنین رو بگردی به فلسفهٔ آیر، بتواند این نق و نوق‌ها را بخوایند. در این جا به همین شیوه متوسل شده‌ایم.

آیر در لندن به دنیا آمد. او فرزند جولز آیر، که در سن ۱۷ سالگی از سوئد به انگلستان مهاجرت نموده، و رایته سمیروتن بود. دایی او همان کسی بود که نام خانوادگی‌اش را بر روی شرکت معروف اتومبیل‌سازی خود نهاد. آیر تک فرزند بود و دوران کودکی‌اش را کمابیش تنها بود اما هنگامی که به کالج اتون رفت وضع کمی بهتر شد و سرانجام سر از کالج کریست چرچ^۲ آکسفورد^۳ در آورد، جایی که به او حیاتی تازه بخشید. آیر در آنجا به خواندن تاریخ و فلسفه روی آورد و بنا به توصیهٔ مربی خود، گیلبرت رایل^۴ معروف. یک سال را در وین گذراند و در جلسات حلقهٔ وین^۵ شرکت کرد. ماحصل این یک سال مطالعه، کتاب زبان، حقیقت و منطق^۶ بود که با وجود حجم کم، به یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌های قرن بیستم بدل شد.

در سال ۱۹۴۰ میلادی دوره مطالعات او جهت مدرسی دانشگاه در آکسفورد ناتمام ماند، زیرا به جنگ فراخوانده شد. به نیروهای ولز پیوست و دست آخر در فعالیت‌هایی اطلاعاتی و از جمله بازجویی از زندانیان آلمانی مشارکت کرد. آیر در اثنای جنگ از همسر اولش جدا شد. زندگی خصوصی او پس از این قضیه، به چند مورد آشنایی و دو بار ازدواج ختم شد. روابط شخصی آیر چندان روشن و مشخص نبود.

او پس از جنگ در یونیورسیتی کالج لندن^۷ به سمت اسنادیاری رسید و در همین جا بود که گروه فلسفه را به مرکزی قوی برای فعالیت‌های فلسفی تبدیل کرد. همهٔ شواهد و قرائن حاکی از آن است که آیر از زندگی در لندن لذت می‌برد، و خصوصاً از شپهای آن. بعد از سیزده سال فعالیت در یونیورسیتی کالج و پس از مشاغل‌های کوتاه کرسی کالج ویکم^۸ در آکسفورد را به دست آورد و تا سال ۱۹۷۹ میلادی همین منصب را حفظ کرد. او پس از بازنشستگی نیز همچنان در مسائل اجتماعی، سیاسی و فلسفی فعالیت‌ها مشارکت می‌نمود.

آیر سرگ موقت را هم تجربه کرد و این قضیه مربوط به هنگامی می‌شود که او به مدت چند دقیقه دچار ایست قلبی گردید. اما سرانجام احیا شد. تجربه‌ای که آیر به‌طور مفصل از آن سخن گفته است و طی آن، نور سرخ روشنی را می‌بیند که بر جهان فرمان می‌راند. از رودخانه‌ای (احتمالاً رود استیکس^۹) می‌گذرد و بادو تن از کارگزاران این نور، که «فضا» و «زمان» را می‌بایند روبه‌رو می‌شود. با این همه، معلوم نیست که خود آیر هم از این تجربه، طرف چندان‌ی بسنه باشد. او که در تمام طول عمرش یک انسان باور و آزاداندیش بود. پس از این تجربه نیز خود را «خداناباوری از نو زاده شده» خواند.

او کتاب زبان، حقیقت و منطق خود را هنگامی منتشر کرد که ۲۴ سال بیشتر نداشت و همان‌طور که خودش هم بعدها اذعان کرد این کتاب؛ «کتابی است که یک جوان آن را نوشته ... و در نوشتن آن زیادی احساسات به خرج داده شده است. یعنی بیش از آن حدی که اغلب فیلسوفان به خود اجازه بروز آنها را می‌دهند». کتاب مذکور توفالی به پا کرد و این خود یکی از دلایل جذابیت آن به‌شمار می‌رفت. آیر در این کتاب مدعی بود که از متافیزیک دست شسته، ماهیت معنا و حقیقت را معین کرده، مدعیات اخلاقی را به بروز احساسات فروگاسته، بی‌معنا بودن دین‌مداری را اثبات نموده، مشکل استقرار، را حل کرده، به مسائل مربوط به خود و جهان خارج پرداخته، و فهمی از غایت و هدف راستین فلسفه ارائه کرده است. پرداختن به این همه مطلب، آن هم در کتاب

حقایق و تصورات

بین مایه کتاب مذکور را اصلی تشکیل می‌دهد که معین می‌کند آیا یک گزاره معنادار هست یا خیر: نتایج کتاب از همین اصل منتج می‌شود. آیر به پیروی از هیوم و پوزیتیویست‌های منطقی "حلقهٔ وین، میان دو گونه گزاره اصیل تمایز می‌نهد. به زبان هیوم، این تمایز عبارت است از تمایز میان روابط تصورات و امور واقع، اولی. گزاره‌های ضروری منطقی و ریاضیات است و دومی گزاره‌های تجربی. گزاره‌هایی که صدق یا کذب آنها به این امر بستگی دارد که جهان به واقع چگونه باشد. نوع دیگری از گزاره‌ها نیز وجود دارد. گزاره‌هایی که در بر تو قراردادهای نمادین یا ماهیت واقعی جهان صادق یا کاذب نیستند. چنانکه خواهیم دید، آیر نیز، همانند هیوم، اینها را شبه گزاره می‌خواند. اما، او پارا از این هم فراتر می‌گذارد و دیدگاهی را عرضه می‌کند در این خصوص که دقیقاً چه چیز سبب می‌شود پاره‌ای از گزاره‌ها معنادار و برخی دیگر بی‌معنا باشند.

همان گویی‌ها^{۱۱} و احکام ریاضیات و منطقی، به نوبهٔ خود جذاب هستند، اما پیداست که اقدام فلسفی در زمینه عبارت خواهد بود از فرقی نهادن میان گزاره‌های تجربی و شبه گزاره‌ها. آیر می‌گوید که در این خصوص اصل اثبات پذیری^{۱۲} (تحقیق پذیری) باید راهنمای ما قرار گیرد. او می‌نویسد:

معیاری که برای آزمودن اصالت احکام به ظاهر حلیلی به کار می‌گیریم همانا معیار اثبات پذیری است؛ می‌گوییم یک جمله به واقع برای هر شخصی معنادار است، اگر و تنها اگر آن شخص بداند چگونه می‌تواند گزاره‌ای را که ادعای بیان آن را دارد، اثبات نماید؛ یعنی در این صورت که آن فرد بداند چه مشاهداتی، و تحت چه شرایط معینی، او را به پذیرش آن گزاره به‌عنوان گزاره‌ای صادق رد آن به‌عنوان حکمی کاذب رهنمون خواهد شد.

این اصل فارغ از قید و شرط نیست. آیر بین اثبات‌پذیری عملی و اساساً قابل اثبات بودن تمایز می‌نهد. به‌عنوان مثال، ممکن بود گزارهٔ «نیمهٔ پنهان ماه کوه‌های بسیاری دارد.» هنگامی که آیر در اتون تدریس می‌کرد، فاقد اثبات‌پذیری عملی بود، اما اساساً قابلیت اثبات‌پذیری داشت. مشاهدات لازم برای تعیین صدق یا کذب این مدعا معلوم بود، اما از حیث عملی انجام این مشاهدات عیسر نبود. بدین ترتیب، آیر می‌گوید جمله مذکور معنادار است چرا که اساساً امکان اثبات آن وجود دارد.

آیر تمایز دیگری را نیز میان اثبات‌پذیری منقن و محتمل پیش می‌کشد. بنا به گونهٔ نخست که حلقهٔ وین مدافع آن بود، صرفاً اثبات‌پذیری قطعی و تردیدناپذیر را می‌توان پذیرفت. حال آنکه در شکل دوم - که خود آیر نیز این موضع را اتخاذ می‌کند - صرف امکان مشاهداتی که گزاره‌ای را محتمل سازد، کفایت می‌کند. آیر به این دلیل جانب نظریهٔ اثبات‌پذیری محتمل را می‌گیرد تا از برخی مشکلات خاص که گزاره‌های مربوط به گذشته و احکام نظری کلی با آن مواجه‌اند، اجتناب کند. ممکن است هرگز نتوان این مدعاها را به صورت قطعی اثبات یا رد نمود، اما صرف امکان مشاهده می‌تواند سخن گفتن از احتمال صدق یا کذب این گزاره‌ها را ممکن سازد و بنا به نظر آیر همین امر برای متمایز کردن آنها از گزاره‌های بی‌معنا کفایت می‌کند.

