



بر تو اند و اسل

تاریخ فلسفه غرب

ترجمه نجفی دریابندری

کتاب سوم

تاريخ فلسفة غرب

This is an authorized Persian translation of
HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY
Book Three: Modern Philosophy
by Bertrand Russell.

Copyright 1948, 1961 by George Allen & Unwin Ltd.
Originally published by George Allen & Unwin Ltd.,
London, England.

Tehran, 1972

چاپ اول: ۱۳۴۸

چاپ دوم: ۱۳۵۱

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان شاهرخ، خیابان وصال شیرازی، شماره ۲۸

بাহمکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه افق چاپ و در چاپخانه بیست و پنجم شهریور
(شرکت سهامی افست) صحافی شده است.
همه حقوق محفوظ است.

فهرست مطالب

۳۲۱-۱	۱. از رنسانس تا هیوم
۱	فصل اول
۸	فصل دوم
۲۳	فصل سوم
۳۸	فصل چهارم
۵۷	فصل پنجم
۶۳	فصل ششم
۹۰	فصل هفتم
۹۹	فصل هشتم
۱۲۰	فصل نهم
۱۴۰	فصل دهم
	مشخصات عمومی
	رنسانس ایتالیا
	ماکیاولی
	اراسموس و مور
	رفورم و ضد رفورم
	ظهور علم
	فرانسویس بیکن
	لوایتان هابز
	دکارت
	اسپینوزا

۱۶۱	لایب نیتس	فصل یازدهم
۱۸۸	لیبرالسم فلسفی	فصل دوازدهم
۲۰۱	نظریه معرفت لاک	فصل سیزدهم
۲۲۲	فلسفه سیاسی لاک	فصل چهاردهم
۲۶۳	تأثیر لاک	فصل پانزدهم
۲۷۴	یار کلی	فصل شانزدهم
۲۹۶	هیوم	فصل هفدهم

۶۰۲-۳۲۳

۲. از روسو تا امروز

۳۲۳	نهضت رومانتیک	فصل هجدهم
۳۴۱	روسو	فصل نوزدهم
۳۷۰	کانت	فصل بیستم
۳۷۰	الفد اینده آلیسم آلمانی	
۳۷۵	به مجمل فلسفه کانت	
۳۸۸	به نظریه کانت درباره زمان و مکان	
۳۹۹	جریاناتهای فکری در قرن نوزدهم	فصل بیست و یکم
۴۱۷	هگل	فصل بیست و دوم
۴۴۵	بایرون	فصل بیست و سوم
۴۵۷	شوینهاور	فصل بیست و چهارم
۴۶۹	نیچه	فصل بیست و پنجم
۴۹۳	بهر مجویان	فصل بیست و ششم
۵۰۹	کارل مارکس	فصل بیست و هفتم
۵۲۴	برگسون	فصل بیست و هشتم
۵۵۸	ویلیام جیمز	فصل بیست و نهم
۵۷۳	جان دیویی	فصل سیام
۵۹۰	فلسفه تحلیل منطقی	فصل سی و یکم
۶۰۳		لغتنامه

۱
از رنسانس تا هیوم

فصل اول

مشخصات عمومی

آن دوره از تاریخ که عموماً «جدید» نامیده می‌شود، دارای جهان بینی فکری خاصی است که از بسیاری جهات با جهان بینی قرون وسطی تفاوت دارد. از این وجوه تفاوت، دو تا از همه مهمتر است: کاهش حاکمیت کلیسا، و افزایش قدرت علم. با این دو وجه، وجوه دیگری هم ارتباط پیدا می‌کنند. فرهنگ عصر جدید بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی. دولتها روز به روز جای کلیسا را، به عنوان مرجع حکومتی که بر فرهنگ نظارت می‌کند، می‌گیرند. در

ابتدا حکومت ملتها بیشتر در دست پادشاهان است؛ ولی سپس، مانند یونان قدیم، به تدریج حکومتهای سلطنتی به دموکراسی مبدل می‌شود و یا به دست جباران می‌افتد. در سراسر این دوره (صرف نظر از فراز و نشیبهای جزئی) قدرت دولت ملی و وظایفی که انجام می‌دهد، به طور مداوم افزایش می‌یابد. ولی در غالب اوقات تأثیر دولت بر عقاید فلاسفه کمتر از نفوذی است که کلیسا در قرون وسطی داشت. اشرافیت ملوک‌الطوئیفی که در شمال جبال آلپ توانسته بود تا قرن پانزدهم وجود خود را در برابر دول مرکزی حفظ کند، نخست اهمیت سیاسی و سپس اهمیت اقتصادی خود را از دست می‌دهد. جای جامعه اشرافی را پادشاه که با بازرگانان ثروتمند متحد است می‌گیرد، و این دو در کشورهای مختلف قدرت را به نسبت‌های متفاوت بین خود تقسیم می‌کنند. تمایلی به جنب و جلی بازرگانان ثروتمند در جامعه اشرافی دیده می‌شود. از زمان انقلابات امریکا و فرانسه به بعد، دموکراسی به معنی جدید خود به صورت نیروی سیاسی مهمی در می‌آید. سوسیالیسم، در مقابل دموکراسی مبنی بر مالکیت خصوصی، نخستین بار در ۱۹۱۷ به قدرت می‌رسد. پیداست که این شکل دولت، اگر توسعه یابد، به همراه خود شکل تازه‌ای از فرهنگ خواهد آورد؛ اما فرهنگی که بیشتر مورد بحث ما قرار خواهد گرفت فرهنگ «لیبرال» است، یعنی فرهنگی که به طبیعی‌ترین نحوی با تجارت بستگی دارد. این موضوع استثنائات مهمی هم دارد که به خصوص در آلمان به چشم می‌خورد؛ برای ذکر دو نمونه باید از فیخته وهگل نام برد، که جهان بینی‌شان به کلی با تجارت بی‌ارتباط است. اما این استثنائات موارد نمونه‌وار عصر خود نیستند. نفی حاکمیت کلیسا، که جنبه تخریبی عصر جدید

است، از جنبه ترمیمی آن، یعنی قبول حاکمیت علم، زودتر آغاز شد. در رنسانس ایتالیا علم سهم بسیار ناچیزی برعهده داشت. مخالفت با کلیسا در اذهان مردم به زمان قدیم مربوط بود و هنوز توجه به گذشته داشت، منتها به گذشته‌ای دورتر از کلیسای قدیم و قرون وسطی. نخستین حمله جدی علم انتشار نظریه کوپرنیکوس بود در ۱۵۴۳؛ اما این نظریه نفوذی به دست نیاورد، مگر پس از آن که کپلر و گالیله در قرن هفدهم آن را اتخاذ و اصلاح کردند. سپس نبرد بین علم و احکام جزمی آغاز شد، و در این نبرد پیروان سنتهای قدیم بر ضد دانش نو جنگیدند و عاقبت شکست خوردند.

حاکمیت علم که مورد قبول اکثر فلاسفه عصر جدید قرار دارد با حاکمیت کلیسا بسیار متفاوت است؛ زیرا که حاکمیت علم حاکمیت عقلی است نه دولتی. نه اگر کسی آن را رد کرد مستوجب عقوبتی می‌شود، و نه اگر آن را پذیرفت دلیل بر آن است که به حکم حزم و احتیاط چنین کرده است. بقا و رواج آن صرفاً به واسطه تکیه‌ای است که ذاتاً بر عقل دارد. به علاوه این حاکمیت تجزیه پذیر است و جامع و مانع نیست. مانند مجموعه احکام کلیسای کاتولیک نیست که دستگاه کاملی شامل اخلاق و آمال بشری و تاریخ گذشته و آینده جهان را در برابر انسان بگذارد و تخطی از آن را اجازه ندهد. حاکمیت عقل فقط در باره چیزهایی حکم می‌کند که به نظر می‌رسد در حال حاضر به طور علمی به تحقیق رسیده است؛ و این هم در اقیانوس مجهولات جزیره کوچکی بیش نیست. تفاوت دیگری نیز با حاکمیت دینی که احکام خود را مطلقاً محقق و الی‌الابد تغییر ناپذیر اعلام می‌کند وجود دارد، و آن اینکه احکام علم از باب تجربه و بر اساس احتمال اعلام

می‌شوند و قابل جرح و تعدیلند؛ و این موضوع مشربی ایجاد می‌کند که با مشرب جزمیان قرون وسطی تفاوت بسیار دارد.

تا اینجا من از علم «نظری» سخن گفتم، که کوششی است برای «فهمیدن» جهان. اما علم «عملی»، که کوششی است برای «دگرگون ساختن» جهان، از همان ابتدا حائز اهمیت بوده است و همواره بر اهمیت آن افزوده شده است، چنان که تقریباً علم نظری را از اذهان بیرون رانده است. اهمیت عملی علم نخست در مورد جنگ شناخته شد. گالیله و لئوناردو داوینچی با دعوی بهتر ساختن وضع توپخانه و استحکامات مشاغل دولتی به دست آوردند. از زمان آنان به بعد، سهم دانشمندان در جنگ مرتباً بیشتر شده است. تأثیر آنان در توسعه تولیدات ماشینی و آشنا ساختن مردم با بخار و سپس برق، دیرتر آمد و مگر تا اواخر قرن نوزدهم به ایجاد آثار سیاسی مهم آغاز نکرد. علم پیروزی خود را بیشتر مدیون فایده عملی است. کوشش شده است که این جنبه علم را از جنبه نظری آن جدا سازند، و بدین ترتیب علم را هرچه بیشتر به صورت فن در آورند، و صورت نظریه‌ای در باره ماهیت جهان را هرچه کمتر بدان باقی بگذارند. نفوذ این نقطه نظر در فلاسفه، مربوط به دوره بسیار اخیر است.

رهایی از قید حاکمیت کلیسا منجر به رشد فردیت شد، و حتی به سرحد هرج و مرج رسید. در اذهان مردم عصر رنسانس، انضباط - چه فکری و چه اخلاقی و چه سیاسی - فلسفه مدرسی و حکومت دینی را تداعی می‌کرد. منطق ارسطویی مدرسیان محدود بود، ولی توانسته بود نوع خاصی از دقت را پرورش دهد. وقتی که این مکتب منطقی از مد افتاد، در ابتدا چیز بهتری جای آن را نگرفت؛ بلکه فقط يك

تقلید التقاطی از نمونه‌های قدیم رواج یافت. تا قرن هفدهم چیز مهمی در فلسفه پدید نیامد. هرج و مرج اخلاقی و سیاسی ایتالیا در قرن پانزدهم وحشت آور بود و نظریات ماکیاولی را برانگیخت. در عین حال آزادی از قید و بندهای فکری به بروز شگفت‌انگیز نبوغ هنری و ادبی منجر شد. اما چنین جامعه‌ای پایدار نیست. رفورم و ضد رفورم، به همراهی اسارت ایتالیا در دست اسپانیا، محاسن و هم معایب رنسانس ایتالیا را پایان بخشید. هنگامی که نهضت رنسانس به شمال کوه‌های آلپ سرایت کرد دیگر آن روح هرج و مرج طلب را نداشت.

اما قسمت اعظم فلسفه جدید تمایلی به فردیت و ذهنیت در خود نگاه داشته است. این موضوع در دکارت بسیار به چشم می‌خورد، که تمام معرفت را بریقین بر وجود خود بنا می‌کند و وضوح و تمایز را (که هر دو امور ذهنی هستند) به عنوان محک صحت می‌پذیرد. نزد اسپینوزا این موضوع به چشم نمی‌خورد، ولی در «آحاد سر بسته» لایب نیتس بار دیگر ظاهر می‌شود. لاک که «مشر بش» کاملاً عینی است، با بی‌میلی به این نظریه ذهنی می‌گراید که معرفت راجع است به توافق یا عدم توافق اندیشه‌ها، و این نظریه برایش به قدری مشمژ کننده است که به بهای تناقضات شدید از چنگ آن می‌گریزد. بار کلی پس از طرد ماده، فقط به کمک صورتی از «خدا» از ذهنیت کامل نجات یافته است که اکثر فیلاسفه بعدی آن را جایز ندانسته‌اند. نزد هیوم فلسفه تجربی به نوعی شکاکیت منجر شد که نه کسی می‌توانست آن را رد کند و نه آن را بپذیرد. کانت و فیخته چه از حیث روحیات و چه از حیث نظریات ذهنی بودند؛ هگل از برکت تأثیر اسپینوزا خود را از این ورطه نجات داد. روسو و نهضت رمانتیک ذهنیت را از مبحث

معرفت به اخلاق و سیاست نیز کشاندند، و چنان که منطقی است به هرج و مرج کامل، از قبیل نظریات باکونین Bakunin رسیدند. این صورت افراطی ذهنیت نوعی جنون است.

در همین احوال علم به عنوان فن داشت در مردان عمل جهان-بینی پدید می‌آورد که با جهان بینی فلاسفه نظری تفاوت کامل داشت. فن نوعی احساس قدرت پدید آورد؛ بدین معنی که انسان دیگر بسیار کمتر از دوره‌های گذشته اسیر محیط است. اما قدرتی که فن پدید آورد قدرت اجتماعی بود، نه فردی. يك فرد متوسط اگر در قرن هفدهم به چیزهای پرتاب می‌شد که در آن نه آب بود و نه آبادانی، بهتر از امروز می‌توانست وسایل زندگی خود را فراهم کند. فن علمی همکاری عده زیادی از افراد را که تحت رهبری واحدی متشکل شده باشند لازم می‌آورد. پس تمایل این فن در جهت خلاف هرج و مرج و حتی فردیت است. زیرا که این فن به ساختمان اجتماعی منظم و خوش بافتی احتیاج دارد. فن برخلاف دین خنثی و بیطرف است؛ به انسان اطمینان می‌دهد که افراد انسانی می‌توانند دست به اعجاز بزنند، ولی نمی‌گوید که دست به چه اعجازی باید بزنند. از این لحاظ فن ناقص است. در عمل، مقاصدی که مهارت علمی مصروف آنها خواهد شد بسیار متکی بر تصادف است. رؤسای سازمانهای بزرگی که فن وجود آنها را لازم می‌آورد، می‌توانند فن را به هر جهتی که بخواهند متوجه سازند. بنا برین غریزه قدرت طلبی امروز جولانگاهی یافته که در گذشته هرگز نداشته است. فلسفه‌هایی که ملهم و موجد آنها فن علمی بوده است، عبارتند از فلسفه‌های قدرت، و تمایلی دارند بدین که امر غیر بشری را فقط به عنوان ماده خام در نظر بگیرند. دیگر مقاصد در نظر گرفته

نمی‌شوند، فقط ماهرانه بودن جریان عمل دارای ارزش است. این هم نوعی جنون است؛ و در عصر ما این خطرناکترین نوع جنون است؛ جنونی است که فلسفه عاقلانه باید برای علاج آن دارویی تهیه کند.

دنیای قدیم با تشکیل امپراتوری روم راهی برای خاتمه دادن به هرج و مرج یافت، منتها امپراتوری روم يك واقعیت خشن و بیرحم بود، نه يك فکر. دنیای کاتولیک راه خاتمه دادن هرج و مرج را در کلیسا جستجو می‌کرد. کلیسا يك فکر بود، اما این فکر هرگز به‌طور کافی و وافی جامعه عمل نپوشید. نه راه حل عهد قدیم رضایت بخش بود، و نه راه حل قرون وسطی. به این سبب که یکی با فکر راست در نمی‌آمد، و دیگری با عمل. در حال حاضر به نظر می‌رسد که دنیا به سوی راه حلی نظیر راه حل عهد قدیم سیر می‌کند، یعنی به سوی نظامی سیر می‌کند که به زور بر جامعه تحمیل شود و بیشتر نماینده اراده زورمندان باشد تا امیدهای توده مردم. مشکل يك نظام اجتماعی با دوام و رضایتبخش را فقط با ترکیب استحکام امپراتوری روم و ایده آلیسم «شهر خدای» اگوستین قدیس می‌توان حل کرد. برای حصول این مقصود فلسفه جدیدی لازم خواهد بود.

فصل دوم

رُنسانس ایتالیا

جهان بینی جدید، در مقابل جهان بینی قرون وسطایی، در ایتالیا با نهضتی آغاز شد که آن را «رنسانس» می نامند. در ابتدا تنی چند، به خصوص پترارک، دارای این جهان بینی بودند؛ ولی در جریان قرن پانزدهم این جهان بینی به اکثریت بزرگ فضایی ایتالیا، چه روحانی و چه عامی، سرایت کرد. از بعضی لحاظ، ایتالیاییان عصر رنسانس - به جز لئوناردو داوینچی و چندتن انگشت شمار دیگر - نسبت به علم آن ارادتت را که از قرن هفدهم به بعد خصیصه نوآوران و مبدعان

بوده است، نداشتند؛ بر این کمبود ارادت‌رهای ناقص و ناتمام آنها از چنگال خرافات، به خصوص ستاره بینی، هم مزید می‌شود. بسیاری از آنان هنوز برای مراجع همان حرمتی را قائل بودند که معمول فلاسفه قرون وسطی بود، منتها مراجع عهد قدیم را به جای کلیسا گذاشته بودند. این امر البته قدمی به سوی رهایی بود؛ زیرا که مراجع قدیم با یکدیگر اختلاف داشتند و برای انتخاب یکی از آنان به عنوان مرشد و مراد، قضاوت فردی لازم بود. اما در قرن پانزدهم کمتر فرد ایتالیایی به خود جرأت می‌داد به عقیده‌ای دل ببندد که نزد فلاسفه قدیم یا در تعالیم کلیسا مرجعی نداشته باشد.

برای شناختن رئیس لازم است که نخست یک نظر اجمالی به وضع سیاسی ایتالیا بسندازیم. پس از مرگ فردریک دوم در ۱۲۵۰، بیشتر خاک ایتالیا از دخالت خارجی آزاد بود. تا آنکه شارل هشتم پادشاه فرانسه در ۱۴۹۴ بدان کشور حمله کرد. در ایتالیا پنج دولت مهم وجود داشت: میلان و ونیس و فلورانس و قلمرو پاپ و ناپل؛ علاوه بر اینها چند امیرنشین هم وجود داشت که بر حسب اتحاد با یکی از این شهرهای بزرگ یا تابعیت از آن، با هم تفاوت داشتند. تا ۱۳۷۸ جنوا در تجارت و نیروی دریایی با ونیس رقابت می‌کرد؛ ولی پس از آن سال تابع حکومت میلان شد.

میلان که در قرن دوازدهم رهبر مقاومت در برابر فتودالیم بود، پس از شکست نهایی سلسله هوهنشتاوفن به زیر حکومت سلسله ویسکونتی درآمد؛ و اینان خاندان با کفایتی بودند که حکومتشان حکومت قدرت و نفوذ بود نه حکومت فتودالی. این خاندان به مدت ۱۷۰ سال، از ۱۲۷۷ تا سال ۱۴۴۷، حکومت کردند. آنگاه پس از سه

سال بازگشت حکومت جمهوری خاندان جدیدی به نام اسفورتزا Sforza که باویسکونتیها منسوب بودند حکومت را به دست آوردند و لقب «دو کهای میلان» گرفتند. از ۱۴۹۴ تا ۱۵۳۵ میلان میدان جنگ میان فرانسویان و اسپانیاییان بود؛ اسفورتزاها گاهی با یک طرف و گاهی با طرف دیگر متحد می شدند. در این مدت گاهی در تبعید به سر می بردند و گاهی رسماً حکومت را به دست داشتند. سرانجام، در ۱۵۳۵، امپراتور شارل پنجم میلان را به قلمرو خود افزود.

جمهوری ونیس، به خصوص در قرون اول عظمت خود، اندکی دور از عرصه سیاست ایتالیا قرار می گیرد. این جمهوری هرگز به تصرف اقوام وحشی در نیامده بود، و در ابتدا خود را تابع امپراتوران شرقی می دانست. این سنت، به اضافه این امر که تجارت ونیس با شرق صورت می گرفت، به این شهر استقلال داده بود که تا زمان تشکیل شورای ترنت Trent (۱۵۴۵) نیز ادامه یافت، و پائولوساریپی Paolo Sarpi ونیسی درباره این شورا تاریخی نوشت که بسیار برضد پاپ بود. پیشتر دیدیم که در زمان جنگ صلیبی چهارم چگونه ونیس به تسخیر قسطنطنیه اصرار ورزید. این کار به رونق تجارت ونیس کمک کرد، و به عکس تصرف قسطنطنیه به دست ترکها در ۱۴۵۳ به تجارت آن لطمه زد. به علل مختلفی که پاره ای از آن مربوط به تهیه مواد غذایی بود، ونیسیها در قرون چهاردهم و پانزدهم لازم دیدند که اراضی فراوانی از سرزمین اصلی ایتالیا را به دست آورند. این امر دشمنیهایی پدید آورد که سرانجام در ۱۵۰۹ منجر به تشکیل اتحادیه کامبرای Camberai شد؛ و آن اتحادیه ای از شهرهای نیرومند بود و ونیس را شکست داد. ممکن بود ونیس از این سانحه نجات یابد، اما نجات آن از حادثه

کشف راه دعاغه امید به سوی هند به وسیله واسکودا گاما (۱۴۹۷-۸) ممکن نبود. این امر به اضافه نیروی تر کها، ونیس را زمین زد؛ منتها حکومت آن همچنان باقی بود، تا آنکه به دست ناپلئون از استقلال محروم شد.

حکومت ونیس که در اصل دموکراتی بود، رفته رفته این جنبه را از دست داد و از ۱۲۹۷ صورتی بسیار نزدیک به اولیگارشلی به خود گرفت. اساس قدرت عبارت بود از «شورای کبیر» که عضویت آن از آن تاریخ به بعد موروثی و منحصر به خانواده‌های درجه اول شد. قوه اجرائیه در دست «شورای ده نفری» بود که به وسیله «شورای کبیر» انتخاب می‌شد. Doge، رئیس تشریفاتی دولت مادام‌العمر انتخاب می‌شد. اختیارات رسمی او بسیار محدود، ولی در عمل نفوذش معمولاً قاطع بود. دیپلماسی ونیس به زیر کی معروف بود و گزارشهای سفرای ونیسی بسیار نافذ بود. از زمان رانکه Ranke به بعد تاریخ‌نویسان این گزارشها را در شمار بهترین منابع اطلاع راجع به وقایع مورد بحث به کار برده‌اند.

فلورانس متمدن‌ترین شهر دنیا و مهمترین منشأ رئاست بود. کما بیش همه مردان بزرگ ادب با فلورانس بستگی دارند. همچنین اند مردان قدیم و برخی از مردان اخیر هنر نقاشی. ولی فعلاً موضوع بحث ما بیشتر سیاست است تا فرهنگ. در قرن سیزدهم سه طبقه در فلورانس وجود داشت که با یکدیگر در مبارزه بودند. این سه طبقه نجبا بودند و بازرگانان ثروتمند و مردم خرده‌پا. نجبا بیشتر طرفدار فرقه گیبلین بودند و دو طبقه دیگر طرفدار فرقه گلف. گیبلینها سرانجام در ۱۲۶۶ شکست خوردند و در مدت قرن چهاردهم گروه

مردم خرده‌پا از بازرگانان ثروتمند جلو افتادند. اما این مبارزه منجر به دموکراسی پایدارى نشد، بلکه به تدریج به شکلی از حکومت انجامید که یونانیان آن را «جباری» (tyranny) می‌نامیدند. خاندان مدیچی که سرانجام حکومت فلورانس را به دست آوردند، در ابتدا به عنوان رهبران جبههٔ دموکرات شروع به کار کردند. کوزیمو دی مدیچی (۱۴۶۴ - ۱۳۸۹) نخستین فرد این خانواده که سرشناس و شاخص گشت، هنوز مقام رسمی نداشت. راز قدرت او در مهارتش در امور انتخاباتی نهفته بود. او مردی زیرک بود و در مواقع ممکن مردم را و در صورت لزوم بیرحم. پس از او به فاصلهٔ کوتاهی نوه‌اش لورنتزوی با شکوه به جای وی نشست و از ۱۴۶۹ تاهنگام مرگش در ۱۴۹۲ زمام قدرت را در دست داشت. این دو تن هر دو مقام خود را مدیون ثروتشان بودند که بیشتر از راه تجارت و همچنین از استخراج معادن و از سایر صنایع به دست آورده بودند. آنها می‌دانستند که چنگونه هم خانهٔ خود را آبادان سازند و هم شهر فلورانس را؛ و بدین جهت در زمان حکومت آنها شهر به ثروت و آبادانی رسید.

پیتر و Pietro پسر لورنتزو محاسن پدر را نداشت و در سال ۱۴۹۴ اخراج شد. پس از او چهار سال نفوذ ساوونارولا Savonarola برقرار بود و در این مدت بازگشت نوعی منزه‌طلبی مردم را از شادی و تجمل و اندیشهٔ آزادروگردان ساخت و به سوی یک نوع دینداری سوق داد که معمولاً از صفات و مشخصات دوره‌های ساده‌تر است. اما سرانجام، بیشتر به علل سیاسی، دشمنان ساوونارولا پیروز شدند و او را اعدام کردند و جسدش را سوزاندند (۱۴۹۸). حکومت جمهوری که رسماً دموکراتی و در واقع پلوتوکراتی (حکومت توانگران) بود تا

۱۵۱۲ ادامه یافت تا آنکه خاندان مدیچی بار دیگر زمام امور را به دست گرفت. یکی از پسران لورنتزو که در چهارده سالگی به مقام کاردینالی رسیده بود، در سال ۱۵۱۳ به عنوان پاپ انتخاب شد و به نام لئوی دهم بر مسند نشست. خاندان مدیچی به عنوان گرانددو کهای توسکانی تا ۱۷۳۷ بر فلورانس فرمانروایی کردند، اما در خلال این احوال فلورانس هم مانند سایر نواحی ایتالیا فقیر شده و اهمیت خود را از دست داده بود.

قدرت دنیوی پاپ که منشاء خود را مدیون پپین و سند جعلی «عطیه قسطنطین» بود در مدت رنانس افزایش فراوان یافت. اما روشی که پاپها برای رسیدن بدین مقصود به کار بردند، آبروی روحانی دستگاه پاپ را بر زمین ریخت. نهضت شورایی که با اختلاف میان شورای بال و پاپ اوژنیوس چهارم (۴۷-۱۴۳۱) به عاقبت اندوهناکی رسید، نماینده جدی ترین عناصر کلیسا بود؛ و شاید مهمتر آنکه این نهضت نماینده افکار روحانیان شمال کوههای آلپ بود. پیروزی پاپ پیروزی ایتالیا و (تا حد کمتری) پیروزی اسپانیا بود. تمدن ایتالیا در نیمه دوم قرن پانزدهم با تمدن کشورهای شمالی که هنوز به حال قرون وسطایی باقی بودند، کاملاً تفاوت داشت. ایتالیاییان در فرهنگ جدی بودند، اما در اخلاق و دین چنین نبودند. حتی در نظر روحانیان نیز فصاحت و بلاغت در زبان لاتینی گناهان بسیاری را می پوشاند. نیکلای پنجم (۵۵-۱۴۴۷)، نخستین پاپ اومانیست، مقامات روحانی را به فضلا و دانشمندان واگذار می کرد و به مراتب فضل و دانش آنان احترام می گذاشت و به ملاحظات دیگر توجهی نداشت. لورنتزو والا که مردی بود اپیکوری مشرب و کسی بود که ثابت کرد سند عطیه

قسطنطین» مجعول است، و نثر ترجمه رسمی کتاب مقدس («وولگات») را به مسخره می گرفت و اگوستین قدیس را به الحاد متهم می کرد، به مقام منشی مخصوص پاپ منصوب شد. این سیاست تشویق اومانیسیم و ترجیح آن بر تدین و تمامیت ایمان و اعتقاد، تا تصرف رم در ۱۵۲۷ ادامه یافت.

تشویق اومانیسیم، گرچه مردم جدی شمال را شگفت زده می ساخت، از نقطه نظر ما ممکن است پسندیده باشد؛ اما سیاست جنگ طلبی و زندگی دور از اخلاق بعضی از پاپها از هیچ نقطه نظری قابل دفاع نیست، مگر از نظر سیاست قدرت بازی محض و مطلق. الکساندر ششم (۱۵۰۳-۱۴۹۲) در تمام مدت تصدی مقام پاپی زندگی را وقف بزرگ ساختن خود و خانواده اش کرد. وی دو پسر داشت، یکی دوک گاندیا Gandia و دیگری سزار بورجیا Caesar Borgia و از این دو اولی را بسیار بیشتر دوست می داشت. اما دوک به قتل رسید و احتمال می رود که قاتل همان برادرش بوده باشد؛ بنابراین امید و آرزوی پاپ برای تشکیل سلسله می بایست متوجه سزار شود. پاپ به همدستی پسرش رومانیا Romagna و آنکونا Ancona را به تصرف در آوردند و این دو ناحیه را به قصد تشکیل یک امیرنشین در نظر داشتند. اما هنگامی که پاپ درگذشت سزار سخت بیمار بود و بدین جهت نتوانست بی درنگ دست به کار شود. بنابراین فتوحات آنان باز به ارنیه پطرس قدیس محدود ماند. خیانت این دو تن به زودی افسانه شد و مشکل می توان در قتلهای بیشماری که به گردن آنها می گذارند صحیح را ازسقیم تمیز داد. اما در این شکی نیست که آنها فنون خدعه و خیانت را از آنچه قبلا سابقه داشت پیشتر بردند. ژولیوی دوم

(۱۳-۱۵۰۳) که به جای الکساندر ششم نشست در زهد و تدین هنری نداشت، اما کمتر از سلف خویش امکان فضاقت و رسوایی به دست داد. او هم امر توسعه دادن قلمرو پاپ را ادامه داد. به عنوان یک شخصیت نظامی وی خالی از محاسنی نبود، ولی به عنوان رئیس کلیسای مسیحی حسنی نداشت. رفورم که در زمان تصدی جانشین او، لئوی دهم (۲۱-۱۵۱۳)، آغاز شد محصول طبیعی سیاست بیدینانه پاپهای دوره رئیس بود.

انتهای جنوبی ایتالیا در دست دولت پادشاهی ناپل بود که سیسیل هم غالباً با آن اتحاد داشت. ناپل و سیسیل قبلاً قلمرو خاص و شخصی امپراتور فردریک دوم بود. وی سلطنت مطلقه‌ای به شیوه حکومت‌های اسلامی پدید آورده بود که روشن ولی مستبدانه بود و هیچ گونه قدرتی را در دست اشراف فنودال باقی نمی‌گذاشت. پس از مرگ او ناپل و سیسیل به پسر نامشروعش مانفرد Manfred رسید، اما این پسر دشمنی آشتی‌ناپذیر کلیسا را به ارث برد و در ۱۲۶۶ به دست فرانسویان از حکومت برافتاد. فرانسویان دشمنی مردم را نسبت به خود جلب کردند و در واقعه «نماز شامگاهان سیسیل» (۱۲۸۲) قتل عام شدند. پس از این ماجرا قلمرو ناپل و سیسیل به پتر سوم آراگونی و وارثانش تعلق گرفت. پس از گيرودارهای گوناگون که منجر به جدایی ناپل و سیسیل شد، بار دیگر این دو ناحیه در ۱۴۴۳ تحت حکومت آلفونسوی سخی، که از حامیان برجسته شعر و ادب است، به یکدیگر منضم شدند. از ۱۴۹۵ به بعد سه پادشاه فرانسوی

۱. شورش اهالی سیسیل بر شارل اول که مقر سلطنت خود را از پالمو به ناپل برده و فرمانروایی سیسیل را به افسران فرانسوی واگذار کرده بود. - م.

کوشیدند که بر ناپل دست یابند، ولی سرانجام این قلمرو به دست فردیناند آراگونی افتاد (۱۵۰۲). شارل سوم و لوئی دوازدهم و فرانسس اول، پادشاهان فرانسه، همگی دعاوی بر میلان و ناپل داشتند (که از لحاظ حقوقی اساس محکمی نداشت). همه آنها به ایتالیا حمله کردند و توفیقای موقتی به دست آوردند، ولی سرانجام همه از اسپانیاییان شکست خوردند. پیروزی اسپانیا و «ضد فورم» رنسانس ایتالیا را پایان داد. از آنجا که پاپ کلمنت هفتم سدی در راه «ضد فورم» بود و به عنوان یکی از افراد خاندان مدیچی با فرانسه دوستی داشت، شارل پنجم در ۱۵۲۷ فرمان داد تا سپاه بسزرگی از پروتستانها را به تصرف درآوردند. پس از این ماجرا پاپها از سیاست به دین پرداختند و رنسانس ایتالیا به پایان رسید.

بازی سیاست قدرت در ایتالیا به طرزی باورنکردنی پیچیده و بغرنج بود. حکام کوچک که اغلب خود را جبار قلمرو خود ساخته بودند، زمانی با یکی از شهرهای بزرگ متحد می شدند، و زمانی با دیگری طرح دوستی می ریختند؛ و اگر دست خود را خوب بازی نمی کردند حسابشان پاک می شد. دائماً جنگهایی در جریان بود، اما تا زمان آمدن فرانسویان، در ۱۴۹۴، این جنگها تقریباً بدون خونریزی بود، زیرا سربازان مزدورانی بودند که می خواستند مخاطرات و ظایف خود را به حد اقل برسانند. این جنگهای ایتالیایی تمام عیار نه مانع تجارت می شد و نه جلو افزایش ثروت کشور را می گرفت. سیاست بازی بسیار می شد، اما سیاست عاقلانه ای وجود نداشت. هنگامی که فرانسویان قدم بدانجا گذاردند، مملکت به تمام معنی بی دفاع بود. سربازان فرانسوی که در جنگ مردم را به راستی

می‌کشند اسباب حیرت ایتالیاییان شدند. جنگهایی که بعدها میان فرانسویان و اسپانیاییان در گرفت جنگهای جدی بود و رنج و فقر به دنبال خود آورد. اما دولتهای ایتالیا به توطئه‌چینی و فتنه‌گری برضد یکدیگر ادامه می‌دادند و دخالت فرانسویان یا اسپانیاییان را در مجادلات داخلی خود برمی‌انگیختند، بی‌آنکه هیچ‌گونه احساس وحدت ملی در خود بیابند. سرانجام همه چیز از کف رفت. باید گفت که به علت کشف امریکا و راه دماغه امید به سوی مشرق زمین، از میان رفتن اهمیت ایتالیا امری حتمی و اجتناب‌ناپذیر بود، منتها این سقوط می‌توانست کمتر فاجعه‌آمیز و کمتر ملازم با محو کیفیت تمدن ایتالیایی باشد.

رئیس دوره توفیقهای بزرگی در زمینه فلسفه نبود، ولی این دوره کارهایی صورت داد که مقدمات عظمت قرن هفدهم را فراهم ساخت. اولا دستگاه فلسفه مدرسی را که به صورت غل و زنجیر فکری درآمده بود در هم شکست. رئیس مطالعه فلسفه افلاطون را احیاء کرد و بدین وسیله حد اقل آن اندازه استقلال فکری را که لازمه انتخاب میان افلاطون و ارسطو است، واجب آورد. در مورد این هر دو فیلسوف، رئیس اطلاعات مستقیم و اصیلی به دست داد که از لغازی ظاهری نو افلاطونیان و شارحان عرب زبان مبرا بود. از این مهمتر آنکه رئیس فعالیت فکری را به عنوان يك کار لذت‌بخش اجتماعی تشویق کرد و نه به عنوان تفکر محدود و محبوس که هدفی جز سیانت يك مذهب معلوم و معین نداشته باشد.

قرار دادن افلاطون به جای ارسطوی دوره مدرسی در نتیجه تماس با فضلا و دانشمندان بیزانسی تسریع شد. حتی در شورای فرارا

(۱۴۳۸)، که کلیساهای شرق و غرب را اسماً با یکدیگر متحد ساخت، مناظره‌ای در گرفت که در آن بیزانسیها مدعی برتری افلاطون بر ارسطو شدند. گمیستوس پلثو Gemistus Pletho یونانی افلاطونی مذهب پرشوری که تمامیت ایمان و اعتقادش نسبت به کلیسا مورد تردید بود، در رواج فلسفه افلاطون در ایتالیا تأثیر فراوان داشت. بساریون Bessarion یونانی که به مقام کاردینالی رسید، نیز به همین اندازه مؤثر بود. کوزیمو و لورنتزو دی مدیچی هر دو به افلاطون معتاد بودند. کوزیمو آکادمی فلورانس را که بیشتر کارش مطالعه فلسفه افلاطون بود تأسیس کرد و لورنتزو آن را ادامه داد. کوزیمو در حالی در گذشت که به یکی از مکالمات افلاطون گوش می‌داد. اما اومانیست‌های این دوره چنان سرگرم تحصیل علم و معرفت از عهد قدیم بودند که فرصت هیچ ابداعی در فلسفه نداشتند.

رنسانس يك نهضت توده‌ای نبود؛ بلکه نهضتی بود در میان عده محدودی از فضلا و هنرمندان که از طرف حامیان آزاد اندیش به خصوص خاندان مدیچی و پاپهای اومانیست تشویق می‌شد. پشراک و بوکاچو در قرن چهاردهم، از لحاظ فکری به دوره رنسانس تعلق دارند، اما به علت تفاوت شرایط سیاسی زمان خود تأثیر مستقیمشان کمتر از اومانیستهای قرن پانزدهم بود.

طرز برخورد فضلالی رنسانس را با کلیسا نمی‌توان به آسانی تعریف و توصیف کرد. بعضی از آنان آزاداندیش دو آتش بودند، گو اینکه حتی همیان چون مرگ را نزدیک می‌دیدند مراسم تدهین را به جامی آوردند و با کلیسا آشتی می‌کردند. بسیاری از آنان از خباثت و نا کسی پاپهای زمان سخت آزرده می‌شدند و معبدا خدمت

آنها را با آغوش باز می پذیرفتند. گیچاردینی Guicciardini تاریخ نویس در ۱۵۲۹ چنین نوشته است:

«هیچ کس به قدر من از جاه طلبی و حرص و هرزگی کیشان اشمزاز ندارد؛ نه فقط بدین دلیل که هر يك از این معایب فی نفسه نفرت انگیز است، بل بدین جهت نیز که هر يك و همه آنها بر کسانی که مدعی داشتن روابط خاصی با خدا هستند بسیار نازیبا است، و نیز به سبب این که این معایب چنان با یکدیگر تناقض دارند که جمع آنها فقط در اشخاصی که طبیعتی بسیار خارق العاده داشته باشند ممکن می گردد. معینا مقامی که من در دربار چندین پاپ داشته ام مرا مجبور می کرد که محض خاطر منافع خودم بزرگی آنان را بخواهم. لیکن اگر پای این امر در میان نبود، من مازتین لوتر را چون جان خود دوست می داشتم، نه برای این که خود را از قوانینی که مسیحیت بدان معنی که علی العموم تفهیم و توجیه می شود - به گردن ما می گذارد خلاص کنم، بل بدین منظور که روزی را ببینم که این خیل اوپاش و اراذل را بر خر خودشان بنشانند، تا مجبور شوند یا بی عیب زندگی کنند یا بی قدرت.»^۱

این گفته صراحت لذت بخشی دارد، و نشان می دهد که چرا اومانیسم نمی توانستند رفورم را آغاز کنند. از این گذشته اکثر آنها نمی توانستند حد وسطی میان اعتقاد تام و آزاد اندیشی پیدا کنند؛ وضعی نظیر وضع لوتر برای آنها غیر ممکن بود، زیرا که آن علاقه قرون وسطایی را نسبت به دقایق حکمت الهی نداشتند. ماسوچو

۱. نقل از کتاب *Renaissance in Italy* تألیف Burkhart قسمت چهارم.

Masuccio پس از توصیف فساد راهبان و راهبه‌ها می‌گوید:

«بهترین جزای آنان این است که خداوند اعراف را از میان بردارد. در آن صورت آنان دیگر صدقه‌ای دریافت نخواهند داشت و ناچار خواهند شد که دوباره بیلهای خود را به دست گیرند.»^۱
 اما برخلاف لوتر به نظر او نمی‌رسد که در عین حفظ قسمت اعظم مذهب کاتولیک، وجود اعراف را انکار کند.