زمانی که از این حیث به گزاره‌های امتافیزیک استعلایی وارد می‌آید، چشمگیر است. کدام تجربهٔ حسی می‌تواند هر گونه ادعایی را دربارهٔ صدق یا کذب ماهیت بنیادین اشیاء، یعنی چیزها جدای از تجربه، اثبات کند؟ آیر در خصوص صورت^{۱۳} با خشم

مهمترین آثار

مسئله شناخت (۱۹۵۶ م.)
 نامتلاشی در خشان دربارهٔ مشکل استقراء و همچنین تحلیلی از شناخت که به شخص حق می‌دهد نسبت به برخی گزاره‌ها یقین داشته باشد.

پرسش‌های بنیادین فلسفه^{۱۴} (۱۹۷۳ م.)
 کتابی عالی هم برای مبتدیان و هم دانشجویان سطوح بالا که نه تنها به طرح پرسش‌های بنیادین فلسفه می‌پردازد، بلکه دیدگاه خود آیر را نیز در خصوص آنها بیان می‌کند.

زبان، حقیقت و منطقی (۱۹۳۶ م.)
 کتابی که مایهٔ شهرت آیر شد و تغییر او را از اصل اثبات‌پذیری به دست می‌دهد. او با بهره گرفتن از این اصل به موضع‌گیری در خصوص متافیزیک، حقیقت، اخلاق، دین، خود و غایت فلسفه می‌پردازد.

میانی شناخت تجربی (۱۹۴۰ م.)
 برداشتی از دیدگاه‌های اولیهٔ آیر عرضه می‌کند (که بعدها جرح و تعدیل قریوانی در آن صورت گرفت) و مدعی است که سخن گفتن از اشیاء فیزیکی را می‌توان به محتوای حسی واقعی و محتمل تغییر کرد.

می گوید:

چرا که باید به خاطر داشته باشیم هر گزاره‌ای که به «واقعیتی» اشاره می‌کند که از محدودیت‌های تمامی تجربیات حسی ممکن بر می‌گذرد (استعلامی کند)، ممکن نیست بتواند معنایی حقیقی داشته باشد؛ از این نکته نتیجه می‌شود که زحمات کسانی که مجدانه در پی توصیف چنان واقعیاتی بوده‌اند در نهایت حاصلی جز خلق اصطلاحی بی‌معنا در پی نداشته است.

در اینجا بحث بر سر این مسئله نیست که استدلال‌های متفکران مابعدالطبیعی بی‌ارزش است - گرچه ممکن است چنین هم باشد - بلکه موضوع این است که مدعاهای ایشان قابلیت اثبات پذیری ندارد و لذایی معنی است. گزاره‌های دینی نیز تا آنجا که به این اعتبار متافیزیکی هستند، لاجرم فاقد معنایی حقیقی خواهند بود. دشوار بتوان مشاهده‌ای را یافت که به هر نحوی از انحاء به فرد کمک کند تا صدق صحت این مدعا که «مسیح، منجی روح انسان است»، بر وی مشخص شود.

بر خورد آبر با گزاره‌های ارزشی، هنجارهای اخلاقی و مدعاهای زیباشناختی نیز تفاوت ناچیزی با رویکرد بالا دارد. به عنوان مثال بر گزاره «دزدی کار اشتباهی است»، هیچ عواقب تجربی‌ای مترتب نیست و لذا نه می‌تواند صادق و نه کاذب باشد. آبر ادعا می‌کند که چنین جملاتی صرفاً احساس‌گوینده را می‌رساند. بنابراین اگر بگوییم «دزدی کار اشتباهی است»، مثل این است که نوشته باشیم: «دزدی!!!» - که ترکیب و ضخامت علامت‌های تعجب، البته بنا به قرار دادی مناسب، نشان خواهد داد احساسی که که ابراز شده است همانا شکل خاصی از مخالفت اخلاقی است.

بر خسی معترض‌اند که این شکل از نظریه عاطفی در باب سخن اخلاقی - که به آن نظریه «آه‌آه‌به‌به» هم می‌گویند - نکته‌ای اساسی را در مورد اخلاق از کف می‌دهد؛ به‌ویژه این مطلب که وقتی کسی دارد در درباره‌ی دوراهی‌های اخلاقی می‌اندیشید، یا هنگامی که دو شخص بر سر مدعاهای اخلاقی اختلاف نظر دارند، چه اتفاقی می‌افتد. آبر - دست‌کم درباره‌ی موقعیت دوم - ادعا می‌کند که مجادله‌های اخلاقی تنها هنگامی مخالفت‌هایی واقعی در بر خواهند داشت که مباحثه‌گر، در خصوص واکنش عاطفی خاصی نسبت به حقایق به استدلال بپردازد.

البته اعتراضات دیگری نیز به کلیت قضیه وارد آمده است، و مهمترین آنها به نحوی از انحاء، در خصوص خود اصل اثبات پذیری مطرح می‌شود. اینکه «اثبات پذیری» دقیقاً به چه معناست، پرسشی پیچیده‌ای است که آبر سخت می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد، اما در نهایت می‌نویسد: «باید اقرار کنم که پاسخ خیلی قانع‌کننده نیست». دست آخر هم برداشت روشنی از مفهومی که اهمیت فراوانی برای آبر دارد، به دست داده نمی‌شود. عده‌ای هم می‌گویند که اگر اصل اثبات‌پذیری را بپذیریم، آنگاه خود این اصل هم بی‌معنا خواهد بود، و پاسخ آبر را نیز، چه بخواهد تعریفی ارائه کند و چه بخواهد تحلیلی به‌دست می‌دهد، می‌توان شبیه صورت‌بندی



میزگرد «انگا به ذهن» در شبکه تلویزیونی BBC با حضور آبر، شاعر استوی اسمیت^{۲۰} و نویسنده رابرت کی^{۲۱}، که نقش مجری برنامه را به عهده دارد.

تعاریفی دانست که در حوزهٔ منافیز یک، دین و دیگر حوزه‌ها انجام می‌پذیرد. تردیدی نیست که کتاب زبان، حقیقت و منطق برای آیر پایان راه نبود. او چند کتاب مهم دیگر نیز منتشر کرد که اغلب آنها - البته نه همگی - دربارهٔ همان مسائلی بود که خود وی در سنن بیست و چندسالگی اش پیش کشیده بود. مبانی شناخت تجربی^{۱۳} به طوح این مسئله می‌پردازد که داده‌های حسی^{۱۴} - که عبارت است از داده‌های بی‌واسطه دریافت درونی و بیرونی - مبنای معلوم و خطاناپذیری برای شناخت جهان به صورت تجربی است. کتاب مسئله شناخت^{۱۵}، کمابیش همان ویژگی‌هایی را برای شناخت برمی‌شمرد که در رویکرد افلاطون قابل مشاهده است یعنی می‌گوید: یک شخص تنها در صورتی می‌تواند گزاره‌ای را بداند که آن گزاره صادق باشد؛ این شخص نسبت به آن گزاره یقین دارد؛ و او حق دارد که چنین یقینی داشته باشد. این کتاب، بهترین اثر برای کسانی است که می‌خواهند بر شک‌گرایی فلسفی غلبه کنند و از راه حل‌های ممکن در این زمینه آگاه شوند. از کتاب‌های پرشمار آیر که بگذریم، تقریباً غیرممکن است مجموعه مقالاتی در باب منافیز یک و معرفت‌شناسی را باز کرد و با مقاله‌ای از آیر مواجه نشد. مطلب او غالباً در همان ابتدای مجموعه به چاپ رسیده و به عنوان نقطهٔ آغاز تأمل در خصوص مسئله مورد بحث در نظر گرفته شده است. ما برای درک بخش عمده‌ای از فلسفهٔ معاصر، از همان بدو امر به روشن‌بینی آیر نیاز داریم.

کتابشناسی گزیدهٔ فارسی

از آثار آیر تنها کتاب زیر به فارسی ترجمه شده است:

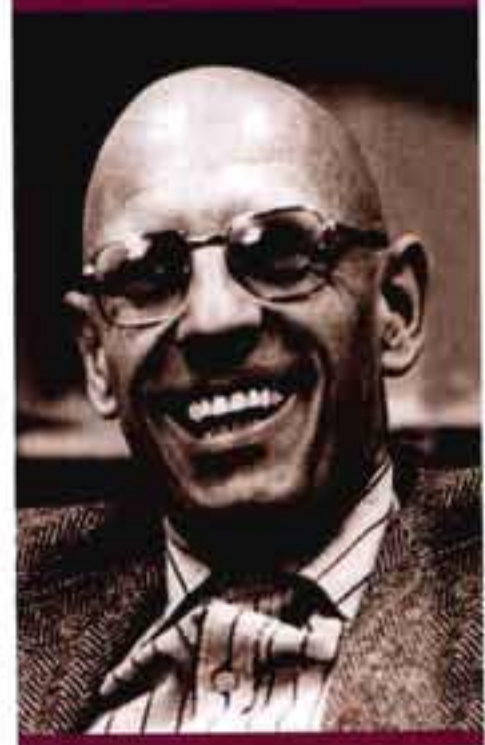
■ زبان، حقیقت و منطق، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر)، ۱۳۵۶
(انتشارات شفعی، ۱۳۸۵)

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - Alfred Jules Ayer
- ۲ - Reine Citroen
- ۳ - سیترون، نام یکی از قدیمی‌ترین شرکت‌های اتومبیل‌سازی است.
- ۴ - Eton
- ۵ - Christchurch
- ۶ - Oxford
- ۷ - Gilbert Ryle، گیلبرت رایل (۱۹۰۰-۱۹۷۶ م.) فیلسوف آکسفوردی و بنیانگذار فلسفه زبان متعارف، از شخصیت‌های برجسته در سنت فلسفه تحلیلی است که در زمینه ذهن و زبان تأثیر فرولانی بر فیلسوفان پس از خود داشت.
- ۸ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۹ بخش وینگشتاین.
- ۹ - *Language, Truth and Logic*
- ۱۰ - University College London
- ۱۱ - Wykeham
- ۱۲ - Styx River، رودی که در اسطوره‌شناسی یونان، جهان زندگان را از عالم مردگان جدا می‌کند. نام آن از واژهٔ یونانی *stugein* گرفته شده که به معنای نظرت است.
- ۱۳ - logical positivism، نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۱ در بخش مربوط به پاسکال.
- ۱۴ - tautology، با توضیح واضحی و اباحت، در مورد قضیهای به کار می‌رود که موضوع و محمول آن یک چیز باشند مانند: انسان، انسان است. همچنین در مورد مغالطاتی که از این روش بهره می‌گیرد نیز کاربرد دارد. نگاه کنید به فرهنگ اصطلاحات فلسفه، پرویز بابایی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۷۴، ذیل مدخلی با همین عنوان.
- ۱۵ - verification principle
- ۱۶ - form، ماده و صورت از جمله مفاهیم اساسی فلسفه هستند که اول بار ارسطو آنها را وضع نمود. ماده هر چیز یعنی مواد، عناصر و خمیرة آن و صورت یعنی قالب و ساختار شیء. از نظر ارسطو این دو همیشه با هم وجود دارند و تفکیک آنها ناممکن است.
- ۱۷ - *The Foundations of Empirical Knowledge*
- ۱۸ - برای توضیحات بیشتر به بخش رایل در همین کتاب مراجعه کنید.
- ۱۹ - *The Problem of Knowledge*
- ۲۰ - Stevie Smith
- ۲۱ - Robert Kee
- ۲۲ - *The Central Questions of Philosophy*

میشل فوکو

۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م.



تأثیر میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴ م.) از قلمرو فلسفه فراتر رفته و دامنه آن به علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز گشوده است. شاید بیشترین مایه شهرت وی نقدی باشد که بر نهادهای مختلف اجتماعی، و از همه مهمتر روانپزشکی، پزشکی و زندان وارد می‌کند.

فیلسوف بریتانیایی تد هوندریک درباره فلسفه فرانسه اواخر قرن بیستم گفته است: «که این فلسفه بیشتر به ادبیات یا هنر می‌ماند؛ یعنی می‌توان مفهومی را اخذ کرد و از آن کوهی ساخت». یافتن مثال‌هایی از دست چندان دشوار نیست. به عنوان مثال به تعریف واژه «نشانه» از ژاک دریدا در کتاب وی با نام درباره گراماتولوژی^۱ دقت کنید: «... نشانه عبارت است از چیزی که به غلط نامگذاری شده، تنها چیزی که از پرسش مقوم فلسفه یعنی «... چیست؟» می‌گریزد».

بله. عمداً بر روی واژه‌ها خط کشیده شده‌اند، منظور این است که این واژه‌ها از بیان کامل معنای مورد نظر ناتوانند. اما از طرف دیگر جایگزین بهتری هم برای آنها وجود ندارد. و به همین دلیل رویشان خط کشیده شده است. دیوید لمان^۲ در کتاب خود درباره ساختار شکنی با عنوان نشانه‌های زمان^۳ گفته است که این ترفند خیلی زود تظاهر آمیز و آزار دهنده می‌شود و عده زیادی هم هستند که با این حرف او موافقت.

خوشبختانه آثار همه فلاسفه معاصر فرانسه این چنین راز و رازانه و دشوار فهم نیست. نوشته‌های فوکو جزو همین دسته است. گرچه فهم آثار او مثلاً در قیاس با پین یا میل. دشوار است. اما درک نوشته‌هایش از فهم آثار کیرکگور دشوار تر نیست و البته که در مقایسه با نوشته‌های هگل بسیار ساده تر است. به علاوه آثار او این حسن را هم دارد که مطالبی جذاب و بدیع درباره قدرت، دانش و سوزده‌بنیادی در جسته دارد.

فوکو در ۱۱۵ اکتبر سال ۱۹۲۶ میلادی در پواتیه^۴ فرانسه به دنیا آمد. او دومین فرزند آن مالاپر^۵ و پل فوکو^۶، جراح مشهور شهر و استاد کالبدشناسی بود. پدرش انتظار داشت که او هم پزشک شود. اما ظاهراً تأثیر خانواده فوکو بر وی آنچنان که باید و شاید تعیین کننده نبود. فوکو در مصاحبه‌ای اذعان نمود که تجربه‌اش از جنگ جهانی دوم نقشه‌هایش را برای آینده کاملاً تحت الشعاع قرار داد. او در سال ۱۹۴۶ میلادی وارد دانشسرای عالی شد و در سال ۱۹۵۱ میلادی با مدرک فلسفه و روان‌شناسی از آنجا فارغ‌التحصیل شد. پس از آن چندین سال به مسافرت خارج از کشور پرداخت. و برخی معتقدند دلیلش این بود که می‌خواست از جنگ نگرش سنتی و واپس‌گرایانه‌ای که در فرانسه نسبت به مسائل جنسی وجود داشت بگریزد. فوکو به سوئد، لهستان و آلمان رفت و به شغل معلمی پرداخت تا سال ۱۹۶۰ میلادی که به فرانسه بازگشت و به عضویت دانشکده فلسفه دانشگاه کلرمون فران^۷ درآمد.

بازگشت فوکو مقارن شد با سر آغاز دوران شهرت فکری‌اش. او در سال ۱۹۶۱ میلادی نخستین اثر مهم خود را یعنی دیوانگی و تمدن^۸ منتشر کرد؛ و در طی مدت ۲۰ سال پس از این تاریخ، هشت کتاب دیگر نیز منتشر نمود که از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: نظم/اشیاء^۹، دیرینه‌شناسی دانش^{۱۰}، مراقبت و تمییه^{۱۱} و تاریخ جنسیت^{۱۲}.

قدرت و خود

این آثار نشان می‌دهد که فوکو برای فلسفه فرانسه در نیمه دوم قرن بیستم، طرحی نو در انداخت. او از میانی فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی کمک گرفت و کوشید تا نشان دهد چگونه قدرت و دانش با هم تعامل می‌کنند تا انسان به مثابه «سوز» یا «خود» را پدید آورند. هدف او این بود که نشان دهد انسان به عنوان سوزهای شناسا، موضوع شناخت و خودشناس (یا خودآگاه) در روابط قدرت و گفت‌وگو شکل می‌گیرد و لذا ضروری است که از نو در مفهوم قدرت اندیشه کرد و روابط میان قدرت و دانش را تحلیل نمود.

فوکو مدعی است که ویژگی جوامع مدرن غربی ابژه‌سازی^{۱۳} است که به سه شیوه صورت گرفته و کارکرد آن عبارت است از تبدیل انسان به سوز. این شیوه‌ها عبارت‌اند از: «کردارهای شکاف‌انداز»^{۱۴}، «تقسیم‌بندی علمی» و «سوزسازی»^{۱۵}.