فقط مختصری از ثروت رم به مالیاتی که از قلمروهای پاپ گرفته می‌شد بستگی داشت؛ و قسمت عمده آن با خراجی که از مجموع دنیای کاتولیک جمع می‌شد تأمین می‌گشت، و وسیله گرفتن این خراج نیز الهیاتی بود که مدعی بود کلیدهای بهشت در دست پاپ است. هر ایتالیایی که به طور مؤثری این الهیات را مورد تردید و اعتراض قرار می‌داد خطر فقر ایتالیا، و از دست رفتن مقام آن کشور را در دنیای غرب، باعث می‌شد. نتیجه اینک بی‌اعتقادی ایتالیاییان نسبت به کلیسای کاتولیک در عصر رنسانس صرفاً جنبه فکری داشت و منجر به انشعاب یا ایجاد یک نهضت توده‌ای به ضد کلیسا نشد. یگانه مورد استثناء، و آن هم استثنائی که فقط قسمت بسیار محدودی از قضیه را در بر می‌گیرد، ساوونارولا است که از لحاظ فکری به قرون وسطی تعلق داشت.

اکثر اومانیستها آن عقاید خرافی را که در عهد قدیم طرفدارانی یافته بود حفظ کرده بودند. جادو و جنبل ممکن بود بد باشد، اما غیر ممکن انگاشته نمی‌شد. اینوسنت هشتم در ۱۴۸۴ فرمانی برضد جادو گری صادر کرد که به عذاب و آزار وحشت‌آور زنان

جادوگر در آلمان و سایر نقاط منجر شد. ستاره بینی به خصوص در نظر آزاداندیشان پسندیده بود، و چنان رواجی یافت که از زمانهای باستان تا بدان هنگام سابقه نداشت. نخستین اثر رهایی از کلیسا این نبود که مردمان درست بیندیشند، بل این بود که دروازه مغزشان به روی همه گونه مزخرفات عتیق باز گردد.

از لحاظ اخلاقی هم نخستین اثر رهایی به همین اندازه فاجعه آمیز بود. فواین اخلاقی کهنه حرمت خود را از دست دادند، اکثر حکام مقام خود را با خیانت به دست آورده بودند و با قساوت در حفظ آن می کوشیدند. کاردینالها هنگامی که برای شرکت در مراسم تاجگذاری پاپی دعوت می شدند، از ترس مسموم شدن، شراب و ساقی شان را با خود می بردند. جز از ساوونارولا کمتر فرد ایتالیایی به خاطر يك امر عمومی خود را به خطر می انداخت. مضار فساد دستگاه پاپ آشکار بود، اما هیچ کاری برای اصلاح آن صورت نمی گرفت. مطلوب بودن وحدت ایتالیا هویدا بود. اما حکام قادر به اتحاد با یکدیگر نبودند. خطر تسلط خارجی نزدیک بود، معذک یکایک حکام ایتالیا حاضر بودند که در هر اختلافی که با یکدیگر پیدا می کردند از هر قدرت خارجی، حتی عثمانی، درخواست کمک کنند. در این دوره جنایتی به نظر من نمی رسد مگر از میان بردن نسخ متون قدیم - که مردم دوره رسانس زیاد مرتکب آن نمی شدند.

خارج از عرصه اخلاقیات، رسانس محاسن بزرگی داشت. در معماری و نقاشی و شعر این دوره شهرت خود را نگاه داشته است. رسانس مردان بسیار بزرگی از قبیل لئوناردو داوینچی و میکل

آنجلو و ماکیاولسی را پدید آورد؛ مردمان درس خوانده را از محدودیت فرهنگ قرون وسطایی رهایی بخشید و دانشمندان را، در حالی که هنوز بردهٔ عهد قدیم بودند، بر این نکته آگاه ساخت که مراجع معروف تقریباً در هر موضوعی عقاید مختلف و متفاوت داشته‌اند. رنسانس با احیای علم و آگاهی نسبت به یونان چنان محیط فکری پدید آورد که در آن بار دیگر ممکن شد که با توفیقهای یونانیان رقابت شود، و در آن نبوغ فردی با چنان آزادی که از زمان اسکندر به بعد سابقه نداشت، شکوفان گردد. شرایط سیاسی رنسانس موافق پرورش فردی بود، منتها ثبات نداشت. بی‌ثباتی و فردیت، مانند وضعی که در یونان قدیم وجود داشت، با یکدیگر ارتباط نزدیک داشتند. نظام اجتماعی ثابت لازم است، اما همهٔ دستگاههای ثابتی که تا کنون پدید آمده‌اند جلو رشد فراوان استعدادهای هنری و فکری را گرفته‌اند. آیا ما حاضریم چه اندازه هرج و مرج و جنایت به خاطر آثار بزرگی نظیر آثار رنسانس تحمل کنیم؟ در گذشته بسیار، امروزه کمتر. تا کنون راه حلی برای این مسئله پیدا نشده است، حال آنکه افزایش سازمان اجتماعی هر روز براهمیت آن می‌افزاید.

فصل سوم

ماکیاولی

رئسانس گرچه فیلسوف نظری مهمی پدید نیاورد، در فلسفه سیاسی مردی به وجود آورد که مقام بسیار برجسته‌ای دارد؛ و این شخص نیکولو ماکیاولی Niccolò Machiavelli است. عادت بر این جاری است که اشخاص از شنیدن عقاید او اظهار شگفت زدگی کنند، و مسلماً او گاهی شگفت‌انگیز هم هست. اما بسیاری از فلاسفه دیگر نیز اگر به همین اندازه از تلبیس و ریا بری می‌بودند، به همین اندازه شگفت‌انگیز می‌نمودند. فلسفه سیاسی ماکیاولی علمی و تجربی است و مبتنی است

بر تجربیات خود او در امور سیاسی؛ و هدف آن این است که وسیله نیل به مقاصد معینی را، صرف نظر از این مسئله که آیا آن مقاصد بدند یا خوب، توضیح و تشریح کند. هر وقت که پایش می افتد و ما کیاولی از مقاصدی که مطلوب اوست نام می برد، می بینیم مقاصدش چنان است که می تواند مورد تحسین همه ما باشد. مقدار زیادی از بدنامی او نتیجه خشم ریاکارانی است که نفرت دارند از اینکه کسی بدکاری را به صراحت اعتراف کند. البته راست است که باز در عقاید او مطالب فراوانی باقی می ماند که حقیقتاً شایسته انتقاد است، اما در این مطالب او زبان زمان خویش است. چنین صداقت فکری در بیصداقتی سیاسی، در هیچ زمان یا کشور دیگری ممکن نمی بود، مگر شاید در یونان قدیم و در میان کسانی که تعلیم و تربیت خود را مدیون سופسطاییان بودند و تجربه سیاسیشان را مدیون جنگهای بین دولتهای کوچک که در یونان قدیم هم چون ایتالیای عصر رنسانس ملازم سیاسی نبوغ فردی بود.

ما کیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۷) اهل فلورانس بود و پدرش وکیل دعاوی میانه حالی بود. هنگامی که بیست سال داشت، ساوونارولا بر فلورانس تسلط داشت؛ و پیداست که سرانجام اندوهبار او در ما کیاولی اثر عمیقی برجای نهاد؛ زیرا که می گوید: «همه پیغمبران مسلح فاتح شده اند و همه بی سلاحان شکست خورده اند،» و آنگاه ساوونارولا را به عنوان نمونه ای از گروه اخیر نام می برد. از گروه نخست موسی و کوروش و تسیوس Theseus و رومولوس Romulus را ذکر می کند. از مشخصات عصر رنسانس است که از مسیح نامی به میان نمی آید. بلافاصله پس از اعدام ساوونارولا، ما کیاولی مقام کوچکی در

دولت فلورانس به دست آورد (۱۴۹۸)، و تا بازگشت حکومت خاندان مدیچی در ۱۵۱۲ در خدمت دولت فلورانس باقی ماند و در این مدت گاهی مأموریت‌های دیپلماتی مهم به عهده او گذاشته می‌شد. سپس چون همیشه با خاندان مدیچی مخالفت ورزیده بود، زندانش کردند، ولی برائت حاصل کرد و بدو اجازه داده شد که به حال تقاعد در دهکده‌ای نزدیک فلورانس زندگی کند. از بیکاری، ماکیاولی به نویسندگی پرداخت. معروفترین اثرش «امیر» *Prince* در ۱۵۱۳ نوشته شد و به لورنتزوی با شکوه اهداء شد؛ زیرا که نویسنده امیدوار بود بدین وسیله نظر لطف خاندان مدیچی را به سوی خود جلب کند؛ (گرچه بعداً معلوم شد که این امیدواری بیهوده بود.) لحن این کتاب شاید تا حدی نتیجه این مقصود عملی باشد. کتاب مفصلتر او به نام «گفتارها» *Discourses* که در همان زمان به نوشتن آن مشغول بود، به طرز آشکارتری لحن جمهوریخواهی و آزادی طلبی دارد. در آغاز کتاب «امیر» می‌گوید که در این کتاب از حکومت‌های جمهوری سخن نخواهد گفت، زیرا که در جای دیگر در این خصوص بحث کرده است: کسانی که پس از خواندن «امیر»، «گفتارها» را نخوانند در معرض این احتمال قرار دارند که منظره بسیار یک جانبه‌ای از عقاید ماکیاولی به دست آورند.

ماکیاولی پس از آنکه از آشتی با خاندان مدیچی نومید شد ناچار نویسندگی را ادامه داد، و تا سال مرگش، که همان سال تصرف رم به دست قوای شارل پنجم است، در تقاعد به سر برد. این سال را می‌توان همچنین سالی به حساب آورد که عصر رنسانس ایتالیا به پایان رسید.

موضوع بحث کتاب «امیر» این است که از روی شواهد تاریخی و واقعیات عصر معلوم شود که امیر نشینها چگونه به دست می آیند، چگونه نگه‌داری می‌شوند و چگونه از دست می‌روند. در ایتالیای قرن پانزدهم نمونه‌های فراوان، چه کوچک و چه بزرگ، از این امیر نشینها وجود داشت. در این دوره کمتر حاکمی وارث برحق قلمرو خود بود، و حتی پاپها نیز در بسیاری موارد به زور دغلی و تقلب در انتخابات پیروزمی شدند. قوانین حصول توفیق در این زمان همانهایی نبود که در زمانهای آرامتر پدید آمد. زیرا که در این زمان از جنایتها و خیانتهایی که هر گاه در قرون هیجدهم و نوزدهم روی می‌داد باعث سلب صلاحیت اشخاص می‌گشت هیچ کس در شگفت نمی‌شد. شاید عصر ما بار دیگر بهتر بتواند ما کیاولی را درک کند. زیرا که برخی از مهمترین توفیقه‌های عصر ما با روشهایی به همان پستی روشهای معمول ایتالیای عصر رنسانس به دست آمده‌اند. اگر ما کیاولی امروز زنده می‌بود، هیتلر را به مناسبت حریق رایشتاگ و تصفیة حزب نازی در ۱۹۳۴ و عهدشکنی پس از مونیخ به عنوان خبیره و کلارشناس فن کشورداری مورد تحسین و تمجید قرار می‌داد.

سزار بورجیا، پسر الکساندر ششم نیز سزاوار تحسین فراوان است. مسئله او مسئله دشواری بود: نخست اینکه با مرگ برادرش وارث منحصر به فرد جاه‌طلبیهای پدر گردد؛ دوم اینکه با نیروی نظامی و به نام پاپ زمینهایی را به تصرف درآورد که می‌بایست پس از مرگ الکساندر به خود او تعلق گیرد و نه به املاک پاپ؛ سوم اینکه «مجمع کاردینالها» را چنان ترتیب دهد که پاپ بعدی از دوستان خود او باشد. سزار بورجیا این هدف دشوار را با مهارت بسیار تعقیب کرد و

ماکیاولی می گوید هر امیر جدیدی باید از اعمال او درس بگیرد. درست است که سزار شکست خورد، ولی علت آن چیزی جز «بخت بسیار نامساعد» نبود. قضا را قوت پدرش هنگامی اتفاق افتاد که خود سزار نیز سخت بیمار بود و تا از بستر برخاست دشمنانش نیروهای خود را متشکل ساخته بودند و سخت ترین دشمنانش به مقام پاپی برگزیده شده بود. در روز انتخاب پاپ، سزار به ماکیاولی گفت که تهیه همه چیز را دیده است «مگر این که هرگز گمان نمی کرد پدرش هنگامی خواهد مرد که خودش نیز به حال مرگ افتاده باشد.»

ماکیاولی که با شرارت های او از نزدیک آشناست، چنین نتیجه می گیرد: «بدین ترتیب که جمیع اعمال دوك [سزار] را از نظر می گذرانم هیچ تقصیری نمی بینم، بلکه به عکس خود را مجبور می یابم که او را به عنوان سرمشق همه کسانی که به یاری بخت و به ضرب شمشیر به قدرت رسیده اند در نظر بگیرم — چنانکه گرفته ام.»

در کتاب «امیر»، فصل جالبی هست تحت عنوان «در باب امیر- نشینهای روحانی»، که با توجه به آنچه در «گفتارها» آمده، پیداست که پاره ای از افکار ماکیاولی را پنهان می دارد. علت این پنهان داشتن بیگمان این است که «امیر» برای خوشامد خاندان مدیچی نوشته شده، و این کتاب هنگامی به رشته تحریر درآمده که يك تن از خاندان مدیچی (لئوی دهم) تازه به مقام پاپی رسیده بود. در باره امیر نشینهای روحانی ماکیاولی در کتاب «امیر» می گوید که یگانه مشکل همانا به دست آوردن آنهاست، زیرا این امیر نشینها همین که به يد قدرت در آمدند، رفتار و کردار امیر هر چه باشد، سنن و آداب دینی قدیم آن را حفظ خواهد کرد. می گوید که امیران این مناطق نیازی به سپاه

و لشکر ندارند، زیرا که «عوامل عالیهتری از آنها حفاظت می کند که مغز بشر را بدان دسترسی نیست.» آنها را «خداوند اعتلامی دهد و محفوظ می دارد؛» و «بحث دربارهٔ آنها کار مردم احمق و خودپسند است.» اما ادامه می دهد که معیناً جایز است که بینیم الکانند ششم با چه وسایلی قدرت دنیوی پاپ را آن همه افزایش داد.

بحث در بارهٔ اختیارات پاپ در «گفتارها» درازتر و صادقانه تر است. در اینجا ما کیاولی بحث خود را با قرار دادن رجال برجسته در سلسلهٔ مراتب اخلاقی آغاز می کند. می گوید که بهترین آنها بنیاد گذاران ادیانند و سپس مؤسسان سلطنتها و جمهوریها، و پس از آنها مردان دنیای ادب قرار می گیرند. اینان خوبند، اما مخربان ادیان و بر هم زنندگان جمهوریها و سلطنتها، و دشمنان فضیلت یا ادب بدند. کسانی که حکومتهای جبار را بنیاد می گذارند، از جمله ژولیوس سزار، خبیثند، اما از طرف دیگر پروتوس خوب بود. (تناقض این نظر با نظر داتنه، تأثیر ادبیات کلاسیک را نشان می دهد.) می گوید که دین باید در دولت مقام برجسته ای دارا باشد، نه به خاطر حقانیت آن، بلکه به عنوان ساروجی که ارکان و طبقات اجتماع را محکم و متصل به یکدیگر نگاه می دارد. بنابراین رومیان حق داشتند که تظاهر به اعتقاد داشتن به کهنهٔ غیبگو می کردند و هر که را بدانها بی حرمتی می کرد به مجازات می رساندند. انتقادات ما کیاولی نسبت به کلیسای عصر دو تا است: یکی اینکه با رفتار ناشایستهٔ خود مبانی اعتقاد دینی را ست کرده است، دیگر اینکه قدرت دنیوی پاپها، با آن سیاستی که لازم می آورد، مانع وحدت ایتالیاست. این انتقادات به قوت و شدت فراوان بیان می شود. «مردم هر قدر به کلیسای رم که در رأس دین ما

قرار دارد، نزدیکتر می‌شوند، از مراتب زهد و دیانتشان کاسته می‌گردد.... تا ویرانی و مکافات آن دیری نمانده است.... ما مردم ایتالیا فساد و بیدینی خود را مدیون کلیسای رم و کشیشان هستیم؛ اما دین بزرگتری هم از او به گردن داریم، دینی که باعث اضمحلال ما خواهد بود، و آن اینکه کلیسا کشور ما را به حال تجزیه نگه داشته است و همچنان نگه می‌دارد. ۱

با در نظر گرفتن این قبیل قطعات، باید چنین انگاشت که تحسین و تمجید ما کیاولی از سزار بورجیا فقط به سبب مهارت اوست، نه مقاصدش. حس تحسین مهارت و اعمالی که باعث شهرت و نام آوری می‌شد در عصر رنسانس فراوان بود.

این گونه احساس البته همیشه وجود داشته است. بسیاری از دشمنان ناپلئون او را با شور و شوق به عنوان سردار سپاه می‌ستودند. اما در ایتالیای زمان ما کیاولی ستایش شبه هنری از زرنگی و تردستی، بسیار پیش از قرنهای قبل یا بعد مرسوم و متداول بود. اشتباه است که بکوشیم این امر را با هدفهای سیاسی بزرگتری که ما کیاولی برایشان اهمیت قایل بود وفق دهیم. این دو چیز، یعنی عشق به مهارت و تردستی، و علاقه و وطنپرستانه به وحدت ایتالیا، در کنار هم وجود داشتند و به هیچ وجه با هم ترکیب نمی‌شدند. این است که او می‌تواند سزار بورجیا را به مناسبت زیر کیش تحسین کند و در عین حال او را به سبب نگه داشتن ایتالیا به حال تجزیه قابل سرزنش بداند. باید چنین انگاشت که به عقیده ما کیاولی شخص کامل کسی است که آنجا که پای وسیله در میان است به زیر کی و بیباکی سزار بورجیا باشد، اما هدفش

غیر از هدف او باشد. «امیر» با تقاضای بلیغی از خاندان مدیچی برای رها ساختن ایتالیا از چنگ «وحشیان» (یعنی فرانسویان و اسپانیاییان) که حکومتشان متعفن است، پایان می‌یابد. ما کیاولی انتظار ندارد که خاندان مدیچی به خاطر انگیزه‌های غیر خودپرستانه دست بدین کار بزنند، بلکه می‌خواهد که به خاطر عشق به قدرت، و بیش از آن برای شهرت، به انجام دادن این مهم همت بگمارند.

کتاب «امیر» در رد اخلاق معمول و متداول آنجا که پای رفتار و کردار حکام در میان است صراحت بسیار دارد. اگر حاکمی هرگز از جاده دوستی قدم بیرون نگذارد، از میان خواهد رفت. حاکم باید به زیر کی روباه و به خشونت شیر باشد. در این کتاب فصلی هست (فصل هیجدهم) تحت عنوان «چگونه امیران باید وفای به عهد را مرعی دارند» و در آن می‌خوانیم که امیران فقط در مواردی که صرف کند باید به عهد خود وفا کنند، و نه در غیر این صورت. امیر باید گاهی عهد شکنی هم بکند.

اما لازم است که بتوان این صفت را به خوبی پوشیده داشت و در ظاهر سازی و تلبیس استاد بود؛ و مردم به قدری ساده لوحند و چنان آماده اطاعت از ضرورت‌های آنی هستند که فریب‌دهنده همواره فریب خورندگان پیدا خواهد کرد. من به ذکر فقط یک مثال از عصر جدید قناعت می‌کنم. الکساندر ششم جز از فریفتن مردم کاری نکرد و به چیزی نیندیشید، و فرصت این کار را نیز یافت؛ هیچ کس بیشتر از او نمی‌توانست اطمینان بدهد و عهد خود را با سوگندهای غلیظ محکم سازد، و هیچ کس کمتر از او به عهد خود بی‌اعتنا نبود؛ و معیناً او همیشه در فریفتن دیگران توفیق می‌یافت، زیرا که با این جنبه امور به

خوبی آشنا بود. پس بر امیران واجب نیست که همه صفات سابق الذکر [یعنی فضائل معموله] را دارا باشند؛ اما بسیار واجب است که در ظاهر بدانها آراسته باشند.

و پس از این می گوید که امیران باید بیش از هر چیزی «ظاهراً» متدین باشند.

لحن «گفتارها» که اسماً شرحی است در باره آثار لیوی Livy با لحن «امیر» فرق بسیار دارد. فصولی در آن هست که گویی تماماً به قلم منتسکیو نوشته شده. یک نفر لیبرال قرن هیجدهم می توانست قسمت اعظم کتاب را با نظر موافق بخواند. در این کتاب نظریه تجدید و موازنه به وضوح تشریح می شود: امرا و نجبا و مردم، همه باید در قانون اساسی نقشی برعهده داشته باشند. «آنگاه این سه نیرو یکدیگر را متقابلاً اداره خواهند کرد.» قانون اساسی دولت اسپارت، به نحوی که به وسیله لیکورگوس پایه گذاری شده بود، بهترین شکل دولت بود؛ زیرا کاملترین موازنه را تجسم می بخشید. سازمان سولون بیش از اندازه دموکراتی بود و به همین جهت به حکومت جباری پٹی سیسترا. توس Peisistratus منجر شد. قانون اساسی جمهوری رم به سبب تعارض بین مجلس سنا و مردم خوب بود.

لفظ «آزادی» در سراسر کتاب به عنوان لفظی که حاکی از چیز بسیار گرانبهای است به کار می رود، گو اینکه مدلول آن چندان روشن نیست. این موضوع البته از عهد قدیم آمده و به قرون هیجده و نوزده نقل شده است. توسکانی آزادیهای خود را بدان سبب حفظ کرده است که در آن قلاع و نجبا وجود ندارند. (البته «نجبا» Gentlemen ترجمه غلط ولی خوشایندی است.) به نظر می رسد که این نکته مورد

قبول ماکیاولی است که آزادی سیاسی مستلزم نوع خاصی از فضیلت شخصی افراد کشور است. نویسنده می گوید که فقط در آلمان درستکاری و دیانت هنوز عمومیت دارد، و به همین جهت در آلمان جمهوریهای متعدد موجود است. به طور کلی مردم از امیران خود خردمندتر و پایدارترند، گو اینکه لیوی و اکثر نویسندگان دیگر به عکس این موضوع اعتقاد دارند. بدلیل نیست که می گویند «صدای مردم صدای خداست».

ملاحظه این نکته جالب است که چگونه افکار سیاسی یونانیان و رومیان در عصر جمهوریت، در قرن پانزدهم فعلیتی یافت که در یونان از زمان اسکندر و در رم از زمان اگوستوس به بعد سابقه نداشت. نوافلاطونیان و فلاسفه مسلمان و مدرسیان علاقه شدیدی به مابعدالطبیعه افلاطون و ارسطو نشان دادند ولی به نوشتههای سیاسی آنان هیچ توجهی نکردند، زیرا که عصر «دولتشر» به کلی سپری شده بود. رشد «دولتشر» در ایتالیا همزمان با تجدید حیات علم و فرهنگ بود و به اومانیستها امکان داد تا از نظریات سیاسی جمهوریخواهان یونانی و رومی استفاده کنند. عشق به «آزادی» را رنسانس از عهد قدیم به ارث برد و عصر جدید نیز آن را بیشتر از رنسانس گرفت، گو اینکه مستقیماً از عهد قدیم هم گرفته شد. این جنبه ماکیاولی لااقل به همان اندازه اهمیت دارد که نظریات «غیر اخلاقی» کتاب «امیر»، که شهرت بیشتر یافته است.

باید دانست که ماکیاولی هرگز هیچ استدلال سیاسی را بر مبنای مسیحی و انجیلی قرار نمی دهد. نویسندگان قرون وسطی مفهومی داشتند عبارت از قدرت «برحق» که همان قدرت پاپ یا امپراتور و یا

ناشی از آنها بود. نویسندگان شمالی، حتی تا زمان لاک بحثشان در این است که در «روضه عدن» چه اتفاق افتاد، و می‌پندارند که از اینجا می‌توانند دلایلی استخراج کنند دائر بر این که انواع خاصی از قدرت «برحق» است. در آثار ماکیاولی چنین مفهومی وجود ندارد. قدرت متعلق به کسانی است که در گیرودار رقابت آزاد جریزه و مهارت قبضه کردن آن را داشته باشند. رجحانی که او برای دولتهای توده‌ای قائل است ناشی از هیچ «حقی» نیست، بلکه ناشی از ملاحظه این موضوع است که دولتهای توده‌ای کمتر از حکومتهای جباری بی رحم و بی وجدان و بی دوامند.

بیاید از قسمتهای «اخلاقی» و «غیر اخلاقی» نظریه ماکیاولی ترکیبی بسازیم - ترکیبی که خود او نساخته است. در سطور زیر من عقاید خود را بیان نخواهم کرد، بلکه به بیان عقایدی خواهم پرداخت که صراحتاً یا تلویحاً از آن ماکیاولی است.

در سیاست چند چیز خوب وجود دارد که از آن جمله سه تا اهمیت خاص دارند: استقلال ملی، امنیت، سازمان منظم. بهترین سازمان آن است که حقوق قانونی را بین امیران و نجبا و مردم به نسبت قدرت واقعی‌شان تسهیم کند؛ زیرا در چنین سازمانی ایجاد انقلاباتی که به نتیجه برسد دشوار و لذا ثبات ممکن است. اما برای حفظ ثبات عاقلانه‌تر آن است که قدرت بیشتری به مردم داده شود. این از باب مقاصد و اغراض . . .

و اما در سیاست مسئله وسیله نیز مطرح است. تعقیب یکغرض سیاسی با روشهایی که محکوم به شکست است، کار بیهوده‌ای است. اگر غرض خوب باشد باید وسیله‌ای برگزینیم که کافی و وافی به حصول آن

غرض باشد. مسئلهٔ وسیله را می‌توان به طریق علمی صرف، بدون در نظر گرفتن خوبی یا بدی غرض حل کرد. «توفیق» عبارت است از حصول غرض، حال آن غرض هر چه می‌خواهد باشد. اگر توفیق برای خود فنی باشد، این فن را می‌توان در توفیقهای بد کاران و درستکاران به یکسان مطالعه کرد. و راست این که در عمل بد کاران بهتر، چرا که نمونه‌های گناهکاران موفق از مقدسان موفق فراوانتر است. اما این فن، چون معلوم و معین شد، مقدسان را همان قدر به کار می‌آید که گناهکاران را. زیرا که شخصی مقدس، چونکه با سیاست سروکارش افتاد، باید جویای توفیق باشد؛ چنانکه شخص گنهگار جویاست.

پس مسئله در مرحلهٔ نهایی مسئلهٔ قدرت است. برای حصول يك غرض سیاسی نوعی از انواع قدرت لازم است. این حقیقت آشکار با شعارهایی از قبیل «حق غلبه خواهد کرد»، یا «پیروزی بدی عمرش کوتاه است» پوشیده می‌شود. اگر طرفی که در نظر تو حق با او است غلبه کرد، علت این است که نیروی بیشتری داشته است. البته درست است که قدرت غالباً منکی بر عقیده است و عقیده بر تبلیغ؛ و نیز درست است که با تقوی جلوه کردن خود يك امتیاز تبلیغی است، و يك راه با تقوی جلوه کردن این است که شخص فی الواقع با تقوی باشد. بدین دلیل ممکن است گاهی اتفاق بیفتد که پیروزی نصیب آن طرفی شود که آنچه را مردم تقوی و فضیلت می‌دانند بیشتر داشته باشد. باید به ما کیاولی حق بدهیم که این موضوع عامل مهمی در رشد قدرت کلیسا در قرون یازدهم و دوازدهم و سیزدهم و نیز در توفیق رفورم در قرن شانزدهم بود. اما محدودیتهای مهمی هم وجود دارد. نخست اینکه آنان که قدرت را قبضه کرده‌اند، با در دست گرفتن تبلیغات کاری

می کنند که گروهشان با تقوی بنماید. مثلاً هیچ کس نمی تواند در مدارس دولتی نیویورک یا بوستون از گناهان پاپ الکساندر ششم نامی ببرد. دوم اینکه دوره های پر هرج و مرجی هست که در آن دوره ها رذالت و اوباشی آشکار به کرات قسرین پیروزی می گردد؛ و دوره ماکیاولی یکی از این دوره ها بود. در چنین زمانهایی نوعی تمایل به بی مبالاتی پدید می آید که به سرعت رشد می کند، و مطابق این مشرب هر عملی، به شرط آنکه صرفه داشته باشد، بخشودنی است. در این قبیل اوقات، چنانکه خود ماکیاولی نیز می گوید، حتی پسندیده است که شخص در برابر توده مردم نادان به تقوی و پرهیزگاری تظاهر کند.

این مسئله را می توان يك قدم پیشتر هم برد. ماکیاولی عقیده دارد که بشر متمدن به تحقیق بی وجدان و خودپرست است. می گوید که امروزه اگر کسی بخواهد يك جامعه جمهوری تشکیل بدهد کوه نشینان را برای جامعه خود مناسبتر از ساکنان شهرهای بزرگ خواهد یافت، زیرا که مردم شهرها دیگر فاسد شده اند.

اگر شخص خودپرست و بی وجدان باشد، انتخاب عاقلانه ترین رفتارش به جماعتی بستگی خواهد داشت که با آنها سر و کار دارد. کلیسای دوره رنسانس همراشگفت زده و ناراحت ساخته بود. ولی فقط در شمال کوه های آلپ بود که درجه شگفت زدگی و ناراحتی مردم به حدی رسید که نهضت رفورم را پدید آورد. هنگامی که لوتر طغیان خود را آغاز کرد خراجی که دستگاه پاپ می گرفت شاید بیش از آن

۱. یافتن طبیعت نظریات روسو در اینجا جالب توجه است. خالی از لطف و نیز پر ناصواب نیست که ماکیاولی را يك رمانتیک نومید و سر خورده تلقی کنیم.

مقداری بود که هر گاه الکساندر ششم و ژول دوم مردان با تقوی و پرهیزگاری می‌بودند ممکن بود گرفته شود؛ و اگر این موضوع راست باشد، به واسطه بی‌مبالاتی ایتالیا در عصر رنسانس است. از این موضوع به طبع چنین برمی‌آید که هر گاه سیاستمداران متکی به جامعه با تقوایی باشند، رفتار و کردارشان بهتر از وقتی خواهد بود که به مردمی که نسبت به ملاحظات اخلاقی اعتنا ندارند اتکا داشته باشند. و نیز اگر سیاستمداران در اجتماعی باشند که در آن هر کار زشتی که مرتکب شوند به گوش همه برسد، رفتارشان بهتر از زمانی خواهد بود که در محیطی باشند که سانسور شدید تحت نظارت خودشان برقرار باشد. البته می‌توان با ریا و تزویر مقدار معینی توفیق به دست آورد، اما با کمک سازمان صحیح و مناسب این مقدار را می‌توان بسیار پایین آورد.

تفکر سیاسی ما کیاولی، مانند تفکر اکثر قدها، از يك لحاظ قدیمی سطحی است. فکر او مشغول قانون‌گذاران بزرگی از قبیل لیکورگوس و سولون است که گویا قوانین آنها جوامعی پدید می‌آورد که، قطع نظر از سابقه تاریخی‌شان، یکپارچه و یکدست باشند. مفهوم جامعه به عنوان يك رویش طبیعی که سیاستمداران فقط تا اندازه‌ای می‌توانند در آن مؤثر باشند، مفهومی است که بیشتر به عصر جدید تعلق دارد و نظریه تکامل آن را تقویت فراوان کرده است. این مفهوم را نمی‌توان در آثار ما کیاولی پیش از آثار افلاطون یافت.

اما شاید بتوان گفت که نظریه تکامل تدریجی جامعه، گرچه در گذشته صحیح بود، دیگر قابل تطبیق با جوامع امروزی نیست و باید برای زمان حاضر و آینده نظر مکانیکی‌تری به جای آن قرار

داد. در آلمان و روسیه جوامع تازه‌ای ایجاد شده‌اند که با شهر اسپارت که گویا با قوانین لیکورگوس اساطیری ساخته شده بود شباهت بسیار دارد. قانون گذار قدیم افسانه شیرینی بیش نبود، و حال آنکه قانون گذار جدید واقعیت وحشت آوری است. دنیا بیش از پیش به دنیای ماکیاولی شباهت یافته‌است، و بشر متجددی که امیدوار است فلسفه او را رد کند باید ژرفتر از آنچه در قرن نوزدهم لازم می‌نمود بیندیشد.

فصل چهارم

اراسهوس و مور

در کشورهای شمالی رنسانس دیرتر از ایتالیا آغاز شد و به زودی با نهضت اصلاح دین (رفورم) دچار آمد. اما در آغاز قرن شانزدهم دوره کوتاهی بود که در آن تخم معارف، بی آنکه با مشاجرات مربوط به حکمت الهی آمیخته باشد، در فرانسه و انگلستان و آلمان به قوت کاشته می شد. رنسانس شمال از بسیاری جهات با رنسانس ایتالیا تفاوت داشت. این رنسانس آمیخته به هرج و مرج یا بری از اخلاق نبود؛ بلکه به عکس با دیانت و زهد و تقوای عمومی همراه

بود. این رنسانس بسیار علاقمند بود که اصول دانش و تحقیق را در مورد کتاب مقدس به کار بندد و متنی دقیقتر از «وولگات» به دست آورد. این رنسانس از مادر ایتالیایی خود کمتر درخشان بود و بیشتر استواز؛ کمتر در پی نمایش دانش فردی بود و بیشتر مشتاق گسترش دانش تا سرحد امکان.

دو نفر، اراسموس Erasmus و سر توماس مور Sir Thomas More به عنوان نمونه‌های رنسانس شمال مورد بحث ما قرار خواهند گرفت. این دو تن با یکدیگر دوست صمیمی بودند و وجوه مشترک فراوان داشتند؛ هر دو فاضل و دانشمند بودند، گرچه مرتبه فضل و دانش مور از اراسموس فروتر بود؛ هر دو فلسفه مدرسی را تحقیر می کردند؛ هر دو خواهان اصلاح جامعه روحانیت از داخل بودند، اما هنگامی که انشعاب پروتستانی پدید آمد آن را هم تحقیر کردند؛ هر دو نویسندگانی زیرک و لطیفه گو و بسیار ماهر بودند. پیش از شورش لوتر این دو رهبران فکری بودند، اما پس از آن جهان در هر دو جانب خشنتر از آن بود که موافق طبع مردانی از نوع آنان باشد. مور به شهادت رسید، و اراسموس عاطل و بی اثر شد.

نه اراسموس و نه مور فیلسوف به معنی اخص کلمه نبودند. دلیل من برای بحث در باره آنان این است که این دو نمایش دهند روحیه عصر پیش از انقلابند که در آن تقاضای عمومی برای اصلاحات معتدل وجود دارد و مردمان متزلزل هنوز از ترس افراتیان به ارتجاع نپیوسته‌اند. و نیز این دو نمونه‌هایی هستند از تنفر از هر چیز اسلویی (سیستماتیک) در الهیات یا فلسفه، و این تنفر بصفه مشخص و اکنشهایی بود که در برابر فلسفه مدرسی پدید آمد.

اراسموس (۱۵۳۶-۱۴۶۶) در روتردام متولد شد. او فرزند نامشروع بود، و دروغ رماتیکی در بیان کیفیات تولد خود اختراع کرده بود. در حقیقت پدرش کشیشی بود که از فضل و دانش بهره‌ای و از زبان یونانی اطلاعی داشت. والدینش پیش از آن که او به سن رشد برسد در گذشتند، و قیمهایش (ظاهراً به سبب آن که دارایی‌اش را تصاحب کرده بودند) او را اغوا کردند تا به سلك رهبانان صومعه‌ای واقع در استیر Steyr در آمد، و این کاری بود که اراسموس سراسر بقیه عمرش از کردن آن پشیمانی کشید. یکی از قیمهایش مدیر مدرسه‌ای بود، اما کمتر از اراسموس، در دوره کودکی، از زبان لاتینی اطلاع داشت. در پاسخ رساله‌ای که اراسموس نوشته بود، مدیر مدرسه به آن پسر بچه نوشت: «اگر بازم چیزی بدین فصاحت نوشتید، لطفاً تفسیری هم بر آن بفرزاید.»

در ۱۴۹۳ اراسموس دبیر اسقف کامبرای شد که خود رئیس فرقه «زرین پشم» بود. این مقام بدو امکان داد که صومعه را رها کند و به مسافرت پردازد، گرچه نتوانست چنان که امیدوار بود به ایتالیا برود. اطلاع او از زبان یونانی هنوز مختصر بود، ولی در زبان لاتینی تبحر فراوان داشت. لودنزووالا را به واسطه کتابش در باره ظرائف زبان لاتینی ستایش فراوان می‌کرد. علاقه به ادبیات لاتینی را کاملاً سازگار با دیانت حقیقی می‌دانست و اگوستین و یروم را شاهد مثال می‌آورد. ظاهراً غافل از این که یروم در خواب دیده بود که حضرت او را به خاطر مطالعه آثار سیسرو سرزنش می‌کند.

۱. در مورد زندگی اراسموس، بیشتر از شرح حال عالی او به قلم هویزینکا Huizinga استفاده کرده‌ام.

۲. ر. ک ترجمه فارسی، کتاب دوم، صفحه ۶۵۰ به بعد. - م.

اراسموس مدتی در دانشگاه پاریس گذراند، ولی در آنجا چیزی که به حال خود مفید بداند نیافت. این دانشگاه، از آغاز فلسفه مدسی تا عصر ژرسون و نهضت شورایی، ایام عظمت را گذرانیده بود، ولی اکنون دیگر مشاجرات و مباحثات دیرینه خشک و ملال آور شده بود. پیروان توماس اکویناس و دونس اسکوتوس که مشترکاً «قدماء» نامیده می‌شدند با پیروان او کامی که آنها را «متجددین» می‌نامیدند، با هم در جدال بودند. سرانجام در ۱۴۸۲ اینها با هم آشنی کردند و مشترکاً بر ضد اومانیتها، که در بیرون از محافل دانشگاهی در پاریس کارشان گرفته بود، قد علم کردند. اراسموس از مدرسین، که آنها را فرسوده و منسوخ می‌دانست، نفرت داشت. در نامه‌ای نوشته است که هنگامی که می‌خواست درجهٔ اجتهاد بگیرد، کوشیده است که هیچ چیز زیبا و زیرکانه‌ای بر زبان نیاورد. او در حقیقت هیچ فلسفه‌ای را دوست نمی‌داشت، حتی به افلاطون و ارسطو هم ارادت نمی‌ورزید؛ گو اینکه این دو چون از قدما بودند می‌بایست نامشان را به احترام بر زبان آورد.

در ۱۴۹۹ نخستین بار به انگلستان سفر کرد، و در آنجا رسم بوسیدن دختران به مذاقش خوش آمد. در انگلستان وی با کولت Colet و مور دوست شد و آن دو او را تشویق کردند تا به جای کارهای سبک ادبی، به امور جدی‌تری پردازد. کولت بی‌آنکه یونانی بداند کتاب مقدس را تدریس می‌کرد. اراسموس چون احساس کرد که مایل است تحقیقاتی دربارهٔ کتاب مقدس انجام دهد دریافت که اطلاع از زبان یونانی شرط لازم این کار است. پس از ترك انگلستان در آغاز ۱۵۰۰ برای آموختن زبان یونانی به کار پرداخت، گرچه وسعش نمی‌رسید که

معلمی بزی خود بگیرد. تا پاییز سال ۱۵۰۲ بر آن زبان تسلط یافت و در ۱۵۰۶ که به ایتالیا سفر کرد دید که ایتالیاییان چیزی ندارند که بدو بیاموزند. مصمم شد که آثار یروم قدیس را تنظیم و تدوین کند و یک انجیل یونانی همراه با یک ترجمه لاتینی جدید تهیه کند؛ و در ۱۵۱۶ به انجام دادن هر دو مهم توفیق یافت. کشف لغزشهای «وولگان» بعدها در بحث وجدل برای پروتستانها مفید افتاد. اراسموس به فرا گرفتن زبان عبری هم دست زد ولی ادامه نداد.