کردارهای شکاف‌انداز از طریق ایجاد تمایز میان افراد و جدا کردن آن‌ها از یکدیگر بر مبنای تفاوت‌ها - نظیر پهنجار و ناپهنجار، عاقل و دیوانه، و مجاز و ممنوع - افراد را به ابژه تبدیل می‌کند. در نتیجه به کار بستن همین

کردارهای شکاف‌انداز است که مردم، فی‌المثل به دسته‌هایی از قبیل دیوانگان، زندانیان و بیماران روانی تقسیم می‌شوند. این دسته‌ها، برای انسان‌ها به مثابه سوز، هویتی دست و پا می‌کنند که خود را در آینه آن ادراک می‌کند و دیگران نیز به همین روش او را درک می‌کنند. بدین ترتیب فوکو در کتاب دیوانگی و تمدن، به تحلیل ساز و کارهایی پرداخت که بدان وسیله دیوانگی به عنوان گونه‌ای خاص از رفتار انسان تلقی می‌شود، و در نتیجه به محبوس کردن این افراد در آسایشگاه روانی مشروعیت می‌بخشد.

شیوه تقسیم‌بندی علمی ایزه‌سازی را از طریق گفتمان‌ها و فعالیت‌های انسان و علوم اجتماعی انجام می‌دهد. به عنوان مثال بیمارهای روانی را می‌توان بر اساس کتاب راهنمای آماری و بالینی بیماری‌های روانی^{۱۱} انجمن روانکاوای آمریکا به چندین دسته تقسیم کرد؛ فوکو در کتاب پیدایش درمانگاه^{۱۲} نشان داد که چگونه پدیدار شدن علوم مربوط به جسم انسان در قرن نوزدهم میلادی منجر به این شد که تن انسان همچون ایزه‌ای تلقی گردد که باید مورد مطالعه قرار گیرد، بر حسب بخورد و درمان گردد؛ ویژگی‌ای که هنوز هم از مشخصه‌های پزشکی مدرن به‌شمار می‌رود.

سوزه‌سازی یا دو شیوه پیشین اندکی متفاوت است چرا که به روشی اشاره دارد که افراد طی آن فعالانه خود را به سوزه تبدیل می‌کنند. این اندیشه را می‌توان در جای‌جای کتاب تاریخ جنسیت مشاهده کرد. فوکو در این کتاب به تحلیل این مسئله می‌پردازد که چگونه خواست ما برای فهم خویشتن موجب می‌شود که خصوصی‌ترین افکار، احساسات و خواست‌هایمان را هم نزد خود و هم نزد دیگران افشا سازیم. این مسئله لاجرم ما را در شبکه‌ای از روابط قدرت با اشخاص صاحب قدرت و مرجعیت درگیر می‌کند - کسانی همچون پزشکان، روانکاوان و شاید بنا به وضع و اوضاع کنونی (یعنی قرن بیست و یکم) نهیبه‌کنندگان تلویزیونی. این افراد مدعی هستند که قادرند اعترافات ما را درک کنند و حقیقت آنها را بر ما آشکار سازند. حرف فوکو این است که مردم از طریق بسط همین فرآیند اعتراف‌گری، به ایزه‌دانش خود و دیگر مردم تبدیل می‌شوند؛ ایزه‌هایی که به‌علاوه آموخته‌اند که چگونه خود را از نو ساخته، تغییر دهند. او مدعی است که این پدیده اساس بسط فن‌ورزی کنترل و تحمیل مراقبت بر تن و مردم در جوامع مدرن است.

فرآیند عام ایزه کردن سوزه‌انسانی با تغییراتی که در طول تاریخ در خصوص ماهیت قدرت و نتیجتاً رشد حوزه‌های علم و دانش بشر رخ داده، ارتباط تنگاتنگی دارد. فوکو از عبارت «قدرت / دانش» برای اشاره به پیوند قدرت و دانش بهره می‌گیرد. او به جای تأکید بر وجوهی از قدرت نظیر تهدید، سرکوب و محروم کردن، نشان داد که چگونه قدرت، انسان به مثابه سوزه و همچنین دانشی که نسبت به آن داریم را تولید می‌کند. این اندیشه به کاملترین وجه در مفهوم «قدرت - زیست»^{۱۳} بروز یافته است.

فوکو بیان‌آور می‌شود که در طول قرن هفدهم میلادی، قدرت حکومت کم‌کم حضور خود را در تمام عرصه‌های زندگی فرد نمودار ساخت؛ سپس با ظهور سرمایه‌داری صنعتی، بهره گرفتن از قدرت فیزیکی به‌منزله نوعی قدرت منفی کاستی گرفت و

مهمترین آثار

دیوانگی و تمدن (۱۹۶۱ م.)

تحلیلی از پیدایش روان‌شناسی مدرن، او در این اثر به این بنیاد می‌تازد که «دیوانگی» و «بیماری روانی» مفولاتی طبیعی هستند و مدعی می‌شود این مفاهیم از فصل مشترک اثرات گوناگون تحمیل شده از سوی آسایشگاه روانی، جامعه و سیاست پدید می‌آیند.

پیدایش درمانگاه (۱۹۶۳ م.)

این اثر که نخستین کتاب از مطالعات او به روش دیرینه‌شناسانه است نشان می‌دهد که چگونه پیدایش علوم مربوط به جسم انسان و به‌ویژه علوم پزشکی، منجر به این شد که تن انسان به‌عنوان یک ایزه مورد تحلیل قرار گیرد. بر حسب بخورد و درمان گردد.

نظم اشیا (۱۹۶۶ م.)

تحلیل پیچیده‌ای از «ایستگاه»^{۱۴} یعنی نظام‌های تفکر و دانش که در طول زمان زیربنای شیوه‌های گوناگون پژوهش در زمینه علوم اجتماعی قرار گرفته است. در این اثر به این مدعا پرداخته شده که در اعصار مختلف فهم‌های متفاوتی نسبت به رابطه بین زبان و حقیقت وجود داشته است.

دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹ م.)

نیین نظری روش دیرینه‌شناسانه که مبنای مطالعات تاریخی فوکو قرار گرفته است. این کتاب، که اثر پیچیده‌ای هم محسوب می‌شود مفهوم تازه صورت‌بندی‌های گفتمانی را مطرح می‌کند که «اصل نحوه بیان مجموعه‌ای از رویدادهای گفتمانی و سایر رویدادها، دگرگونی‌ها، جهش‌ها و فرآیندها را ارائه می‌کند».

مراقبت و تنبیه (۱۹۷۵ م.)

مطالعه ظهور زندان به شکل امروزی و در سطحی کلّی‌تر، بررسی فن‌آوری مراقبتی که به دستمندی و کنترل انسان به‌مثابه سوزه می‌انجامد.

تاریخ جنسیت (سه جلد، ۱۹۷۶، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۴ م.)

این کتاب سه‌جلدی به‌منزله سرآغاز مطالعه درباره مسائل مربوط به جنسیت است که فوکو توانست آن‌را به اتمام برساند. در این اثر پخته‌ترین نیین فوکو از قدرت - زیست و سیاست - زیست آمده است.

به فن‌ورزی‌های تازه‌تر و مؤثرتر قدرت، که سودمندتر بودند و هدف‌شان بهبود زندگی انسان بود، اقبال نشان داده شد. حکومت کم‌کم بر رشد و سلامت جمعیت خود تأکید کرد. فوکو می‌گوید که از آن زمان رژیم جدید قدرت - زیست تسلط پیدا کرده است که هدف آن مدیریت و سرپرستی جوامع انسانی، و کنترل یا «مراقبت کردن» از تن انسان است.

قدرت حکومت و کنترل از جانب آن

فوکو در کتاب مراقبت و تنبیه (۱۹۷۵ م.) نشان داد که چگونه مفهوم پانوپتیگون در نزد بنیام (که نوعی زندان بود)^{۲۲} را می‌توان مثالی سرمشق‌وار از فن‌آوری تنبیه برشمرد. پانوپتیگون به گونه‌ای ساخته شده است که چه در آن نگهبانی حضور داشته باشد و چه نه، عملکرد مؤثری دارد. زندانیان به هیچ وجه نمی‌دانند که آیا کسی مراقب آنها هست یا نه و به همین دلیل مجبورند به صورتی رفتار کنند که گویی دائماً و بی‌وقفه در معرض نظارت هستند. لذا زندانی عملاً به نگهبان خود تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که به نظر فوکو، پانوپتیگون قدرت، دانش، کنترل تن و کنترل فضا را در یک فن‌آوری مراقبتی واحد و یکپارچه گرد هم می‌آورد. شباهت این مسئله با جامعه کاملاً روشن است. جامعه حداکثر قدرت خود را به کار می‌گیرد تا انسان‌هایی (به مثابه سوزه) پدید بیاورد که در زمینه رعایت گفتمان‌ها و رفتارهای به‌نجار جنسی، اخلاقی، جسمی و روان‌شناختی خودشان، پلیس خود باشند.

دغدغه‌های فوکو در خصوص قدرت و کنترلی که بر جامعه و تن انسان اعمال می‌کند، در فعالیت‌های سیاسی او نیز بازتاب داشت؛ او در تمام طول زندگی خود در پی احقاق حقوق همجنس‌بازان، اصلاح زندان، سلامت روانی و فراهم کردن امکانات رفاهی برای پناهندگان بود. اما این مسئله اندکی متناقض گونه می‌نماید، زیرا از جمله انتقاداتی که بر کار فوکو وارد آمده این است که هرگونه تعهد به سیاست‌های آزادی‌بخش را خوار می‌شمارد. به زبان ساده‌تر، فوکو نفوذ قدرت را تا آنجا می‌داند که همه چیز و همه کس را آلوده می‌کند. در نتیجه امکان وجود هرگونه انگیزه یا همراهی نیکخواهانه، و یا حتی عقلانی را نفی می‌کند. مثلاً اگر یک مرکز روان‌درمانی علمی با استفاده از داروهای ضدروان‌پریشی، زندگی افراد مبتلا به اسکیزوفرنی (روان‌گسستگی) را متحول کند، تنها به این دلیل دست به انجام چنین کاری زده است که می‌خواهد بیماران را تحت کنترل در بیاورد نه این که زندگی آنها را بهبود ببخشد. یا اگر بخواهیم مثالی بزنییم که کمی متفاوت‌تر باشد می‌توانیم بگوییم اگر حقیقت تاریخ، تابع قدرت است آنگاه این مسئله که آیا کشتار یهودیان در جنگ جهانی دوم اتفاق افتاده است یا خیر، نه یک حقیقت تاریخی بلکه ناشی از غلبه یا عدم غلبه روایت‌های خاصی از تاریخ تلقی خواهد شد.

بسیاری از منتقدان فوکو معتقدند که دیدگاه‌های او مستقیماً به نسبی‌گرایی درباره حقیقت و اخلاق منجر می‌شود. به‌عنوان مثال پاتریک وست^{۲۳} در اثر خود با عنوان زمانمدار نو^{۲۴} می‌گوید:



میز تحریر در خانه میشل فوکو

درون مایه‌ای که بر تمام فلسفه فوکو سایه افکنده این است که نزاع بر سر قدرت است که روابط انسانی را تعریف می‌کند. نیک و بد، صدق و کذب، توهمی بیش نیست و مخلوق زبان و اراده معلوف به سلطه‌گری است... بنابراین چیزی به نام نیکخواهی وجود ندارد؛ انسان، بیمارستان، مدرسه و زندان را نه برای درمان، آموزش و اصلاح بلکه برای کنترل و تسلط بر «دیگران» پدید آورده است. غفل‌گرایی دوره روشنگری، تنها نقابی بود بر این انگیزه‌های بدخواهانه.

این نقد تا حدودی درست است. تردیدی نیست که تأثیر متفکرانی همچون فوکو در سال‌های اخیر رو به افول گذاشته و دلیل آن هم چیزی نیست مگر همین نکته که گرایش‌های نیست‌انگاران او و هم‌سلکانش، امکان تعهد سیاسی اصیل را ناممکن می‌داند. با این همه، اشتباه است اگر رذ جنبه‌های تندروانه رویکرد فوکو او را دستمایه بی‌اعتبار خواندن کلیت آثار او قرار دهیم. اهمیت فوکو در این است که نشان داد قدرت چگونه کار خود را پیش می‌برد؛ یعنی خلق تن انسان، انسان به مثابه سوزنه و جامعه‌ای که به شیوه‌های گوناگون مورد بررسی، طبقه‌بندی، مراقبت و کنترل قرار گیرد.

زندگی شخصی فوکو به گونه‌ای بود که گویی می‌خواست همواره از محدودیت‌های جسمی و فرهنگی بگذرد. او قرص‌های روانگردان ال.اس.دی. مصرف می‌کرد. در جلسات انجمن سادوماز و خیستی کالیفرنیا شرکت کرد، چندین مرتبه دست به خودکشی زد، و از لذت غربی‌بی که پس از تصادف با اتومبیل حس کرده بود، سخن گفت. در نهایت هم از بیماری ایدز جان سپرد؛ او خود یکی از نخستین قربانیان بیماری‌ای بود که به باور او می‌توانست تنها در بافت گفتمان و روایتی خاص به‌راستی وجود داشته باشد.

کتابشناسی گزیده فارسی

آثار ترجمه شده فوکو به فارسی

- این یک جیق نیست، ترجمه مثنی حقیقی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
 - مراقبت و نسیب، تولد زنان، ترجمه افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
 - نظم گفتار، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۰.
 - جنون و بی‌خبری: تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه فاطمه ولیلی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
 - اراده به دانستن، ترجمه افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.
 - پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه محبی امامی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۶.
- درباره زندگی و آرای فوکو نگاه کنید به:
- تریفوس، هیوبرت: رابینو، پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
 - ضیمران، محمد، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
 - اسمارت، باری و دیگران، فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
 - برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۱.
 - کجویان، حسین، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالمنجدم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
 - اسمارت، بری، میشل فوکو، ترجمه حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
 - دلوز، ژیل، فوکو، ترجمه افشین جهاندیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها:

- | | | |
|-----------------------------------|--|---|
| | Ted Honderich - ۲ | Michel Foucault - ۱ |
| | | ۳ - نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۴، بخش مربوط به هایدگر. |
| Of Grammatology - ۴ | Signs and Times - ۶ | David Lehman - ۵ |
| Poitiers - ۷ | | Anne Malapert - ۸ |
| Clermont-Ferrand - ۱۰ | Paul Foucault - ۹ | Madness and Civilization - ۱۱ |
| The Archaeology of Knowledge - ۱۳ | The Order of Things - ۱۲ | Discipline and Punish - ۱۴ |
| discourse - ۱۶ | The History of Sexuality - ۱۵ | objectification - ۱۷ |
| subjectification - ۱۹ | dividing practices - ۱۸ | |
| Birth of the Clinic - ۲۱ | Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - ۲۰ | |
| | ۲۳ - نگاه کنید به بخش مربوط به بنام در همین کتاب. | bio-power - ۲۲ |
| episteme - ۲۶ | New Statesman - ۲۵ | Patrick West - ۲۴ |

شماره صفحاتی که به صورت سیاه آمده است (به عنوان مثال: ارسطو ۱۶-۱۹) به بخش مربوط به فیلسوف مورد نظر در این کتاب اشاره دارد.