تنها کتاب اراسموس که هنوز خواننده دارد «مدح دیوانگی» *The Praise of Folly* است. تصور این کتاب در ۱۵۰۹، هنگامی که در سفر ایتالیا به انگلستان از کوههای آلپ می گذشت، برایش پیش آمد و سپس در خانه سر توماس مور در لندن آن را به سرعت نوشت و به مور اهدا کرد. اهدای «مدح دیوانگی» به مور مناسبت ظریفی را هم دارد و آن اینکه کلمه «موروس» (*moros*) به معنی «دیوانه» است. این کتاب از زبان خود «دیوانگی» بیان شده است. وی مدح خود را با لذت فراوان می سراید و کلامش با تصاویری به قلم هولبین *Holbein* زنده تر شده است. «دیوانگی» همه شئون زندگی بشر و همه طبقات و مشاغل را در بر می گیرد. اگر «دیوانگی» نبود، نسل بشر بر می افتاد، زیرا کیست که بتواند بدون دیوانگی زن بگیرد؟ دیوانگی به عنوان پادزهر عقل زن گرفتن را تجویز می کند، «موجودی چنان بی آزار و ابله، و معهذاً چنان مفید و مناسب که بتواند خشکی طبیعت نامطبوع مردان را نرم و قابل قبول سازد.» که می تواند بدون شنیدن سخنان خوشایند و بدون عشق به خود خوشبخت باشد؛ معهذاً چنین خوشبختی دیوانگی است. خوشبخت ترین مردم کسانی هستند که به حیوانات

نزدیکترند و از عقل تبری می جویند. بهترین خوشبختی آن است که مبتنی بر فریب باشد، زیرا فریب ارزانترین چیزهاست. آسانتر است که آدمی خود را پادشاه پندارد تا آنکه خود را در عالم واقع پادشاه سازد. اراسموس سپس غرور ملی و خودپسندی صاحبان حیرف را دست می اندازد و می گوید که تقریباً همه استادان فنون و علوم دیوانهوار خودپسندند، و خوشبختی شان از خودپسندی ناشی می شود.

در «مدح دیوانگی» قطعاتی هست که در آنها هزل به هجا می گراید و «دیوانگی» عقاید جدی اراسموس را بیان می کند. این قطعات مربوط به نادرستی و بدکاری روحانیان است. عفو و بخشایش، که کشیشان بدان وسیله از «ایام اقامت روح در برزخ می کاهند»، و پرستش قدیسان، و حتی پرستش مریم عذرا که «پرستندگان کور» باطنش بر ازنده می پندارند که مادر را مقدم بر پسر قرار دهند و مجادلات حکمای الهی درباره اقانیم ثلاثه و حلول و نظریه تبدیل جوهر و فرق مددسی و پاپها و کاردینالها و اسقفها - همه را سخت مسخره می کند. به خصوص حمله اش به فرق رهبانی شدید است: این مردم «دیوانگان سبک مغز» می هستند که کمتر نشانی از دیانت دارند و معیناً «سخت عاشق نفس و پرستنده خوشی و خویشتن اند». رفتارشان چنان است که گویی دین عبارت است «از تشریفات دقیق و جزئیاتی از قبیل عده دقیق گروه های بند کفش، و رنگ مشخص لباسهای هر یک، و این که از چه قماشی باشد، و عرض و طول کمر بندهایشان» و قس علی هذا. «دفاع آنها در برابر محکمه عدل الهی شنیدنی خواهد بود. این يك فخر خواهد فروخت که من با منحصر ساختن غذایم به ماهی شهوات تصانی را کشته ام؛ و آن يك مدعی خواهد شد که من قسمت

اعظم اوقاتم را در جهان خاکی به عمل آسمانی خواندن سرودهای مذهبی صرف کرده‌ام،... و آن دیگری خواهد گفت که در مدت شصت سال هرگز به سگه‌ای دست نزدم، بلکه از ورای دستکشهای ضخیم آنها را لمس کردم. اما مسیح سخنان آنان را قطع کرده خواهد گفت: «وای بر شما کاتبان و فریسیان... من به شما يك دستور بیش ندادم، و آن این بود که یکدیگر را دوست بدارید و اکنون از زبان هیچ يك از شما نمی‌شنوم که این وظیفه را تماماً به جای آورده باشید.» و معهداً بر روی زمین، مردم از این گروه می‌ترسند، زیرا که اینان به واسطه اعترافات به رازهایی آگاهی دارند، و غالباً در حال مستی بر زبان می‌آورند.

در این کتاب به پایها نیز ابقا نمی‌شود. اراسموس می‌گوید اینان می‌بایست فروتنی و فقر را از آقای خود بیاموزند. «تنها سلاح آنان باید سلاح روحانی باشد؛ و حقیقت آنکه این قوم از این سلاح به کلی بیگانه‌اند، چنانکه از تحریمها و تعلیقا و تحقیرها و تکریمها و تکفیرهای کبیر و صغیر و تهدیدهای غرّانسان، که بر هر کس خشم بگیرند به جنگ او می‌فرستند، بیگانه‌اند. این پدران بسیار مقدس بر هیچ کس بیشتر خشم نمی‌گیرند که بر کسانی که به تحریک و ساوس شیطان و به سبب خدا ناترسی و از روی خبث و فساد قصد آن می‌کنند که از ارثیه پطروس قدّیس چیزی بکاهند.»

شاید از این قطعات چنین تصور شود که اراسموس بایستی نهضت اصلاح دین را با آغوش باز استقبال کند؛ ولی واقعیت جز این از آب درآمد.

کتاب او با طرح این موضوع جدی به پایان می‌رسد که دیانت

حقیقی نوعی «دیوانگی» است. در سراسر کتاب دو نوع «دیوانگی» وجود دارد، که یکی به طنز و دیگری به جد مدح شده‌اند: آنکه به جد مدح شده، همان است که در سادگی مسیحیت ظاهر می‌کند. این مدح، با نفرت اراسموس از فلسفه مدرسی و مجتهدین فاضلی که اطلاعات بر ادبیات لاتینی از منابع غیر کلاسیک بود، از یک قماش است. اما این کتاب جنبه عمیقتری هم دارد، و آن اینکه، تا آنجا که من اطلاع دارم، نخستین بار است که عقیده‌ای که در «کشیش ساو آبی»^۱ روسو حلاجی شده، در ادبیات ظاهر می‌شود. بنابراین نظر دیانت حقیقی از دل ناشی می‌شود و نه از مغز، والهیات دقیق و دشوار امری زائد است. این عقیده هر روز بیشتر عمومیت یافته است و اکنون تقریباً همه پروتستانها آن را قبول دارند. این نظر در حقیقت رد اصالت عقل یونانی است به وسیله اصالت حس شمالی.

اراسموس پنج سال اقامت دومش را در انگلستان (۱۵۰۹-۱۴) چندی در لندن و چندی در کمبریج گذراند. او تأثیر فراوانی در بر-انگیختن نهضت اومانیزم در انگلستان داشت. تعلیم و تربیت در مدارس ملی انگلستان، تا همین سالهای اخیر تقریباً درست به همان شکلی باقی مانده بود که او می‌خواست: یعنی تدریس کامل یونانی و لاتینی، که نه تنها شامل ترجمه می‌شد، بلکه انشای نظم و نثر هم جزو آن بود. علم گرچه از قرن هفدهم به بعد از لحاظ فکری تفوق به دست آورده بود، در این مدارس شایسته توجه یک فرد نجیبزاده یا روحانی شناخته نمی‌شد. آثار افلاطون را می‌بایست مطالعه کرد، اما موضوعاتی را که افلاطون شایسته مطالعه می‌دانست نمی‌بایست مطالعه کرد. همه

این امور با تأثیر از اساموس هماهنگ است.

مردم عصر رنسانس کنجکاوی بسیار داشتند. هویزینگا می گوید: «این مردم هرگز حس کنجکاویشان برای یافتن تصادفات و جزئیات جالب و نوادر و عجایب ارضا نشد.» اما در ابتدا این مردم این قبیل چیزها را نه در جهان بلکه در لابلائی کتابهای کهنه می جستند. از اساموس به جهان واقع علاقهمند بود، ولی نمی توانست آن را به همین شکل هضم کند؛ پدیده های جهان می بایست به شکل یونانی و لاتینی پخته شود تا برای او قابل هضم باشد. سفرنامه های سیاحان را مرودود می دانستند، ولی هرگونه عجایبی را از قول پلینی Pliny باور می کردند. اما به تدریج کنجکاوی جهت خود را از کتابها به سوی جهان واقع تغییر داد؛ سپس به اقوام وحشی و جانوران غریبی که در واقع کشف می شدند بیش از آنهایی که در آثار بزرگان توصیفشان آمده بود علاقهمندند شد. کالیبان Caliban از مونتینی Montaigne گرفته شده، و کانیالهای (آدمخواران) مونتینی از داستانهای سیاحان گرفته شده اند. آدمخواران و انسانهایی که سرشان زیر شانه قرار دارد، از کتابهای قدیم نیامده اند، بلکه اتللو آنها را دیده بود.

و بدین ترتیب کنجکاوی عهد رنسانس که در آغاز ادبی بود، به تدریج علمی گردید. چنان سیلی از اطلاعات واقعی بر سر مردم آن زمان جاری شد که در برابر آن مقاومت نتوانستند و ناچار سبیل آنها را با خود برد. دستگاههای فلسفی قدیم غلط از آب درآمد؛ فیزیک ارسطو و نجوم بطلمیوس و طب جالینوس نمی توانست اکتشافات تازه را در بر بگیرد. مونتینی و شکسپیر به آشننگی قانعند. آنها می گویند که اکتشاف کذت بخش است و «دستگاه» (سیستم) دشمن آن است. تا

قرن هفدهم طول کشید تا نیروی «دستگاه سازی» توانست خود را به اطلاعات تازه‌ای که از موضوعات واقعی به دست آمده بود برساند. اما این مطالب بحث ما را از اراسموس، که به آرگونوتها Argonaut بیش از کریستف کلمب علاقه‌مند بود، به دور انداخت.

اراسموس به طور لاعلاج و بدون پرده‌پوشی پای‌بند ادبیات بود. کتابی نوشت به نام *Enchiridion militis christiani* در اندرز به سربازان بیسواد؛ و به آنها توصیه می‌کند که کتاب مقدس را بخوانند، ولی از خواندن آثار افلاطون و آمبروز و پروم و اگوستین هم غفلت نکنند. مجموعه عظیمی از امثال لاتینی فراهم کرد که سپس به چاپهای بعدی آن مقدار زیادی امثال یونانی هم افزود، و مقصود اصلی‌اش آن بود که کاری کند که مردم بتوانند به زبان لاتینی با استعمال اصطلاحات و امثال چیز بنویسند. یک کتاب «مجاورات» نوشت تا بدان وسیله به مردم بیاموزد که چگونه در موضوعات روزمره، از قبیل توپ بازی، به زبان لاتینی سخن بگویند؛ و این کتاب توفیق فراوانی یافت. شاید این کتاب بیش از آنچه امروز به نظر می‌رسد در آن هنگام مفید بوده است. لاتینی یگانه زبان بین‌المللی بود و دانشجویان دانشگاه پاریس از سراسر اروپای غربی در پاریس گرد می‌آمدند، و بسا اتفاق می‌افتاد که لاتینی تنها زبانی بود که دو دانشجو بدان وسیله می‌توانستند با یکدیگر گفتگو کنند.

پس از رفورم اراسموس نخست در لوون Louvain زندگی می‌کرد که مذهب کاتولیک را کاملاً نگاه داشت و سپس به بال رفت که بعدها مذهب پروتستان در آنجا غالب شد. هر دو طرف می‌خواستند او را به صف خود در آورند، ولی تا مدت درازی این کوشش بی‌پایه ماند.

چنانکه دیدیم او دربارهٔ بدکاری روحانیان و فساد پاپها سخنان تندی گفته بود. در ۱۵۱۸، یعنی درست همان سال شورش لوتر، اراسموس يك اثر هجایی انتشار داد به نام «یولیوس مطرود» *Julius exelusus* و در آن شکست یولیوس دوم را در ورود به بهشت توصیف کرد. اما شدت عمل لوتر نفرت او برانگیخت؛ و او از جنگ بیزار بود. سرانجام اراسموس به جانب کاتولیکها پیوست. در ۱۵۳۴ کتابی نوشت و از اختیار که لوتر به پیروی آگوستین و مبالغه در عقاید او آن را رد می کرد، مدافعه کرد. لوتر با لحن خصمانه‌ای به او پاسخ داد، و اراسموس بیشتر به جانب ارتجاع رانده شد. از این هنگام تا زمان مرگش، مرتباً از اهمیت او کاسته شد. اراسموس همیشه متزلزل بود، و در این هنگام دیگر زمانه برای مردم متزلزل مناسب نبود. برای مردم صدیق و درست، دو راه بیشتر وجود نداشت: یا شهادت، یا پیروزی. دوستش سر توماس مور ناچار شد شهادت را انتخاب کند و اراسموس در این خصوص نوشت: «کاشکی مور هرگز در این کار خطرناک دخالت نکرده بود، و حکمت الهی را به حکمای الهی واگذار کرده بود.» اراسموس بیش از اندازه عمر کرد؛ به دوره‌ای رسید که فضایل و رذائل تازه‌ای داشت، که عبارت بود از قهرمانی و تعصب؛ و اراسموس هیچ يك از این دو را نمی توانست به دست آورد.

سر توماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵) شخصاً بسیار بیش از اراسموس شایسته ستایش است، ولی از لحاظ تأثیر، اهمیتش بسیار کمتر از او است. او يك نفر اومانیست بود، ولی در عین حال عمیقاً متدین بود. در اکسفورد به تحصیل زبان یونانی پرداخت که در آن زمان کاری غیر معمول بود، و در حق او چنین پنداشتند که به کفار ایتالیایی تمایلی

دارد. مقامات دانشگاه و پدر خودش بدو اعتراض کردند و مور از دانشگاه اخراج شد. در این هنگام به فرقه کارتوزیانیها Carthusians جلب شد و ریاضتهای سخت کشید و در فکر پیوستن به آن فرقه بود که گویا به واسطه نفوذ اراسموس، که نخستین بار او را در این هنگام دید، از پیوستن بدان فرقه منصرف شد. پدرش و کیل دعاوی بود، و خود او هم بر آن شد که شغل پدر را در پیش بگیرد. در ۱۵۰۴ نماینده مجلس بود و رهبری مخالفت با تقاضای هنری هفتم را برای ازدیاد مالیات، برعهده گرفت. در این کار توفیق یافت، ولی پادشاه بر او خشم گرفت و پدر مور را به «برج لندن» فرستاد، اما با گرفتن صد لیره او را آزاد کرد. با درگذشت پادشاه در ۱۵۰۹ مور به وکالت دعاوی بازگشت و مورد لطف و عنایت هنری هشتم قرار گرفت در ۱۵۱۴ بدو لقب «سر» داده شد. به عنوان سفیر به چندین مأموریت اعزام شد. پادشاه مرتباً او را به دربار دعوت می کرد، اما مور بدانجا نمی رفت؛ سرانجام پادشاه بدون دعوت برای صرف شام به خانه او در محله چلسی وارد شد. اما مور هنری هشتم را خوب می شناخت؛ و هنگامی که نظر لطف پادشاه را به او تبریک گفتند، پاسخ داد: «اگر به قیمت سر من قصری در فرانسه به دست آورد، این سر دیگر بر این تن باقی نمی ماند.»

پس از سقوط ولسی Wolsey پادشاه مور را به جای وی به مقام صدراعظم منصوب کرد. او برخلاف معمول از قبول هر گونه هدیه ای از طرف طرفهای دعوا خودداری می کرد. مور به زودی مغضوب پادشاه واقع شد، زیرا که پادشاه تصمیم داشت کاترین آرا گونی را طلاق بدهد تا آن بولین را به زنی بگیرد و مور سخت با این طلاق مخالف بود.

بدین جهت در ۱۵۳۲ استعفا کرد. فسادناپذیری او در هنگام تصدی مقام صدارت از اینجا معلوم می‌شود که پس از کناره‌گیری در آمدش از سالی صد لیره تجاوز نمی‌کرد. با همه مخالفتش، پادشاه او را به جشن عروسی خود با آن بولین دعوت کرد، ولی مور دعوت را پذیرفت. در ۱۵۳۴ پادشاه مجلس را وادار به تصویب «قانون ریاست» کرد که مطابق آن به جای پاپ شخص پادشاه رئیس کلیسای انگلستان اعلام می‌شد. در این قانون يك «سوگند ریاست» هم قرار داده شده بود، که مور از یاد کردن آن سرپیچید. این عمل مطابق قانون معاونت در جرم خیانت بود که مستوجب مجازات اعدام نمی‌شد؛ اما در محکمه با شواهد بسیار مشکوک ثابت کردند که مور گفته است مجلس «نمی‌تواند» هنری را رئیس کلیسا سازد، و به این دلیل او را به جرم خیانت به مصالح عالی محکوم کردند و گردن زدند. املاکش به شاهدخت الیزابت داده شد و او این املاک را تا زمان مرگ خود در تصاحب داشت.

نام مور تقریباً فقط به واسطه کتاب «یوتوپیا» (Utopia) (۱۵۱۸) در خاطرها باقی است. یوتوپیا جزیره‌ای است در نیمکره جنوبی که در آنجا همه چیز به بهترین نحو ممکن صورت می‌گیرد. دریاوردی به نام رافائل هیتلودی تصادفاً گذارش بدانجا می‌افتد و پنج سال در آنجا به سر می‌برد و فقط بدین منظور به اروپا باز می‌گردد که سازمان عاقلانه آن جزیره را به اربابان بشناساند. در مدینه فاضله مور نیز مانند جمهوری افلاطون همه چیز اشتراکی است، زیرا در جایی که مالکیت خصوصی برقرار باشد، خیر عمومی نمی‌تواند حاصل شود و بدون نظام اشتراکی مساوات نامقدور است. مور در مکالمه خود

اعتراض می کند که نظام اشتراکی مردم را عاقل می سازد و حرمت قضات را از میان می برد، و رافائل در پاسخ می گوید که اگر کسی در مدینه فاضله زیسته باشد چنین نخواهد گفت.

در یوتوپیا پنجاه و چهار شهر وجود دارد که همه از روی يك نقشه ساخته شده اند، جز آن که پایتخت است. همه خیابانها بیست پا عرض دارند و خانه های مسکونی همه عیناً شبیه یکدیگرند، و يك درشان به خیابان باز می شود و يك در به باغ. هیچ يك از درها قفل ندارد و هر کس می تواند به هر خانه ای وارد شود. سقف خانه ها مسطح است. هر دو سال يك بار مردم خانه ها را با یکدیگر عوض می کنند - ظاهراً برای آن که احساس مالکیتی در آنها ایجاد نشود. در ده مزارعی هست که ساکنان هر يك از آنها کمتر از چهل تن نیست، که دو تن برده نیز از آن جمله اند. هر مزرعه ای تحت نظر يك رئیس یا رئیس قرار دارد که اشخاص مسن و خردمندی هستند. جوجه کشی به وسیله مرغ صورت نمی گیرد، بلکه برای این کار از ماشین جوجه کشی استفاده می شود (که در زمان مور وجود نداشت). همه يك جور لباس می پوشند، منتهی میان لباس مرد و زن و متأهل و مجرد تفاوت هست مدها هرگز تغییر نمی یابد و لباس تابستانی و زمستانی با هم فرقی ندارد. مردم سر کار چرم و پوست می پوشند، و هر دست لباس هفت سال کار می کند. هنگامی که از کار فارغ می شوند، يك جبهه پشمین روی لباس کار می پوشند. همه این جبهه ها همانندند و رنگشان رنگ طبیعی پشم است. هر خانواری لباسهای خود را می سازد.

همه - از زن و مرد - روزی شش ساعت کار می کنند، که به دو نوبت سه ساعته قبل و بعد از غذا تقسیم می شود. صبح زود مجالس

سخنرانی دایر است که قاطبهٔ مردم در آنها حاضر می‌شوند، گرچه حضور در این مجالس اجباری نیست. پس از شام ساعتی صرف بازی می‌شود. شش ساعت کار کافی است، زیرا اشخاص بیکاره وجود ندارند و کار بیهوده هم صورت نمی‌گیرد. نویسندگان می‌گویند که در جامعهٔ ما، زنان و کشیشان و توانگران و نوکران و گدایان غالباً هیچ کار مفیدی انجام نمی‌دهند و به سبب وجود توانگران نیروی فراوانی به مصرف تجملات غیرلازم می‌رسد. در «یوتوپیا» از همهٔ این چیزها جلوگیری و پرهیز می‌کنند. گاهی معلوم می‌شود که تولید اضافه بر مصرف است، و در این مواقع قاضیان تا مدتی روز کار را کوتاهتر اعلام می‌کنند.

بعضی اشخاص برای فراگرفتن علم و دانش برگزیده می‌شوند و اگر کار علمی‌شان رضایتبخش بود، از سایر خدمات معاف می‌شوند. همهٔ آنها می‌دانند که در دستگاه دولت کار می‌کنند، از میان دانشمندان انتخاب می‌شوند. شکل دولت دموکراسی پارلمانی است که نمایندگان آن به طرز انتخاب غیرمستقیم تعیین می‌شوند. در رأس دولت امیری قرار دارد که مادام‌العمر انتخاب می‌شود، اما ممکن است به جرم استبداد معزول گردد.

زندگی خانوادگی به شکل پدر سری است. پسران زن دار در خانهٔ پدر زندگی می‌کنند و تحت فرمان او هستند، مگر آن که پدر خرف و از کار افتاده باشد. اگر خانواده‌ای بیش از حد توسعه یابد، کودکان زیادی آن به خانوادهٔ دیگری منتقل می‌شوند. اگر شهری بیش از حد توسعه یابد، مقداری از ساکنان آن به شهر دیگری انتقال می‌یابند. اگر شهرها بیش از حد بزرگ شوند، شهر تازه‌ای در زمین

بایر بنا می‌شود. در خصوص این که اگر تمام زمینهای بایر به کار رفت چه باید کرد، چیزی گفته نشده است. کشتار حیوانات تماماً به دست بردگان انجام می‌گیرد، تا مبادا مردم آزاد شهر کشتن را یاد بگیرند. بیمارستانهایی وجود دارد که به قدری عالی است که بیماران آنها را به خانه‌های خود ترجیح می‌دهند. غذا خوردن در خانه آزاد است، ولی بیشتر مردم در تالارهای عمومی غذا می‌خوردند. در این تالارها «کارهای کثیف» به دست بردگان انجام می‌گیرد، اما پخت و پز را زنان و چیدن سفره را کودکان رسیده برعهده دارند. مردان سر یک سفره، و زنان سر سفره دیگر می‌نشینند، و زنان بچه‌دار، با کودکان پایینتر از پنج سال، اتاق دیگری دارند. همه زنان از بچه‌های خود نگهداری می‌کنند. کودکان بالاتر از پنج سال، اگر نشان به حدی نباشد که در چیدن سفره شرکت کنند، «با کمال ادب ساکت می‌ایستند» تا بزرگترانشان غذا صرف کنند. این کودکان غذای جداگانه‌ای ندارند، بلکه باید به ریزه‌ای که از سر خوان بدانها داده می‌شود، قناعت کنند.

در مورد ازدواج، چه مرد و چه زن، اگر در وقت زفاف بکر نباشند به سختی مجازات خواهند شد؛ و خانداندار هر خانه‌ای که فساد در آن واقع شده باشد، به سبب لایبالیگری در معرض رسوایی و بدنامی خواهد بود. پیش از عروسی، عروس و داماد یکدیگر را برهنه تماشا می‌کنند. هیچ کس اسبی را بدون آنکه زین و برگش را بردارد نمی‌خرد؛ و عین این ملاحظات باید در امر ازدواج مرعی گردد. در صورت ارتکاب زنایا «خودسری غیر قابل تحمل» یکی از طرفین، طلاق مجاز است؛ اما طرف خاطی حق ازدواج مجدد ندارد. گاهی حق طلاق

فقط بدان سبب داده می‌شود که طرفین خواهان آن هستند. کسانی که قید نکاح را بشکنند، با اسارت و بردگی مجازات می‌شوند.

تجارت خارجی صورت می‌گیرد، و منظور آن بیشتر وارد کردن آهن است که در جزیره وجود ندارد، ولی برای مقاصد جنگی هم از تجارت استفاده می‌شود. مردم یوتوپیا افتخارات جنگی را به چیزی نمی‌گیرند؛ گویانکه همه، اعم از مرد و زن، فن جنگ را فرامی‌گیرند. این مردم به سه منظور به جنگ متوسل می‌شوند: دفاع از خاک خود در موقع هجوم خارجی، نجات دادن خاک کشورهای متحد از دست مهاجمان، آزاد ساختن مللی که تحت فشار حکومت‌های جبار قرار دارند. اما مردم یوتوپیا هر گاه از دستشان برآید، کاری می‌کنند که به جای خودشان سربازان اجیر را به جنگ بفرستند. این مردم می‌کوشند ملل دیگر را مدیون خود سازند، تا آن ملل با دادن سربازان اجیر، قرض خود را ادا کنند. به منظور جنگ، داشتن يك خزانه زر و سیم را هم مفید می‌دانند، زیرا از آن محل می‌توانند مزد سربازان مزدور خارجی را پرداخت کنند. اما خودشان پولی در بساط ندارند، و طلا را برای ساختن ظروف خانه و زنجیر بردگان به کار می‌برند و بی‌ارزشی آن را بدین ترتیب نشان می‌دهند. مروارید و الماس برای زینت به کار می‌رود، اما اشخاص بالغ هرگز این چیزها را به خود نمی‌بندند. در زمان جنگ برای کسی که امیر دشمن را بکشد، جایزه هنگفتی معین می‌شود و اگر کسی او را زنده دستگیر کند، یا خود او اگر تسلیم شود، جایزه بزرگتری خواهد گرفت. مردم یوتوپیا نسبت به توده عوام کشور دشمن احساس ترحم دارند، زیرا می‌دانند که آنها علی‌رغم اراده خود، به سبب جنون شدید امیران و سران خود جبراً و قهراً به جنگ

رانده می‌شوند» زنان نیز مانند مردان در جنگ شرکت می‌کنند. اما هیچ کس مجبور به شرکت در جنگ نیست. «ماشینهای جنگی را توصیه می‌کنند، و دستگاههای شگفت‌انگیز اختراع می‌کنند.» ملاحظه می‌شود که روش آنها نسبت به جنگ بیشتر عقلی است تا قهرمانی، گرچه در مواقع لزوم شجاعت بسیار هم از خود نشان می‌دهند.

در مورد اخلاق چنین می‌خوانیم که مردم یوتوپیا تمایل فراوانی دارند به اینکه سعادت را در لذت بدانند. اما این نظر نتایج و عواقب بدی ندارد. زیرا به نظر آنان در دنیای دیگر نیکوکاران پاداش می‌گیرند و بدکاران به جزای خود می‌رسند. این مردم ریاضت کش نیستند و روزه گرفتن را حماقت می‌دانند. ادیان بسیاری در میان آنان وجود دارد، و همه این ادیان از آزادی بر خوردارند. تقریباً همه به خدا و بقای روح معتقدند، و آن عده کمی که بدینها اعتقاد ندارند در شمار سایر مردم که از حقوق مدنی بر خوردارند محسوب نمی‌شوند و در زندگی سیاسی شرکت ندارند، اما از جهات دیگر کسی مزاحم آنها نمی‌شود. بعضی از اشخاص مقدس وجود دارند که از ازدواج و خوردن گوشت پرهیز می‌کنند. این اشخاص در انظار مردم مقدسند، ولی حکیم و خردمندشان نمی‌پندارند. زنان هم به شرطی که مسن و بیوه باشند، می‌توانند کیش شونده. کیششان تعدادشان کم است، حرمت دارند، ولی قدرت ندارند.

بردگان کسانی هستند که به مناسبت جرایم زشت محکوم شده‌اند، و یا خارجیانی هستند که در مملکت خود محکوم به مرگ شده‌اند، ولی مردم یوتوپیا آنها را به عنوان برده پذیرفته‌اند.

هرگاه کسی به بیماری دردناک علاج‌ناپذیری مبتلا شد، به او

توصیه می‌شود که خود کشتی کند، اما اگر از این کار سرباز زند با کمال دقت از او پرستاری می‌کنند.

رافائل هیستلودی نقل می‌کند که مسیحیت را به مردم یوتوپیا موعظه و تبلیغ کرده است و بسیاری از آنان هنگامی که دانسته‌اند مسیح با مالکیت خصوصی مخالف بوده، دیانت او را پذیرفته‌اند. اهمیت مالکیت اشتراکی کراراً تأکید می‌شود. در اواخر کتاب می‌خوانیم که نزد هیچ ملت دیگری «من چیزی نمی‌بینم جز این که توانگران توطئه‌ای چیده‌اند تا وسایل راحت و آسایش خود را تحت نام و عنوان ثروت عمومی تأمین کنند.»

«مدینه فاضله» مور به طرز شگفت‌انگیزی دارای افکار آزادی-خواهانه (لیبرال) بود. منظور من از این افکار تبلیغ مالکیت اشتراکی نیست که موافق سنت بسیاری از نهضت‌های دینی است؛ بلکه موضوعی که بیشتر مورد نظر من قرار دارد، عبارت است از جنگ و مذهب و آزادی مذهبی و ناصواب دانستن اذیت حیوان (قطعات بسیاری بلیغی در ذم شکار در کتاب آمده است) و طرفداری از قانون جنایی معتدل. (این کتاب با استدلالی برضد تعیین مجازات اعدام برای دزدی آغاز می‌شود.) اما باید اعتراف کرد که در مدینه فاضله مور نیز مانند اغلب مداین فاضله دیگر زندگی به طرز تحمل‌ناپذیری ملال‌آور است. تنوع در سعادت مقام اساسی دارد، و حال آنکه در یوتوپیا کمتر اثری از آن دیده می‌شود. این عیبی است که همه نظام‌های اجتماعی مطابق نقشه، چه واقعی و چه خیالی، بدان مبتلا هستند.

فصل پنجم

رفورم و ضد رفورم

رفورم و ضد رفورم هر دو نماینده طغیان ملل کم تمدن بر ضد سلطه فکری ایتالیاست. درمورد رفورم، طغیان جنبه سیاسی و دینی هم داشت؛ یعنی این نهضت مرجعیت و حاکمیت پاپ را مردود شناخت و مالیاتی که به بهانه در دست داشتن کلیدهای بهشت به وسیله پاپ جمع آوری می شد، قطع شد. درمورد ضد رفورم طغیان فقط بر ضد آزادی فکری و اخلاقی ایتالیای عصر رنسانس صورت گرفت. در این طغیان قدرت پاپ نه تنها کاسته نشد، بلکه افزایش یافت؛ اما در عین حال

روشن گردید که حاکمیت پاپ با نبی قیدی و لاابالگیری خاندانهای بورجیا و مدیچی سازش ندارد. به طور کلی می توان گفت که رفورم يك نهضت آلمانی و ضد رفورم يك نهضت اسپانیایی بود. جنگهای مذهبی در عین حال جنگ میان اسپانیا و دشمنانش بود، و این جنگها مصادف با ایامی بود که اسپانیا در اوج قدرت قرار داشت.

روش افکار عمومی ملل شمالی نسبت به ایتالیای عصر رنسانس در این ضرب المثل انگلیسی نشان داده می شود که می گوید:

انگلیسی ایتالیایی شده،

شیطان مجسم است.

باید توجه داشت که در آثار شکسپیر عده فراوانی از اشخاص بد و نابکار ایتالیایی هستند. یا گو شاید برجسته ترین نمونه آنها باشد، اما حتی از او هم روشن کننده تر یاشیمو Iachimo در نمایشنامه «سیمبلین» *Cymbeline* است که انگلیسیان در ستکار و با تقوی را که در ایتالیا مسافرت می کنند از راه به در می برد، و به انگلستان می آید تا تیرنگهای نابکارانه خود را بر مردم خوش باور آنجا بازی کند. انگیزته شدن خشم اخلاقی نسبت به ایتالیاییان، با رفورم ارتباط بسیار داشت. متأسفانه این نهضت، طرد و رد فکری خدماتی را که ایتالیاییان به تمدن کرده بودند نیز به همراه داشت.

سه رجل بزرگ رفورم و ضد رفورم عبارت بودند از لوتر و کالوین و لویولا. هر سه آنها، چه در قیاس با ایتالیاییانی که بلافاصله قبل از آنها آمده بودند، و چه نسبت با رجالی از قبیل اراسموس و مور، از لحاظ فلسفی متعلق به قرون وسطی هستند. قرنی که به دنبال آغاز نهضت رفورم آمد، از لحاظ فلسفه عقیم و بی ثمر است. لوتر و

کالوین به اگوستین قدیس ارادت می‌ورزیدند، اما از تعالیم او فقط آن قسمت را که مربوط به ارتباط روح با خداست حفظ می‌کردند و بدان قسمت که مربوط به کلیساست توجهی نداشتند. الهیات آنان طوری بود که قدرت کلیسا را می‌کاست. این دو، برزخ را که ارواح مردگان با اجرای مراسم دعا از آنجا نجات می‌یافت از میان برداشتند. آنها نظریهٔ بخشایش را که براساس آن مقدار زیادی از مالیاتهای پاپ اخذ می‌شد، طرد کردند. نظریهٔ تقدیر، سرنوشت ارواح را پس از مرگ، یکسره از دست کشیشان خارج ساخت. این نوآوریها، در عین حال که پروتستانها را در مبارزه با پاپ یاری می‌کرد مانع می‌شد از این که کلیسای پروتستان در کشورهای پروتستان همان قدرتی را به دست آورد که کلیسای کاتولیک در کشورهای کاتولیک داشت. منسألهان پروتستان (لااقل در ابتدای امر) نیز به همان اندازهٔ متکلمین کاتولیک متعصب بودند، منتها قدرت آنها را نداشتند و به همین جهت ضرر و آزارشان کمتر بود.

تقریباً در همان ابتدای امر میان پروتستانها بر سر اختیارات دولت در امور دینی خلاف افتاد. لوتر حاضر بود که هر جا رئیس مملکت پروتستان باشد، او را به عنوان رئیس کلیسای مملکت خود بشناسد. در انگلستان هنری هشتم و الیزابت دعوی خود را در این مورد با قدرت تمام اعمال کردند، و حکام پروتستان آلمان و اسکاندیناوی و هلند (پس از شورش بر ضد اسپانیا) نیز همین کار را کردند. این باعث شد که تمایلی که از چندی پیش در جهت افزایش قدرت پادشاهان وجود داشت، تسریع شود.

اما آن پروتستانهایی که جنبهٔ فردیت رفورم را به جد گرفته

بودند، با تسلیم به پادشاه و پاپ به يك اندازه مخالف بودند. آنا باپتیستا در آلمان سر کوب شدند، اما نظریاتشان به هلند و انگلستان اشاعه یافت. نبرد میان کرمول و «پارلمان طویل» چندین جنبه داشت: قسمتی از جنبه مذهبی آن اختلاف میان کسانی بود که حاکمیت دولت را در امور دینی رد می کردند و کسانی که آن را می پذیرفتند. به تدریج خستگی از جنگهای مذهبی منجر به رشد آزادی مذهبی شد و این یکی از مبادی و منابع نهضتی شد که لیبرالیسم قرون هیجده و نوزده را پدید آورد.

پیروزی پروتستانها، که در ابتدا سرعتی شگفت انگیز داشت، بیشتر به واسطه ایجاد فرقه یسوعیان به دست لویولا جلو پیشرفتش گرفته شد. لویولا قبلاً مردی نظامی بود، و فرقه اش مطابق نقشه نظامی طرح ریزی شد. در این فرقه می بایست همه از «ژنرال» کور کورانه اطاعت کنند و هر فرد یسوعی می بایست خود را در حال جنگ با ارتداد و الحاد بداند. از زمانهایی به قدمت زمان تشکیل شورای ترنت یسوعیان رفته رفته دارای نفوذ شدند. افراد این فرقه با انضباط و کاربر و کاملاً مؤمن به مذهب خود بودند و در تبلیغ مهارت داشتند. الهیات آنان ضد الهیات پروتستانها بود. یسوعیان آن قسمت از تعالیم اگوستین قدیس را که مورد تأکید پروتستانها بود رد می کردند. آنها به اختیار معتقد و با تقدیر مخالف بودند. در نظر آنان رستگاری روح تنها بستگی به ایمان نداشت، بلکه به ایمان و عمل هر دو وابسته بود. یسوعیان به وسیله شور و حرارتی که به صورت مرسلین، به خصوص در خاور دور، از خود نشان می دادند کسب حیثیت کردند. افراد این فرقه به واسطه اعترافات خود جلب

محبوبیت کردند، زیرا (اگر قول پاسکال را باور کنیم) یسوعیان، قطع نظر از روشی که در قبال مرتدان و ملحدان داشتند، از همه روحانیان دیگر نرمتر بودند. آنها کوشش خود را به تعلیم و تربیت مقصود داشتند، و بدین وسیله سلطه محکمی بر افکار جوانان به دست آوردند. در زمینه‌هایی که الهیات دخالت نداشت تعلیم و تربیت آنان بهترین تعلیم و تربیت موجود بود. خواهیم دید که این فرقه به دکارت بیش از اندازه‌ای که او می‌توانست در جاهای دیگر فرا گیرد، ریاضیات آموخت. از لحاظ سیاسی یسوعیان سازمانی منضبط و متحد بودند که از هیچ خطر یا عملی باک نداشتند. آنها حکام کاتولیک را به عذابهای بیرحمانه تشویق می‌کردند و در پشت سر سپاهیان اسپانیایی که نواحی جدید را به تصرف در می‌آوردند، وحشت تفتیش عقاید را، حتی در ایتالیا که نزدیک به یک قرن از آزادی عقیده برخوردار بود، بار دیگر برقرار می‌ساختند.

نتایج رفورم و ضد رفورم در زمینه فکری در ابتدا به کلی بد بود، ولی بالمال مفید درآمد. «جنگهای سی ساله» همه را مجاب و معتقد ساخت که نه کاتولیکها و نه پروتستانها هیچکدام کاملاً پیروز نخواهند شد. لازم آمد که از امید قرون وسطایی اتحاد فکری و نظری دست بشویند، و این موضوع به مردم آزادی بیشتر داد تا شخصاً حتی در مسائل اساسی به تفکر پردازند. تنوع عقاید در کشورهای مختلف این امکان را به وجود آورد که اشخاص بتوانند با زیستن در خارج از کشور خود، از عذاب و آزار در امان باشند. یسزاری و زدگی از نبردهای کلامی توجه مردم را روز به روز بیشتر به فضایل دنیوی، خصوصاً ریاضیات و علوم، منعطف ساخت. اینها از جمله دلایل این امر

است که در عین حالی که قرن شانزدهم پس از ظهور لوتر در زمینۀ
فلسفه عقیم است، قرن هفدهم بزرگترین سیماها را در بر می گیرد و
بیشترین پیشرفت بعد از زمان یونانیان را نشان می دهد. این پیشرفت
در علم آغاز شد، و من در فصل آینده درباره آن بحث خواهم کرد.

فصل ششم ظهور علم

تقریباً همه آن اموری را که وجه تمایز عصر جدید از قرون پیشین است، می توان به علم نسبت داد؛ و علم شگرفترین پیروزیهای خود را در قرن هفدهم به دست آورد. رنسانس ایتالیا گرچه قرون وسطایی نیست، جدید (مدرن) هم نیست؛ این دوره بیشتر به بهترین دوره تاریخ یونان شباهت دارد. قرن شانزدهم، با توجه فراوانی که به الهیات دارد بیش از دنیای ما کیاولی به قرون وسطی منعلق است. عصر جدید، تا آنجا که پای جهان بینی فکری در میان است، از قرن هفدهم

آغاز می‌شود. سخن هیچ يك از ایتالیاییان دورهٔ رنسانس برای افلاطون و ارسطو نامفهوم نیست؛ توماس اکویناس اگر سخنان لوتر را می‌شنید وحشت می‌کرد، اما فهم مطالب او برایش دشوار نمی‌بود. اما موضوع قرن هفدهم غیر از این است؛ اگر افلاطون و ارسطو، اکویناس و اوکامی، سخنان نیوتون را می‌شنیدند از آن هیچ سر در نمی‌آوردند.

مفاهیم جدیدی که علم به وجود آورد، نفوذ عمیقی در فلسفهٔ جدید کرد. دکارت که به يك معنی مؤسس فلسفهٔ جدید است، خود یکی از موجدین علم قرن هفدهم بود. برای آن که محیط فکری زمانی که فلسفهٔ جدید در آن آغاز شد قابل فهم شود باید اندکی دربارهٔ روشها و نتایج نجوم و فیزیک سخن گفت.

چهار مرد بزرگ - کوپرنیکوس و کپلر و گالیله و نیوتون - در ایجاد علم مقام بلندی دارند. از این چهار تن، کوپرنیکوس به قرن شانزدهم تعلق دارد، اما او در زمان خود چندان نفوذی نداشت. کوپرنیکوس (۱۴۷۳-۱۵۴۳) کیشی لهستانی بود که تمامیت اعتقاد و ایمانش محل تردید نبود. در جوانی سفری به ایتالیا رفت و مقصداری از روح رنسانس را جذب کرد. در ۱۵۰۰ در رم کرسی دانشیاری یا اسنادی ریاضیات داشت، اما در ۱۵۰۳ به وطن خود بازگشت و اسقف فراونبورگ Frauenburg شد. گویا مقدار زیادی از اوقاتش صرف مبارزه با آلمانیها و اصلاح پول رایج می‌شد، ولی اوقات فراغت را به نجوم می‌پرداخت. کوپرنیکوس به زودی معتقد شد که خورشید مرکز جهان است و زمین دارای دو حرکت است: یکی چرخش شبانه‌روزی و دیگری گردش سالانه به دور خورشید. ترس از

مؤاخذه روحانیان مانع از این شد که نظریاتش را انتشار دهد، اما از نقل آنها برای دیگران خودداری نکرد. اثر عمده او به نام «در گردش افلاک آسمانی» *De Revolutionibus Orbium Caelestium* در سال مرگش (۱۵۴۳) انتشار یافت و دوستش اوسیاندر *Osiander* در مقدمه‌ای که بر آن نوشت گفت که نظریهٔ مرکزیت خورشید فقط به عنوان یک فرضیه مطرح می‌شود. معلوم نیست که خود کوپرنیکوس تا چه اندازه این گفته را تأیید و تصویب می‌کرده است؛ اما این مسئله چندان اهمیت ندارد، زیرا که خود او هم در متن کتاب از این قبیل سخنان گفته است.^۱ این کتاب به پاپ اهدا شده بود، و تا زمان گالیله از محکومیت رسمی جست. در زمان حیات کوپرنیکوس کلیسا آزادمنش‌تر از دورهٔ بعدی بود که شورای ترنت و یسوعیان و انکیزیسیون کار خود را کرده بودند.

روح کتاب کوپرنیکوس جدید نیست، بلکه بهتر است آن را فیثاغوری بنامیم. کوپرنیکوس این مطلب را چون اصل مسلمی پذیرفته است که همهٔ حرکات فلکی باید دورانی و یکنواخت باشد، و مانند فلاسفهٔ یونان به خود اجازه می‌دهد که تحت تأثیر انگیزه‌های زیبا-شناختی (استتیک) قرار بگیرد. در دستگاه او هنوز فلکهای تدویر (اپی‌سیکل) وجود دارد، منتهی مرکز آنها در خورشید یا، بهتر بگوییم، نزدیک خورشید است. این موضوع که خورشید درست مرکز فلکهای تدویر نیست، سادگی نظریهٔ او را از میان برده است. گرچه او نظریات فیثاغوری را شنیده بود، به نظر نمی‌رسد که از نظریهٔ آریستارخوس دایر بر مرکزیت خورشید مطلع بوده باشد. معهذاً در تفکرات

۱. ر. ک. *Three Copernican Treatises* ترجمهٔ Edward Rosen، شیکاگو، ۱۹۳۹.

از هیچ نکته‌ای که بتواند به نظر يك منجم یونانی رسیده باشد دیده نمی‌شود. موضوع مهم در کار وی این است که زمین را از مقام شامخی که در جهان نجومی داشت، فرود آورد. این امر در تحلیل آخر قبول آن اهمیت جهانی را که الهیات مسیحی برای بشر قایل است دشوار می‌سازد؛ اما این قبیل تناسخ نمی‌توانست مورد قبول خود کوپرنیکوس باشد، زیرا که دین و ایمانش تمام و صادقانه بود، و به این سخن که نظریه او با کتاب مقدس تناقض دارد اعتراض می‌کرد. در نظریه کوپرنیکوس چند اشکال حقیقی وجود داشت. مهمترین آنها عبارت بود از فقدان اختلاف منظر ستارگان. اگر زمین در هر نقطه‌ای از مدار خود ۱۸۶۰۰۰۰۰۰۰ میل از نقطه‌ای که شش ماه دیگر در آن نقطه خواهد بود فاصله داشته باشد، این امر ناچار در وضع ظاهری ستارگان تغییری خواهد داد؛ کما اینکه کشتی که در دریاست و نسبت به يك نقطه ساحل شمالی به نظر می‌رسد، نسبت به نقطه دیگر ساحل شمالی به نظر نخواهد رسید. اما چون اختلاف منظری مشاهده نمی‌شد کوپرنیکوس به درست نتیجه گرفت که ثوابت باید بسیار دورتر از خورشید باشند. در قرن نوزدهم بود که فن اندازه‌گیری به آن دقت رسید که بتوان اختلاف منظر ستارگان را، آن هم فقط در مورد چند تا از نزدیکترین آنها، مشاهده کرد.

مشکل دیگر از اجرام سقوط کننده بر می‌خاست. اگر زمین به طور مداوم از غرب به شرق در حال چرخش است، پس جرمی که از ارتفاعی سقوط می‌کند نباید در نقطه‌ای که در امتداد قائم درست زیر نقطه ابتدای سقوط قرار دارد سقوط کند، بلکه باید نقطه سقوط کمی در طرف مغرب نقطه واقع بر خط قائم ماز بر وضع نخستین جسم

ساقط شوندند باشد، زیرا که در مدت زمان سقوط زمین از زیر این جسم چرخیده است. در «قانون جبر یا لختی» (law of inertia) گیله جواب این مشکل پیدا شد، اما در زمان کوپرنیکوس جوایی برای آن مشهود نبود.

کتاب جالبی موجود است به نام «مبانی مابعدالطبیعی علم فیزیک جدید» *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* به قلم ای. ا. برت B. A. Burtt که در آن بسیاری از مفروضات بیجای بنیادگذاران علم جدید تشریح شده است. برت می گوید، و کاملاً هم درست می گوید، که در زمان کوپرنیکوس هیچ معلوماتی که قبول منظومه او را لازم بیاورد در دست نبود، بلکه به عکس معلومات چندی هم برضد آن حکم می کرد. اگر «اختباریان» معاصر در قرن شانزدهم می زیستند نخستین کسانی می بودند که فلسفه جدید عالم را با هجو و تحقیر از میدان به در می کردند. منظور کلی کتاب این است که کشفیات علم جدید چیزی نیست جز حسن تصادفی چند که از خرافاتی به همان سختی خرافات قرون وسطی ناشی شده است. به نظر من این نشانه بد فهمیدن روش علمی است: وجه مشخص مرد عالم «آنچه» او عقیده دارد نیست، بل این است که «چگونه» و «چرا» عقیده دارد. عقاید او آزمایشی است نه جزمی؛ و اساس آنها شواهد و قراین است نه مرشد و مرجع یا کشف و شهود. کوپرنیکوس حق داشت که نظریه خود را فرضیه بنامد، و مخالفان او که فرضیات جدید را نامطلوب می پنداشتند، اشتباه می کردند.

۱. empiricists نام این دسته از فلاسفه فیلا در این کتاب به صورت «تجربیان»

نیز ترجمه شده است. - م

کسانی که علم جدید را پی‌ریزی کردند دو حسن داشتند، که همیشه با هم ملازم نیستند: یکی صبر و حوصله بسیار در مشاهده؛ دیگری جسارت فراوان در ساختن فرضیات. حسن دوم را قدیمترین فلاسفه یونان نیز داشتند، و حسن اول تا اندازه زیادی در منجمین اخیر دوران قدیم وجود داشت. اما هیچ يك از قدماء، شاید به جز آریستارخوس، این هردو حسن را با هم نداشتند. و در قرون وسطی هیچ کس هیچ کدام را نداشت. کوپرنیکوس مانند اسلاف بزرگ خود هردو حسن را دارا بود. او از حرکات ظاهری ستارگان در آسمان آنچه را که دانستن آن با وسایل موجود ممکن بود می‌دانست، و متوجه این نکته بود که فرضیه چرخش شبانه‌روزی زمین به دور خود از فرضیه گردش همه افلاک به دور زمین، به صلاح و صرفه نزدیکتر است. مطابق نظریات جدید، که همه حرکات را نسبی می‌داند، تنها فایده‌ای که از فرضیه کوپرنیکوس حاصل می‌شود همانا سادگی آن است؛ اما نظر خود کوپرنیکوس یا معاصرانش غیر از این بود. در مورد گردش سالانه زمین نیز فرضیه او کار را ساده می‌کرد؛ اما این سادگی به اندازه سادگی فرضیه حرکت وضعی زمین قابل توجه نبود. کوپرنیکوس هنوز به فلکهای تدویر احتیاج داشت، منتهی تعداد افلاک تدویر در دستگاه او کمتر از افلاک بطلمیوسی بود. فقط وقتی که کپلر قوانین جدید خود را کشف کرد نظریه جدید سادگی کامل خود را به دست آورد.

نجوم جدید علاوه بر تأثیر انقلابی بر تصور بشر از جهان، دو حسن بزرگ هم داشت: یکی شناساندن این حقیقت که آنچه از زمان قدیم مورد اعتقاد بوده است شاید که غلط باشد؛ دیگری اینکه

محک صحت علمی گردآوری معلومات است از روی صبر و حوصله و جسارت داشتن در حدس زدن قوانینی که این معلومات را به یکدیگر مربوط می‌سازد. هیچ يك از این دو حسن نزد کوپرنیکوس بدان سان که در اخلاف او دیده می‌شود رشد نیافته است؛ اما در آثار او هر دوی این محاسن تا اندازه زیادی وجود دارد.

بعضی از کسانی که کوپرنیکوس نظریه خود را برایشان نقل می‌کرد لوتریه‌های آلمانی بودند، اما وقتی که خود لوتر از آن نظریه اطلاع یافت سخت بر آشفت و گفت «مردم سخنان طالع بین نواخته‌ای را استماع می‌کنند که می‌کوشد نشان دهد که زمین می‌چرخد، و نه قبه فلکی و خورشید و ماه. گویا هر کس بخواهد خود را زیرک جلوه دهد باید برای خود دستگاهی اختراع کند که از همه دستگاههای گذشته بهتر نیز باشد. این احمق می‌خواهد که علم نجوم را به کلی زیر و رو کند. اما کتاب مقدس به ما می‌گوید که یوشع به خورشید فرمان داد تا بجزکت بایستد، نه به زمین^۱». کالوین نیز کوپرنیکوس را با بیان این گفته کتاب مقدس، تخطئه کرد که: «ربع مسکون نیز پایدار گردیده است و جنبش نخواهد خورد.» (مزامیر داود، ۱: ۹۳) و بر خورشید که «کیست که جرئت کند حکم کوپرنیکوس را به جای حکم روح القدس قرار دهد؟» روحانیان پروتستان نیز دست کم به اندازه روحانیان کاتولیک تعصب داشتند؛ معینا دیری نگذشت که در کشورهای پروتستان نسبت به کشورهای کاتولیک آزادی اندیشه بسیار بیشتر به دست آمد؛ زیرا در کشورهای پروتستان قدرت

۱. «... ای آفتاب برجیعون بایست و تو ای ماه بر وادی ایلون.» صحیفه یوشع،

روحانیان قدرت کمتر بود. امتیاز برجسته مذهب پروتستان تجزیه طلبی بود، نه رفض والحاد؛ زیرا تجزیه طلبی منجر به تشکیل کلیساهای ملی می شد و کلیساهای ملی آنقدر قدرت نداشتند که دولتها را به زیر استیلاي خود در آورند. این امر یکسره به سود مردم بود؛ زیرا در جاهای دیگر کلیساها تا آنجا که از دستشان بر می آمد با هر چیز نوی که باعث افزایش شادی یا دانش بشر در روی زمین می شد مخالفت می ورزیدند.

کوپرنیکوس در وضعی نبود که بتواند دلیلی قطعی در تأیید فرضیه خود ارائه دهد، و ستاره شناسان تا مدتها فرضیه او را رد می کردند. دومین منجم مهم تیکو براهه Tycho Brahe (۱۵۴۶-۱۶۰۱) بود که حد وسط را گرفت، بدین معنی که گفت خورشید و ماه به دور زمین می گردند، و ستارگان به دور خورشید. از لحاظ نظری، نظریات تیکو براهه چندان بدیع و اصیل نبود، ولی او دو دلیل قوی برضد این نظر ارسطو ارائه کرد که بالای ماه همه چیز لایتغیر است. یکی از این دلایل ظهور ستاره جدیدی بود در ۱۵۷۲ که اختلاف منظر روزانه نداشت، و بنابراین می بایست دورتر از ماه باشد؛ دلیل دیگر رصدگیری شهابهای ثاقب بود که معلوم کرد اینها نیز دورتر از ماه هستند. خوانندگان این نظریه ارسطو را به یاد دارند که می گفت کون و فساد منحصر و محدود به جهان زیر ماه است؛ این نکته نیز مانند هر چیز دیگری که ارسطو در باب علوم گفته بود خار راه ترقی از آب در آمد.

اهمیت تیکو براهه به عنوان مردی نظریه ساز نیست، بلکه او مشاهده کننده و رصدگیر مهمی است که نخست در تحت حمایت پادشاه

دانمارک و سپس امپراتور رودلف دوم به مشاهده و تحقیق پرداخت. وی زیجی از ستارگان ترتیب داد و اوضاع ستارگان را در مدت چندین سال در آن ثبت کرد. در اواخر عمرش کپلر، که در آن هنگام جوان بود، دستیار او شد. مشاهدات او برای کپلر ارزش بی حد و حصری داشت.

کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) یکی از جالبترین شواهد این مدعا است که با صبر و حوصله فراوان، و بی‌نبوغ چندان، می‌توان به چه توفیقا رسید. پس از کوپرنیکوس، کپلر نخستین منجم نامداری بود که نظریهٔ مرکزیت خورشید را اتخاذ کرد، اما معلوماتی که تیکو-براهه ثبت کرده بود نشان داد که این نظریه به صورتی که کوپرنیکوس بدان بخشیده بود، نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد. کپلر متأثر از مذهب فیثاغوری بود و، با آنکه پروتستان کاملی بود، کم و بیش از روی خیالبافی به خورشیدپرستی تمایل داشت. این انگیزه‌ها بیشک تمایلی به جهت فرضیهٔ مرکزیت خورشید در او ایجاد می‌کرد. جنبهٔ فیثاغوریش همچنین او را متمایل به پیروی از رسالهٔ «تیمائوس» افلاطون می‌ساخت که می‌گوید معنی جهان باید وابسته به پنج حجم منظم باشد. کپلر این اجسام را به عنوان راهنما در طرح فرضیه‌های خود به کار می‌برد، و از حسن اتفاق یکی از آنها مفید واقع شد.

توفیق بزرگ کپلر همانا کشف سه قانون حرکت سیارات است. دو تا از این قوانین را وی در ۱۶۰۹ و سومی را در ۱۶۱۹ انتشار داد. قانون اول او می‌گوید: سیارات روی مدارهای بیضوی شکلی حرکت می‌کنند که خورشید در یکی از کانونهای آنها قرار گرفته است. قانون دوم او می‌گوید: خطی که يك سیاره را به خورشید وصل کند در

زمانهای مساوی مساحتهای مساوی را می پوشاند. قانون سوم او می گوید: مجذور مدت چرخش يك سیاره متناسب است با مکعب فاصله متوسط آن از خورشید.

در توضیح اهمیت این قوانین باید قدری سخن گفت.

در زمان کپلر دو قانون اول فقط در مورد سیاره مریخ قابل اثبات بود؛ در مورد سایر سیارات رصدها با آن قوانین سازش داشت، منتهی چنان نبود که آنها را قطعاً محقق سازد، و مدتها گذشت تا دلایل قطعی در تأیید آنها به دست آمد.

کشف قانون اول، یعنی اینکه سیارات روی مدارهای بیضوی حرکت می کنند، بیش از آن که برای مردم امروز به آسانی قابل تصور باشد مستلزم کوشش در رها ساختن گریبان خود از چنگ سنتهای کهنه بود. تنها نکته ای که همه ستاره شناسان در آن خصوص با هم توافق داشتند این بود که همه حرکات سماوی دورانی است یا از حرکات دورانی ترکیب شده. هر گاه دوایر برای توضیح حرکات سیارات کافی نبودند، از فلک تدویر (اپی سیکل) استفاده می شد. فلک تدویر قوسی است که از حرکت نقطه ای واقع بر دایره ای که روی دایره دیگری گردش کند رسم می شود. مثلاً چرخ بزرگی را بگیرد و به طور افقی به زمین وصل کنید؛ چرخ کوچکتری را نیز بگیرد که باز به طور افقی روی زمین قرار داشته باشد و در آن میخی فرو کنید. بعد چرخ کوچک را در حالی که خود می چرخد به دور چرخ بزرگ بگردانید، چنان که نوك میخ با زمین تماس داشته باشد. در این صورت اثر میخ روی زمین يك فلک تدویر خواهد بود. مدار ماه نسبت به خورشید تقریباً از همین نوع است؛ یعنی زمین تقریباً

دایره‌ای به دور خورشید رسم می‌کند و در عین حال ماه نیز دایره‌ای به دور زمین رسم می‌کند. اما این فقط تقریبی است. چون رصدگیری دقیقتر شد، معلوم شد که هیچ منظومه‌ای از فلکهای تدویر با حقیقت واقع تماماً راست در نمی‌آید. کپلر متوجه شد که فرضیه خودش بسیار پیش از فرضیه بطلمیوس، و حتی کوپرنیکوس، با اوضاع ثبت شده کره مریخ توافق دارد.

قرار دادن بیضی به جای دایره مستلزم رها کردن آن تمایل زیبا شناختی بود که از زمان فیثاغورس به بعد بر نجوم حکومت کرده بود. دایره شکل کامل و افلاک سماوی اجسام کامل شناخته می‌شدند. که در اصل مقام خدایی داشتند و حتی در آثار افلاطون و ارسطو نیز رابطه نزدیکی با خدایان دارند. واضح به نظر می‌رسید که یک جسم کامل باید بر یک مدار کامل حرکت کند. به علاوه، چون اجسام آسمانی آزادند، یعنی بی آنکه کشیده یا رانده شوند حرکت می‌کنند، پس حرکت آنها بایستی «طبیعی» باشد؛ و تصور اینکه دایره «طبیعی» است و بیضی چنین نیست امر آسانی بود. بدین ترتیب بسیاری از سبق ذهنهای عمیق می‌بایست منسوخ و مطرود گردد تا قانون اول کپلر بتواند مورد قبول واقع شود. هیچ یک از قدها، حتی آریستارخوس ساموسی، چنین فرضیه‌ای را پیشینی نکرده بودند.

قانون دوم مربوط به سرعت متغیر سیاره در نقاط مختلف مدار خویش است. اگر S خورشید باشد و P_1 و P_2 و P_3 و P_4 و P_5 به ترتیب اوضاع سیاره در فواصل زمانی متساوی—مثلاً یک ماه، پس قانون کپلر می‌گوید که مساحت‌های P_1SP_2 و P_2SP_3 و P_3SP_4 و P_4SP_5 همه با هم متساویند. بنابراین سیاره در نزدیکترین فاصله خود به

خورشید بیشترین سرعت را دارد و در دورترین فاصله خود از خورشید کمترین سرعت را. این نکته هم باز سبب حیرت می‌شد؛ زیرا که وقار و منانت سیاره مغایر این بود که گاهی شتابان و زمانی خرامان راه برود!

قانون سوم از این لحاظ مهم بود که حرکات سیارات مختلف را نسبت به هم می‌سنجید، و حال آنکه دو قانون اول به چند سیاره، هر یک به تنهایی، مربوط می‌شد. قانون سوم می‌گوید که اگر r فاصله متوسط یک سیاره نسبت به خورشید و T طول سال آن باشد، پس $\frac{r^3}{T^2}$ در مورد همه سیارات یک اندازه است. این قانون (تا آنجا که به منظومه شمسی مربوط می‌شود) دلیل قانون جاذبه نیوتون نیز قرار گرفت. اما در این خصوص ما بعداً سخن خواهیم گفت.

گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، شاید صرف نظر از نیوتون، بزرگترین پایه‌گذاران علم جدید است. در حوالی روز مرگ میکل آثر به دنیا آمد و در سال تولد نیوتون از دنیا رفت. من این نکات را برای کسانی نقل می‌کنم که هنوز به تناسخ ارواح عقیده دارند (اگر چنین کسانی موجود باشند). گالیله به عنوان ستاره‌شناس دارای اهمیت است؛ ولی شاید اهمیت او به عنوان مؤسس علم نیروشناسی یا دینامیک از این هم بیشتر باشد.

گالیله ابتدا اهمیت «شتاب» را در دینامیک کشف کرد. «شتاب» یعنی تغییر سرعت چه در مقدار و چه در جهت. بدین ترتیب جسمی که با سرعت یکنواخت روی دایره‌ای حرکت می‌کند، در همه حال دارای شتابی به سوی مرکز دایره است. به زبانی که پیش از گالیله مرسوم بود، می‌توان گفت که وی فقط حرکت یکنواخت در خط

مستقیم را «طبیعی» می دانست، خواه این حرکت در آسمان واقع شود و خواه بر روی زمین. قبلاً پنداشته می شد که حرکت «طبیعی» اجسام سماوی دایره است و حرکت اجسام زمینی خط مستقیم. ولی می پنداشتند که اگر اجسام متحرك زمینی را به حال خود بگذاریم رفته رفته از حرکت باز خواهند ماند. در مقابل این نظر، گالیله عقیده داشت که هر جسمی، اگر به حال خود گذاشته شود، به سرعت یکنواخت در خط مستقیم به حرکت خود ادامه خواهد داد. هر تغییری، چه در سرعت و چه در جهت حرکت، باید به عنوان نتیجه اعمال يك «نیرو» توجیه شود. این اصل را نیوتون به عنوان «قانون اول حرکت» اعلام کرد. آن را «قانون لختی» نیز می نامند. من در باره مفاد آن بعداً بحث خواهم کرد. ابتدا باید قدری در تفصیل اکتشافات گالیله سخن گفت.

گالیله نخستین کسی بود که قانون اجسام سقوط کننده را وضع کرد. این قانون می گوید: وقتی که جسمی در حال سقوط باشد، شتاب آن ثابت است مگر تا حدی که مقاومت هوا دخالت کند؛ دیگر اینکه شتاب در مورد همه اجسام، چه سنگین و چه سبک، چه بزرگ و چه کوچک، مساوی است. اثبات کامل این قانون تا هنگام اختراع ماشین تخلیه هوا، که در حدود ۱۶۵۴ واقع شد، میسر نشد. پس از این اختراع مشاهده سقوط اجسام در فضایی که عملاً خلأ به حساب می آمد ممکن شد، و دیده شد که در این خلأ پر و سرب به يك سرعت سقوط می کنند. آنچه گالیله اثبات کرد این بود که هیچ تفاوتی قابل اندازه گیری میان يك قطعه بزرگ و يك قطعه كوچك از جسم واحد، وجود ندارد. تا زمان گالیله می پنداشتند که يك قطعه بزرگ سرب از يك قطعه كوچك سرب بسیار تندتر سقوط می کند؛ اما گالیله

به تجربه ثابت کرد که چنین نیست. اندازه گیری در عصر وی به دقت امروز نبود؛ با این حال گالیله قانون صحیح اجسام سقوط کننده را پیدا کرد. اگر جسمی آزادانه در خلأ سقوط کند، سرعت آن به نسبت ثابتی افزایش خواهد یافت. در پایان ثانیه اول سرعت آن ۳۲ پا در ثانیه خواهد بود و در پایان ثانیه بعد ۶۴ پا در ثانیه و در ثانیه سوم ۹۶ پا در ثانیه و قس علی هذا. شتاب، یعنی نرخ افزایش سرعت، همیشه يك مقدار ثابت است: در هر ثانیه افزایش سرعت (تقریباً) ۳۲ پا در ثانیه است.

گالیله حرکات اجسام پرتاب شده یا پرتابه‌ها را نیز که برای مخدومش دوک توسکانی دارای اهمیت بود مطالعه کرد. قبلاً می‌پنداشتند که گلوله‌ای که به طور افقی شلیک شود، تا مدتی به‌طور افقی حرکت خواهد کرد و آنگاه ناگهان به طور عمودی فرو خواهد افتاد. گالیله نشان داد که صرف نظر از مقاومت هوا، سرعت حرکت افقی مطابق «قانون لختی» ثابت خواهد ماند، اما يك سرعت عمودی نیز به آن اضافه خواهد شد که مطابق قانون اجسام سقوط کننده افزایش خواهد یافت. برای کشف اینکه گلوله پس از مدت کوتاهی، مثلاً يك ثانیه، چگونه حرکت خواهد کرد چنین استدلال می‌کنیم: اول: اگر گلوله در حال سقوط نباشد، پس مسافت افقی معینی را، که مساوی است با مسافتی که در ثانیه اول حرکت خود پیموده است، طی خواهد کرد. دوم: اگر به طور افقی حرکت نکند بلکه فقط در حال سقوط باشد، به طور عمودی سقوط خواهد کرد، به سرعتی که با مدت زمان حرکت متناسب خواهد بود. در حقیقت مسیر تغییر مکان آن چنان است که گلوله ابتدا يك ثانیه به طور افقی به سرعت اولیه و سپس يك ثانیه به

طور عمودی به سرعتی متناسب با مدت زمانی که در پرواز بوده است، حرکت کرده باشد. يك محاسبه ساده نشان می دهد که مسیر منتج از آن يك سهمی است، و این موضوع را مشاهده تأیید می کند. مگر تا حد دخالت مقاومت هوا.

شرح بالا مثال ساده ای است از اصلی که در دینامیک بسیار مفید از کار در آمد؛ یعنی این اصل که هر گاه چند نیرو در آن واحد عمل کنند نتیجه چنان خواهد بود که هر يك از آن نیروها به نوبت عمل کرده باشند. این اصل قسمتی از يك اصل کلی تر است که «قانون متوازی الاضلاع» نامیده می شود. مثلاً فرض کنید که شما بر عرشه يك کشتی که در حال حرکت است قرار دارید و عرض عرشه را می پیمایید. هنگامی که عرض عرشه را پیمودید، کشتی نیز به جلو حرکت کرده است، به طوری که شما، نسبت به سطح آب، هم به جلو حرکت کرده اید و هم به جهت عمود بر کشتی. اگر می خواهید بدانید که نسبت به سطح آب در کجا واقع شده اید می توانید فرض کنید که نخست شما ثابت ایستاده اید و کشتی به جلورفته است، و سپس به مدتی مساوی با دفعه قبل کشتی ثابت مانده و شما عرض عرشه را پیموده اید. همین اصل در مورد نیروها نیز صدق می کند. این اصل امکان می دهد که نتیجه چند نیرو را حساب کنیم، و پدیده های متعددی را که بر اجسام متحرك عمل می کنند کشف کنیم. آن که این روش بسیار مثمر و مفید را باب کرد گالیله بود.

در مطالب بالا من کوشیده ام تا آنجا که ممکن است زبان قرن هفدهم را به کار برم. زبان جدید از جهات مهمی با این زبان تفاوت دارد، اما برای توضیح اکتشافاتی که قرن هفدهم بدان نایل شد بهتر

همان است که فعلاً طرز بیان همان قرن را به کار بریم.

قانون لختی معمایی را که قبل از گالیله منظومه کوپرنیکی قادر به حل آن نبود، توضیح داد. چنانکه گذشت، اگر شخصی سنگی را از بالای برجی رها کند، آن سنگ در پای برج خواهد افتاد، و نه قدری به طرف مغرب آن. اما اگر زمین در حال چرخش است، پس در مدت سقوط سنگ باید به فاصله معینی از زیر سنگ لغزیده باشد. اینسکه چرا چنین نمی شود بدین علت است که سنگ سرعت زمین را، که قبل از رها شدن مانند همه اشیاى زوی زمین دارا بوده است، حفظ می کند. در حقیقت اگر برج ما به اندازه کافی بلند می بود اثری عکس آنچه مخالفان کوپرنیکوس انتظار داشتند ظاهر می شد؛ زیرا که قله برج چون نسبت به پایه آن از مرکز زمین دورتر است سریعتر حرکت می کند، و بنابراین سنگ باید کمی به طرف مشرق پایه برج به زمین بیفتد. اما این اثر ناچیزتر از آن است که بتوان اندازه گرفت.

گالیله با مهارت تمام منظومه مرکزیت خورشید را اتخاذ کرد، و با کپلر مکاتبه کرد و اکتشافات او را پذیرفت. و پس از آنکه شنید شخصی هلندی يك تلسکوپ اختراع کرده است، خود نیز تلسکوپیی ساخت و فوراً نکات مهمی کشف کرد. دریافت که کهکشان از عده فراوانی ستارگان جدا گانه تشکیل شده. وی اهله مختلف سیاره زهره را نیز رصدگیری کرد. کوپرنیکوس می دانست که این اهله در نظریه اش بیان شده است. ولی چشم غیر مسلح نمی توانست آنها را مشاهده کند. گالیله اقمار سیاره مشتری را هم کشف کرد و به افتخار مخدوم خود آنها را «سیدرا مدیچا» («ستارگان مدیچی») نامید. معلوم شد که این اقمار از قوانین کپلر متابعت می کنند. اما اشکالی هم

در میان بود. قبلاً همیشه هفت جرم سماوی وجود داشت که عبارت بودند از پنج سیاره و خورشید و ماه. از طرفی عدد هفت عدد مقدسی است. مگر نه این است که سبت هفتمین روز هفته است؟ و مگر نه شمعدانها هفت شاخه دارند و کلیساهای آسیا هفتگانه‌اند؟ پس بهتر از این چه می‌تواند باشد که اجرام سماوی نیز هفت تا باشد؟ اما اگر چهار قمر مشتری را به آنها بیفزاییم، عدد آنها یازده خواهد شد، که دارای هیچ گونه خواص اسرار آمیزی نیست. به همین دلیل کهنه پرستان تلسکوپ را محکوم کردند و از نگریستن در آن سرپیچیدند و مدعی شدند که این دستگاه چشم را می‌فریبد و آنچه از توی آن دیده می‌شود فریبی بیش نیست. گالیله به کپلر نامه‌ای نوشت و در آن گفت که ای کاش می‌توانستیم با هم بر حلق این «عوام الناس» بخندیم؛ و چنانکه از باقی نامه معلوم می‌شود «عوام الناس» عبارت بوده‌اند از استادان فلسفه که به قوه «براهین منطقی، چنانکه گویی اوراد سحر و جادو است»، می‌خواستند شر و مضرت اقمار مشتری را از سر جهان دور کنند.

چنانکه همه می‌دانند گالیله به وسیله محکمه تفتیش عقاید محکوم شد. نخست در ۱۶۱۶ به طور مجرمانه، و سپس ۱۶۳۳ به طور علنی؛ و در دفعه دوم عقاید خود را انکار کرد و قول داد که دیگر هرگز نگوید که زمین می‌چرخد یا می‌گردد. تفتیش عقاید توانست که حیات علم را در ایتالیا پایان دهد، و از آن پس تا قرن‌ها علم در آن سرزمین احیاء نشد؛ اما نتوانست مانع مردم در قبول نظریه مرکزیت خورشید شود، و با حماقت خود صدمات سنگینی به کلیسا زد. اما خوشبختانه کشورهای پروتستانی نیز وجود داشتند و در آن

کشورها روحانیان هر اندازه هم مایل و مشتاق بودند که علم را از پیشرفت باز دارند، باز نمی توانستند زمام دولت را به دست بگیرند.

نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) به پیروزی نهایی و کاملی که کوپرنیکوس و کپلر و گالیله راهش را هموار ساخته بودند رسید. نیوتون با شروع کردن از سه قانون حرکت خود که دو قانون اول آن را مدیون گالیله بود، ثابت کرد که سه قانون کپلر معادل این قضیه است که: هر سیاره، در هر لحظه، دارای شتابی است در جهت خورشید که به نسبت عکس مجذور فاصله آن از خورشید تغییر می کند. وی نشان داد که شتابهای ماه در جهت خورشید و زمین، مطابق همان فورمول، حرکت ماه را توضیح می دهد؛ و نیز شتاب اجرام سماوی که بر سطح زمین سقوط می کنند، باز مطابق قانون عکس مجذور فاصله، به شتاب ماه مربوط می شود. نیوتون «نیرو» را به عنوان عامل تغییر سرعت، یعنی شتاب، تعریف کرد؛ و بدین ترتیب توانست قانون جاذبه عمومی خود را وضع و اعلام کند، که می گوید: «اجسام به نسبت مستقیم حاصل ضرب جرمهای خود، و به نسبت معکوس مجذور فاصله خود، یکدیگر را جذب می کنند.» نیوتون توانست از این فورمول همه مفاد نظریه سیارات، یعنی حرکات سیارات و اقسام آنها و مسیر شهابهای ثاقب و جزر و مد، را استخراج کند. بعدها معلوم شد که حتی انحرافات جزئی سیارات از مدارهای بیضویشان نیز از قانون نیوتون قابل استنتاج است. پیروزی چنان کامل و قطعی بود که بیم آن می رفت که نیوتون ارسطوی ثانی شود و به صورت مانعی بزرگ و دست نیافتنی در برابر پیشرفت در آید. در انگلستان یک قرن از مرگ او گذشت تا مردم توانستند خود را از آن اندازه از زیر سلطه اش

در آورند که بتوانند در زمینه‌هایی که مورد بحث و تحقیق او قرار گرفته بود، دست به کارهای تازه بزنند.

در قرن هفدهم کارهای جالب صورت گرفت، نه فقط در زمینه نجوم و دینامیک، بل در بسیاری زمینه‌های دیگر نیز که به علم مربوط می‌شد.

ابتدا مسئله ابزارهای علمی را در نظر بگیرید. میکروسکوپ کمی پیش از قرن هفدهم، یعنی در حدود سال ۱۵۹۰ اختراع شد. تلسکوپ در سال ۱۶۰۸ به وسیله یک هلندی به نام لیپرشای Lippershey اختراع شد؛ منتوی نخستین کسی که از آن برای مقاصد علمی استفاده کرد گالیله بود. دماسنج را نیز گالیله اختراع کرد - یا حداقل به اغلب احتمال چنین به نظر می‌رسد. شاگرد او توریچلی Torricelli نیز هواسنج را اختراع کرد. گریک Guericke (۱۶۰۲-۸۶) ماشین تخلیه هوا را اختراع کرد. ساعت نیز گرچه چیز تازه‌ای نبود در قرن هفدهم، و بیشتر به دست گالیله، تکامل فراوان یافت. به واسطه این اختراعات امر مشاهده علمی از زمانهای پیشین بسیار دقیقتر و وسیعتر شد.

علاوه بر نجوم و دینامیک، در علوم دیگر نیز کارهای مهمی صورت گرفت. گیلبرت Gilbert (۱۵۴۰-۱۶۰۳) کتاب بزرگ خود را در باره مغناطیس در سال ۱۶۰۰ انتشار داد. هاروی Harvey (۱۵۷۸-۱۶۵۷) گردش خون را کشف کرد و کشف خود را در ۱۶۲۸ انتشار

۱. در این باره ر. ک. به فصل «ابزارهای علمی» از کتاب

A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, by A. Wolf.

داد. لیوونهوک Leeuwenhoek (۱۶۳۲-۱۷۲۳) اسپرما توزوئید را کشف کرد، گو اینکه شخص دیگری نیز، یعنی استیون هم Stephen Hamm ظاهراً چند ماه پیشتر آن را کشف کرده بود. لیوونهوک همچنین پروتوزوئرها یا جانوران تک سلولی، و حتی باکتریها را کشف کرد. روبرت بویل Robert Boyle (۱۶۲۷-۹۱)، چنانکه در ایام کودکی من به کودکان می آموختند، «پدر علم شیمی و پسر ازل آو کلرک» بود، ولی اکنون بیشتر به مناسبت «قانون بویل» نامش در خاطرها باقی است. این قانون می گوید که فشار مقدار معینی از گاز در حرارت معین با حجم آن تناسب معکوس دارد.

تا اینجا من درباره پیشرفتهایی که در ریاضیات محض صورت گرفت چیزی نگفتم. اما باید دانست که این پیشرفتها بسیار بزرگی بود و جزو لازم بسیاری از کارهایی بود که در علوم فیزیکی صورت می گرفت. ناپیر Napier لو گاریتم را که کار خودش بود در ۱۶۱۴ انتشار داد. هندسه تحلیلی بر اثر کار چندین تن از ریاضیدانهای قرن هفدهم به وجود آمد، که از آن میان بزرگترین سهم را دکارت داشت. نیوتون ولایب نیتس هر یک مستقلاً حساب دیفرانسیل و انتگرال را اختراع کردند، و این حساب به منزله ابزار کار همه ریاضیات عالی است. اینها که ذکر شد برجسته ترین توفیقهایی است که در زمینه ریاضیات محض به دست آمد. کارهای بیشمار دیگر هم صورت گرفت که دارای اهمیت فراوان بود.

نتیجه این کارهای علمی که برشمرديم این شد که جهان یسینی مردم درس خوانده تغییر کلی یافت. در آغاز قرن سر توماس براون Sir Thomas Browne در محاکمه جادوگران شرکت می کرد، و حال

آنکه در پایان قرن چنین چیزی غیر ممکن بود. در زمان شکسپر هنوز ستارگان دنباله‌دار به عنوان نشانه‌های شومی و نحوست شناخته می‌شدند، در حالی که پس از انتشار کتاب «اصول» *Principia* نیوتون در ۱۶۸۷ معلوم شد که نیوتون و هالی Halley مدار چند ستاره دنباله‌دار را حساب کرده‌اند و مسلم شد که این ستارگان نیز مانند سیارات تابع قانون جاذبه هستند، و در نتیجه دیگر اموری از قبیل سحر و جادو برای مردم پذیرفتنی نبود. در ۱۷۰۰ جهان بینی فکری مردم درس خوانده کاملاً جدید بود؛ و حال آنکه در ۱۶۰۰ به جز در میان چند تن انگشت شمار، طرز تفکر هنوز بیشتر قرون وسطایی بود.

در باقی مانده این فصل من خواهم کوشید تا آن عقاید فلسفی را که ظاهراً از علوم قرن هفدهم نتیجه شده بود به اختصار بیان کنم، و نیز برخی از جهات مغایرت علم جدید را با علم نیوتون نشان دهم. نخستین چیزی که باید گفت این است که آخرین آثار اعتقاد به روح از قوانین طبیعی زدوده شد. یونانیان، گرچه خود تصریح نکرده‌اند، از قرار معلوم قدرت حرکت را دلیل زندگی می‌دانستند. با مشاهده عادی چنین به نظر می‌رسد که جانداران خود را حرکت می‌دهند و حال آنکه ماده بیجان وقتی به حرکت در می‌آید که یک نیروی خارجی در آن عمل کند. در فلسفه ارسطو روح جانور وظایف مختلفی برعهده دارد، که یکی از آنها به حرکت در آوردن جسم جانور است. مطابق تفکر یونانی خورشید و سیارات یا خدا هستند، یا دست کم به وسیله خدایان تنظیم می‌شوند و به حرکت در می‌آیند. البته آنها کاساگوراس عقیده‌اش غیر از این بود، منتهی او لامذهب و خدا شناس به حساب می‌آمد. دموکریتوس هم عقیده‌اش جز این بود،

منتهی همه او را به نفع افلاطون و ارسطو در طاق نسیان نهادند، و تنها اپیکوریان به تعالیم او توجه داشتند. چهل و هفت یا پنجاه و پنج «جنبا ننده ناجنیده» ارسطو ارواح الهی هستند که منبع اصلی هر گونه جنبش و حرکت را در سماوات تشکیل می دهند. هر جسم بیجان را اگر به حال خود بگذاریم به زودی از حرکت باز خواهد ایستاد؛ بنابراین اگر حرکت نباید متوقف شود، عمل روح بر جسم باید پیوسته و مداوم باشد.