الف		
ابولوژی ۹	ارزش اخلاقی ۱۱۷-۱۱۸	اگزوستانیسیسم ۹۱، ۱۰۲، ۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۷
آرونه، فرانسوا ماری، ولتر	قانون اخلاقی الزام آور ۱۴۵	اگزوستانیسیسم و اومانیسم ۱۲۵
آریستوکلس ۱۳	مسئولیت اخلاقی ۵۴	امر مطلوب ۹۷-۹۸
آزمایش‌هایی در باب خلأ ۲۴	مفاهیم اخلاقی نزد یونانیان باستان ۱۱۸	احیاء ۷۳، ۷۵
آکادمی ۱۲، ۱۶	مفهوم اخلاق ۷۸-۷۹	اندیشه‌ها ۲۵-۲۷
آکویناس، قدیس توماس ۲۴-۲۷	اخلاق نیکوماخس ۱۷، ۱۹	انسانی، زیاده انسانی ۱۱۷-۱۱۹
آگاهی ۸۹-۹۰، ۹۱، ۱۱۳، ۱۲۰-۱۲۴، ۱۳۴	اخلاق، اثبات‌شده، به روش هندسی ۵۳	انتطاعات و تصورات، تمایز بین آنها ۶۹
آگاهی از دیگری، همان خودآگاهی است ۸۹	اراده عام ۷۴	انقلاب فرانسه ۴۸، ۴۸، ۷۵، ۸۱، ۸۳
آگاهی نادرست طیفاتی ۱۰۶	اراده کیهانی ۹۵	انگلس، فردریش ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۷
آگوستین، قدیس ۴۵، ۴۶	اراده معطوف به ایمان و سایر مقالات در فلسفه عام ۱۱۳	ایدئولوژی آلمانی ۱۰۵
آلنیز، واپکنت سنت [بیکن] ۳۲	اراده معطوف به قدرت ۱۱۸-۱۱۹	ایده‌الیسم ۶۰-۶۱، ۶۲، ۱۲۴، ۱۲۹
آموزه تصورات فطری ۴۹-۵۰، ۶۵	ارتباط غیرمستقیم ۱۰۳	ایده‌الیسم استعلایی ۱۲۱
آورلیوس، لوسیوس ۲۰	ارزش، بحران ۱۱۷	ایده‌ها ۱۲۱
آورلیوس، مارکوس ۲۰-۲۳	ارسطو ۱۵، ۱۶-۱۹، ۲۴، ۲۴-۲۵، ۲۶، ۴۴، ۱۵۱	ایمان، گزینه آسانی نیست ۱۰۲
آیر، آلفرد جوزف ۹۱، ۱۴۸-۱۵۱	ارغنون نو ۳۳	این یا آن ۱۰۱
آیزنمان ۱۱۶، ۱۱۸	از خود بیگانگی ۱۰۶	
ابراهیم ۱۰۱-۱۰۲	اسینوزا، باروخ ۵۲-۵۵	ب
ابطال ۸	استدلال شخص سوم ۱۴	بارکلی، جورج ۵۱، ۶۰-۶۳، ۷۱، ۱۴۸
ابطال‌پذیری نظریه‌ها ۱۲۱	استدلال علیه فرد ۱۳۶	باور
این‌رشد ۲۴، ۲۶	استعلایی خود ۱۴۵-۱۴۶	باوری که تأثیر بهتری بر زندگی دارد ۱۱۵
ایکتوس ۲۰-۲۱	استقراء ۳۴، ۷۰، ۱۴۱، ۱۴۹	ویران کردن آن ۲۳
اتکا به ذهن ۱۵۰	استقلال آمریکا ۸۱	بت‌های بازار ۳۳
اثبات‌پذیری	استنباط نتیجه کلی از مشاهدات ۳۳-۳۵	بت‌های دروغین ۳۳
اصل اثبات‌پذیری ۱۴۹	استنتاج ۱۱۰	بت‌های طایفه، بت‌های قبیله
اثبات‌پذیری عملی ۱۴۹	اسکندر کبیر ۱۶، ۱۸	بت‌های غار ۳۳
اساساً اثبات‌پذیر بودن ۱۴۹	اسمیت، استوی ۱۵۰	بت‌های قبیله ۳۳
اثبات‌پذیری محتمل ۱۴۹-۱۵۰	اصل بیشترین لذت ممکن ۸۵، ۸۷	بت‌های نمایش‌خانه ۳۳-۳۴
اثبات‌پذیری متقن ۱۴۹-۱۵۰	اصل فایده‌باوری ۸۵، ۸۹	بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی ۱۲۱
احیاء کبیر، تجدید بزرگ	اصول ریاضیات ۱۲۹، ۱۳۳	بدینی، فلسفه آن ۹۴
اختیار ۲۱-۲۴، ۲۷، ۵۳، ۷۸، ۱۱۳	اصول فلسفه ۴۱	برتراند، راسل: منطق و معرفت ۱۳۹
اخلاق	اعترافات ۷۲-۷۴	بردلی، اف. ایچ. ۱۳۹
اخلاق گویان ۷۹	افلاطون ۸-۱۱، ۱۲-۱۵، ۱۶-۱۷، ۲۰-۲۱، ۲۶	برک، ادمووند ۸۱
اخلاق بردگان ۱۱۸	اگزوستانیس ۱۲۸، ۱۴۴-۱۴۷، ۱۴۷	برهان دوم (از راه‌های پنجگانه) ۲۵
اخلاق خدایان ۱۱۹		بتنام، جرمی ۸۴-۸۷، ۹۶-۹۹، ۱۵۴
اخلاق‌گرایی وظیفه‌محور ۷۹		
اخلاق‌گرایی نتیجه‌گرا ۷۹		

- بنده و خدایگان ۸۹-۹۰
 جورجیا، سزار ۲۸-۲۹
 بویل، رابرت ۴۸
 بیانیة کمونیت ۱۰۴-۱۰۵
 بیکن، فرانسیس ۲۲-۲۵، ۲۶، ۴۱، ۱۲۲
- پ**
 پارادوکس‌های سقراطی ۱۰
 پارمنیدس ۱۳
 پاسکال، بلز ۴۴-۴۷، ۵۶، ۸۸
 پانوپتیکن (نوعی زندان) ۸۴، ۸۶، ۱۵۴
 پدیدار ۷۸، ۹۳-۹۴، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۹
 پدیدار و واقعیت ۱۲۹
 پدیدارشناسی ۱۲۰-۱۲۳
 تقلیل پدیدارشناختی ۱۲۱
 پدیدارشناسی جهان اجتماعی ۱۲۲
 پدیدارشناسی روح ۸۸-۹۱
 پراگماتیسم ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵
 پراگماتیسم (مکتب اصالت عمل) ۱۱۳
 پرسش‌های بنیادین فلسفه ۱۴۹
 پژوهش فلسفی ۱۵
 پژوهش‌های فلسفی ۱۳۳
 پژوهشی در باب مبانی اخلاق ۶۹
 پژوهشی در باب فهم بشر ۶۸-۶۹
 پوپر، سر کارل ۲۲، ۱۲۲، ۱۴۰-۱۴۳
 پوزیتیویسم منطقی ۲۴، ۹۱، ۱۲۰، ۱۲۸
 پیشاپیش درمانگاه ۱۵۳
 پیرس، چارلز ساندروز ۸۸، ۱۰۸-۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۵
 پیشرفت دانش ۳۳
 پیشرفت، ملازمت آن با انحطاط اخلاقی ۷۲
 پیشروان فلسفی ۸۵
 پین، توماس ۸۰-۸۳، ۱۵۲
- ت**
 تاریخ حسیت ۱۵۲-۱۵۳
 تاریخ فلسفه غرب ۷، ۵۵، ۱۲۸-۱۲۹
 تأملات ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۲۱-۲۲، ۸۱
 تأملات دکارتی ۱۲۱
 تأملات متافیزیکی ۹۱
 تأملاتی در باب فلسفه اولی ۴۱
 تبارشناسی اخلاق ۱۱۷
- تجدد بزرگ ۳۳-۳۴
 تجربه کیهانی ۱۲۹
 تجربه مرگ موقت ۱۴۸
 تجربه، ماهیت آن ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۷۶
 تجربه‌گرایی ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۱۱۴، ۱۴۸
 تحقیق، نظریه آن ۱۲۴
 تحلیل منطقی ۱۲۸-۱۲۹
 ترس و لرز ۱۰۱
 تصدیق یک‌سویه ۹۰
 تصدیق‌پذیری موقت ۱۲۴
 تصورات
 تصورات بسیط ۵۰، ۶۹
 تصورات تنها در ذهن وجود دارد ۶۲
 تصورات مرکب ۵۰، ۶۹
 تمایز بین تصورات و انطباعات ۶۹
 تمایز بین حقایق و تصورات ۶۹، ۱۴۹
 چگونگی پدید آمدن تصورات ۵۰
 فطری بودن تصورات ۲۹-۵۰، ۶۵
 ماهیت تصورات ۶۹
 تفکر علی و معلولی ۷۰
 تکرار ۱۰۱
 تنوع تجربه دینی ۱۱۳
 نوده مردم و مشکلاتشان ۱۲۵
 نهوع ۱۴۵
- ث**
 ثنای تئوس ۱۳
 ثانویه (مستقل از ذهن)، کیفیات ۵۰-۵۱، ۶۱-۶۲
 ثنویت دکارتی ۴۱-۴۲
- ج**
 جامعه باز و دشمنان آن ۱۴۰-۱۴۱
 جاودانگی روح ۶۶
 جبرگرایی ۱۱۲-۱۱۳
 جریان سیال ذهن ۱۱۲-۱۱۴
 جمهوری ۱۳، ۲۰
 جهان
 بهترین جهان ممکن ۵۶-۵۸، ۶۵-۶۷
 جهان خارج ۶۰، ۹۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰-۱۳۱
 جهان فی‌نفسه، عبارت است از اراده ۹۳
- جهان مادی ۶۰
 جهان ۳۰-۴۱
 جهان به‌مثابه اراده و بازنمود ۹۲-۹۳
 جهش ایمان ۱۰۱
 جیمز، ویلیام ۱۱۱، ۱۱۲-۱۱۵
 جیمز، هنری ۱۱۲
- چ**
 چگونه به اندیشه‌های خود وضوح ببخشیم
 ۱۰۸-۱۰۹
 چگونه می‌اندیشیم ۱۲۵
 چنین گفت زرتشت ۱۱۷
 چهار قانون [دکارت] ۴۱
 چیزها در خود ۷۸
- ح**
 حدس و ابطال ۱۴۱
 حساب دیفرانسیل ۵۶، ۵۹
 حقایق و تصورات، تمایز بین آنها ۶۹، ۱۴۹
 حقوق بشر ۸۱-۸۲
 حکم مطلق ۷۸-۷۹
 حکومت
 الهی بودن حق حکومت پادشاه ۴۹
 حکومت باید از میان مردم و برای مردم باشد ۸۱
 حلقه وین ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹
- خ**
 «خدا مرده است» ۱۱۷
 خداواری عقلانی ۶۶، ۸۱-۸۲
 خدایگان و بنده ۸۹-۹۰
 خرد
 بر صدر نشاندن خرد ۶۴-۶۷
 در برابر عدم تساهل و تعصب ۶۷
 خودآرزیابی خرد به دست خویش ۷۷
 خروسیوس ۲۲
 خطابه دفاع (ابولوژی)
 خطانابذیری کتاب مقدس ۶۷
 خطاهای بازار، (بتهای بازار)
 خلا، مطالعاتی درباره آن ۲۴-۲۵
 خوب اندیشیدن ۱۹
 خود-تعمیل: یا، استفاده درست و حسابی از