قانون اول حرکت همه این مطالب را تغییر داد. ماده بیجان همین که به حرکت در آید حرکت خود را تا ابد ادامه خواهد داد، مگر اینکه به وسیله یک عامل خارجی متوقف گردد. به علاوه، عوامل تغییر حرکت نیز، هر جا که به طور قطعی معلوم و محقق شد، خود مادی از آب در آمد. باری، معلوم شد که منظومه شمسی به حول قوه خود و مطابق قوانین خود در حرکت است و احتیاجی به دخالت خارجی ندارد. شاید هنوز به وجود خدا احتیاج بود تا این دستگاه را به کار بیندازد. مطابق نظر نیوتون سیارات در اصل به حول و قوه الهی به حرکت در آمده اند؛ اما پس از آنکه خدا سیارات را به حرکت در آورد و قانون جاذبه را مجری داشت، همه چیز به خودی خود حرکت را ادامه داد، بی آنکه دیگر نیازی به دخالت ید قدرت الهی باشد. وقتی که لاپلاس گفت که همین نیروهایی که اکنون عمل می کنند ممکن است باعث پدید آمدن سیارات از خورشید شده باشند، سهم خدا در جریان طبیعت باز هم محدودتر شد. اکنون ممکن بود خدا به عنوان «خالق» باقی بماند، اما این موضوع هم مورد تردید بود، زیرا روشن نبود که جهان دارای آغازی در زمان بوده باشد.

هر چند غالب دانشمندان خود نمونه‌های دینداری بودند، جهان‌بینی که از کارهای آنان بر می‌آمد داشت پایه‌های این ایمان را می‌لرزاند و علمای دین حق داشتند که احساس نگرانی کنند.

یکی دیگر از نتایج علم تغییر تصور انسان بود از مقام بشر در گیتی. در جهان قرون وسطی زمین مرکز کائنات بود و هر چیزی دارای غایت و منظوری راجع به بشر بود. در جهان نیوتون زمین سیارهٔ کوچک یکی از ثوابت بود که خود آن هم امتیاز خاصی نداشت. فواصل نجومی چنان بزرگ بود که در قیاس آنها زمین سر سنجاقی بیش نبود. محتمل به نظر نمی‌آمد که اینهمه صنعتگرها از بهر موجودات حقیری باشد که روی این سر سنجاق زندگی می‌کنند. به علاوه، مفهوم غایت که از زمان ارسطو به بعد جزء مهمی از علم بود، اکنون از جریان علم بیرون رانده شده بود. در این زمان هر کسی ممکن بود هنوز معتقد باشد که وجود کائنات محض تجلی شکوه و جلال خداست؛ اما دیگر هیچ کس بدین اعتقاد اجازهٔ دخالت در محاسبات نجومی نمی‌داد. ممکن بود جهان‌غایتی داشته باشد، اما این غایت دیگر نمی‌توانست در توضیحات علمی داخل شود. ظاهراً نظریهٔ کوپرنیکوس بایستی برای غرور بشر تحقیر کننده بوده باشد؛ اما در حقیقت اثر عکس داشت، زیرا پیروزیهای علم غرور بشر را زنده کرد. احساس گناه در تن محض جهان قدیم فساد کرده بود، و به صورت درد و افسردگی به قرون وسطی به ارث رسیده بود. خاکساری در برابر خدا هم صحیح بود و هم مقرون به احتیاط، زیرا خدا غرور را مجازات می‌کرد. ناخوشی و سیل و زلزله و ترك و تاتار و ستارهٔ دنباله‌دار قرون مظلمه را دچار سرگیجه ساخته بود، و مردم احساس می‌کردند که فقط

خاکساری بیشتر و بیشتر است که می‌تواند این بلایای واقعی و احتمالی را رفع کند. اما پس از آنکه بشر به توفیق‌هایی از این قبیل نایل آمد که:

طبیعت با قوانین طبیعت درون ظلمت شب داشت مسکن
 خدا گفتا «نیوتون باد» و آنگاه جهان از پای تاسر گشت روشن،
 دیگر خاکساری برایش غیر ممکن شد. و در مورد لعنت الهی نیز
 این فکر پیش آمد که خالق جهانی بدین پهنآوری بیگمان مشاغل
 فکریش بهتر و والاتر از این است که کسی را به خاطر اشتباهات
 جزئی در حکمت الهی به آتش جهنم دچار کند. یهودای اسخریوطی
 ممکن بود دچار لعنت ایزدی گردد، اما نیوتون با آنکه مذهب
 آریوسی داشت ممکن نبود ملعون واقع شود.

البته برای خودپسندی دلایل فراوان دیگر هم وجود داشت.
 تاتارها در آسیا محصور و محدود شده بودند و از ناحیه ترکها نیز
 دیگر بسم خطری نمی‌رفت. ستارگان دنباله‌دار را هالی از مقام
 شومشان فرود آورده بود، و زلزله نیز، با آنکه همچنان وحشتناک
 بود، از لحاظ علمی به اندازه‌ای جالب بود که دانشمندان کمتر
 می‌توانستند از وقوع آن متأسف شوند. مردم اروپای غربی به سرعت
 ثروت می‌اندوختند و به صورت خداوندان سراسر جهان درمی‌آمدند:
 امریکای شمالی و جنوبی را به تصرف درآورده بودند، در افریقا و
 هندوستان صاحب قدرت بودند، در چین بدانها احترام می‌گذاشتند،
 و ژاپون از آنان حساب می‌برد. وقتی که پیروزیهای علم را نیز بر
 اینها بیفزاییم، دیگر جای شگفتی نخواهد بود اگر ببینیم که مردم
 قرن هفدهم خود را مردم نازینی می‌انگاشتند و دیگر آن گناهکاران

بیچاره‌ای نبودند که هنوز هم در روزهای یکشنبه خود را بدان نام می‌خواندند.

مواردی هست که در آنجا فیزیک نظری جدید با دستگاه نیوتون مغایرت دارد. مثلاً اول اینکه مفهوم «نیرو» که در قرن هفدهم مقام برجسته‌ای دارد اکنون زائده شناخته شده است. در دستگاه نیوتون «نیرو» عبارت است از علت تغییر حرکت، چه در مقدار و چه در جهت آن. مفهوم علت مهم انگاشته می‌شود، و «نیرو» را در تخیل آن نوع چیزی می‌پندارند که وقتی ما چیزی را می‌رانیم یا می‌کشیم احساس می‌کنیم. به همین دلیل این حقیقت که جاذبه از دور عمل می‌کند، همچون اشکالی در اصل جاذبه جلوه گر می‌شد، و خود نیوتون نیز اذعان داشت که بایستی واسطه‌ای در میان باشد که نیروی جاذبه به توسط آن منتقل شود. اما به تدریج معلوم شد که همه مغادلات را بدون دخالت دادن نیرو می‌توان نوشت. آنچه قابل مشاهده بود عبارت بود از رابطه خاصی میان شتاب و هیئت و وضع؛ و اگر بگوییم که این رابطه به توسط «نیرو» برقرار می‌شود، در واقع چیزی به دانش خود نیفزوده‌ایم. مشاهده نشان می‌دهد که سیارات در همه احوال دارای شتابی به جهت خورشید هستند که به نسبت عکس مجذور فاصله آنها از خورشید تغییر می‌کند. اگر بگوییم این شتاب در نتیجه «نیرو»ی جاذبه است، فقط یک حشو لفظی به کار برده‌ایم. مانند اینکه بگوییم افیون آدم را به خواب می‌برد، زیرا خاصیت خواب‌آور دارد. به همین جهت فیزیکدانهای جدید فقط فورمولهایی را بیان می‌کنند که شتابها را معین می‌سازد و از استعمال کلمه «نیرو» یکسره اجتناب می‌ورزند. «نیرو» عبارت بود از شعبی رقیق و اثیری که معتقدان به روح به عنوان

علت حرکت ارائه می‌دادند، و اکنون دیگر این شبیح رفته رفته ناپدید و نابود شده است.

تا هنگام پدید آمدن مکانیک کوانتوم هیچ واقعه‌ای پیش نیامد که مفاد اصلی دو قانون اول حرکت را (یعنی اینکه قوانین دینامیک را باید به صورت شتابهای مختلف بیان کرد) به جهتی اصلاح کند. از این حیث کوپرنیکوس و کپلر را هم باید در ردیف قدما گذاشت. این دو در جستجوی قوانینی بودند که اشکال مدارهای اجسام سماوی را بیان کنند. نیوتون باز نمود که قوانینی که بدین شکل بیان شوند جز بیان تقریبی واقعیات کاری از آنها ساخته نیست. سیارات روی مدارهای بیضوی تمام حرکت نمی‌کنند، زیرا جاذبه سایر سیارات مخمل حرکت یکنواخت آنهاست. و نیز مدار یک سیاره به همان دلیل هرگز عیناً مجدداً پیموده نمی‌شود. اما قانون جاذبه که درباره شتابها بحث می‌کرد بسیار ساده بود و تا دوست سال پس از نیوتون، کاملاً دقیق پنداشته می‌شد؛ و وقتی هم که اینشتین آن را اصلاح کرد، باز این قانون به صورت قانونی که درباره شتابها بحث می‌کند باقی ماند.

درست است که بقای انرژی قانونی است که از سرعتها بحث می‌کند و نه از شتابها؛ اما در محاسباتی که این قانون را به کار می‌برند هنوز شتابها هستند که باید به کار برده شوند.

و اما تغییراتی که مکانیک کوانتوم پیش آورده است، گرچه بسیار عمیق است، هنوز تا حدی مورد بحث است و به تحقیق نرسیده. در فلسفه نیوتون یک تغییر دیگر هم رخ داده است که اکنون باید از آن نام برد، و آن طرد زمان و مکان مطلق است. خوانندگان تازه به این موضوع را در مورد دموکریتوس به یاد دارند. نیوتون

معتقد بود که مکان از نقاط و زمان از لحظات تشکیل شده و وجودشان مستقل از اجسام و وقایعی است که در آنها واقع می‌شوند. در مورد مکان در تأیید نظر خود از یک برهان تجربی استفاده می‌کرد، و آن اینکه پدیده‌های طبیعی ما را قادر به تمیز دادن چرخش مطلق می‌سازند. اگر آب موجود در یک سطل را بچرخانیم، آب در نزدیکی جدار سطل بالا می‌آید و در مرکز آن فرو می‌رود؛ و حال آنکه اگر سطل را بچرخانیم، و آب ثابت بماند، چنین اثری مشاهده نمی‌شود. پس از نیوتون تجربه آونگ فو کو Foucault تعبیه شد و چنین می‌پنداشتند که این تجربه چرخش زمین را نشان می‌دهد. حتی در جدیدترین نظریات نیز مسئله چرخش مطلق اشکالی ایجاد می‌کند. اگر حرکت نسبی باشد، پس فرق بین این فرضیه که زمین می‌چرخد و این فرضیه که آسمان به گرد زمین می‌چرخد یک تفاوت لفظی صرف است و بیش از فرق این دو بیان نیست که «زید پدر عمرو است» و «عمرو پسر زید است». اما اگر آسمان بچرخد، باید ستارگان سریعتر از نور حرکت کنند، و این محال انگاشته می‌شود. نمی‌توان گفت که پاسخهای جدیدی که بدین مشکل داده شده کاملاً قانع کننده است، اما آنقدر قانع کننده هست که بتواند تقریباً همه فیزیکدانها را بر این اعتقاد باقی بگذارد که حرکت و مکان صرفاً نسبی هستند. این موضوع، به اضافه ترکیب شدن زمان و مکان به صورت «زمانمکان» (space-time) نظر ما را درباره جهان نسبت به آنچه از کارهای گالیله و نیوتون بر می‌آمد تغییر فراوان داده است. ولی من در این باره نیز، مانند نظریه کوانتوم، فعلاً بیش از این بحثی نخواهم کرد.

فصل هفتم فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) گرچه فلسفه‌اش از بسیاری جهات قانع کننده نیست، به عنوان بنیاد گذار روش استقرایی جدید و پشاهنگ تنظیم منطقی روش علمی دارای اهمیت همیشگی است. وی یکی از پسران سر نیکولا بیکن، مهربان سلطنتی و خواهرزاده زوجه سر ویلیام سیل، - بعدها لرد بور گلی - بود؛ و بدین ترتیب در محیط امور دولتی و دیوانی بزرگ شد. در بیست و سه سالگی به پارلمان رفت و مشاور اسس Essex شد. با این حال

وقتی که اسکس مغضوب واقع شد، بیکن به محاکمه کنندگانش کمک کرد. بدین مناسبت وی سخت مورد سرزنش قرار گرفته است. مثلاً لیستون استریچی Lytton Strachey در کتابش به نام «الیزابت و اسکس» بیکن را همچون هیولای خیانت و نمک‌ناشناسی نمایانده است. اما این دور از انصاف است. بیکن تا زمانی که اسکس خادم دولت بود با او کار کرد، اما هنگامی که ادامه خدمت به او در حکم خیانت بود او را رها کرد؛ و در این عمل هیچ چیز دیگری حتی خشکترین اخلاقیان آن عصر بتوانند محکومش کنند وجود نداشت.

بیکن با آنکه اسکس را رها کرد، در زمان حیات الیزابت هرگز مورد لطف و عنایت دربار واقع نشد؛ اما چون جیمز به تخت نشست وضع و حال او بهتر شد. در ۱۶۱۷ مقام پدرش، یعنی مهرداد سلطنتی، را به دست آورد و در ۱۶۱۸ به مقام خزانه‌داری منصوب شد. اما پس از آنکه فقط دو سالی در این منصب بزرگ باقی بود، به اتهام قبول رشوه محاکمه شد. بیکن صحت اتهام را گردن نهاد، و در دفاع از خود همینقدر گفت که تحف و هدایا هرگز در تصمیمات او مؤثر نبوده است. در این خصوص هر کس می‌تواند برای خود عقیده‌ای داشته باشد، زیرا شاهی در دست نیست که تصمیمات بیکن در شرایط دیگر چه صورتی پیدا می‌کرد. بیکن به پرداخت ۴۰،۰۰۰ لیره جریمه و حبس در برج لندن مادامی که میل پادشاه باشد، و طرد همیشگی از دربار و انفصال دائم از خدمات دولتی محکوم شد. از این حکم فقط جزء ناچیزی اجرا شد؛ بدین معنی که وی را به پرداخت جریمه مجبور ساختند، و فقط چهار روز در برج زندانی شد؛ اما او را مجبور به ترك زندگی سیاسی ساختند، و ناگزیر باقی عمرش را به نوشتن

کتابهای مهم صرف کرد.

در آن ایام اخلاق قضات کمی سست بود. تقریباً همه قضات، و معمولاً از هر دو طرف دعوا، هدیه می‌پذیرفتند. امروز به نظر ما رشوه گرفتن قضات کاری جنایتبار است، و جنایتبارتر آنکه پس از گرفتن رشوه، قاضی بر ضد راشی رأی بدهد. اما در آن روزگار پذیرفتن هدیه رسم بود و قضات «تقوا»ی خود را بدین ترتیب نشان می‌دادند که تحت تأثیر هدایا قرار نگیرند. بیکن تصادفاً در يك نزاع حزبی محکوم شد، و نه بدان سبب که جرمی استثنایی مرتکب شده باشد. البته بیکن مانند سلفش سر توماس مور نبود که در اخلاق مقامی بلند داشته باشد؛ اما او را فاسد مطلق هم نباید به حساب آورد. بیکن از لحاظ اخلاق شخصی متوسط و عادی بود که از دیگر معاصرانش بهتر یا بدتر نبود.

بیکن پس از آنکه پنج سال در گوشه‌ای گذراند، هنگامی که برای آزمایش نگهداری غذا از راه یخ بندان شکم مرغی را با برف می‌انباشت، سرما خورد و در گذشت.

مهمترین کتاب او «پیشرفت دانش» *The Advancement of Learning* از بسیاری جهات سخت متجددانه است. بیکن را عموماً به عنوان نخستین کسی که گفت «دانایی توانایی است» می‌شناسند؛ و گرچه شاید پیش از او هم کسانی همین معنی را بر زبان آورده باشند، باید گفت که بیکن با تأکید تازه‌ای این نکته را بیان کرده است. اساس فلسفه بیکن تماماً عملی بود، یعنی کوشش در این که بشر به وسیله اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود. وی عقیده داشت که فلسفه باید از الهیات جدا باشد، نه چنانکه در فلسفه مدرسی مشهود

است با آن درآمیزد. بیکن مذهب رسمی را می‌پذیرفت، زیرا آدمی نبود که بر سر چنین موضوعی با دولت دست به گریبان شود. اما در عین حال که معتقد بود عقل و استدلال می‌تواند وجود خدا را اثبات کند، باقی مطالب الهیات را تماماً حاصل کشف و شهود محض می‌دانست. در حقیقت معتقد بود که وقتی احکام دینی در نظر عقل محض کاملاً نامعقول می‌نماید پیروزی ایمان به حد اعلیٰ رسیده است. اما فلسفه باید فقط متکی بر عقل باشد. بدین ترتیب وی از طرفداران نظریهٔ «حقیقت مضاعف» بود، یعنی حقیقت حاصل از عقل و حقیقت حاصل از کشف و شهود. در قرن سیزدهم بعضی از این رشدیان این نظریه را تعلیم می‌دادند، اما کلیسا آن را محکوم کرده بود. «پیروزی ایمان» برای مؤمنین چیز خطرناکی بود. بیل Bayle در اواخر قرن هفدهم آن را به سخره گرفت و آنچه را عقل می‌توانست بر ضد عقیدهٔ رسمی مذهبی بیان کند به تفصیل بسیار حلاجی کرد و بعد نتیجه گرفت که «پس اگر با تمام این اوصاف باز هم از عقیدهٔ خود دست برنداریم پیروزی ایمان بسی بزرگتر خواهد بود.» اما اینکه اعتقاد دینی بیکن تا چه حد صادقانه بوده است نکته‌ای است که تحقیقش ممکن نیست.

بیکن نخستین فرد از سلسلهٔ طویل فلاسفهٔ علمی بود که اهمیت استقراء را در برابر قیاس تأکید کرده‌اند. او مانند اغلب اخلاف خود می‌کوشید که نوعی استقراء بهتر از آنچه «استقرای ناقص» نامیده می‌شود پیدا کند. استقرای ناقص را می‌توان با يك حکایت روشن کرد. يك وقت يك مأمور آمارگیری بود که می‌بایست نام خانوادگی‌های يك دهکدهٔ واقع در ایالت ویلز را ثبت کند. نخستین کسی که این مأمور نامش را پرسید ویلیام ویلیامز نام داشت، نفر دوم هم نامش همین بود،

و به همین ترتیب نفر سوم و چهارم و . . . سرانجام مأمور آمار به خود گفت: «این که خسته کننده است؛ لابد اینها همه اسمشان ویلیام ویلیامز است. پس من نامشان را همین طور ثبت می کنم و بقیه وقتم را به استراحت می پردازم.» اما اشتباه می کرد، زیرا در آن دهکده یک نفر وجود داشت که نامش جون جونز بود. این حکایت نشان می دهد که اگر ما به استقرای ناقص اعتماد مطلق داشته باشیم، دچار گمراهی خواهیم شد.

بیکن معتقد بود روشی دارد که به وسیله آن می توان استقرا را از این بهتر ساخت. مثلاً می خواست ماهیت حرارت را، که می پنداشت (و صحیح می پنداشت) عبارت است از حرکت سریع و غیر منظم ذرات جسم، کشف کند. روش او نوشتن صورتی بود از اجسام گرم و صورتی از اجسام سرد، و صورتی از اجسامی که درجه حرارت متغیر دارند. وی امیدوار بود که این صورتهای صفت مشخصه ای را نشان خواهند داد که در اجسام گرم همیشه موجود و در اجسام سرد همیشه مفقود و در اجسام دارای حرارتهای متغیر به درجات متفاوت موجود باشد. بیکن انتظار داشت که با این روش به قوانین عمومی برسد که در مرحله اول دارای پایین ترین درجه عمومیت باشند، و امیدوار بود که با جمع عده ای از این قوانین به قوانینی برسد که دارای درجه دوم عمومیت باشند. قانونی که پیشنهاد می شود باید با تطبیق در شرایط جدید آزموده شود؛ اگر در این شرایط عمل کند، تا حد این شرایط تأیید شده است. برخی از موارد این روش ارزش خاصی دارند؛ زیرا که ما را قادر می سازند که از میان دو نظریه، که مطابق مشاهدات قبلی هر دو ممکن می نمایند، یکی را اختیار کنیم. این موارد را موارد

«اختیاری» (prerogative) می نامند.

بیکن نه تنها قیاس را تحقیر می کرد، بلکه برای ریاضیات نیز ارزش به سزایی قائل نبود - شاید بدین سبب که آن را به اندازه کافی تجربی نمی دانست. وی با ارسطو سخت دشمن بود، اما به دموکریتوس منزلت بسیار بلندی می داد. گرچه منکر این معنی نبود که سیرطبیعت حاکی از يك غایت الهی است، به در آمیختن توجیحات کلامی در تحقیق پدیده‌های واقعی معترض بود و عقیده داشت که هر چیزی باید به عنوان نتیجه لازم علل فاعله توجیه شود.

بیکن برای این روش، به عنوان راهنمای تنظیم معلومات حاصل از مشاهده که علم باید بر آنها استوار شود، ارزش قائل بود. می گفت که ما باید نه چون عنکبوت باشیم که از درون خود می تند، و نه چون مورچه که فقط به گردآوری اشیاء می پردازد؛ بلکه باید از زنبور سرمشق بگیریم که هم گردآوری و هم تنظیم می کند. در این مثال قدری به مورچگان ستم رفته ولی در عوض منظور بیکن روشن شده است.

یکی از معروفترین قسمت‌های فلسفه بیکن بر شمردن چیزهایی است که خود او «بت» می نامد، و منظورش از آنها عادت‌های بد فکر است که مردم را به اشتباه می اندازد. از این بت‌ها، بیکن پنج قسم را می شمرد. «بت‌های قبیله»، آن عادت‌هایی است که فطری بشر است؛ از آن جمله خصوصاً این عادت را ذکر می کند که بشر از پدیده‌های طبیعی نظمی بیش از آنچه واقعاً در آنها موجود است انتظار دارد. «بت‌های غار» سبق ذهن‌های شخصی است که وجه مشخص شخص محقق است. «بت‌های بازاری» مربوطند به جبر کلمات و دشواری مصون داشتن ذهن

از تأثیر آنها. «بتهای تأثر» آنها می هستند که به طرز تفکرهای مقبول و مرسوم مربوط می شوند و از این جمله به طبع ارسطو و مدرسیان برای بیکن بیش از همه قابل ذکرند. دست آخر از «بتهای مکاتب» نام می برد، که عبارتند از این گمان که فلان قانون کور (مثلاً قیاس) می تواند در تحقیق جای قضاوت را بگیرد.

گرچه علاقه بیکن متوجه علم بود، و گرچه جهان بینی کلی او علمی است، بیکن از بیشتر کارهای علمی که در عصر او صورت گرفت بیخبر ماند. بیکن نظریه کوپرنیکوس را رد می کرد، و در این امر، تا آنجا که به نظریات خود کوپرنیکوس مربوط می شود، عمدتاً بیکن موجه است؛ زیرا کوپرنیکوس هیچ دلیل محکمی در اثبات نظریه خود ارائه نکرده بود. اما بیکن بایستی با نظریات کپلر، که کتاب «نجوم جدید»ش در ۱۶۰۹ در آمد، قانع شده باشد. اما به نظر می رسد که کارهای و سالیوس Vesalius پشاهنگ تشریح جدید، و گیلبرت، که در کتابش در باب مغناطیس به طرز درخشانی روش استقرائی را نمایش می دهد از نظر بیکن پوشیده مانده باشد. از این هم شگفت تر آن که گویا بیکن از کار هاروی Harvey نیز که طیب مخصوص خود او بود اطلاع نداشته است. راست است که هاروی تا پس از درگذشت بیکن کشف خود را درباره گردش خون انتشار نداد، اما انسان انتظار دارد که بیکن از پژوهشهای او مطلع بوده باشد. هاروی به بیکن چندان عقیده نداشت، و درباره او می گفت: «مانند خزانداران فلسفه می نویسد.» بیشک اگر بیکن به توفیق دنیوی کمتر پابند می بود در زمینه علم و فلسفه به توفیق بزرگتری دست می یافت.

روش استقرائی بیکن، از آن جهت که بر فرضیه تأکید کافی

ندارد معیوب است. وی امیدوار بود که تنها تنظیم و ترتیب معلومات بتواند فرضیه صحیح را آشکار سازد، و حال آنکه این امر به ندرت اتفاق می افتد. اصولاً ساختن فرضیات دشوارترین قسمت کار علمی است، و قسمتی است که مستلزم توانایی بسیار است. تا کنون هیچ روشی پیدا نشده است که ساختن فرضیات را بر طبق قاعده ممکن سازد. معمولاً وجود يك فرضیه مقدمه لازمی است برای گردآوری حقایق واقع، زیرا که انتخاب حقایق واقع مستلزم این است که راهی برای تشخیص مناسبت آنها با موضوع کار خود داشته باشیم. بدون چنین راهی، صرف تراکم حقایق واقع موجب سرگستگی خواهد بود.

سهمی که قیاس استنتاجی در علم بر عهده دارد از آن که بیکن می پنداشت بیشتر است. غالباً وقتی که بخواهیم فرضیه‌ای را بیازماییم، باید راه قیاس استنتاجی درازی را - از آن فرضیه تا یکی از نتایج آن که آزمودنش از راه مشاهده میسر باشد - بیماییم. این قیاس معمولاً قیاس ریاضی است، و از این لحاظ بیکن اهمیت ریاضیات را در تحقیق علمی کمتر از آن می پنداشت که هست.

مسئله قیاس استقرائی یا استقرای ناقص تا به امروز لاینحل مانده است. بیکن کاملاً حق داشت که در آنجا که پای جزئیات تحقیق علمی در کار می آمد استقرای ناقص را رد می کرد؛ زیرا که در بحث از جزئیات باید قوانین عمومی را فرض کرد که بر اساس آنها، تا زمانی که معتبر دانسته می شوند، می توان روشهای کم و بیش قانع کننده‌ای تأسیس کرد. جان استوارت میل چهار قانون در روش استقرائی وضع کرد که، تا آنجا که قانون علیت مفروض باشد، آنها را می توان به طرز مفیدی به کار بست. اما واضع قانون ناچار خود

فصل هشتم لوایتان هابز

هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) فیلسوفی است که گذاشتنش در يك طبقه خاص امر دشواری است. مانند لاک و بارکلی و هیوم از فلاسفه تجربی است، اما بر خلاف آنان روش ریاضی را می‌ستاید، نه تنها در زمینه ریاضیات محض، بلکه در موارد استعمال آن نیز. جهان‌بینی کلی او بیشتر متأثر از گالیله است تا از بیکن. فلسفه اروپایی، از دکارت تا کانت، مفهوم خود را از ماهیت معرفت بشری از ریاضیات می‌گرفت؛ اما معرفت ریاضی را مستقل از تجربه می‌شناخت و بدین ترتیب مانند

حکمت افلاطونی کارش بدانجا می کشید که سهم ادراک را به حداقل برساند و بر سهم تعقل محض بیش از اندازه تکیه کند. از طرف دیگر مذهب تجربی انگلیسی کمتر متأثر از ریاضیات بود و تمایلی داشت بدین که روش علمی را به غلط تعبیر کند. هابز هیچکدام از این دو عیب را نداشت. پس از اوفق در عصر خود ماست که می توان فلاسفه ای یافت که در عین تجربی بودن برای ریاضیات نیز اهمیت لازم را قائل باشند. از این لحاظ هابز محاسن بزرگی دارد. اما این فیلسوف معایبی هم دارد که گذاشتنش را در تراز اول غیر ممکن می سازد. هابز حوصله ظرائف و دقایق را ندارد و سخت مایل است که قضیه را سبیل کند. راه حلپایش برای مسائل منطقی است، اما با حذف واقعیات نامساعد بدین راهها رسیده است. قوی است، اما ناشی است؛ در میدان نبرد تبر برایش خوش دست تر از شمشیر است. با این حال، نظریه اش درباره «دولت» شایسته مطالعه دقیق است، خصوصاً که این نظریه از نظریات پیش از خود، و حتی از نظریه ماکیاولی، جدیدتر است.

پدر هابز کشیشی بود بدخو و تحصیل نکرده، و در نتیجه نزاع با یک کشیش همسایه، جلو در کلیسا، مقام خود را از دست داد. از آن پس هابز نزد عمویش بزرگ شد. معلومات جامعی از آثار یونانی به دست آورد و در چهارده سالگی «مده» *The Medea* اثر اوریپیدس را به شعر لاتینی ترجمه کرد. (در سالهای بعد چنین بر خود می بالید، و حق هم داشت، که هر چند از ذکر اقوال شعرا و خطبای یونانی خودداری می کند، این از آن سبب نیست که با آثار آنان آشنایی نداشته باشد.) در پانزده سالگی به افسورد رفت و در آنجا منطق مدرسی و فلسفه ارسطو را بدو آموختند. بعدها این دو چیز اسباب

ناراحتی خیالش شد، و مدعی شد که در سالهای دانشگاه فایده چندانی نبرده است. در حقیقت هایز در نوشته‌هایش دانشگاهها را مکرر به باد انتقاد می‌گیرد. در ۱۶۱۰، یعنی هنگامی که بیست و دو سال داشت، معلم لرد هاردویک (بعدها دومین ارل دونشیر) شد و با او به سیاحت دراز مدتی رفت. در این هنگام بود که رفته رفته با آثار گالیله و کپلر آشنا شد و عمیقاً تحت تأثیر آنان قرار گرفت. شاگردش حامی او شد، و تا زمان مرگ خود در ۱۶۲۸ همچنان حمایت از او را ادامه داد. به واسطه او هایز بن جانسون Ben Jonson و بیکن و لرد هربرت او چربری Lord Herbert of Cherbury و بسیاری دیگر از مردان مهم را ملاقات کرد. پس از درگذشت ارل دونشیر، که پسر خردسالی از خود باقی گذاشت، هایز مدتی در پاریس گذراند و در آنجا مطالعه آثار اقلیدس را آغاز کرد؛ سپس معلم فرزندی شاگرد سابق خود شد و با او به ایتالیا سفر کرد و در آنجا به سال ۱۶۳۶ گالیله را ملاقات کرد. در ۱۶۳۷ به انگلستان بازگشت.

عقاید سیاسی که در «لوایتان» *Leviathan* بیان شده و به حد افراط سلطنت طلبانه است، از مدتها پیش مورد اعتقاد هایز بود. در سال ۱۶۲۸ که پارلمان لایحه حقوق عمومی را گذراند هایز ترجمه‌ای از توسیدید انتشار داد و غرضش از این کار نشان دادن مضرات دموکراسی بود. هنگامی که مجلس طویل^۱ در ۱۹۴۰ تشکیل شد و لود Laud و استرافورد Straford در برج لندن زندانی شدند، هایز بیمناک شد و به فرانسه گریخت. کتاب او به نام *De Cive* که در ۱۶۴۱ نوشته بود اما

۱. Long Parliament در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل شد و در تمام مدت جنگهای

تا ۱۶۴۷ انتشار نیافت، اساساً همان نظریه «لوائتان» را تشریح می‌کند. علت عقاید وی حقیقت وقوع جنگ داخلی نبود، بلکه بیم وقوع آن بود؛ ولی البته وقوع جنگ او را در عقایدش استوارتر کرد. در پاریس بسیاری از ریاضیدانان و دانشمندان تراز اول از هابز

استقبال کردند. هابز یکی از کسانی بود که «تفکرات» *Meditations* دکارت را پیش از انتشار دید و ایرادهایی بر آن گرفت، و دکارت ایرادهای او را با جوابهای خود یکجا چاپ کرد. به زودی گروهی از سلطنت‌طلبان فراری انگلستان گرد هابز فراهم شدند. او مدتی، یعنی از ۱۶۴۶ تا ۱۶۴۸، به چارلز دوم آینده ریاضیات می‌آموخت؛ اما چون در سال ۱۶۵۱ «لوائتان» را انتشار داد هیچکس از این کتاب خرسند نشد. جنبه تعقلی آن غالب فراریان را رنجانید، و حملات سخت آن به کلیسای کاتولیک موجب رنجش دولت فرانسه شد. بدین جهت هابز پنهانی به لندن گریخت و در آنجا خود را تسلیم کزامل کرد و از هر گونه فعالیت سیاسی کناره گرفت.

اما هابز نه این دوره و نه هیچ دوره دیگر زندگی خود را به بطالت نگذراند. با اسقف برامهال Bramhall مجادله‌ای بر سر جبر و اختیار آغاز کرد - خود او جبری خشکی بود. چون به قدرت خود در هندسه غرّه بود، چنان می‌پنداشت که راه محاسبه سطح دایره را کشف کرده است؛ و در این باب با کمال حماقت مجادله‌ای با والیس Wallis، استاد هندسه در دانشگاه اکسفورد، آغاز نهاد. البته استاد موفق شد که او را پاک بی‌آبرو کند.

پس از بازگشت سلطنت، آن عده از طرفداران پادشاه که کمتر سختگیر بودند بار دیگر هابز را به میان خود پذیرفتند، و خود پادشاه

نیز نه تنها تصویر هابز را به دیوار خانه خود آویخت، بلکه به عنوان پاداش مواجیبی هم به مبلغ صد لیره در سال برایش معین کرد - منتهی اعلیحضرت پرداخت آن را فراموش فرمودند. لرد خزانه‌دار، کلارندون Clarendon از عنایت پادشاه نسبت به شخصی که گمان کفر بر او می رفت ناراحت شد، و نظیر همین ناراحتی در پارلمان نیز پدید آمد. پس از طاعون و حریق لندن که بیم و هراسهای خرافی مردم تحریک شده بود، مجلس عوام هیئتی را مأمور تحقیق درباره نوشته‌های کفرآمیز ساخت و خصوصاً آثار هابز را ذکر کرد. از این به بعد دیگر هابز اجازه نیافت چیزی در موضوعات مورد بحث و اختلاف به چاپ برساند. حتی تاریخ وی درباره «مجلس طویل» به نام *Bebemoth*، گرچه رسمی ترین نظریات را تشریح می کرد، ناچار در خارج از انگلستان چاپ شد (۱۶۶۸). مجموعه آثار هابز در ۱۶۸۸ در آمستردام از چاپ درآمد. در دوران پیری، شهرت او در خارج بسیار بیش از داخل انگلستان بود. در هشتاد و چهار سالگی برای سرگرمی شرح حال خود را به نظم لاتینی نوشت، و در هشتاد و هفت سالگی ترجمه‌ای از آثار هومر انتشار داد. از هشتاد و هفت سالگی به بعد دیگر من سراغ ندارم کتاب بزرگی نوشته باشد.

اکنون می‌پردازیم به بحث درباره «لوایتان» که شهرت هابز بیشتر بر آن استوار است.

هابز در همان آغاز کتاب ماده گرای کامل عیار خود را اعلام می کند. می گوید که حیات جز حرکت اعضا چیزی نیست، و بنابراین دستگاههای متحرك خود کار دارای نوعی حیات مصنوعی است. دولت، که هابز آن را لوایتان می نامد، مخلوق صنعت و لذا در حقیقت يك

انسان مصنوعی است. منظور وی از این سخن جدیتر از تمثیل ساده است، و به همین جهت آن را با قدری تفصیل بیان می‌کند. حق حاکمیت یک روح مصنوعی است. عهود و قراردادهایی که «لوائتان» ابتدا به وسیله آنها پدید می‌آید، در حکم این فرمان خداست که گفت: «آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم...»^۱

قسمت اول کتاب درباره انسان به عنوان فرد بحث می‌کند، و در این قسمت آن مقدار فلسفه عمومی که هابز لازم می‌داند، داخل در بحث می‌شود. احساس در نتیجه فشار اجسام پدید می‌آید؛ رنگها و صداها و غیره در خود اشیا موجود نیستند. آن کیفیات اشیا که با احساسهای ما مطابقت می‌کنند عبارت از حرکاتند. هابز قانون اول حرکت را بیان و بلافاصله با روانشناسی تطبیق می‌کند: تخیل یک حس فاسد است، زیرا تخیل و حس هر دو حرکاتند. تخیل در حال خواب رؤیا است. ادیان امم ضاله در نتیجه تمیز ندادن میان رؤیا و بیداری به وجود آمده‌اند. (خواننده بی احتیاط ممکن است همین برهان را در مورد دین مسیحی نیز به کار برد، اما هابز بسیار محتاط‌تر از آن است که خود به چنین کاری دست بزند.)^۲ این عقیده که رؤیا از آینده خبر می‌دهد فریبی بیش نیست. اعتقاد به جادو و روح نیز از همین قرار است.

تسلسل افکار ما اختیاری نیست، بلکه تابع قوانینی است. گاهی قانون همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) و گاهی وابسته به مقصود تفکر ماست. (این نکته به عنوان انطباق روانشناسی با جبریت دارای

۱. «سفر پیدایش»، ۱، ۲۶، ۱-۲.

۲. هابز همه جا می‌گوید که خدایان مشرکین در نتیجه بیم و هراس بشر به وجود آمده‌اند، اما خدای مسیحی همان «علت اول» است.

اهمیت است.)

هابز چنانکه انتظار می‌رود، نام‌گرای (از اصحاب تسمیه) به تمام معنی است. می‌گوید که جز نام هیچ امر کلی وجود ندارد، و بدون کلمات هیچ فکر کلی برای ما قابل تصور نیست. بدون وجود زبان، صدق و کذب نمی‌توانست مصداق داشته باشد، زیرا «صادق» و «کاذب» از صفات کلامند.

به نظر هابز هندسه یگانه علم حقیقی است که تا کنون به وجود آمده. ماهیت استدلال از نوع محاسبه است و باید با تعاریف آغاز شود، اما در تعاریف لازم است از مفاهیمی که ناقض نفس خود هستند احتراز شود، و حال آنکه این امر معمولاً در فلسفه رعایت نمی‌شود. مثلاً «جوهر غیر متجسم» قول مهملی است. وقتی اعتراض شود که خدا جوهر غیر متجسم است، هابز دو پاسخ در برابر این اعتراض دارد: اول اینکه خدا موضوع فلسفه نیست؛ دوم اینکه بسیاری از فلاسفه خدا را متجسم انگاشته‌اند. وی می‌گوید همه اشتباهاتی که در قضایای «کلی» صورت می‌گیرد ناشی از مهمل بودن (یعنی ناقض نفس خود بودن) قضایا است، و از باب نمونه مهملی مسئله اختیار را و وجود اعراض نان را در پنیر مثال می‌زند. (می‌دانیم که مطابق مذهب کاتولیک اعراض نان می‌توانند بر ماده‌ای جز نان طاری شوند.)

در این قسمت هابز نوعی عقل‌گرایی فرسوده از خود نشان می‌دهد. کپلر به يك قضیه کلی رسیده بود، یعنی اینکه «مدار سیارات به دور خورشید بیضوی است.» اما عقاید دیگران، مثلاً عقاید بطلمیوس، منطقاً مهمل نیست. هابز با همه علاقه فراوانی که به کپلر و گالیله داشت، ارزش به کار بردن روش استقرا را برای رسیدن به قوانین کلی

درک نکرده بود.

در رد عقاید افلاطون، هابز می گوید که عقل فطری نیست، بلکه در نتیجه کار و ورزش به دست می آید.

سپس می پردازد به مطالعه شهوات. «کوشش» را می توان ابتدای ناچیز حرکت تعریف کرد؛ اگر متوجه امری باشد، «میل» است، و اگر در جهت خلاف آن باشد، «نفرت». عشق همان میل است و بیزاری همان نفرت. وقتی که چیزی هدف میل باشد آن را «خوب» می دانیم و وقتی هدف نفرت قرار بگیرد «بد» می نامیم. (ملاحظه می کنید که این تعاریف عینی برای «خوب» و «بد» قائل نیست؛ اگر تمایلات اشخاص با هم مغایر باشند، هیچ روش نظری برای رفع اختلاف آنها وجود ندارد.) هابز برای شهوات مختلف تعاریفی می آورد غالباً مبتنی بر این نظر که زندگی میدان تنازع است. مثلاً خنده اعتلای ناگهانی است. ترس از قدرت ناپیدا، اگر در عرف عام مجاز باشد دین است، و اگر مجاز نباشد خرافات است. بنابرین تعیین اینکه دین کدام است و خرافات کدام، با قانونگذار خواهد بود. سعادت مستلزم پیشرفت مداوم است، یعنی سعادت توانگر شدن است، نه توانگر شده بودن. چیزی به نام سعادت ایستا (static) وجود ندارد — البته سواى لذات بهشتی که بیرون از حدود فهم ماست.