- جسد مرده برای زندگان ۸۴
خود
پروژه بنیادین خود ۱۴۶
جستجوی کمال خود ۹۹
محصول تخیلی بی پایه و اساس ۷۰
خودآزاری ۹۸
- د**
داده‌های حسی ۱۳۰-۱۳۱، ۱۵۱
دازاین ۱۳۷-۱۳۹
داوری‌های ارزشی ۱۲۶
در باب شهروندی ۳۷
درآمدی بر مبانی اخلاق و قانونگذاری ۸۵
درباب آزادی ۹۷، ۹۹
درباب حرکت ۶۱
درباب شهروندی ۳۷
درباب یقین ۱۳۳
درباره ریشه‌های چهارگانه اصل غلت کافی ۹۳
درباره گراماتولوژی ۱۵۲
درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ ۸۸-۹۰
دریدا، ژاک ۱۳۹، ۱۵۲
دست‌نوشته‌های باریس ۱۰۵
دکارت، رنه ۴۰-۴۳، ۴۴، ۴۹، ۶۵، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷
دموکراسی و آموزش و پرورش ۱۲۵
دو رساله درباره حکومت ۴۹
دیرینه‌شناسی دانش ۱۵۲-۱۵۳
دیوانگی و تمدن ۱۵۲-۱۵۳
دیویی، جان ۱۲۴-۱۲۷
- ر**
راسل، برتراند ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۹۷، ۱۲۸-۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۲
رأنة مؤید زندگی ۱۱۹
راولز، جان ۳۹
راهنمای کمبریج بر بیرس ۱۰۹
راه‌های پنجگانه ۲۵
ردیه ۹
رسالتی نو در باب فاهمه انسانی ۵۷، ۵۹
رساله الهی-سیاسی ۵۳
رساله منطقی-فلسفی ۱۳۳
- رساله‌ای در باب فاهمه انسانی ۴۹
رساله‌ای در مابعدالطبیعه ۶۵
رساله‌ای در باب تساهل ۶۵
رساله‌ای در باب طبیعت بشر ۶۸-۶۹
رشته، مفهوم آن ۱۷
رنوویه، چارلز برنارد ۱۱۳
روانمند انگاری
روح، ماهیت آن ۶۵-۶۶
روسو، ژان ژاک ۷۲-۷۵، ۹۰
روش دیالکتیکی ۸۸، ۹۰-۹۱
روش منطقی-تحلیلی ۱۲۹
روشنگری ۳۳، ۶۴-۶۷، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۹۰، ۹۴، ۱۵۵
ره، پاول ۱۱۸
ریاضیات، بخش‌های مربوط به:
پاسکال
بیرس
دکارت
راسل
لایبنیتس
نیوتن
هاینز
رید، توماس ۶۸
- ز**
زایش تراژدی ۱۱۷
زبان
بازی زبانی ۱۳۲-۱۳۴
به‌مثابه امری چندوجهی ۱۳۳
به‌مثابه امری وابسته به زمینه ۱۳۳
به‌مثابه نظام ثابت ۱۳۳
زبان خصوصی ۱۳۴
زبان، حقیقت و منطق ۹۱، ۱۴۸-۱۵۱
زرتشت ۱۱۹
زلزله لیبون ۶۶
زامنادر
باید پیاموزد که نیک‌خو نباشد ۳۰
معیار آن ۳۱
زامناداری
استوار بودن آن بر نگرش غیراخلاقی ۳۰
هنر آن ۳۹
زن‌ستیزی ۹۲
- س**
سارتور، ژان پل ۹۱، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۴-
۱۴۷
سالومه، لو ۱۱۸
سپهر زیست ۱۲۲
سجاوندی، ترس از آن ۷۶
سخت، مفهوم آن ۱۰۹
سرمایه ۱۰۵
سرمدی ۵۴
سروش معبد دلفی ۹-۱۰
سفسطه، به‌مثابه فساد استدلال ۱۳۶
سقراط ۸-۱۱، ۱۲، ۱۳، ۳۹، ۱۰۳
سلامت نفس انسان، ضروریات آن ۹۹
سلطنت موروش ۸۰
سماع طبیعی ۱۷
سنت شکاکیت ۶۸
سنجش خرد عملی، (نقد عقل عملی)
سنجش خرد ناب، (نقد عقل محض)
سنجش نیروی داوری، (نقد قوه حکم)
سنگین، مفهوم آن ۱۰۹
سوندنیبرگ، امانوئل ۱۱۳
سوزسازی ۱۵۳
سه تمایز (هیوم) ۶۹
سه شیوه ایزه‌سازی (فوکو) ۱۵۲-۱۵۴
سه قانون طبیعت (هائز) ۳۷-۳۸
سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس ۶۰
سیاست ۱۷
سیاست
التزام سیاسی منوط به رضایت مردم ۲۸-۳۹
التزام سیاسی و انگیزه‌های آن ۴۹
سیریس: زنجیره‌ای از تأملات و ... ۶۰
سیسرون ۸، ۱۶، ۲۹، ۵۶
- ش**
شافتربری، ارل ۲۸، ۲۹
شجاعت به‌مثابه حد میانه بی‌پروایی و بزدلی ۱۸
شهر، مسئله آن ۵۴، ۵۷
شک‌گرایی و خردمندی انسان ۶۲
شکل‌های زندگی ۱۳۴

کلاس، زنان ۶۴ ۶۵
 کانت، ایمانوئل ۳۳، ۵۱، ۶۷، ۷۶-۷۹، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۲۹
 کاندید ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۷
 کتاب آبی ۱۳۳
 کتاب قهوه‌ای ۱۳۳
 کردارهای شکاف‌انداز ۱۵۲
 کریستون ۹
 کلیات الهیات ۲۵
 کلیات درباب حقیقت ایمان کاتولیکی و در رد گمراهان ۲۵
 کمی‌سازی ۱۱۱
 کی، رابرت ۱۵۰
 کیرکگور، سورن ۱۰۰-۱۰۳، ۱۵۲
 کیفیات اولیه (مستقل از ذهن) ۵۰-۵۱، ۶۱-۶۲
 کیفیات ثانویه ۵۰-۵۱، ۶۱، ۶۲
ک
 کالیله، گالیلو ۳۶، ۴۰
 گفتار در روش [دکارت] ۴۱
 گفتار در علوم و هنر ۷۲، ۷۳
 گفتار درباب منشأ ناهم‌پیری ۷۱
 گفتارها [آورلیوس] ۴۱
 گفتارها [ماکیاولی] ۳۹، ۴۱
ل
 لاک، جان ۴۸-۵۱، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۷۳، ۷۷، ۸۳، ۱۴۸
 لایبنیتس، گوتفرد ۴۹، ۵۴، ۵۶-۵۹، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۰۴
 لذت
 الگوی محاسبه آن ۸۶
 تفوق آن بر رنج ۸۵
 کمی شدن آن ۸۶
 میل به آن ۹۸
 لمان، دیوید ۱۵۲
 لویاتان ۳۶، ۳۷، ۳۸
م
 مابعدالطبیعه، (متافیزیک)
 مارکس، کارل ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۱۰۴-۱۰۷، ۱۰۷