«اراده» چیزی نیست جز آخرین شهوت یا نفرت که در حال اتباه مانده باشد. یعنی اراده چیزی غیر از میل یا نفرت نیست؛ بلکه در صورت تعارض این دو، آن که قویتر باشد اراده است. این نکته چنانکه پیداست با عقیده هابز دائر بر انکار اراده آزاد، یا اختیار، ارتباط دارد.

هابز بر خلاف غالب مدافعان حکومت‌های استبدادی معتقد است که افراد بشر طبیعتاً باهم مساویند. در حال طبیعی، قبل از آنکه دولتی به وجود آمده باشد، هر فردی میل دارد آزادی خود را حفظ کند و در عین حال بر دیگران تسلط یابد. هر دوی این امیال از غریزهٔ صیانت نفس ناشی می‌شوند. از تعارض این امیال جنگ همه برضد همه پدید می‌آید که زندگی را «نکبت‌بار و حیوانی و کوتاه» می‌سازد. در حال طبیعی نه مالکیت وجود دارد و نه عدالت و نه بی‌عدالتی؛ بلکه فقط جنگ وجود دارد و «زور و نیرنگ در جنگ دو فضیلت عظمی هستند.»

قسمت دوم بیان می‌کند که چگونه افراد بشر برای گریز از این بدیها به دامن جوامعی پناه می‌برند که هر يك تسایع يك حاکم مرکزی هستند. هابز چنین وانمود می‌کند که این امر به وسیلهٔ يك پیمان اجتماعی واقع می‌شود. گویا عده‌ای از افراد فراهم می‌آیند و توافق می‌کنند که حاکم یا هیئت حاکمه‌ای انتخاب کنند که حکومت بر افراد را اعمال کند و جنگ عمومی را خاتمه دهد. من گمان نمی‌کنم که این «پیمان» (چنانکه هابز غالباً بدین لفظ از آن نام می‌برد) به‌عنوان يك واقعهٔ تاریخی معین تصور شده باشد؛ چنین تصویری مسلماً با دلیل و برهان بی‌ارتباط خواهد بود. این يك تمثیل است، در توضیح این نکته که افراد چرا به محدودیت‌های آزادی فردی که از تسلیم به حکومت ناشی می‌شود گردن می‌گذارند، و چرا باید گردن بگذارند. هابز می‌گوید غرض از قیدی که افراد به گردن می‌گذارند صیانت نفس است در کشاکش عمومی که از عشق ما به آزادی خود و تسلط بر دیگران نتیجه می‌شود.

هابز در این مسئله که چرا افراد بشر نمی‌توانند مانند زنبوران و مورچگان همکاری کنند بحث می‌کند. می‌گوید که زنبورها یا يك كندو با هم رقابت نمی‌کنند، میلی به کسب افتخار ندارند، عقل خود را برای انتقاد از دولت به کار نمی‌برند. توافق آنها توافق طبیعی است، و حال آنکه توافق افراد بشر جز مصنوعی و ناشی از پیمان نیست. این پیمان باید قدرت را به يك فرد یا يك هیئت تفویض کند، زیرا که اگر جز این باشد مجری داشتن پیمان ممتنع خواهد بود. «پیمانهای بی‌شمیر الفاظی بیش نیستند.» (ولی متأسفانه پرزیدنت ویلسون این نکته را فراموش کرد.) در کتاب هابز، برخلاف آنچه بعدها لاک و روسو گفتند، پیمان میان اتباع و طبقه حاکمه بسته نمی‌شود؛ بلکه پیمانی است میان خود اتباع تا از آن حکومتی که برگزیده اکثریت باشد تبعیت کنند. وقتی که افراد انتخاب خود را کردند، قدرت سیاسی‌شان ختم می‌شود. اقلیت نیز مانند اکثریت مقید می‌شود، زیرا قرار بر این است که همه از دولت برگزیده اکثریت تبعیت کنند. وقتی که دولت انتخاب شد افراد همه حقوق خود را از دست می‌دهند، مگر آن حقوقی که دولت صلاح بداند بدانها بدهد. مردم حق طغیان ندارند، زیرا حاکم به حکم هیچ پیمانی مقید نیست، و حال آنکه اتباع مقیدند.

گروهی از مردم که بدین ترتیب متحد شده باشند جامعه نامیده می‌شوند. این «لوائتان» خدایی است فانی.

هابز حکومت سلطنتی را ترجیح می‌دهد، اما همه استدلالان نظری او با همه اشکال حکومتیایی که در آنها يك مقام عالی وجود دارد که از جانب قانون یا مقاماتی غیر از خود محدود نمی‌شود، به

يك اندازه قابل انطباق است. هابز پارلمان تنها را می توانست تحمل کند، اما نظامی که در آن قدرت میان پادشاه و پارلمان تقسیم شده باشد برایش قابل تحمل نبود. و این درست ضد عقاید لاک و موتسکیو است. هابز می گوید جنگ داخلی انگلستان بدین سبب رخ داد که قدرت میان پادشاه و مجلس اعیان و مجلس عوام تقسیم شده بود.

عالیترین مقام، چه فرد باشد و چه مجلس، حاکم نامیده می شود. اختیارات حاکم در دستگاه هابز نامحدود است. حاکم حق دارد که هر گونه اظهار عقیده را تحت سانسور در آورد. علاقه اصلی وی متوجه حفظ صلح و آرام داخلی است؛ و بنابراین اختیار سانسور کردن را برای اختناق حقیقت به کار نخواهد بود؛ زیرا عقیده ای که منافی صلح و آرام باشد حقیقت هم ندارد. (عجب نظر پراگماتیستی!) قوانین مالکیت باید تماماً تابع حاکم باشد؛ زیرا در حال طبیعی مالکیت وجود ندارد، و لذا مالکیت مخلوق دولت است، و دولت می تواند در خلقت آن هر طور بخواهد نظارت کند.

هابز اذعان می کند که حاکم ممکن است مستبد باشد، ولی بدترین استبداد را از هرج و مرج بهتر می داند. به علاوه در بسیاری موارد منافع حاکم با منافع اتباعش مشترك است. اگر مردم ثروتمند باشند ثروت او بیشتر خواهد شد، و اگر مردم آرام و سر به راه باشند امنیت او بیشتر خواهد بود، و قس علیهذا. طغیان بد است، هم بدین جهت که معمولاً به شکست منجر می شود، و هم بدان سبب که اگر هم پیروز شود تخم لقی دردهان مردم می شکند و بدانها شورش می آموزد. هابز تمایزی را که ارسطو میان «سلطنت» و «جباری» قائل است رد می کند. مطابق نظر هابز جباری سلطنتی است که اتفاقاً شخصی که از

آن نام می برد آن را خوش ندارد.

دلایل گوناگونی در رجحان حکومت پادشاهی بر حکومت پارلمانی ذکر می شود. درست است که هر جا تقاع شخصی پادشاه با تقاع اجتماع مصادم شود پادشاه تقاع خود را دنبال خواهد کرد؛ اما مجلس هم کاری جز این نخواهد کرد. پادشاه ممکن است نورچشمیهایی داشته باشد، اما یکایک اعضای مجلس هم چنین کسانی خواهند داشت. پس مجموع نورچشمیها در حکومت سلطنتی کمتر از حکومت پارلمانی خواهد بود. پادشاه ممکن است در خفا از هر کسی اندرز بشنود، اما مجلس فقط اندرز اعضای خود را می تواند بشنود، آن هم به طور علنی. در مجلس ممکن است به سبب غیبت چند تن از اعضا فلان حزب اکثریت به دست آورد، و بدین ترتیب مشی سیاسی تغییر یابد. به علاوه اگر در مجلس تفاق و اختلاف بیفتد ممکن است کار به جنگ داخلی بکشد. هابز بنا بر این دلایل نتیجه می گیرد که حکومت سلطنتی بهترین شکل حکومت است.

در سراسر «لوائتان» هابز هیچجا تأثیر ممکن انتخابات دوره به دوره را در مهار کردن تمایل مجلسیان به فدا کردن منافع اجتماع در برابر منافع خویشان مورد توجه قرار نمی دهد. در واقع چنین پیداست که بحث او درباره مجالسی نیست که به طریق دموکراتی انتخاب شده باشد، بلکه راجع به مجالسی است از قبیل «شورای کبیر» ونیس یا «مجلس اعیان» انگلیس. هابز دموکراسی را به رسم زمان باستان چنان در نظر می گیرد که مستلزم شرکت داشتن یکایک افراد در قانونگذاری و اداره امور اجتماع است؛ یا حداقل به نظر می آید که چنین نظری دارد.

در دستگاه هابز دخالت مردم با انتخاب نخستین حاکم یکسره پایان می‌یابد. جانشین حاکم باید به وسیله خود حاکم معین شود، چنانکه در امپراتوری روم هنگامی که شورش و طغیان در این امر دخالت نمی‌کرد معمول بود. هابز اذعان می‌کند که حاکم معمولاً یکی از فرزندان خود یا، اگر فرزندی نداشته باشد، یکی از خویشان نزدیک خود را به جانشینی برمی‌گزیند؛ اما عقیده دارد که هیچ قانونی نباید مانع از این شود که حاکم شخص دیگری، جز از فرزندان و خویشانش، را انتخاب کند.

در کتاب هابز فصلی هست درباره آزادی اتباع که با تعریفی که دقت آن شایان ستایش است آغاز می‌شود. آزادی یعنی فقدان موانع خارجی در برابر حرکت. آزادی، بدین معنی، با جبر توافق دارد؛ مثلاً آب وقتی مانعی در برابر حرکتش نباشد، و وقتی که به حسب تعریف آزاد باشد، جبراً سرازیر جریان می‌یابد. بشر آزاد است که آنچه را اراده می‌کند انجام دهد، اما مجبور است آن اموری را انجام دهد که خدا اراده می‌کند. همه اراده‌های ما عللی دارند و بدین معنی جبری هستند. و اما در مورد آزادی اتباع، این افراد در آنجا که قوانین مداخله نمی‌کنند آزادند. این امر محدودیتی برای حق حاکمیت ایجاد نمی‌کند، زیرا همیشه حاکم اراده کند، قوانین در آزادی اتباع مداخله می‌کنند. اتباع حتی بر حاکم ندارند، مگر آنچه حاکم به دلخواه خود برای آنان قائل شود. هنگامی که داود اوریا را هلاک کرد به حق اوریا تجاوز نکرد، زیرا که اوریا تابع وی بود؛ بلکه به حق خدا تجاوز کرد، زیرا که وی تابع خدا بود و از قانون خدا تمرد کرد.

مطابق نظر هابز نویسندگان قدیم با مدایحی که درباره آزادی نوشته‌اند باعث شده‌اند که مردم شورش و اغتشاش را خوش بدانند. هابز مدعی است که آن آزادی که نویسندگان قدیم آن را ستوده‌اند اگر درست تعبیر شود همان آزادی شخص حاکم است یعنی آزادی از تسلط خارجی. او مقاومت داخلی را در برابر حاکم، حتی به هنگامی که کاملاً بر حق باشد، محکوم می‌کند. مثلاً می‌گوید که امبروز قدیس حق نداشت پس از قتل عام تسالونیکا امپراتور ثئودوسوس را تکفیر کند؛ و پاپ زکریا را به مناسبت شرکت کردن در خلع آخرین فرد سلسله مرو وینجی به نفع پپین، سخت سرزنش می‌کند.

اما هابز به يك محدودیت نیز در وظیفه تسلیم به حکام قائل است. حق صیانت نفس به نظر وی مطلق است و اتباع حتی در برابر پادشاهان نیز حق دفاع از خود دارند. این موضوع منطقی است، چونکه وی صیانت نفس را انگیزه تشکیل دولت قرار داده است. به همین دلیل عقیده دارد (گرچه فقط تا حدی) که فرد حق دارد وقتی که دولت وی را برای فرستادن به جنگ فرا می‌خواند، از جنگیدن سرباز زند. این حقی است که هیچیک از دول جدید بدان گردن نمی‌گذارند. یکی از نتایج جالب اخلاق خودخواهانه هابز این است که مقاومت در برابر حاکم فقط وقتی موجه خواهد بود که در دفاع از نفس باشد، و مقاومت در دفاع از دیگران همیشه جرم است.

يك استثنای بسیار منطقی دیگر نیز وجود دارد: فرد در قبال حاکمی که قادر به حمایت او نیست هیچ وظیفه‌ای بر عهده ندارد.

این نکته عمل هابز را در تسلیم شدن به کرامول به هنگامی که چارلز دوم در تبعید بود توجیه می کند.

مطابق نظر هابز البته هیچ سازمانی از قبیل حزب سیاسی و آنچه امروز اتحادیه صنفی نامیده می شود نباید در جامعه وجود داشته باشد. همهٔ معلمان باید مجری دستورهای حاکم باشند و فقط آنچه را که حاکم مفید می داند تعلیم دهند. حق مالکیت فقط در قبال سایر اتباع معتبر است، نه در قبال حاکم. حاکم حق دارد که تجارت خارجی را اداره کند. حاکم تابع قوانین مدنی نیست. حق وی در مجازات کردن اشخاص از هیچگونه مفهوم عدالتی ناشی نمی شود، بل از آنجا می آید که وی آن آزادی را که همهٔ مردم در حال طبیعی دارا بوده اند یعنی هنگامی که هیچکس را نمی شد به مناسبت آسیب رساندن به دیگران مجرم دانست حفظ کرده است.

هابز صورت جالبی هم از دلایلی (غیر از تصرف خارجی) که می تواند موجب برهم زدن حکومت باشد، آورده است. این دلایل از این قرارند: کم بودن قدرت حاکم؛ دادن حق قضاوت خصوصی به اتباع؛ این نظریه که هر امر خلاف وجدان گناه است؛ اعتقاد به وحی و الهام؛ این نظر که حاکم تابع قوانین مدنی است؛ به رسمیت شناختن حق مالکیت خصوصی مطلق؛ تجزیه کردن قدرت شخص حاکم؛ تقلید از یونانیان و رومیان؛ تفکیک قدرت دینی و دولتی؛ گرفتن حق مالیات بستن از حاکم؛ و جاهت ملی اتباع قددتمند؛ آزادی مشاخره کردن با حاکم. در آن زمان، در تاریخ اخیر انگلستان و فرانسه از همهٔ این موارد فراوان یافت می شد.

هابز عقیده دارد که آموخته ساختن مردم بدین که به حقوق

حاکم اعتقاد پیدا کنند، چندان اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا مگر نه این است که مردم را به اعتقاد آوردن به مسیحیت و حتی به قضیه تبدیل جوهر، که خلاف عقل و منطق است، آموخته‌اند؟ روزهای را باید برای آموختن وظیفه تسلیم و اطاعت تخصیص داد. تربیت مردم بستگی به تعلیماتی دارد که در دانشگاهها فرا می‌گیرند، و بنابراین باید با دقت تمام بر تعلیمات دانشگاهها نظارت کرد. دین باید یکی باشد، و همان باشد که حاکم بفرماید.

قسمت دوم کتاب با اظهار این امید پایان می‌یابد که حاکمی آن را بخواند و قدرت خود را مطلق سازد - و باید گفت که این امید از امید افلاطون که حاکمی حکیم گردد، کمتر محال می‌نماید. به سلاطین اطمینان داده می‌شود که قرائت کتاب آسان و مطالب آن بسیار دلکش است..

قسمت سوم، «در باب جامعه مسیحی»، توضیح می‌دهد که کلیسای جهانی وجود ندارد، زیرا کلیسا باید وابسته به دولت محلی باشد. در هر کشوری پادشاه باید رئیس کلیسا باشد. ریاست عالی و خطاناپذیری پاپ قابل قبول نیست. در این قسمت، چنانکه خلاف انتظار نیست، استدلال می‌شود که اگر فرد مسیحی در تبعیت حاکم غیر مسیحی باشد باید طریق تقیه در پیش بگیرد؛ زیرا مگر نعمان در خانه رمون ناچار به تعظیم نشد؟

قسمت چهارم، «در باب قلمرو ظلمت»، بیشتر مصروف انتقاد از کلیسای رم شده است که هابز از آن نفرت دارد؛ زیرا این کلیسا قدرت روحانی را بالاتر از قدرت دولت می‌داند. باقی این قسمت صرف حمله به «فلسفه یاوه» شده است که معمولاً منظور از آن فلسفه

ارسطو است.

اکنون ببینیم که نظر ما درباره کتاب «لوائتان» چه باید باشد. این مسئله آسان نیست، زیرا که در این کتاب خوب و بد چنان با هم در آمیخته اند که جدا ساختن آنها دشوار می نماید.

در زمینه سیاست دو مسئله مختلف مطرح است: یکی راجع به بهترین شکل دولت، دیگری راجع به اختیارات آن. مطابق نظر هابز بهترین شکل حکومت، حکومت سلطنتی است؛ اما این موضوع قسمت مهم نظریه او نیست. قسمت مهم این مدعا است که اختیارات دولت باید مطلق باشد. این نظریه، یا چیزی نظیر آن، در دوره رنسانس و رفورم در اروپای غربی پدید آمده بود. نخست نجبای فتودال به وسیله لویی یازدهم و ادوارد چهارم و فردیناند و ایزابلا و اخلاف آنان مرعوب شده بودند. سپس رفورم در کشورهای پروتستان دولت را قادر ساخت که بر کلیسا تسلط یابد. هنری هشتم قدرتی به دست آورد که قبل از او هیچیک از پادشاهان انگلستان به خود ندیده بودند. اما در فرانسه رفورم ابتدا اثر عکس داشت. پادشاهان در کشاکش میان دو خاندان گیز Guise و هوگنو Huguenot تقریباً فاقد قدرت بودند. هانری سوم و ریشلیو، کمی قبل از زمانی که هابز کتاب خود را نوشت اساس سلطنت مطلقه را در فرانسه بنا کردند که تا زمان انقلاب فرانسه دوام کرد. در اسپانیا شارل پنجم توانسته بود بر خاندان کورت Corte فائق آید و فیلیپ دوم، جز در روابط خود با کلیسا، دارای قدرت مطلق بود. اما در انگلستان پوریتانها نتیجه کارهای هانری سوم را باطل ساخته بودند، و اعمال آنها برای هابز این تصور را پیش آورد که هرج و مرج از مقاومت در برابر حاکم ناشی می شود.

هر جامعه‌ای با دو خطر رو به رو است: هرج و مرج و استبداد. پوریتانها، خصوصاً «مستقلین» (Independents)، از خطر استبداد سخت می‌ترسیدند. از طرف دیگر هابز که نبرد متعصبان را به چشم دیده بود از هرج و مرج سخت می‌ترسید. فلاسفه لیبرالی که پس از تجدید سلطنت ظهور کردند، و پس از ۱۶۸۸ به قدرت رسیدند، هر دو خطر را تشخیص می‌دادند؛ آنها هم از استرافورد و هم از آنا باپتیستا بیزار بودند. این امر لاک را به اتخاذ نظر تقسیم قوا و نظارت و توازن متقابل رهبری کرد. در انگلستان تا زمانی که پادشاه قدرت داشت تقسیم قوای واقعی برقرار بود؛ بعد پارلمان و سپس کابینه زمام امور را به دست گرفت. در امریکا تا آنجا که کنگره و دیوان عالی می‌توانند در برابر دولت مقاومت کنند، هنوز نظام نظارت و توازن متقابل برقرار است. در آلمان و ایتالیا و روسیه و ژاپون دولت بیش از آن که هابز مطلوب می‌دانست قدرت دارد. پس رویهمرفته، از لحاظ اختیارات دولت، پس از يك دوره لیبرال طولانی که حداقل از قرار ظاهر به نظر می‌رسید که دنیا در جهت خلاف نظر هابز پیش می‌رود، سرانجام در همان جهتی که او می‌خواست پیش رفته است. نتیجه جنگ حاضر هر چه باشد مسلم به نظر می‌رسد که وظایف دولت افزایش خواهد یافت و مقاومت در برابر دولت بیش از پیش دشوار خواهد شد.

دلیلی که هابز برای جانبداری از دولت ارائه می‌کند، یعنی این که دولت تنها شق دیگری است که به جای هرج و مرج می‌توان اختیار کرد، به طور کلی دلیل معتبری است. اما دولت ممکن است چنان بد باشد که در برابر آن هرج و مرج موقت رجحان یابد معاند

وضع فرانسه در ۱۷۸۹، و روسیه در ۱۹۱۷. به علاوه، جلو تمایل دولتها را به جهت جباری نمی توان گرفت؛ مگر اینکه دولتها ترسی از شورش در پیش چشم داشته باشند. اگر اتباع روش تسلیم و رضای هابز را در پیش بگیرند، دولتها از آنچه هستند بتر خواهند شد. این موضوع در زمینه سیاست، که دولتها سعی می کنند مقام خود را تثبیت و تحکیم کنند، صدق می کند. در زمینه اقتصاد نیز که دولتها می کوشند به خرج مردم خانه خود و دوستانشان را آباد سازند، صدق می کند. در زمینه فکر نیز که دولتها هر کشف یا نظریه جدید را که منافعی قدرت آنها به نظر آید سرکوب می کنند، صدق می کند. اینها دلایلی است که نشان می دهد نباید فقط در اندیشه خطر هرج و مرج بود، بلکه باید خطر ظلم و انجماد را نیز که ملازم حکومتهای مطلقه است، در نظر داشت.

مخاسن هابز وقتی بیشتر ظاهر می شود که او را در برابر نظریه سازان سیاسی قبل از او قرار دهیم. وی ظاهراً مبرا از خرافات است؛ استدلال خود را بر اساس آنچه در زمان هبوط آدم و حوا بر آنها گذشت قرار نمی دهد؛ واضح و منطقی بحث می کند؛ اخلاق او، صحیح یا سقیم، کاملاً قابل فهم است و هیچ نکته مشکوکی در آن به کار نرفته است. گذشته از ما کیاولی که محدودیت نظریاتش خیلی بیش از اوست، هابز واقعاً نخستین نویسنده متجددی است که در زمینه نظریه سیاسی قلمفرسایی کرده است. در جاهایی که نظریاتش صحیح نیست، سقیم بودن آنها به سبب زیاد ساده کردن قضایاست، نه به این سبب که اساس فکرش غیرواقعی و خیالی است. به این دلیل نظریاتش هنوز ارزش رد کردن را دارد.

بی آنکه بخواهیم ما بعد الطبیعه و اخلاق هابز را انتقاد کنیم دو نکته می توان بر او گرفت: نخست اینکه هابز همیشه منافع ملی را همچون يك كل در نظر می گیرد و تلویحاً چنین فرض می کند که منافع عمده همه افراد يك جامعه مشترك است. اهمیت نزاع میان طبقات مختلف را، که مارکس علت عمده تحول جامعه می داند، تشخیص نمی دهد. این اشتباه مربوط به این فرض است که منافع پادشاه به طور کلی با منافع اتباعش مشابه است. در زمان جنگ، خاصه اگر جنگ سختی باشد، اتحاد منافی پدید می آید؛ ولی در زمان صلح تصادم بین منافع يك طبقه و طبقه دیگر ممکن است بسیار شدید باشد. به هیچ وجه همیشه درست نیست که در چنین وضعی بهترین طریق احتراز از هرج و مرج را قدرت مطلق حاکم اعلام کنیم. ممکن است مصالحه و گذشت در تقسیم قوا یگانه راه جلوگیری از جنگ داخلی باشد. این نکته با توجه به تاریخ اخیر انگلستان می بایست بر هابز واضح و مبرهن بوده باشد.

نکته دیگری که محدودیت بی وجه نظریه هابز را نشان می دهد راجع به روابط دول مختلف است. در «لوایتان» کلمه ای که حاکی از روابطی جز از جنگ و تصرف، و گاهی وقفه ای در جنگ، باشد نیامده است. مطابق اصول هابز، این وضع نتیجه فقدان دولت بین المللی است؛ زیرا که روابط دول هنوز در حالت طبیعی است، که همان جنگ همه بر ضد همه باشد. مادام که هرج و مرج بین المللی حکمفرماست، هیچ معلوم نیست که افزایش قدرت دولتهای جداگانه به سود نوع بشر باشد، زیرا به همین نسبت بر شدت خرابی جنگ نیز افزوده می شود. همه دلایلی که هابز به نفع دولت اقامه می کند،

تا آنجا که اصولاً اعتباری دارند، به نفع دولت بین‌المللی نیز معتبرند. مادام که دولتهای ملی موجود با یکدیگر در حال جنگند، فقط ضعف است که می‌تواند نژاد بشر را نجات دهد. افزودن بر قدرت جنگی دولتهای جداگانه راهی است که سرمنزلی جز ویرانی جهان در پیش ندارد.

فصل نهم دکارت

رنه دکارت René Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) را معمولاً مؤسس فلسفه جدید می‌دانند، و به نظر من حق همین است. او نخستین کسی است که هم استعداد فلسفی عالی دارد و هم جهان بینی اش عمیقاً از فیزیک و نجوم جدید متأثر است. درست است که او مقدار زیادی از فلسفه مدرسی را حفظ می‌کند، ولی اساسی را که اخلافش ریخته بودند نمی‌پذیرد؛ بلکه می‌کوشد، از نو بنای فلسفی جدیدی بسازد. این کار زمان ارسطو به بعد صورت نگرفته بود، و نشانه اعتماد به نفس

تازه‌ای است که از پیشرفت علم حاصل شده بود. در آثار دکارت نوعی تازگی هست که در هیچ يك از فلاسفه پیش از او، از پس افلاطون، دیده نمی‌شود. در فاصله این دو همه فلاسفه معلم بودند و بدان حس تفوق حرفه‌ای که خاص این جماعت است آلودگی داشتند. دکارت نه مانند معلم، بلکه مانند کاشف و محقق، و به شوق اینکه آنچه را می‌یابد برای دیگران نقل کند، می‌نویسد. شیوه نگارش آسان و خالی از فضل فروشی است و طرف خطابش بیشتر مردم هوشمندند تا طلاب. به علاوه، این شیوه بسیار عالی است. برای فلسفه جدید خوشبختی بزرگی است که پشاهنگ آن دارای چنان قریحه ادبی شایان تحسینی بوده است. اخلاف دکارت، چه در قاره اروپا و چه در انگلستان، تا زمان کانت خصیصه غیر حرفه‌ای خود را نگاه داشتند، و چند تنی از آنها قدری از محاسن شیوه نگارش او را نیز حفظ کردند.

پدر دکارت عضو پارلمان بریتانی و صاحب مقصداری املاک و اراضی بود. پس از مرگ پدر، که میراثش به پسر رسید، دکارت املاک را فروخت و بهای آن را سرمایه‌گذاری کرد و از آن محل سالی شش هفت هزار فرانک به دست می‌آورد. از ۱۶۰۴ تا ۱۶۱۲ در مدرسه یسوعی لافلش La Flèche تحصیل کرد و به نظر می‌رسد که این مدرسه پیش از آن که از اغلب دانشگاه‌های آن زمان ساخته بود پایه دکارت را در ریاضیات جدید محکم ساخت. در ۱۶۱۲ به پاریس رفت و در آنجا محیط معاشرت را خسته کننده یافت و از آن کناره گرفت و در فو بورگ سن ژرمن گوشه‌گیری اختیار کرد و به تحقیق در علم هندسه پرداخت. اما دوستانش او را یافتند، و دکارت برای آنکه فراغ بیشتری به دست آورد در سپاه هلند نام نویسی کرد (۱۶۱۷). چون در

آن زمان هلند در صلح و آرام به سر می برد، به نظر می رسد که دکارت دو سالی مجال تفکر یافته باشد. اما شروع جنگ سی ساله او را به نام نویسی در سپاه باواریا کشاند (۱۶۱۹). در باواریا و در زمستان ۱۶۱۹-۲۰ بود که آن حالی که در «گفتار درباره روش» *Discours de la Methode* توصیفش را می کند برایش حاصل شد. چون هوا سرد بود، دکارت صبح داخل بخاری شد و تمام روز را در آنجا به تفکر پرداخت. از قراری که خودش می گوید وقتی از بخاری بیرون آمد، نیمی از فلسفه اش ساخته و پرداخته بود؛ اما لزومی ندارد که ما این گفته را عیناً باور کنیم. سقراط تمام روز را در برف به تفکر می پرداخت، مغز دکارت فقط در محیط گرم کار می کرد.

در ۱۶۲۱ دکارت جنگ را رها کرد و پس از سفری به ایتالیا در ۱۶۲۵ در پاریس مسکن گزید. اما باز روزها هنوز از خواب بر نخاسته بود (کمتر روزی پیش از ظهر از خواب بر می خاست) که دوستان به سراغش می آمدند؛ این بود که در ۱۶۲۸ به سپاهی که لاروشل La Rochelle را که موضع مستحکم هوگو بود، در محاصره داشت پیوست. هنگامی که این ماجری پایان یافت، دکارت بر آن شد که در هلند زندگی کند. و شاید از ترس تعقیب آزار این تصمیم را گرفت. دکارت شخصی بود ملایم و کم جرئت و رسماً کاتولیک، اما به لامذهبیهای گالیله عقیده داشت. برخی عقیده دارند که او از نخستین محکومیت سرنی گالیله، که در ۱۶۱۶ رخ داد، اطلاع یافته بود. در هر صورت، دکارت تصمیم گرفت از انتشار کتاب بزرگش، یعنی «جهان»

۱. خود دکارت می گوید بخاری (poêle)، اما غالب شارحان این را غیر ممکن دانسته اند. اما کسانی که خانه های قدیمی باواریا را دیده اند به من اطمینان می دهند که این امر کاملاً قابل قبول است.

Le Monde که از چندی پیش مشغول پرداختن آن بود، خودداری کند. عذرش این بود که این کتاب حاوی دو نظریه کفر آمیز است: یکی چرخش زمین، و دیگری لایتناهی بودن کائنات. (این کتاب هرگز تماماً انتشار نیافت، اما پس از مرگ دکارت قسمتهایی از آن منتشر شد.)

دکارت بیست سال (۱۶۲۹-۴۹) در هلند زندگی کرد، و در این مدت فقط چند سفر کوتاه برای انجام دادن کار و کسب خود به فرانسه و انگلستان رفت. در اهمیت هلند در قرن هفدهم، به نام یگانه کشوری که در آن آزادی تعکر وجود داشت، هر چه سخن بگویم گزاف نخواهد بود. هابز ناچار بود کتائبهای خود را در آنجا چاپ کند. لاک در مدت پنج سال قبل از ۱۶۸۸، یعنی بدترین دوره ارتجاع در انگلستان، به هلند پناهنده شد. بیل Bayle (نویسنده «فرهنگ» *Dictionary*) لازم دید در هلند زندگی کند. و اسپینوزا در هر کشور دیگری می بود مشکل بسو اجازه می دادند دنباله کار خویش را بگیرد.

گفتم که دکارت مرد کم جرئتی بود، اما شاید بهتر باشد در حق او بگوئیم که دلش می خواست او را آسوده بگذراند تا بی مزاحمت به کار خود پردازد. او همیشه مجیز روحانیان، خصوصاً یسوعیان، را می گفت؛ نه تنها وقتی که در چنگ آنها اسیر بود، بلکه پس از مهاجرت به هلند نیز. روحیات او روشن نیست، اما من میل دارم تصور کنم که دکارت کاتولیک صدیقی بود که می خواست کلیسا را - هم به نفع خود کلیسا و هم به نفع شخص خودش - متقاعد سازد که کمتر از آنچه در مورد گالیله نشان داده بود با علم جدید دشمنی

ورزد. هستند کسانی که می گویند اعتقاد دینی دکارت پلٹیک محض بود. این تعبیر ممکن است، ولی من فکر نمی کنم که محتمل ترین تعبیرها باشد.

حتی در هلند هم دکارت هدف حمله های سخت قرار گرفت؛ منتهی نه از جانب کلیسای رم، بلکه از جانب متعصبان پروتستان. گفتند که نظریات دکارت به کفر منجر می شود، و اگر وساطت سفیر فرانسه و امیر اوراتژ نبود او را محاکمه هم می کردند. چون این حمله به نتیجه نرسید، چند سال بعد حمله دیگری، نه چندان مستقیم، از طرف مقامات دانشگاه لیدن Leyden شروع شد. این دانشگاه دکر نام دکارت را، چه به موافقت و چه به مخالفت، ممنوع ساخت. باز امیر اوراتژ پا در میان نهاد و به دانشگاه گفت که از خر شیطان پایین بیاید. این نکته نشان دهنده فایده ای است که کشورهای پروتستان از تسلیم شدن کلیسا به دولت و ضعف نسبی کلیسا، که دیگر بین المللی نبود، برده بودند.

بدبختانه، به واسطه شانو Chanut، سفیر فرانسه در استکهلم، دکارت گرفتار مکاتبه با کریستینا Christina ملکه سوئد شد، که بانوی فاضله پرشوری بود، که می پنداشت چون ملکه است حق دارد مصدع اوقات مردان بزرگ شود. دکارت رساله ای در باب عشق برای او فرستاد، و عشق موضوعی بود که دکارت تا آن هنگام از آن قسدری غافل مانده بود. دکارت همچنین برای کریستینا رساله ای فرستاد در باب شهوات روح که در اصل آن را برای شاهدخت الیزابت دختر الکتورپالاتین نوشته بود. این نوشته ها ملکه را بر آن داشت که حضور دکارت را در دربار خود تقاضا کند. دکارت سرانجام تن در داد و ملکه

در سپتامبر ۱۶۴۹ يك كشتی جنگی برای بردن دکارت فرستاد. کاشف به عمل آمد که ملکه می خواهد هر روز نزد دکارت درس بخواند و جز در ساعت پنج صبح وقت این کار را ندارد. این سحر خیزی غیر مألوف در هوای سرد اسکاندیناوی برای آن مرد ضعیف البینه چیز بسیار خوبی نبود. به علاوه شانو سخت بیمار شد و دکارت از او پرستاری می کرد. سفیر از بستر بیماری برخاست، اما دکارت در بستر افتاد و در فوریه ۱۶۵۰ در گذشت.

دکارت هرگز ازدواج نکرد، اما يك دختر نامشروع داشت که در پنج سالگی مرد. دکارت می گفت که این حادثه بزرگترین اندوه زندگیش بوده است. دکارت همیشه خوش می پوشید و شمشیری به کمر می بست. آدم زرننگ و پرکاری نبود، چند ساعتی کار می کرد و کم می خواند. وقتی که به هلند رفت چند مجلدی بیشتر کتاب با خود نبرد، اما کتاب مقدس و آثار توماس اکویناس جزو آنها بود. آثار او به نظر می رسد که با دقت بسیار و در دوره های کوتاه به وجود آمده است؛ اما شاید حقیقت آن باشد که دکارت، برای آنکه ظاهر يك آماتور متشخص را حفظ کند، چنین وانمود می کرده است که کم کار می کند؛ زیرا در غیر این صورت محصول کار او را مشکل می توان باور کرد.

دکارت فیلسوف و ریاضیدان و عالم بود. در فلسفه و ریاضیات کار او دارای حد اعلای اهمیت است؛ در علم، کارش با آنکه شایان ستایش است، به پای کار برخی از معاصرانش نمی رسد.

سهم بزرگ دکارت در پیشرفت هندسه، اختراع هندسه تحلیلی است؛ هر چند شکل نهایی آن به دست او پرداخته نشد. دکارت روش

تحلیلی را به کار می برد، که برطبق آن مسئله را حل شده فرض می کنند و نتایج این فرض را مورد مطالعه قرار می دهند. او جبر را هم در هندسه به کار برد. در این دو رشته پیش از او هم کسانی کار کرده بودند؛ و در مورد اول حتی قدما نیز کارهایی صورت داده بودند. کار تازه دکارت به کار بردن محور مختصات بود، یعنی تعیین وضع یک نقطه در یک صفحه مستوی به وسیله فاصله آن از دو خط ثابت. خود او اهمیت این روش را در نیافت، ولی آن را به جایی رساند که پیشرفت بعدی را آسان ساخت. این به هیچ وجه تنها سهم دکارت در پیشرفت ریاضیات نبود، ولی مهمترین سهم او بود.

کتابی که در آن بیشتر نظریات علمی خود را تشریح کرده است «اصول فلسفه» *Principia Philosophiae* نام دارد که در ۱۶۴۴ منتشر شد. اما دکارت چند کتاب مهم دیگر هم دارد. «مقالات فلسفی» *Essais philosophiques* (۱۶۳۷) در باره عدسیها و هندسه بحث می کند؛ و یکی از کتابهایش «در باره تشکیل جنین» *De la formation du foetus* نام دارد. دکارت از اکتشافات هاروی راجع به گردش خون استقبال کرد و همیشه امیدوار بود (گرچه بیهوده) که به کشف مهمی در طب توفیق یابد. وی بدن انسان و جانوران را به مثابه ماشینی در نظر می گرفت، و جانوران را همچون ماشینهای خودکار می دانست که کاملاً تابع قوانین فیزیکی و از احساس و شعور بری است. ولی میان آنها با انسان فرق می گذاشت: انسان دارای روحی است که جای آن در غده صنوبری است. در این غده روح با «نفس حیوانی» تماس پیدا می کند و به واسطه این تماس است که فعل و اتعال روح و بدن صورت می گیرد. مقدار حرکت در جهان ثابت است و بدین جهت روح

نمی‌تواند در حرکت مؤثر باشد؛ اما می‌تواند «جهت» حرکت «نفس حیوانی» را تغییر دهد، و بدین وسیله به طور غیرمستقیم جهت حرکت سایر قسمتهای بدن را دیگر کند.

این قسمت از نظریهٔ دکارت را مکتب او متروک گذاشت. نخست شاگرد هلندی او گولینکس Geulincx و سپس اسپینوزا آن را رها کردند. فیزیكدانها قانون بقای حرکت را کشف کردند، که مطابق آن مقدار حرکت درجهان در هر «جهت» معینی ثابت است. این موضوع نشان داد که آن گونه عمل روح بر جسم که دکارت تصور می‌کرد غیر ممکن است. با فرض اینکه ماهیت عمل فیزیکی اصابت است (و در مکتب دکارت این فرض عمومیت بسیار دارد)، قوانین دینامیک برای تعیین حرکات ماده کفایت می‌کند و محلی برای تأثیر روح باقی نمی‌ماند. اما این موضوع اشکالی پیش می‌کشد. دست من وقتی که من اراده کنم به حرکت در می‌آید؛ اما ارادهٔ من یک پدیدهٔ روحی است و حرکت دست من یک پدیدهٔ فیزیکی. اگر فعل و انفعال روح و ماده ممکن نباشد، پس چرا رفتار بدن من به نحوی است که گویی روح من آن را اداره می‌کند؟ گولینکس برای این مسئله جوابی ساخته است که به نظریهٔ «دو ساعت» معروف است. فرض کنید دو ساعت دارید که هر دو با هم کاملاً میزان هستند و هر وقت عقربهٔ یکی ساعتی را نشان می‌دهد دومی زنگ را می‌نوازد، چنانکه که اگر اولی را ببینید و صدای دومی را بشنوید می‌پندارید که اولی «باعث شده» که دومی زنگ بزند. مثل این دو ساعت، مثل روح و بدن است. خداوند هر يك را طوری كوك کرده است که با دیگری میزان کار کند؛ چنانکه در مواقعی که من اراده می‌کنم، قوانین فیزیکی صرف باعث می‌شوند

که دست من حرکت کند، گرچه اراده من واقعاً بر بدن من عمل نکرده است.

در این نظریه البته اشکالاتی وجود داشت. اولاً بسیار عجیب بود؛ ثانیاً چون سلسله فیزیکی به وسیله قوانین خشک طبیعی معین می شود، پس سلسله روحی نیز، که به موازات آن حرکت می کند، باید به همان اندازه متحتم باشد. اگر این نظریه معتبر می بود، در آن صورت «لغتنامه» ای وجود می داشت که در آن هر واقعه مغزی به واقعه روحی مقارن آن ترجمه شده باشد. و در این صورت يك محاسب کامل می توانست واقعه مغزی را از روی قوانین دینامیک حساب کند و واقعه روحی ملازم آن را از روی «لغتنامه» معلوم سازد. آن محاسب کلمات و اعمال را حتی بدون «لغتنامه» هم می توانست معلوم کند، زیرا که اینها حرکات جسمانی هستند این نظریه را مشکل می شد با اخلاق مسیحی و مکافات اخروی سازش داد.

اما این نتایج فوراً ظاهر نشد. این نظریه ظاهراً دو حسن داشت. اولاً روح را به يك معنی یکسره مستقل از تن می ساخت، زیرا که تن هرگز بر روح عمل نمی کرد؛ ثانیاً این اصل کلی را مجاز می داشت که «يك جوهر نمی تواند بر جوهر دیگر عمل کند.» دو جوهر وجود داشت: روح و ماده، و این دو به قدری نسبت به یکدیگر ناهمانند بودند که فعل و انفعال آنها بر یکدیگر قابل تصور نبود. نظریه گولینکس «ظاهر» فعل و انفعال را توضیح می داد، اما «واقعیت» آن را نفی می کرد.

در مکانیک، دکارت قانون اول حرکت را قبول می کند، که مطابق آن جسمی که به حال خود گذاشته شود با سرعت ثابت در خط

مستقیم به حرکت ادامه خواهد داد. اما در نظریات او اعمال نیرو از دور، چنانکه بعداً در نظریهٔ جاذبهٔ نیوتون آمد، وجود ندارد. خلأ موجود نیست و اتم هم وجود ندارد؛ معیناً ماهیت همهٔ فعل و انفعالات از نوع اصابت است. اگر دانش ما کافی می‌بود، می‌توانستیم شیمی و زیست‌شناسی را ساده کرده به مکانیک تبدیل کنیم. فرایندی که در طی آن تخمی تبدیل به گیاه یا حیوان می‌شود، فرایند مکانیکی صرف است. هیچ احتیاجی به وجود سه نفس اریطو نیست؛ فقط يك نفس، یعنی نفس ناطقه و آن هم فقط در انسان، وجود دارد.

دکارت با احتیاط لازم برای اینکه مورد مؤاخذهٔ علمای روحانی قرار نگیرد، جهان‌شناسی بنا می‌کند که بی‌شبهت به جهان‌شناسی فلاسفهٔ پیش از افلاطون نیست. دکارت می‌گوید ما می‌دانیم که جهان چنانکه در «سفر پیدایش» آمده خلق شده است؛ اما جالب است بینیم که اگر قرار می‌بود به طور طبیعی به وجود آید، جریان ایجادش چگونه می‌شد. نظریه‌ای برای تشکیل گردشارها (vortices) می‌سازد بدین‌قرار: دور خورشید گردشار عظیمی در ملاء وجود دارد که سیارات را با خود می‌گرداند. این نظریه زیر کانه است، اما نمی‌تواند توضیح دهد که چرا مدار سیارات بیضی است و دایره نیست. در فرانسه عموم دانشمندان آن را پذیرفتند، تا اینکه به تدریج نظریهٔ نیوتون آن را منسوخ ساخت. کوتس Cotes، کسی که نخستین چاپ انگلیسی «اصول» *Principia* نیوتون را تدوین کرد، با بلاغت تمام استدلال می‌کند که نظریهٔ گردشار منجر به کفر می‌گردد، حال آنکه نظریهٔ نیوتون لازم می‌آورد که خدا سیارات را در جهتی غیر از جهت خورشید به حرکت در آورده باشد. وی عقیده دارد که به این دلیل نظریهٔ نیوتون

ارجح است.

اکنون به دو کتاب مهم دکارت، تا آنجا که به فلسفه محض مربوط می‌شود، می‌پردازم. این دو کتاب عبارتند از «گفتار در روش» (۱۶۳۷) و «تفکرات» (۱۶۴۲). این دو کتاب تا اندازه زیادی با یکدیگر متداخلند، و لزومی ندارد که آنها را جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

در این کتابها دکارت بحث خود را با توضیح روشی که به «شک دکارتی» معروف است آغاز می‌کند. برای آنکه اساس محکمی برای فلسفه خود بریزد، مصمم می‌شود که هر چیزی را که بتواند در آن شک کند، مورد تشکیک قرار دهد. و چون پیش‌بینی می‌کند که این جریان مدتی طول خواهد کشید، عزم می‌کند که در این مدت رفتار خود را مطابق قواعدی که مورد قبول عموم است تنظیم کند. این کار باعث خواهد شد که عواقب محتمل تشکیکات او در عمل مانع عمل ذهنش نباشد.

دکارت با شك کردن در حواس آغاز می‌کند. می‌پرسد آیا می‌توانم شك کنم که من اینجا کنار آتش نشسته‌ام و يك قبا به تن دارم؟ آری، زیرا که گاهی خواب دیده‌ام که اینجا نشسته‌ام، و حال آنکه در واقع برهنه در رختخواب بوده‌ام. (در آن هنگام هنوز پاچامه و حتی پیراهن خواب اختراع نشده بود!) به علاوه، دیوانگان گاه دچار توهمات می‌شوند، پس ممکن است من هم دچار چنین وضعی باشم. اما رؤیاها مانند پرده‌های نقاشان به ما تصویرهایی از اشیای واقعی نشان می‌دهند، یا حداقل عناصر مشکله اشیایی که در رؤیا می‌بینیم تصویرهای اشیای واقعی هستند. (ممکن است اسب بالداري

در خواب ببینید، اما این خواب را فقط بدان سبب می بینید که اسب و بال را دیده اید.) بنا برین طبیعت متجسم به طور کلی، که شامل موضوعاتی از قبیل بسط و قدر و عدد می شود، کمتر از اعتقاد به اشیای جزئی می تواند مورد تردید واقع شود. پس حساب و هندسه که با اشیای جزئی سر و کار ندارند، از فیزیک و نجوم متیقن ترند. حساب و هندسه حتی در مورد اشیای رؤیایی هم صادقند، زیرا که این اشیا از حیث بسط و عدد با اشیای واقعی فرق ندارند. اما شك کردن در حساب و هندسه هم ممکن است. شاید هر وقت من می خواهم اضلاع مربع را بشمارم، یا ۲ را با ۳ جمع کنم، خدا باعث شود که اشتباه کنم. شاید نست دادن چنین نامهربانی به خدا حتی در عالم خیال هم ناصواب باشد؛ اما شاید شیطان خبیثی وجود داشته باشد که پای زیر کی و فریبکاریش در برابر قدرتش نلنگد، و این شیطان تمام هم خود را مصروف این سازد که مرا به اشتباه اندازد. اگر چنین شیطانی باشد، پس ممکن است که همه آن چیزهایی که من می بینم چیزی نباشد جز وهمهایی که او برای گمراه کردن من به کار می برد.

اما يك چیز باقی می ماند که نمی توانم در آن شك کنم، و آن اینکه اگر من وجود نمی داشتم، هیچ شیطانی، هر چند زیرک، نمی توانست مرا بفریبد. ممکن است من دارای «بدن» نباشم، و این بدن وهمی بیش نباشد؛ اما اندیشه غیر از این است. «وقتی که من خواستم همه چیز را غلط بیندیشم پس لازم است که من که می اندیشم، چیزی باشم؛ و با توجه به اینکه این حقیقت که می اندیشم، پس هستم چنان محکم و چنان متیقن است که همه فرضهای گراف شکاکان هم قادر به برهم زدن آن نیست، حکم کردم که می توانم آن را به نام نخستین

اصل فلسفه‌ای که در جستجوی آن بودم، بی تردید پذیرم.»^۱

این قطعه هسته نظریه دکارت درباره معرفت است و حاوی اهم مطالب فلسفه او است. اکثر فلاسفه پس از دکارت برای نظریه معرفت اهمیت قائل شده‌اند، و سبب عمده این امر دکارت است. «می‌اندیشم، پس هستم» روح را متیقن‌تر از ماده، و ذهن مرا (برای من) متیقن‌تر از اذهان دیگران می‌سازد. بدین ترتیب در هر فلسفه‌ای که از دکارت ناشی شده باشد، تمایلی هست در جهت ذهنیت و در نظر گرفتن ماده به عنوان امری که اگر هم قابل شناخت باشد علم بر آن از راه استنباط از آنچه از ذهن معلوم است حاصل می‌شود. این دو تمایل هم در ایده آلیسم اروپا و هم در فلسفه تجربی انگلیسی وجود دارد. در اولی پیروزمندان، در دومی متأسفانه. در سالهای اخیر به وسیله فلسفه‌ای که به نام ابزارگرایی معروف است برای گریز از این ذهنیت اقدام شده است؛ اما در این خصوص من اکنون سخن نخواهم گفت. با این استثناء، فلسفه جدید تا حد زیادی صورت‌بندی مسائل خود را از دکارت گرفته است، در حالی که راه حل‌های او را پذیرفته است.

خوانندگان به یاد دارند که اگوستین قدیس برهانی اقامه کرده بود که شباهت زیادی به «می‌اندیشم» دکارت دارد. اما اگوستین این برهان را پیش نکشید، و مسئله‌ای که این برهان به قصد حل آن آمده جای کوچکی را در افکار او می‌گرفت. بنابراین باید به تازگی برهان دکارت اذعان کرد، گرچه این تازگی کمتر در اختراع و بیشتر در درک اهمیت آن است.

۱. این برهان، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» (*cogito ergo sum*) به نام «می‌اندیشم» دکارت معروف است و طریقی رسیدن بدان را «شک دکارتی» می‌نامند.

۲. رگ ترجمه فارسی کتاب حاضر، کتاب دوم، صفحه ۶۷۱ - م.

اکنون که دکارت شالودهٔ محکمی ریخته است می‌پردازد به تجدید ساختمان بنای معرفت. آن منی که وجودش اثبات شد، از این امر استنباط شد که می‌اندیشم، لذا من وقتی وجود دارم، و فقط وقتی وجود دارم، که می‌اندیشم. اگر اندیشیدن را موقوف کنم، دیگر دلیلی بر وجود من وجود نخواهد داشت. من چیزی هستم که می‌اندیشد، جوهری که کل ماهیت یا ذاتش عبارت از اندیشیدن است، و برای وجود خود به مکان یا شیء مادی محتاج نیست. بنابراین روح کاملاً متمایز از جسم و شناختن آن آسانتر از جسم است؛ حتی اگر جسم وجود نمی‌داشت، روح همین می‌بود که هست.

پس دکارت از خود می‌پرسد چرا «می‌اندیشم» چنین مبرهن است؟ و نتیجه می‌گیرد که فقط بدان سبب که «می‌اندیشم» واضح و متمایز است. بنابراین این اصل را همچون يك قاعدة کلی می‌پذیرد که: هر چیزی که با وضوح بسیار و تمایز بسیار به تصور ما درآید صحیح است. اما اذعان می‌کند که تشخیص اینکه آن چیزها کدامند گاهی تولید اشکال می‌کند.

«اندیشیدن» را دکارت به معنای بسیار وسیعی به کار می‌برد. می‌گوید چیزی که می‌اندیشد چیزی است که شك کند، بفهمد، تصور کند، تصدیق کند، رد کند، اراده کند، خیال کند، احساس کند. زیرا احساس کردن، چنانکه در رؤیا دست می‌دهد، شکلی از اندیشیدن است. چون ذات روح اندیشیدن است، پس روح باید همیشه در حال اندیشیدن باشد، حتی در خواب عمیق.

دکارت اکنون به مسئلهٔ معرفت ما از اجسام می‌پردازد. به عنوان مثال قطعهٔ مومی را از کندوی زنبور عسل در نظر می‌گیرد. از این

موم چیزهایی بر حواس ظاهر می‌شود: مزهٔ عسل می‌دهد، بوی گل می‌دهد، رنگ و اندازه و شکل معین و قابل احساسی دارد، سفت و سرد است، اگر ضربه‌ای بر آن وارد شود صدایی از آن برمی‌خیزد. اما اگر آن را کنار آتش بگذارند، این کیفیات تغییر می‌کند؛ حال آنکه موم باقی می‌ماند؛ پس آنچه بر احساس ظاهر می‌شد، نفس موم نبود. نفس موم از بسط و انعطاف‌پذیری و حرکت تشکیل شده، و این کیفیات به وسیلهٔ ذهن درک می‌شوند، نه به وسیله تصور. آن «چیزی» که موم است فی نفسه قابل احساس نیست، زیرا آن چیز در همهٔ تظاهرات موم بر حواس مختلف، متساویاً وجود دارد. ادراک موم «رؤیت و لمس و تصور نیست، بلکه تشخیص ذهن است.» دیدن از موم بیش از دیدن از مردان وقتی که کلاه و کت در خیابان می‌بینم نیست. «به وسیلهٔ یگانه قوهٔ تشخیص که در ذهن من جای دارد، آنچه را که می‌اندیشم با چشم‌هایم دیده‌ام می‌فهم.» معرفتی که از طریق حواس حاصل می‌شود مغشوش است و از نوع معرفتی است که جانوران دارند. اما اکنون من لباس‌های موم را از تنش کنده‌ام و آن را به طور برهنه دریافته‌ام. ازدیده شدن حسی موم به وسیلهٔ من، وجود من مسلماً نتیجه می‌شود، ولی نه وجود موم. معرفت برایشی خارجی باید به وسیلهٔ ذهن حاصل شود، نه به وسیلهٔ حواس.

این موضوع منجر به ملاحظهٔ سه نوع اندیشه می‌شود. دکارت می‌گوید معمول‌ترین اشتباهات این است که می‌پندارند اندیشه‌ها مانند اشیای خارجی هستند. (کلمهٔ «اندیشه» در اصطلاح دکارت، شامل مدركات حسی نیز می‌شود.) اندیشه‌ها «به نظر می‌رسند» که از سه نوعند: (۱) آنهایی که فطری هستند؛ (۲) آنهایی که خارجیند و از بیرون

می آیند؛ (۳) آنهایی که من اختراع می کنم. ما طبیعتاً می پنداریم که اندیشه‌های نوع دوم مانند اشیا خارجی هستند. این پندار ما پاره‌ای بدین سبب است که طبیعت به ما می آموزد که چنین پنداریم، و پاره‌ای بدین سبب که این گونه اندیشه‌ها مستقل از اراده (یعنی از طریق احساس) داخل در من می شوند، و لذا منطقی است که پنداریم شیء خارجی شبیه خود را بر من نقش می کند. ولی آیا این دلایل معتبر است؟ در اینجا وقتی که من می گویم «طبیعت به من می آموزد» منظورم فقط این است که تمایلی دارم بدین که فلان امر را باور کنم، نه اینکه آن را در پرتو یک نور طبیعی می بینم. آنچه در پرتو یک نور طبیعی دیده شود قابل انکار نیست؛ اما تمایل محض ممکن است متوجه امر کاذب باشد. و اما اینکه اندیشه‌های حسی غیر اختیاری است دلیل نمی شود، چرا که رؤیا هم غیر اختیاری است، و حال آنکه از درون سرچشمه می گیرد. پس دلایل دائر بر این که اندیشه‌های حسی از خارج سرچشمه می گیرند غیر قطعی است.

به علاوه، گاهی دو اندیشه مختلف از یک شیء خارجی دست می دهد؛ مثلاً خورشید چنان که بر حواس ظاهر می شود، و خورشید چنان که ستاره‌شناسان بدان عقیده دارند. این دو اندیشه هر دو نمی توانند شبیه خورشید باشند، و از این دو، به دلیل عقل، آن که بلاواسطه از تجربه حاصل می شود کمتر شبیه خورشید واقعی است.

اما این ملاحظات آن براهین شکی را که وجود دنیای خارجی را مورد تردید قرار می دهد، رد نمی کند. این کار فقط در صورتی ممکن است که نخست وجود خدا اثبات شود.

دلایل دکارت در اثبات وجود خدا چندان تازگی ندارد و عمدتاً

از فلسفه مدرسی گرفته شده است. این دلایل را لایب نیتس هم بیان کرده است، و من تا زمانی که به او برسیم از بحث درباره آنها خودداری می‌کنم.

وقتی که وجود خدا اثبات شد، باقی کار آسان پیش می‌رود. چون خدا خوب است، پس مانند آن شیطانی که دکارت به عنوان مبنای شك خود تصور می‌کند رفتار نخواهد کرد. و اما خدا میلی چنان قوی برای اعتقاد به اجسام به من داده است که هر آینه جسمی وجود نمی‌داشت خدا فریبکار می‌بود؛ بنابراین اجسام وجود دارند. به علاوه خدا باید قدرت تصحیح اشتباه را نیز به من داده باشد. وقتی که من این اصل را که هر آنچه واضح و متمایز است صحیح است به کار می‌برم، از همین قدرت استفاده می‌کنم. و اگر به یاد داشته باشم که باید حقیقت اجسام را فقط به واسطه ذهن بشناسم، و نه به وسیله ذهن و بدن هر دو، متوجه خواهم شد که همین قدرت مرا به فرا گرفتن ریاضیات و فیزیک نیز قادر می‌سازد.

قسمت ترمیمی نظریه معرفت دکارت بسیار کمتر از قسمت تخریبی آن جالب توجه است. این قسمت همه گونه احکام مدرسی را، از قبیل این که معلول هر گز نمی‌تواند بیش از علت خود کمال داشته باشد، به کار می‌برد. این احکام از آن نظر انتقادی تیزبینی که دکارت در ابتدا به کار می‌برد، به نحوی پوشیده مانده است. هیچ دلیلی برای قبول این احکام ارائه نمی‌شود، و حال آنکه این احکام مسلماً کمتر از وجود شخص، که با بوق و کرنا «اثبات» می‌شود، مبرهن است. قسمت عمده مطالب مثبت کتاب «تفکرات» در آثار افلاطون و اگوستین قدیس و توماس قدیس موجود است.

روش شك انتقادی، گو اینکه خود دکارت آن را با تردید به کار بست، دارای اهمیت فلسفی بسیار بود. منطقاً واضح است که اگر شك باید در جایی متوقف شود، از این روش جز نتیجه مثبت حاصل نمی شود. اگر باید معرفت منطقی و معرفت تجربی هر دو موجود باشند، لازم است که دو نوع حدّ یقف در شك داشته باشیم: واقعیات بلاشك، و اصول استنتاج بلاشك. واقعیات بلاشك دکارت اندیشه های خود اویند. «اندیشه» به عامترین معنای ممکن کلمه. «می اندیشم» صورت نهائی مقدمه منطقی دکارت است. اما در اینجا استعمال ضمیر اول شخص مفرد جایز نیست. دکارت می بایست صورت نهائی مقدمه خود را بدین شکل بیان کند که «اندیشه هایی هستند.» ضمیر اول شخص از لحاظ دستور زبان آسانتر در جمله قرار می گیرد، اما دلالت بر معلومی ندارد. وقتی که دکارت می گوید: «من چیزی هستم که می اندیشد،» دیگر دارد همان دستگاه مقولات را که از فلسفه مدرسی به ارث برده است به طور غیر انتقادی به کار می بندد. دکارت در هیچ جا اثبات نمی کند که اندیشه به اندیشنده ای هم نیاز دارد، و دلیلی هم جز از لحاظ دستور زبان برای این اعتقاد در دست نیست. معیناً این حکم که به جای اشیای خارجی باید اندیشه ها را مبداء ایقانات تجربی دانست دارای اهمیت بسیار بود و تأثیر عمیقی در همه فلسفه های بعدی داشت.

فلسفه دکارت از دو لحاظ دیگر نیز دارای اهمیت بود. نخست: این فلسفه ثنویت روح و ماده را که با افلاطون آغاز شده بود و فلسفه مسیحی، بیشتر به دلایل دینی، آن را پرورانده بود به حد کمال رساند یا به حد کمال بسیار نزدیک ساخت. اگر فعل و انفعالات عجیبی را که به عقیده دکارت در غده صنوبری صورت می گیرد، و پیروان دکارت

از آنها چشم پوشیدند، ما هم نادیده بگیریم دستگاه دکارت دو جهان متوازی لیکن مستقل را نشان می‌دهد که یکی جهان روح و دیگری جهان ماده است و هر يك را می‌توان بدون رجوع به دیگری مطالعه کرد. اینکه روح بدن را به حرکت در نمی‌آورد، فکر تازه‌ای بود که صراحتاً به وسیله گولینکس و تلویحاً به وسیله دکارت مطرح شد. آن فکر این حسن را داشت که اجازه می‌داد گفته شود که بدن روح را به حرکت در نمی‌آورد. در «تفکرات» بحث مفصلی آمده است که چرا هنگامی که بدن تشنه است روح احساس «غم» می‌کند. جواب دکارتی صحیح این می‌بود که بدن و روح مانند دو ساعتند که وقتی عقربه یکی بر «تشنگی» قرار می‌گیرد، عقربه دیگری «غم» را نشان می‌دهد. اما از نقطه نظر دینی این نظریه عیب بزرگی داشت؛ و این موضوع مرا می‌برد بر سر خصیصه دوم فلسفه دکارت که در بالا اشاره کردم.

فلسفه دکارت در کل نظریه خود راجع به جهان مادی به طرز خشکی جبری است. اورگانیس‌های زنده نیز به همان اندازه ماده مرده تابع قوانین فیزیکی هستند. در این فلسفه دیگر مانند فلسفه ارسطو نیازی به جان یا روح نیست که رشد اورگانیس‌ها و حرکات حیوانات را توجیه کند. خود دکارت قائل به يك استثنای جزئی بود؛ بدین معنی که روح انسان می‌تواند به وسیله اراده جهت - گرچه نه مقدار - حرکت نفوس حیوانی را تغییر دهد. اما این استثنا مخالف روح دستگاه او بود، و مخالف قوانین مکانیک هم از آب درآمد؛ و به همین جهت از فلسفه دکارت حذف شد. نتیجه این شد که جمیع حرکات ماده را قوانین فیزیکی تعیین می‌کرد؛ و، به سبب توازی جسم و روح، وقایع روحی نیز می‌بایست به همین اندازه جبری باشند. در نتیجه

پيروان دکارت در موضوع اختيار دچار اشکال شدند. و برای کسانی که توجهشان بیشتر معطوف به علم دکارت بود تا نظریه معرفت او، دشوار نبود که نظریه خودکار بودن حیوانات را تعمیم دهند، یعنی بگویند چرا این امر در مورد انسان صادق نباشد؟ و چرا با در آوردن دستگاه دکارت به صورت يك ماتریالیسم منسجم، آن را ساده نکنیم؟ این قدم عملاً در قرن هیجدهم برداشته شد.

در فلسفه دکارت دو گانگی حل نشده‌ای، میان آنچه او از علوم عصر خود فرا گرفته بود و فلسفه مدرسی که در مدرسه لافش بدو آموخته بودند، وجود دارد. این امر به پدید آمدن تناقضاتی در فلسفه او منجر شد. اما در عین حال همین موضوع او را از حیث اندیشه‌های مشر از آنچه هر فیلسوف کاملاً منطقی می‌توانست باشد غنی‌تر ساخت. انسجام و عدم تناقض ممکن بود او را فقط به صورت مؤسس يك فلسفه مدرسی جدید در آورد؛ و حال آنکه تناقض او را سرچشمه دو مکتب فلسفی مهم ولی متاخر ساخت.

فصل دهم اسپینوزا

اسپینوزا (۱۶۳۲-۷۷) شریف‌ترین و دوست داشتنی‌ترین فلاسفه بزرگ است. از لحاظ قدرت فکری بعضی دیگر از او فراتر رفته‌اند، اما از لحاظ اخلاقی کسی به پایه او نمی‌رسد. چنانکه نتیجه طبیعی چنین اخلاقی است، او را در مدت عمرش، و تا یک قرن پس از مرگش، همچون آیت خبث و شرارت می‌شناختند. اسپینوزا یهودی به دنیا آمد، اما یهودیان او را تکفیر کردند. مسیحیان نیز به همان اندازه از او نفرت داشتند. با آنکه سراسر فلسفه‌اش را اندیشه خدا فرا گرفته

است، مؤمنین قشری او را به خدا ناشناسی متهم می کردند. لایب نیس که دین بزرگی از او به گردن داشت، حق او را پنهان می داشت و با احتیاط از ادای يك کلمه در مدح او خودداری کرد، و حتی کار را به جایی رساند که در خصوص حدود آشنایی خود با این جهود مرتد دست به دامن دروغ زد.

زندگی اسپینوزا بسیار ساده بود. خانواده اش برای فرار از چنگ محکمهٔ تفتیش عقاید از اسپانیا، یا شاید از پرتغال، به هلند آمده بودند. خود او با دانشهای یهودی تعلیم و تربیت یافت، اما مؤمن باقی ماندن خود را غیر ممکن دید. بدو پیشنهاد کردند که سالی هزار فلورین بگیرد و شك و تردید خود را پنهان بدارد. چون نپذیرفت قصد جانش کردند. چون این کار هم به نتیجه نرسید لعنهایی را که در سفر تنبیه آمده است نثار او کردند؛ و نیز لعنتی را که الیسا در حق کودکان کرد، و در نتیجه آن کودکان به دست خرسهای ماده پاره پاره شدند، بدان افزودند. اما هیچ ماده خرسی به اسپینوزا حمله نبرد. وی تخت در آمستردام و سپس در لاهه به آرامی زندگی کرد و نان خود را با صیقل دادن شیشهٔ عدسی در می آورد. مایحتاجش مختصر و ساده بود و در سراسر عمرش بی اعتنایی عجیبی به پول نشان داد. چندتنی که او را می شناختند، حتی اگر با اصول او مخالف بودند، دوستش می داشتند. دولت هلند با آزادمنشی معمول خود عقاید او را در موضوعات حکمت الهی تحمل می کرد. گرچه یکبار از لحاظ سیاسی در وضع خطرناکی قرار گرفت، زیرا که برضد خاندان امرای اورانژ Orange جانب خاندان دو ویت De Witt را گرفت. اسپینوزا در چهل و چهار سالگی از بیماری سل جوانمرگ شد.

کتاب مهم او « اخلاق » *Ethics* پس از مرگش انتشار یافت. پیش از بحث درباره این کتاب لازم است چند کلمه‌ای درباره دو کتاب دیگرش « رساله در باب سیاست و دین » *Theologico-politicus* و « رساله در باب سیاست » *Traactatus Politicus* سخن بگوییم. کتاب اول ترکیب عجیبی از انتقاد کتاب مقدس و نظریه سیاسی است. ولی کتاب دوم فقط درباره نظریه سیاسی بحث می‌کند. در انتقاد از کتاب مقدس، خصوصاً در منسوب کردن کتب مختلف « عهد عتیق » به زمانهایی بسیار دیرتر از آنچه در اخبار و احادیث آمده است، اسپینوزا پاره‌ای عقاید جدید را بشارت می‌دهد. در سراسر این کتاب اسپینوزا می‌کوشد نشان دهد که متون مقدس را می‌توان به نحوی تفسیر کرد که با الهیات آزاد اندیشانه سازش داشته باشد.

با همه اختلاف مشرب فراوانی که میان هایز و اسپینوزا دیده می‌شود، نظریه سیاسی اسپینوزا عمدتاً از هایز گرفته شده است. وی عقیده دارد که در حالت طبیعی صواب و خطا وجود ندارد، زیرا خطا سرپیچیدن از قانون است. می‌گوید که حاکم نمی‌تواند مرتکب خطا شود و در این موضوع با هایز موافق است که کلیسا باید کاملاً تابع دولت باشد. اسپینوزا با هر گونه طغیانی، حتی برضد دولت بد، مخالف است؛ و زد و خوردهای انگلستان را به عنوان نمونه این امر که مقاومت با زور در برابر دولت چه عواقب بدی به بار می‌آورد، ذکر می‌کند. ولی در این نکته که عقیده دارد دموکراسی « طبیعی‌ترین » اشکال دولت است با هایز مخالف است. و نیز با این نظر موافق نیست که اتباع باید همه حقوق خود را فدای حاکم سازند. خصوصاً برای آزادی عقیده اهمیت قائل است. من درست نمی‌دانم که وی این عقیده

را با این نظر که همه مسائل دینی باید به وسیله دولت حل و فصل شود چگونه سازش می‌دهد. گمان می‌کنم در بیان این نظر منظورش این است که این مسائل بهتر است به وسیله دولت حل و فصل گردد تا به وسیله کلیسا. در هلند دولت بسیار بیش از کلیسا تساهل نشان می‌داد. «اخلاق» اسپینوزا درباره سه موضوع متمایز بحث می‌کند. از ما بعد الطبیعه شروع می‌کند، سپس به روانشناسی عواطف و اراده می‌پردازد، و سرانجام اخلاقی را که بر این ما بعد الطبیعه و روانشناسی مبتنی است تشریح می‌کند. ما بعد الطبیعه این کتاب شکل دیگری از عقاید دکارت است و روانشناسی آن یادآور آرای هابز؛ اما اخلاق آن اصالت دارد و با ارزش‌ترین محتوی کتاب است. رابطه اسپینوزا با دکارت از بعضی لحاظ به رابطه فلوطین با افلاطون بی‌شبهت نیست. دکارت مردی بود دارای جنبه‌های مختلف و سرشار از کنجکاوی فکری، منتهی باز اخلاقی جدی بر دوش زیاد سنگینی نمی‌کرد. گرچه «دلایلی» به قصد تأیید دین رسمی اختراع کرده بود، شاکان می‌توانستند آرای او را به کار بندند؛ چنانکه کارنیادس عقاید افلاطون را به کار می‌بست. اسپینوزا گرچه به علوم بی‌علاقه نبود، و حتی رساله‌ای هم درباره قوس قزح نوشته است، بیشتر به دیانت و فضیلت توجه داشت. وی از دکارت و معاصرانش فیزیک مادی و جبری را پذیرفته بود و در پی آن بود که در دایره این فیزیک جایی برای دیانت و وقف زندگی به خوبی پیدا کند. کوشش او کوششی است شکوهمند، و حتی کسانی که آن را قرین توفیق نمی‌دانند نمی‌توانند از ستایش آن خودداری کنند.

ما بعد الطبیعه اسپینوزا از آن نوعی است که پارمینیدس بنیاد

کرده است. فقط يك جوهر داریم: «خدا یا طبیعت.» هیچ امر منتهای قائم بالذات نیست. دکارت به سه جوهر قائل بود، که عبارتند از خدا و روح و ماده. راست است که حتی در نظر او نیز خدا، به يك معنی، بیش از روح و ماده جوهریت دارد؛ زیرا خدا روح و ماده را خلق کرده است و هر گاه اراده کند می تواند آنها را نابود سازد؛ اما، جز نسبت به قدرت مطلق خدا، روح و ماده دو جوهر مستقلند که به ترتیب با صفات اندیشه و بسط تعریف می شوند. اسپینوزا هیچکدام از آنها را نپذیرفت. در نظر او اندیشه و بسط هر دو از صفات خدا هستند. خدا همچنین دارای صفات نامحدود دیگری است که بر ما مجهولند. ارواح متفرد و پاره های ماده در نظر اسپینوزا امور وصفی هستند؛ یعنی «چیز» نیستند، بلکه فقط تجلیاتی از ذات باری اند. آن بقای روح شخصی که مسیحیان بدان معتقدند ممکن نیست، بلکه فقط بقای غیر شخصی ممکن است، که عبارت است از پیوستن بیشتر و بیشتر به خدا. امور منتهای به وسیله حدود جسمانی یا منطقی خود قابل تعریفند: یعنی به وسیله آنچه «نیستند»؛ «هر تعیینی نفی است.» فقط يك هستی تماماً مثبت می تواند باشد، و آن هستی مطلقاً نامتناهی است. از اینجا است که اسپینوزا به مسلك وحدت وجود کامل و خالص کشیده می شود.

در نظر اسپینوزا همه امور تابع يك جبر منطقی مطلق است. در عرصه تعسایات چیزی به نام اراده آزاد (اختیار) و در عالم مادی چیزی به نام تصادف وجود ندارد. هر آنچه روی می دهد تظاهری است از ماهیت مرموز خدا، و منطقاً محال است که وقایع جز آن باشند که هستند. این نکته در مورد گناه تولید اشکال می کند، و نقادان در انگشت نهادن بر این اشکال درنگ نکرده اند. یکی از اینان با توجه

بدین که مطابق نظر اسپینوزا همه چیز فرموده خداست و لذا خوب است، با خشم می‌پرسد: آیا خوب بود که نرون مادر خود را کشت؟ آیا خوب بود که آدم از ثمره ممنوعه خورد؟ اسپینوزا در پاسخ می‌گوید که در این اعمال آنچه مثبت است خوب است و فقط آنچه منفی است بد است؛ اما تنی فقط در نظر موجودات منتهای وجود دارد. نزد خدا، که فقط او است که واقعیت کامل دارد، تنی وجود ندارد و لذا بدیهای اموری که به نظر ما گناه می‌آیند، چون به مثابه اجزائی از کل در نظر گرفته شوند وجود ندارند. اما این نظریه را، گرچه مورد اعتقاد غالب عرفا بوده است، نمی‌توان با نظریه رسمی دین درباره گناه و لعنت سازش داد. این نظریه با رد کامل اختیار ملازمت دارد. اسپینوزا هر چند که ابدأ اهل مجادله قلمی نبود، در عین حال چنان صادق بود که نمی‌توانست عقایدش را، هر قدر برای معاصرانش ناگوار می‌بود، پنهان دارد. بنابراین نفرت از تعالیم او شگفت و خلاف انتظار نیست.

«اخلاق» به سبک آثار او قلیدس به صورت تعاریف و اصول مسلم و قضایا تشریح شده است. پس از اصول مسلم فرض این است که همه چیز به وسیله استدلال استنتاجی قویاً اثبات شده است. این امر خواندن نوشته اسپینوزا را دشوار می‌سازد. محصل امری که نمی‌تواند پذیرد برای آن اموری که اسپینوزا مدعی اثبات آنهاست «دلایل» قوی می‌توان اقامه کرد، ناچار از تفصیل استدلالات او، که در حقیقت هم به آموختن نمی‌ارزد، ملول خواهد شد. کافی است که بیان قضایا و شروح و حواشی را که لب مطالب «اخلاق» است مطالعه کنیم. اما سرزنش کردن اسپینوزا به مناسبت روش هندسی‌اش نشانه فهم قاصر

خواهد بود. چه در اخلاق و چه در مابعدالطبیعه اساس دستگاه وی این بود که همه چیز را می‌توان اثبات کرد، و بنابراین آوردن دلیل و برهان برای او اهمیت اساسی داشت. ما نمی‌توانیم این روش را بپذیریم، ولی این بدان سبب است که ما نمی‌توانیم ما بعدالطبیعهٔ او را بپذیریم. ما نمی‌توانیم باور کنیم که ارتباط متقابل اجزای جهان منطقی است، زیرا عقیده داریم که قوانین علمی باید از راه مشاهده کشف شوند، نه فقط به وسیلهٔ استدلال. اما برای اسپینوزا روش هندسی ضرورت داشت و ملازم اساسی‌ترین اجزای نظریهٔ او بود.

اکنون می‌پردازیم به نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ عواطف. طرح این نظریه به دنبال یک بحث مابعدالطبیعی است دربارهٔ ماهیت و سرچشمهٔ روح، که منجر به این بیان شگفت‌انگیز می‌شود که: «روح بشر معرفت کافی بر ذات لایزال و نامتناهی الهی دارد»، اما شهوات، که در کتاب سوم «اخلاق» مورد بحث قرار می‌گیرند، باعث انحراف خاطر می‌گردند و تصور عقلانی ما را از کل تیره و تاریک می‌سازند. می‌خوانیم که «هرچیزی، تا آنجا که ممکن در نفس خویش است، می‌کوشد که در نفس وجود خویش باقی بماند». عشق و نفرت و ستیزه از اینجا بر می‌خیزند. روانشناسی کتاب سوم تماماً خودخواهانه است. «آن کس که بداند که هدف نفرتش نابود شده، احساس لذت می‌کند.» «اگر ما بدانیم که شخصی از چیزی لذت می‌برد که فقط به تملک یک فرد ممکن است در آید می‌کوشیم کاری کنیم که آن شخص بر آن چیز دست نیابد.» اما حتی در این کتاب هم لحظاتی هست که اسپینوزا نقاب بدبینی اثبات شده به طریق ریاضی را به دور می‌اندازد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «نفرت با عمل به مثل افزایش می‌یابد، اما از طرف دیگر

می‌توان آن را به وسیلهٔ عشق نابود کرد.» مطابق نظر اسپینوزا صیانت نفس انگیزهٔ اساسی عواطف است؛ اما وقتی که دریا بیم آنچه در وجود ما واقعی و مثبت است آن است که ما را به کل وصل می‌کند و نه آن که فصل ظاهری را دوام می‌بخشد، آن وقت صیانت نفس تغییر ماهیت می‌دهد.

دو کتاب آخر «اخلاق» که به ترتیب در باب اسارت بشر یا قدرت شهوات» و «در باب نیروی فهم یا در باب آزادی بشر» نام دارند، دلکسترین قسمت‌های کتاب اسپینوزا هستند. ما به نسبت اینکه آنچه بر ما می‌گذرد ناشی از علل خارجی باشند اسیریم، و به نسبت اینکه خود تعیین‌کنندهٔ اعمالمان باشیم، آزادیم. اسپینوزا نیز مانند سقراط و افلاطون معتقد است که هر عمل خطایی ناشی از اشتباه فکری است: کسی که به قدر کافی شرایط حال خود را بفهمد خردمندانه عمل خواهد کرد، و حتی در احوالی که ممکن است برای دیگری بدبختی باشد خوشبخت خواهد بود. اسپینوزا به حس از خود گذشتگی متوسل نمی‌شود، بلکه معتقد است که خود جویی، به یک معنی خاص، و خصوصاً صیانت نفس حاکم بر همهٔ رفتار بشر است. «هیچ فضیلتی مقدم بر این سعی که شخص وجود خود را حفظ کند قابل تصور نیست.» اما تصور اسپینوزا از آنچه شخص خردمند به عنوان هدف خود جویی بر می‌گزیند با تصور یک خودخواه عادی فرق دارد: «عالیترین خیر روح معرفت به خدا و عالیترین فضیلت روح شناختن خداست.» عواطف چون از سراندیشهٔ ناقص برخیزند، «شهوات» نامیده می‌شوند. اشخاص مختلف ممکن است شهواتشان متعارض باشد؛ اما کسانی که به پیروی عقل زندگی کنند با یکدیگر توافق خواهند داشت. لدت فی حد ذاته

خوب است، ولی امید و بیم بد است؛ و خواری و ندامت نیز بد است؛ «آن کس که از عملی نادم باشد، بدبختی یا تزلزل مضاعف دارد.» اسپینوزا زمان را غیر واقعی می‌داند، و لذا در نظر وی همه عواطفی که اساساً به واقعه‌ای در گذشته یا آینده مربوط می‌شوند، خلاف عقلند. «روح، تا آنجا که چیزی را تحت فرمان عقل به تصور در می‌آورد، خواه آن اندیشه از چیزی متعلق به زمان حال باشد و خواه گذشته و خواه آینده، به یک اندازه متأثر می‌شود.»

این قضیه قضیه دشواری است، ولی مبین اساس دستگاه اسپینوزا است، و شایسته است که اندکی در آن تأمل کنم. یک مثل سایر انگلیسی می‌گوید «هر آنچه به سرانجام خوبی برسد خوب است.» اگر جهان در حال بهتر شدن باشد به نظر ما بهتر از وقتی است که در حال بدتر شدن باشد؛ گو اینکه در هر دو حال مقدار خوبی و بدی آن متساوی باشد. خاطر ما از فاجعه‌ای که در زمان خود ما روی دهد بیش از فاجعه‌ی زمان چنگیز خان متأثر می‌شود. در نظر اسپینوزا این امر غیر عقلانی است. هر آنچه روی دهد جزئی است از جهان جاوید بی‌زمان، چنانکه خدا آن را می‌بیند. در نظر خدا تاریخ (یعنی عدد روز و ماه و سال) بی‌ربط است. انسان خردمند می‌کوشد تا آنجا که محدودیت بشری اجازه می‌دهد جهان را چنان که خدا می‌بیند، *sub specie aeternitatis*، یعنی تحت منظره ابدیت، در نظر در آورد. ممکن است در جواب بگویید که ما مسلماً حق داریم به بلایای آینده که شاید بتوان از آنها جلوگیری کرد بیشتر بیندیشیم تا مصیبت‌های گذشته که با آنها کاری نمی‌توان کرد. اما جبریت اسپینوزا برای این برهان هم جوابی دارد: فقط نادانی باعث می‌شود بپنداریم که ما می‌توانیم آینده را تغییر

دهیم. زین پیش نشان بودنیا بوده است، و آینده نیز مانند گذشته غیر قابل تغییر است. به همین سبب است که بیم و امید محکوم می‌شوند، زیرا هر دوی این عواطف آینده را همچون امور غیر مسلم در نظر می‌گیرند؛ و بنابراین ناشی از قصور فهمند.