عقل چهارگانه [ارسطو] ۱۷
 علم منطقی ۸۸، ۸۹
 علم و بهره‌گیری از استقراء ۱۴۱
 علم، تقسیم‌بندی علمی ۱۵۳
 عناصر فلسفه حق ۸۹
غ
 غار
 بتهای غار ۳۳
 تمثیل غار ۱۴، ۳۳
ف
 فایدون ۹
 فایده‌باوری، اصل آن ۸۵، ۹۹
 فایده‌باوری ۸۴، ۹۶-۹۹
 فایده‌باوری ۹۷
 فراسوی نیک و بد ۱۱۷
 فرضیه‌های ابطال‌پذیر ۱۴۱-۱۴۲
 فرگه ۱۳۲، ۱۳۳
 فضیلت به‌منابۀ انتخاب حدّ میانه ۱۸
 فقر تاریخی‌گری ۱۴۰
 فلسفه رواقی ۲۰-۲۲
 فلسفه زبان روزمره ۱۳۵
 فمینیست‌ها ۳۳
 قومون ۷۸، ۹۳
 فوکو، میشل ۱۵۲-۱۵۵
ق
 قانون اخلاقی ۷۸-۷۹
 قبیله، بتهای آن ۳۳
 قدرت و دانش، تعامل آنها ۱۵۲
 قدرت و کنترل از جانب آن ۱۵۴-۱۵۵
 قدرت‌پرستی مذهبی ۶۴
 قرارداد اجتماعی ۳۸، ۳۹، ۴۹، ۷۴
 قرارداد اجتماعی ۷۲، ۷۴، ۷۵
 قصدیت، مفهوم آن ۱۲۰-۱۲۱
 قطعنامهی درباب حکومت ۸۵
 قوانین طبیعت ۲۶-۳۹
 قوانینی برای هدایت ذهن ۴۰
 قیاس: ماهیت آن ۱۶
ک

شلیک، موریتس ۱۳۳
 شوپنهاور، آرنور ۹۲-۹۵، ۱۱۶
 شهریار ۲۸-۳۱
 شی، مفهوم آن ۱۳۰-۱۳۱
 شیوه اخلاقی ۱۰۰-۱۰۲
 شیوه حسّی، (شیوه زیباشناختی)
 شیوه زیباشناختی ۱۰۱
 شیوه وجودی ۱۰۱
ص
 صداقت، به‌منزله فضیلت ۱۸
ط
 طایفه برای خود ۱۰۶
 طایفه در خود ۱۰۶
 طبیعت
 شناخت و غلبه بر آن ۳۳
 سه قانون آن ۲۷-۲۸
 وضع طبیعی ۳۷-۳۹، ۴۹، ۷۳
 طرح نظریه احساسات ۱۳۵
 طردشقی ثالث ۲۵
 «طرز نگارش، همه چیز است» ۳۳
 طول جمله ۷۶
ع
 عادات تحقیق ۱۲۶
 عادت ۱۳۳
 عدالت ارضی ۸۱، ۸۲
 عدالت، مسئله آن ۸۷
 عدل الهی ۵۶-۵۸
 خداوند
 استدلال شرطی در اثبات وجود او
 ۴۶-۴۷
 باور به او ۴۷
 باور به او که تأثیر بهتری بر زندگی دارد ۱۱۵
 برهانی بر وجود او ۶۲-۶۳
 نمی‌تواند واجد کمال باشد ۵۷
 عصر خرد ۸۲، ۸۳
 عقل سلیم ۸۰، ۸۱
 عقل سلیم ۱۲۹
 علت: غلی که علت دیگر چیزها هستند ۲۵

- ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱
 مانین حساب ۲۴، ۹۶، ۱۲۸
 ماکیاولی، نیکولو ۲۸-۳۱، ۳۳، ۷۴
 ماهیت انسان و راهبری ۱۲۵
 ماهیت بشر ۱۰۵
 مبادی معرفت انسان ۶۱، ۶۰
 میانی اندیشه پیرس ۱۰۹
 میانی روان‌شناسی ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
 میانی روش‌شناسی علمی ۲۴
 میانی شناخت تجربی ۱۴۹، ۱۵۱
 متافیزیک ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 متافیزیک استعلایی ۱۵۰
 مثل ۱۳، ۱۴، ۱۷
 محاسبه لذت، الگوی آن ۸۶
 مدیچی، لورنزو دی ۲۹
 مراقبت و تنبیه ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
 مرسته، ابه ۳۶، ۴۴
 مرلوبونتی ۱۲۲
 مسئله شر ۵۴، ۵۷
 مسئله عدالت ۸۷
 مسئله شناخت ۱۴۹، ۱۵۱
 مسائل فلسفه ۱۴۹، ۱۵۱
 مستقل از ذهن ۱۴، ۶۲، ۷۱
 مسیحیت
 افسانه و خرافه ۶۴
 بدعت در آن ۵۳
 خداپاوری عقلانی ۶۶، ۸۱-۸۲
 دفاع از آن ۲۶
 قدرت‌پرستی مذهبی ۶۴
 قدیس توماس آکویناس و مسیحیت ۲۷
 مارکوس اورلیوس و مسیحیت ۲۳
 مطالعاتی در زمینه منطقی ۱۱۱
 معرفت‌شناسی ۱۳، ۱۵، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۸
 ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۱
 معقولیت علمی ۱۴۱
 معنا، نظریه تصویری معنا ۱۳۲، ۱۳۳
 مفهوم اضطراب ۱۰۱
 مکالماتی درباره دین طبیعی ۶۹
 منطقی اکتشاف علمی ۱۴۰، ۱۴۱
 منطقی صوری و استعلایی ۱۲۱
- منطقی: نظریه تحقیق ۱۲۵
 منطقی، تأکید بر آن ۱۳۱
 من‌گرای ۹۳
 منون ۱۳
 مور، جی. ای. ۱۲۹
 موناډولوژی ۵۷
 موناډها ۵۷، ۵۸-۵۹
 می‌اندیشم، پس هستم ۴۰، ۴۲
 میل، جان استوارت ۸۴، ۹۶-۹۹، ۱۲۸، ۱۵۲
 میهمانی ۱۳
- ن**
 نازی، حزب ناسیونال سوسیالیست ۱۱۶، ۱۲۳
 ۱۳۶، ۱۳۸
 نامه‌هایی به نهمپستان ۴۴، ۴۶
 نامه‌هایی درباره مردم انگلیس ۶۵
 نتیجه‌گرایان ۷۹
 نشانه‌های زمان‌ها ۱۵۲
 نظام منطقی ۹۷
 نظریه ابطال‌پذیری ۱۴۱
 نظریه تحقیق ۱۲۲، ۱۲۵
 نظریه تصمیم‌گیری ۲۷
 نظریه تصویری معنا ۱۳۲، ۱۳۳
 نظریه تکامل ۱۲۴
 نظریه فروید ۱۴۲
 نظریه قانونگذاری ۹۶
 نظریه مثل ۱۳، ۱۴
 نظریه محور بودن گزاره‌های مبتنی بر مشاهده ۱۳۳
 نظم‌انسان ۱۵۲، ۱۵۳
 نفس ۱۲۵
 نقد خرد دیالکتیکی ۱۴۵، ۱۴۷
 نقد عقل عملی ۷۶، ۷۷
 نقد عقل محض ۷۶، ۷۷
 نقد قوه حکم ۷۶، ۷۷
 نمایش‌خانه، بت‌های آن ۲۳-۲۴
 نول، پی‌یر ۴۴، ۴۵
 نوشتاری درباره نقد اقتصاد سیاسی ۱۰۵
 نومن ۷۸، ۹۳
 نتیجه، فریدریش-۱۱۶، ۱۱۹
 نیست‌انگاری ۱۱۷
 نیوتن، اسحاق ۲۳
- و**
 وابسته به ذهن ۶۲، ۷۷
 واژه‌نامه فلسفی ۶۵
 واقع‌بودگی ۱۲۶
 واقعیت ۵۲، ۵۴
 واینهده، آلفرد نورت ۱۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳
 وحدت وجود آیین ۵۵
 وحشی نجیب ۷۳
 وست، پاتریک ۱۵۵
 ولتر ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۴-۶۷، ۷۲، ۷۵
 ۱۰۳، ۱۰۴
 وینگنستاین، لودویگ ۷۶، ۱۲۲-۱۲۵
 ویلیام او اورنج ۲۸، ۵۰
- ه**
 هابز، توماس ۳۶-۳۹، ۴۸، ۴۹، ۷۳
 هال، جی. استلی ۱۲۴
 هایدگر، مارتین ۱۲۲، ۱۳۶-۱۳۹
 هستی برای خود ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶
 هستی در خود ۱۴۴
 هستی و زمان ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۷
 هستی و نیستی ۱۲۲، ۱۴۴، ۱۴۵
 هستی، جای داشتن تهی‌بودگی در دل آن ۱۴۴
 هگل، امر مطلق در نزد وی
 هگل، گئورگ ۸۸-۹۱، ۹۳، ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۵۲
 هگل‌گرای ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۳
 هوسرل، ادمنند ۱۲۰-۱۲۳، ۱۳۶
 هوندریکه، تد ۱۵۲
 هیوم، دیوید ۴۸، ۵۱، ۶۲، ۶۷، ۶۸-۷۱، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹
- ی**
 یولیورستی کالج لندن ۱۴۸

...

ISBN 978-600-5733-10-5

 9 786005 733105