وقتی که ما، تا آنجا که می‌توانیم، چنان دیدی از جهان حاصل کنیم که نظیر دید خدا باشد، آن وقت هر چیزی را همچون جزئی از کل و عنصر لازم خوبی آن کل خواهیم دید. بنابراین «معرفت بر بدی معرفت ناقص است.» خدا بدی را نمی‌شناسد، زیرا بدی وجود ندارد تا بتوان آن را شناخت. ظهور بدی فقط از اینجا بر می‌خیزد که اجزای جهان را چنان در نظر بگیریم که گویی قائم بالذاتند.

نیت جهان بینی اسپینوزا این است که بشر را از چنگال ترس خلاص کند. «مرد آزاد به هیچ امری کمتر از مرگ نمی‌اندیشد، و حکمت او تفکر درباره مرگ نیست بلکه تفکر درباره زندگی است.» خود اسپینوزا به نحو بسیار کاملی مطابق این معنی زندگی کرد. در آخرین روز زندگی به تمام معنی آرام بود. مانند سقراط، چنانکه در رساله «فیدو» دیده می‌شود، حال اعتلای روحی به او دست نداد، بلکه مانند روزهای دیگر از هر دری که مورد توجه مخاطبش بود سخن می‌گفت. اسپینوزا برخلاف برخی فلاسفه دیگر نه تنها نظریات خود را باور داشت بلکه بدانها عمل می‌کرد. من هیچ موردی سراغ ندارم که این مرد با وجود تحریکات شدید بدان گونه حرارت و خشمی که اخلاق وی آن را محکوم می‌کند دچار شده باشد. در بحث و مجادله مؤدب و منطقی بود. هرگز طرف را تحقیر نمی‌کرد، اما حد اعلای کوشش خود را برای اقناع او به کار می‌برد.

آنچه بر ما می گذرد، تا آنجا که از خود ما ناشی شده باشد، خوب است؛ فقط آنچه از خارج می آید برای ما بد است. «چون همه آن چیزهایی که انسان باعث آنهاست لزوماً خوب است، پس هیچ بدی بر کسی وارد نمی شود، مگر به وسیله علل خارجی.» بنابراین بدیهی است بر جهان من حیث المجموع هیچ واقعه بدی نمی تواند بگذرد، زیرا که جهان تحت تأثیر علل خارجی قرار ندارد. «ما جزئی از طبیعت کل هستیم و از دستوره‌های او متابعت می کنیم. اگر از این امر درک واضح و متمایزی دارا باشیم، آن قسمت از وجود ما که هوش نام دارد، و به عبارت دیگر قسمت احسن وجود ما، بدانچه بر ما می گذرد رضا می دهد و می کوشد که در این رضا باقی بماند.» انسان تا وقتی که بر خلاف میل خود جزئی از کل است اسیر است، و همین که که به واسطه فهم خویش واقعیت منحصر به فرد کل را دریابد آزاد است. مفاد این نظریه در باب آخر «اخلاق» تشریح شده است.

اسپینوزا مانند رواقیان به «همه» عواطف معترض نیست، بلکه فقط به آن عواطفی معترض است که «شهوت» اند؛ یعنی احوالی که در آنها به خود چنین می نمایم که بلااراده دستخوش نیروهای خارجی هستیم. «عاطفه‌ای که شهوت باشد، به محض آنکه درک واضح و متمایزی از آن حاصل کنیم دیگر شهوت نخواهد بود.» فهمیدن اینکه همه چیز جبری است روح را به حصول قدرت بر عواطف کمک می کند. «آن کس که خود و عواطف خود را به نحو واضح و متمایز بشناسد خدا را دوست می دارد و هر چه خود و عواطفش را بهتر بشناسد عشقش به خدا بیشتر می شود.» این قضیه ما را به موضوع «عشق عقلانی به خدا»، که عین حکمت است، وارد می کند. عشق عقلانی به خدا وحدت

اندیشه و عاطفه است. به نظر من می‌توان گفت که این عشق عباری است از اندیشهٔ صحیح همراه با وجد و نشاط ناشی از درک صحت. وجد از اندیشهٔ صحیح جزئی از عشق عقلانی به خداست؛ زیرا این وجد حاوی هیچ چیز منقی نیست و بنابراین جزئی است از کل - حقیقتاً، نه فقط ظاهراً، که حال امور متصل است که در اندیشه چنان از یکدیگر جدایند که بد می‌نمایند.

لحظهٔ پیش گفتم که عشق عقلانی به خدا متضمن وجد و نشاط است؛ اما شاید این اشتباه باشد، زیرا اسپینوزا می‌گوید که از هیچ عاطفه‌ای، چه لذت و چه رنج، متأثر نمی‌شود؛ و نیز می‌گوید که «عشق عقلانی روح نسبت به خدا جزئی است از عشق بیحد و حصری که خدا نسبت به خود دارد.» معذک من گمان می‌کنم که در «عشق عقلانی» چیزی هست که عقل محض نیست؛ شاید اسپینوزا وجد و نشاط ناشی از این عشق را چیزی برتر از لذت بداند:

اسپینوزا می‌گوید که «عشق به خدا باید مقام عمده را در روح اشغال کند.» من در نقل اقوال اسپینوزا استدلالات او را حذف کرده‌ام؛ ولی این کار باعث شده است که تصور ناقصی از اندیشهٔ وی در اینجا مجسم شود. چون برهان قضیهٔ فوق کوتاه است، من آن را تماماً نقل می‌کنم، خوانندگان می‌توانند با قوهٔ خیال خود براهین سایر قضا را تصور کنند. برهان قضیهٔ فوق از این قرار است:

«زیرا که این عشق به همهٔ تطورات بدن مربوط است (V, 14) و به وسیلهٔ همهٔ آنها پرورده می‌شود (V, 15)؛ لذا (V, 11) باید مقام عمده را در روح فراگیرد؛ و حکم ثابت است.» از قضایایی که در برهان فوق بدانها رجوع شد قضیهٔ V, 14 می‌گوید: «روح می‌تواند باعث گردد که

تظورات جسمانی و تصاویر اشیا ممکن است به اندیشه خدا ارجاع شود. «V, 15 که در بالا نقل شد می گوید: «آن کس که به نحو واضح و متمایز خود و عواطف خود را بشناسد، خدا را دوست می دارد، و به نسبت شناختن خود و عواطف خود، عشقش به خدا افزایش می یابد.» V, 11 می گوید: «به نسبت اینکه يك تصویر ذهنی به اشیا بیشتری ارجاع شود، آن تصویر مکررتر است یا بدفعات بیشتر زنده می شود، و بیشتر روح را فرا می گیرد.»

«برهان» بالا را می توان چنین بیان کرد: هر افزایشی در شناسایی آنچه بر ما می گذرد عبارت است از ارجاع وقایع به اندیشه خدا، زیرا در حقیقت هر چیزی جزئی از خداست. این درك هرامری به مثابه جزئی از خدا عین عشق به خداست. وقتی که همه امور به خدا ارجاع شود، اندیشه خدا تماماً فرا می گیرد.

بدین ترتیب قول بدین که «عشق به خدا باید جای عمده را در روح فرا گیرد» يك نصیحت اخلاقی نیست، بلکه بیانی است از آنچه با حصول شناسایی ناچار روی می دهد.

اسپینوزا می گوید که هیچکس نمی تواند از خدا نفرت داشته باشد، اما از طرف دیگر «آن کس که خدا را دوست می دارد نمی تواند بکوشد که خدا نیز در عوض او را دوست بدارد.» گوته، که بی آنکه قدم در آستانه فهم فلسفه اسپینوزا بگذارد او را می ستود، این قضیه را نمونه ای از انکار نفس می پنداشت. حال آنکه به هیچ وجه چنین نیست. این نتیجه منطقی ما بعدالطبیعه اسپینوزا است. اسپینوزا نمی گوید که شخص نباید بخواهد که خدا او را دوست بدارد، بلکه می گوید شخصی که خدا را دوست می دارد نمی تواند بخواهد که خدا او را دوست

بدارد. این مطلب از این برهان معلوم می‌شود که می‌گوید: «زیرا کسی که چنین کوششی بکند خواهد خواست (نتیجه ۷,۱۷) که خدا، که آن کس او را دوست می‌دارد، خدا نباشد؛ و نتیجتاً آن کس خواهد خواست که رنج ببرد (III,۱۹) و این مهمل است (III,۲۸). ۷,۱۷. قضیه‌ای است که قبلاً هم بدان رجوع شد و می‌گوید خدا بری از شهوات یا لذات یا رنج و گداز است. از نتیجه‌ای که در بالا بدان اشاره شد چنین بر می‌آید که خدا نه کسی را دوست می‌دارد و نه از کسی نفرت دارد. در اینجا باز مفاد مطلب دستور اخلاقی نیست بلکه ضرورت منطقی است؛ یعنی کسی که خدا را دوست بدارد و بخواهد که خدا او را دوست بدارد می‌خواهد که رنج ببرد، «و این مهمل است.»

قول بدین که خدا نمی‌تواند هیچکس را دوست بدارد نباید با این قول که خدا با عشق عقلانی بی‌حد و حصری خود را دوست می‌دارد متناقض پنداشته شود. خدا می‌تواند خود را دوست بدارد، زیرا این امر بدون اعتقاد غلط ممکن است؛ و در هر صورت عشق عقلانی نوع بسیار مخصوصی از عشق است.

در اینجا اسپینوزا به ما می‌گوید که اکنون دیگر «همه داروهای ضد عواطف» را به ما داده است. داروی مهم عبارت است از اندیشه‌های واضح و متمایز درباره ماهیت عواطف و رابطه آنها با علل خارجی. به وسیله عشق به خدا در مقابل عشق به افراد بشر، قدم دیگری به جلو برمی‌داریم. «علت نا سالمی روح و مصائب را عموماً می‌توان در عشق شدید به امری که دستخوش تغییرات بسیار است یافت.» اما معرفت واضح و متمایز موجد «عشق به امر لایتغیر و ابدی» می‌شود و این عشق آن خاصیت شورنده و اضطراب‌آور عشق به امور گداز و تغییر پذیر

را ندارد.

گرچه بقای شخص پس از مرگ فریبی بیش نیست، در روح بشر چیزی هست که ابدی است. روح فقط تا زمانی که بدن باقی است قادر به تصور و یادآوری است، اما نزد خدا اندیشه‌ای هست که ذات بدنهای مختلف را به صورت ابدی متجلی می‌سازد، و این اندیشه جزء ابدی روح است. عشق عقلانی به خدا، وقتی که به فرد دست دهد، در این جزء ابدی روح جای دارد.

آمرزیدگی، که همان عشق به خداست، پاداش تقوی نیست بلکه نفس تقوی است؛ ما از تقوی بدین سبب شاد نمی‌شویم که هوای نفس خود را لگام می‌زنیم، بلکه هوای نفس خود را بدان سبب لگام می‌زنیم که از تقوی شاد می‌شویم.

کتاب «اخلاق» با این کلمات پایان می‌یابد:

«شخص خردمند، تا آنجا که خردمند در نظر گرفته می‌شود، دچار اضطراب روحی نمی‌شود، بلکه چون به حکم ضرورتی ابدی بر خود و خدا و اشیا آگاه است، هرگز نابود نمی‌شود و همیشه از رضای حقیقی روح برخوردار است. اگر راهی که من به عنوان طریق حصول این نتیجه نشان داده‌ام سخت دشوار می‌نماید، کشف آن محال نیست. باید هم دشوار باشد، زیرا که به ندرت پیدا می‌شود. اگر دست یافتن بر رستگاری آسان و یافتن راه آن بی زحمت میسر بود، پس چگونه ممکن می‌شد که تقریباً همه مردم آن را فراموش کنند؟ اما همه چیزهای عالی همان قدر که دشوارند نادر نیز هستند.»

برای ارزیابی اهمیت اسپینوزا به عنوان فیلسوف لازم است که اخلاق او را از مابعدالطبیعه جدا کنیم و ببینیم که با رد قسمت دوم

چقدر از قسمت اول باقی می ماند.

ما بعدالطبیعه اسپینوزا بهترین نمونه فلسفه‌ای است که می توان آن را «وحدت وجود منطقی» نامید - یعنی نظریه‌ای که می گوید جهان کلاً از یک جوهر واحد ساخته شده که هیچیک از اجزای آن به تنهایی منطقی نمی تواند واجد وجود باشد. اساس نهائی این نظر این است که هر قضیه دارای یک موضوع و یک محمول است. و این عقیده ما را به این نتیجه می رساند که روابط متکثر باید موهوم باشد. اسپینوزا عقیده داشت که ماهیت جهان و حیات بشری را می توان منطقیاً از اصول مسلم استنتاج کرد. ما باید در برابر وقایع همان روش تسلیم و رضا را داشته باشیم که در برابر قضیه ۲ و ۲ می شود ۴ داریم؛ زیرا وقایع نیز به همین اندازه محصول ضرورت منطقی هستند. این ما بعدالطبیعه تماماً مردود است، و با منطق جدید و روش علمی سازش ندارد. حقایق واقع را باید از راه مشاهده کشف کرد نه از راه تعقل؛ وقتی که ما آینده را درست استنباط می کنیم، این استنباط را به وسیله اصولی می کنیم که منطقیاً ضرورت ندارند، بلکه معلومات تجربی آنها را به نظر ما رسانده است. و آن مفهوم جوهر که اسپینوزا بر آن تکیه دارد مفهومی است که امروزه دیگر نه علم می تواند آن را بپذیرد و نه فلسفه.

اما وقتی که به اخلاق اسپینوزا می رسیم، احساس می کنیم - یا حداقل من احساس می کنم - که با همه مردود بودن اساس ما بعدالطبیعی آن مقداری از این اخلاق، گرچه نه تمامی آن، پذیرفتنی است. به طور کلی اسپینوزا می خواهد نشان دهد که چگونه، حتی وقتی که حدود اختیار بشر را بشناسیم، می توان شریف زندگی کرد. خود او

به واسطه نظریه جبریش حدود این اختیار را تنگتر از آنچه هست می‌سازد؛ اما در جاهایی که این حدود بلاشک وجود دارند نصایح اسپینوزا بهترین نصایح ممکن است. مثلاً مرگ را در نظر بگیرید: از دست بشر هیچ کاری برای یافتن عمر جاوید ساخته نیست؛ پس بیهوده است که وقت خود را با ترس و زاری از این که سرانجام خواهیم مرد تلف کنیم. ترس از مرگ را در دل پروراندن نوعی بردگی است. اسپینوزا حق دارد که می‌گوید: «مرد آزاد به هیچ چیزی کمتر از مرگ نمی‌اندیشد.» اما حتی در این مورد نیز فقط در برابر مرگ کلی باید چنین رفتاری داشت، و از مرگ از هر بیماری خاصی باید با تسلیم شدن به معالجه طبی خود را بر حذر داشت. حتی در این مورد هم آنچه باید از آن پرهیز کرد نوعی نگرانی و وحشت است، کارهای لازم را باید به آرامی انجام دهیم و سپس باید افکار خود را تا آنجا که ممکن است متوجه مطالب دیگر سازیم. عین همین ملاحظات در مورد همه مصیبت‌های کاملاً شخصی دیگر نیز صدق می‌کند.

اما اگر برای کسی که انسان دوستش می‌دارد مصیبتی پیش آید چطور؟ بگذارید بعضی چیزهایی را که در زمان خود ما ممکن است برای مردم اروپا یا چین پیش آید در نظر بگیریم. فرض کنید که شما در يك سازمان مخفی برضد نازیها فعالیت می‌کنید، و چون نازیها خودتان را نتوانسته‌اند دستگیر کنند، زنتان را تیرباران کرده‌اند. یا فرض کنید که شوهری دارید که به اتهامی واهی برای کار اجباری به قطب فرستاده شده و در آنجا از بی‌غذایی و جور مرده است. فرض کنید که سربازان دشمن از دختر شما هتک ناموس کرده‌اند و سپس او را کشته‌اند. آیا شما باید در این شرایط شکیب فلسفی را حفظ کنید؟

اگر از تعالیم مسیح پیروی کنید، خواهید گفت: «پدر، آنها را ببخش، زیرا خود نمی‌دانند که چه می‌کنند.» من کویکرها را دیدم که می‌توانند صادقانه و از ته دل چنین بگویند، و آنها را برای این توانایی تحسین کرده‌ام. اما پیش از تحسین کردن باید اطمینان کامل داشته باشیم که مصیبت به عمقی که باید و شاید احساس شده است. انسان نمی‌تواند رفتار برخی از رواقیان را بپذیرد که می‌گفتند: «برای من چه اهمیتی دارد که خانواده‌ام رنج می‌کشند؟ من باز هم می‌توانم فضیلت خود را حفظ کنم.» اصل مسیحی «دشمن خود را دوست بدار» خوب است، ولی اصل رواقی «به دوستان خود بی‌اعتنا باش» خوب نیست. اصل مسیحی شکیب را تحمیل نمی‌کند، بلکه عشق پر شوری نسبت به حتی بدترین مردم پدید می‌آورد. برضد این اصل چیزی نمی‌توان گفت، جز اینکه برای غالب ما دشوارتر از آن است که بتوانیم صادقانه آن را به کار بندیم.

عکس‌العمل بدوی در برابر این گونه مصائب انتقام است. وقتی که مکداف با خبر می‌شود که مکبت زن و فرزندان او را کشته است، تصمیم می‌گیرد که شخصاً آن جبار را بکشد. وقتی که فاجعه عظیم باشد، چنان که در اشخاص بیطرف نیز وحشت روحی ایجاد کند، اکثر مردم هنوز این نوع عکس‌العمل را می‌پسندند. و آن را یکسره محکوم هم نمی‌توان کرد؛ زیرا این رفتار از نیروهایی است که در ایجاد مجازات دخالت دارد و مجازات گاهی لازم است. به علاوه از نقطه نظر سلامت روحی، سائقه انتقامجویی ممکن است چنان قوی باشد که اگر مجال تظاهر نیابد دید شخص را در زندگی دیگرگون کند و کم‌و‌بیش

علیل و ناسالم سازد. این نکته همیشه صادق نیست، اما در بسیاری از موارد صادق است. از سوی دیگر باید گفت که انتقام انگیزه بسیار خطرناکی است. تا آنجا که جامعه آن را مجاز می‌داند، این انگیزه به شخص اجازه می‌دهد که تنها به قاضی برود؛ و این درست همان چیزی است که قانون می‌کوشد از آن جلوگیری کند. به علاوه این انگیزه غالباً شدید است و می‌خواهد بیش از اندازه مطلوب مجازات را اعمال کند. مثلاً شکنجه را نباید با شکنجه مجازات کرد. اما کسی که شهوت انتقام عنان عقل را از دستش رها کرده باشد، مرگ بی‌درد و رنج را برای کسی که آماج نفرت او است کافی نمی‌داند. به علاوه - و در اینجا است که اسپینوزا حق دارد - زندگی که به فرمان يك شهوت واحد بگردد، زندگی تنگ و محدودی است و با هیچ گونه حکمتی سازش ندارد. پس انتقام بهترین عکس‌العمل در برابر آسیب نیست.

حرف اسپینوزا همان حرف شخص مسیحی است، به اضافه قدری مطالب دیگر. در نظر وی هر گناهی نتیجه نادانی است. او می‌گوید «آنها را می‌بخشم، زیرا خود نمی‌دانند چه می‌کنند.» اما توصیه می‌کند که از دایره محدودی که به عقیده او سرچشمه گناه است احتراز کنیم، و ما را تشویق می‌کند که حتی در بزرگترین مصائب نیز از محبوس ساختن خود در چهار دیوار غم پرهیزیم. می‌خواهد که ما مصیبت را در ارتباط با علل آن و به نام جزئی از کل نظام طبیعت در نظر بگیریم. چنانکه دیدیم، اسپینوزا عقیده دارد که مهر می‌تواند بر قهر فائق آید: «نفرت از عمل به مثل افزایش می‌یابد، اما از طرف دیگر ممکن است به وسیله عشق نابود شود. نفرتی که به وسیله عشق کاملاً منحل گردد به عشق می‌پیوندد؛ و آنگاه عشق از آنچه هر آینه

نفرت پیش از آن نبود می‌بود، بیشتر می‌شود،» ایکاش من می‌توانستم این سخن را بپذیرم؛ اما نمی‌توانم، مگر در موارد استثنائی که شخصی که نفرت می‌ورزد کاملاً در ید قدرت آن شخصی باشد که از بازگرداندن نفرت خودداری می‌کند. در این قبیل موارد تعجب از مجازات نشدن ممکن است تأثیر اصلاحی داشته باشد. اما تا زمانی که بدکاران صاحب قدرتند، فایده ندارد بدانها اطمینان بدهید که از آنان نفرت ندارید؛ زیرا انگیزه سخنان شما را به غلط تعبیر خواهند کرد. و شما هم نمی‌توانید با عدم مقاومت قدرت را از چنگ آنان خارج کنید.

مسئله برای اسپینوزا آسانتر از کسی است که به خوبی نهائی جهان عقیده ندارد. اسپینوزا می‌اندیشد که اگر شخص مصائب خود را چنان که در واقع هستند، یعنی جزئی از سلسله عللی که از ازل تا ابد گسترده است، در نظر آورد خواهد دید که اینها فقط برای شخص وی مصیبتند، نه برای جهان؛ بلکه برای جهان این مصائب فقط نغمه‌های ناسازگذاری هستند که هماهنگی نهایی را کمال می‌بخشند. من نمی‌توانم این را بپذیرم. به نظر من وقایع جزئی همانند که هستند، و با جذب شدن در کل تغییر ماهیت نمی‌دهند. هر عمل بیرحمانه‌ای تا ابد جزئی از جهان باقی می‌ماند و هیچ امری که بعداً اتفاق بیفتد نمی‌تواند آن عمل را از حیطه بدی خارج و به حریم خوبی داخل کند، یا به کلی که این عمل بد جزئی از آن را تشکیل می‌دهد کمال بیخشد.

معدلك اگر قرعه فال به نام شما چنین افتاده است که باید چیزی را که از نصیب عادی سایر افراد بشر بدتر است (یا به نظر شما چنین می‌نماید) تحمل کنید، اصل اسپینوزا دایر به در نظر گرفتن کل، یا حداقل در نظر گرفتن مطالبی بزرگتر از اندوه شخصی، اصل مفیدی

است. حتی اوقاتی هست که اندیشیدن بدین موضوع که حیات بشری با آن رنجها و بدیهایی که دارد جز ذره بی نهایت حقیری در برابر حیات جهان چیزی نیست، اندیشه تسلی بخش و تسکین دهنده‌ای است. شاید این گونه ملاحظات برای تشکیل يك دین کافی نباشد، اما در این دنیای دردناك همین ملاحظات كمکی است به سلامت روح و تریاقی است در برابر فلجی که از یأس شدید به انسان دست می‌دهد.

فصل یازدهم

لایب نیتس

لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) از عالیتین مغزهای همه روزگاران بود، اما آدمیزاده شایان ستایشی نبود. درست است که آن فضایی که انسان مایل است در کارنامه کارمندی که می خواهد استخدام شود ببیند در او وجود داشت؛ ساعی و صرفه جو و ملایم و از لحاظ مالی درستکار بود؛ اما از آن فضایل فیلسوفانه عالیتری که در اسپینوزا چنان به چشم می خورد، در او اثری نیست. بهترین اندیشه هایش از آن گونه نبود که برایش محبوبیتی فراهم کند؛ بدین جهت لایب نیتس آنها را روی

کاغذ آورد ولی در کشو میزش حبس کرد. آنچه منتشر کرد برای جلب عنایت شاهزادگان و شاهزاده خانمها نوشته شده بود. نتیجه این شد که اکنون دو دستگاه فلسفی وجود دارد که می توان آنها را نماینده لایب نیتس دانست: یکی آنکه خودش اعلام می کرد و دستگاهی است خوش بینانه و موافق دیانت و خیالی و سطحی؛ دیگری آنکه رفته رفته به وسیله تدوین کنندگان نسبتاً متأخر آثارش از لابلای نسخ خطی آن آثار استخراج شده است و دستگاهی است عمیق و منسجم و تا حد زیادی اسپینوزایی، و به طرز حیرت انگیزی منطقی. مخترع این نظریه که می گوید این جهان خیرترین همه جهانهای ممکن است (و ف. ه. برادلی F. H. Bradley این نکته طنز آمیز را بدان افزود که «و هر چه در او هست يك شر ضروری است.») آن لایب نیتس معروف و محبوب بود. و همین لایب نیتس بود که ولتر تصویر مضحکی به نام دکتر پانگلس Doctor Pangloss از او رسم کرده است. اگر این لایب نیتس را نادیده بگیریم يك امر تاریخی را فراموش کرده ایم؛ اما آن لایب نیتس دیگر دارای اهمیت فلسفی بسیار بیشتری است.

لایب نیتس دو سال پیش از پایان جنگ سی ساله در شهر لایبتسیگ، که در آنجا پدرش استاد فلسفه اخلاق بود، به دنیا آمد. در دانشگاه به تحصیل حقوق پرداخت و در ۱۶۶۶ از دانشگاه آلتورف Altdorf درجه دکتری حقوق گرفت و در همان دانشگاه يك کرسی استادی به او پیشنهاد کردند، اما لایب نیتس پذیرفت و گفت «اموری بسیار متفاوت با این کار در نظر دارم.» در ۱۶۶۷ وارد خدمت اسقف اعظم ماینس Mainz شد که مانند سایر امرای آلمان غربی از لویی

چهاردهم دلی پر بیم داشت. با رضایت اسقف اعظم، لایب نیتس کوشید پادشاه فرانسه را متقاعد سازد که به جای حمله به آلمان به مصر حمله کند؛ اما با کمال ادب به او یادآوری کرد که از زمان لویی قدیس به بعد دیگر جنگ مذهبی از مد افتاده است. نقشه لایب نیتس از نظر مردم پوشیده ماند تا آنکه ناپلئون، چهارسال پس از حمله بی نتیجه اش به مصر، به هنگام اشغال هانور در ۱۸۰۳ آن را کشف کرد. در ۱۶۷۳ برای اجرای این نقشه لایب نیتس به پاریس رفت و قسمت اعظم چهار سال بعد از این تاریخ را در آن شهر گذراند. معاشرتهایش در پاریس از لحاظ پرورش قوای فکری او اهمیت فراوان داشت؛ زیرا که در این هنگام پاریس چه در فلسفه و چه در ریاضیات جهان را رهبری می کرد. در این شهر بود که لایب نیتس در ۱۶۷۵-۶ حساب انجینی تزیمال را اختراع کرد، بی آنکه از کار پیشتر ولی منتشر نشده نیوتون در همین موضوع اطلاع داشته باشد. کار لایب نیتس نخستین بار در ۱۶۸۴ و کار نیوتون در ۱۶۸۷ انتشار یافت. جدالی که بعداً بر سر حق تقدم این دو در گرفت قابل تأسف و موجب سرشکستگی همه طرفهای این دعوا بود.

لایب نیتس در مورد پول قدری لئیم بود. هر وقت یکی از بانوان دربار هانور ازدواج می کرد، لایب نیتس به قول خودش يك «هدیه عروسی» بدو می داد که عبارت بود از مقداری پند و اندرز مفید که به این موضوع ختم می شد که اکنون که شما شوهری برای خود یافته اید، نباید عادت ششو را ترك بگویید. تاریخ نشان نمی دهد که عروسان از این هدایا ممنون می شده اند یا نه.

در آلمان به لایب نیتس فلسفه ارسطویی مدرسی نو را آموخته

بودند، و او مقداری از این تعالیم را در سراسر عمر خود حفظ کرد. اما در پاریس لایب نیتس با فلسفه دکارت و مادیت گاسندی آشنا شد. و هر دوی آنها در او مؤثر افتادند. خود وی می گوید که در این هنگام «مکاتب ناچیز» را ترك گفته است؛ و منظورش از این مکاتب همان فلسفه مدرسی است. در پاریس لایب نیتس با مالبرانش Malebranche و آرنوی یانسنی Arnauld the Jansenist آشنا شد. آخرین تأثیر مهم در فلسفه او تأثیر اسپینوزا بود که لایب نیتس در ۱۶۷۶ با وی ملاقات کرد. لایب نیتس يك ماهی از هر در با اسپینوزا مباحثه کرد و دستنویس قسمتی از کتاب «اخلاق» را از او گرفت. سالهای بعد وی در بدگویی به اسپینوزا شرکت کرد و روابط خود را با او به حداقل رساند و گفت که فقط یکبار او را دیده است و در این ملاقات اسپینوزا چند شوخی در باب سیاست برایش نقل کرده است.

روابط لایب نیتس با خاندان هانور. که لایب نیتس باقی عمر خود را در خدمت آنان گذراند، در ۱۶۷۳ آغاز شد. از ۱۶۸۰ به بعد منصب کتابداری آنان را در ولفن بوتل Wolfenbüttel داشت و رسماً به کار نوشتن تاریخ پرونسویک Brunswick گماشته شد. و در این تاریخ به سال ۱۰۰۹ رسیده بود که در گذشت. این تاریخ تا ۱۸۴۳ منتشر نشد. لایب نیتس مقداری از وقت خود را برای اجرای نقشه متحد ساختن کلیساها صرف کرد، اما از این کار نتیجه‌ای به بار نیامد. سفری به ایتالیا کرد برای یافتن شواهدی دائر بر این که دو کهای پرونسویک با خاندان استه Este منسوب بوده‌اند. اما با همه این خدمات، هنگامی که جورج اول پادشاه انگلستان شد، لایب نیتس را در هانور جا گذاشت، و علت عمده این کار آن بود که مجادلات لایب نیتس با

نیوتون، مردم انگلستان را مخالف لایب نیتس ساخته بود. اما چنانکه لایب نیتس به همه طرفهای مکاتبه‌اش می‌گفت، شاهزاده خانم ویلز برضد نیوتون از او طرفداری می‌کرد. اما باوجود لطف و عنایت آن شاهزاده خانم، لایب نیتس در حالی که متروک و فراموش شده بود از جهان درگشت.

فلسفه مردم‌پسند لایب نیتس را می‌توان در کتابهای «موناشناسی» *Monadology* و «اصول طبیعی و الهی» *Principles of Nature and of Grace* یافت که یکی از آنها را (معلوم نیست کدام یک را) لایب نیتس برای شاهزاده ارژن ساوآبی Eugene of Savoy همکار مارلبورو Marlborough نوشته است. مبانی الهیات خوش‌بینانه الهی او در «تئودیس» *Theodis* تشریح شده است، که آن را لایب نیتس برای شارلوت ملکه پروس نوشت. من بحث خود را با فلسفه‌ای که در این نوشته‌ها مطرح شده است آغاز می‌کنم، و سپس به آثار محکمتر لایب نیتس، که منتشر نشده از او برجا ماند، می‌پردازم.

لایب نیتس مانند دکارت و اسپینوزا فلسفه خود را بر اساس مفهوم جوهر قرار می‌دهد، اما در مورد رابطه روح با ماده و در مورد تعداد جواهر با آنان اختلاف اساسی دارد. دکارت به سه جوهر قائل است که عبارتند از خدا و روح و ماده. اسپینوزا فقط خدا را قبول داشت. در نظر دکارت بسط ذات ماده است، در نظر اسپینوزا بسط و اندیشه هر دو از صفات خدایند. لایب نیتس معتقد است که بسط نمی‌تواند از صفات یک جوهر باشد. دلیلش این است که بسط مستلزم تکثر است و بنا برین فقط می‌تواند به مجموعه‌ای از جواهر نسبت داده شود، و هر جوهر واحدی نباید غیر منبسط باشد. در نتیجه او به تعداد

نامحدودی جواهر قائل بود که آنها را «واحد» (monad) می‌نامید. هر يك از این واحدها دارای بعضی از صفات نقطه فیزیکی هستند، اما فقط وقتی که آنها را به طور مجرد در نظر بگیریم. حقیقت هر يك از واحدها يك روح است. این نظر به طبع از مردود دانستن بسط به عنوان صفت جوهر نتیجه می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که یگانه صفت اساسی ممکن جوهر باید اندیشه باشد. در نتیجه لایب نیتس به انکار ماده و قرار دادن خیل نامحدودی از ارواح به جای آن ناچار شد.

نظریه‌ای که پیروان دکارت پرورانده بودند، دائر بر این که جوهر قادر به فعل و انفعال بر یکدیگر نیستند، نزد لایب نیتس حفظ شد و به نتایج غریبی رسید. لایب نیتس عقیده دارد که هیچ دو واحدی هرگز نمی‌توانند رابطه علی با یکدیگر داشته باشند. وقتی که به نظر می‌رسد چنین رابطه‌ای دارند، به سبب فریبندگی ظواهر است. واحدها، به قول خود لایب نیتس، «سر بسته» اند. این نکته دو اشکال پیش می‌کشد: یکی در علم دینامیک که به نظر می‌رسد اجسام بر یکدیگر تأثیر می‌کنند، خصوصاً هنگام تصادم؛ دیگری در مورد ادراک، که به نظر می‌رسد اثر شیء ادراک شده بر ادراک کننده باشد. ما فعلاً اشکال دینامیکی را نادیده می‌گیریم و به بحث در مسئله ادراک می‌پردازیم. لایب نیتس عقیده داشت که هر «واحد»ی جهان را در خود منعکس می‌کند، نه بدان سبب که جهان در آن واحد تأثیر می‌کند، بل بدین علت که خدا به واحد چنان ماهیتی داده است که به خودی خود چنین نتیجه‌ای را حاصل می‌کند. بین تغییرات يك واحد و واحد دیگر يك «هماهنگی تقدیری» وجود دارد که شبیه فعل و انفعال از آن پدید می‌آید. پیداست که این موضوع گسترش همان قضیه دوساعت است که

چون با هم کاملاً میزان شده اند در آن واحد زنگ می زنند. لایب نیستس تعداد نامحدوی ساعت دارد که همه را «خالق» چنان میزان کرده است که در آن واحد زنگ بزنند، نه بدان علت که در یکدیگر مؤثرند، بل بدین سبب که هر يك از آنها يك دستگاه کاملاً دقیق است. برای کسانی که هماهنگی تقدیری به نظرشان عجیب می آمد، لایب نیستس دلایل شایان تحسینی را که این نظریه برای اثبات وجود خدا فراهم می کند نقل می کرد.

«واحدها» سلسله مراتبی تشکیل می دهد که در آن سلسله هر واحدی بر حسب اینکه جهان را با چه درجه ای از وضوح و تمایز در خود منعکس کند در مرتبه بلند یا پست قرار می گیرد. در ادراك همه واحدها قدری ابهام وجود دارد، اما مقدار این ابهام بسته به مقام واحد مورد بحث فرق می کند. بدن انسان تماماً از واحدها تشکیل شده است؛ هر يك آنها يك روح است و يكايك آنها جاویدانند. اما يك واحد متفوق نیز در بدن انسان وجود دارد که روح به معنی اخص بدن شخصی که آن واحد جزئی از آن را تشکیل می دهد نامیده می شود. تفوق این واحد فقط بدین معنی نیست که ادراکاتی واضحتراً از ادراکات سایر واحدها دارد، بلکه این واحد به يك معنی دیگر نیز تفوق دارد. تغییرات جسم بشر (در شرایط عادی) محض خاطر این واحد متفوق روی می دهد: وقتی دست من حرکت می کند، غرضی که حرکت این دست برای حصول آن صورت می گیرد در واحد متفوق واقع است، یعنی در روح من، نه در واحدهایی که دست مرا تشکیل می دهند. حقیقت آنچه در نظر فهم عادی ضبط اراده من بر بازویم جلوه می کند همین است.

مکان، چنان که بر حواس ظاهر می‌گردد و چنان که در فیزیک مفروض است، واقعیت ندارد؛ اما دارای يك قرینه واقعی است که عبارت است از وضع واحدها به ترتیب سه بعدی مطابق نظر گاهی که از آن جهان را در خود منعکس می‌کنند. هر واحدی جهان را با نمایی خاص خود می‌بیند. به این معنی ما می‌توانیم با اندکی تقریب بگوییم که واحد دارای يك وضع مکانی است.

وقتی خود را مجاز بدانیم که این گونه سخن بگوییم، می‌توان گفت که چیزی به نام خلأ وجود ندارد. هر نظر گاه ممکن را يك واحد واقعی، و فقط یکی، پر کرده است. هیچ دو واحدی عیناً همانند یکدیگر نیستند؛ و این همان اصل لایب نیتسی «همانستی امور غیر قابل تمییز» است.

لایب نیتس با جبهه بستن در برابر اسپینوزا به آن اختیاری که در دستگاه او جایز است میدان فراوان می‌دهد. اصلی دارد به نام «اصل علت فاعله» که مطابق آن هیچ امری بی علت رخ نمی‌دهد؛ اما در باره فاعلان مختار می‌گوید که علل افعال آنها «متمایل می‌سازند، بی آنکه ایجاب کنند». هر آنچه يك فرد بشر می‌کند دارای انگیزه‌ای است، اما علت فاعله عمل او و جوب منطقی ندارد. حد اقل لایب نیتس وقتی که برای پسند دیگران می‌نویسد چنین می‌گوید؛ اما چنان که خواهیم دید وی نظریه دیگری هم داشت که چون دریافت برای آرنو ناراحت کننده است از افشای آن خودداری کرد.

اعمال خدا نیز دارای همین نوع آزادی است. خدا همیشه بهترین اعمال را انجام می‌دهد، اما تحت هیچ اجباری برای انجام دادن آن اعمال قادر ندارد. لایب نیتس با توماس اکویناس موافق

است که خدا نمی تواند خلاف قوانین منطق عمل کند، اما می تواند به انجام گرفتن هر آنچه منطقاً امکان دارد فرمان دهد، و این امر اختیار وسیعی در برابر او قرار می دهد.

لایب نیستس دلایل مابعدالطبیعی وجود خدا را به صورت نهائی در آورد. این دلایل سابقه تاریخی درازی دارند؛ یعنی با ارسطو، و حتی افلاطون، آغاز می شوند و به دست مدرسیان شکل می گیرند؛ و یکی از آنها، یعنی برهان بودشناختی ontological به وسیله انسلم قدیس اختراع شد. این برهان را توماس قدیس مردود دانست، اما دکارت آن را احیا کرد. لایب نیستس که مهارتش در منطق به حد اعلی بود، این براهین را بهتر از آن بیان کرد که تا آن زمان بیان شده بودند. به همین سبب من در بحث درباره لایب نیستس این براهین را مورد بررسی قرار خواهم داد.

اما پیش از بررسی جزئیات این براهین بد نیست متوجه باشیم که الهیان امروزی دیگر بر این براهین تکیه ندارند. الهیات قرون وسطایی ناشی از فکر یونانی است. خدای «عهد عتیق» خدای قدرت است، خدای «عهد جدید» نیز خدای عشق است؛ در حالی که خدای الهیان، از ارسطو تا کالوین، خدایی است که بر عقل تکیه دارد. یعنی وجود او معماهایی را حل می کند که در غیاب او باعث مشکلات برهانی در فهمیدن جهان می شد. آن خدایی که در پایان یک سلسله استدلال مانند برهان یک قضیه هندسی ذکر می شود روسو را، که به مفهومی از خدا بازگشته است که بیشتر به خدای اناجیل شباهت دارد، قانع نمی کند. الهیان جدید، به خصوص پروتستانهاشان، از این لحاظ اغلب از روسو پیروی کرده اند. فلاسفه محافظه کاری بیشتری نشان

داده‌اند. در فلسفه هگل و لوتسه Lotze و برادلی Bradley براهین نوع مابعدالطبیعی همچنان باقی است، گو اینکه کانت مدعی که این براهین را یکبار برای همیشه منسوخ ساخته است.

براهین لایب نیتس در اثبات وجود خدا چهارند، و عبارتند از (۱) برهان بودشناختی (معرفة الوجودی)، (۲) برهان جهان‌شناختی (۳) برهان حقایق ابدی (۴) برهان هماهنگی تقدیری، که می‌توان آن را تعمیم داد به برهان نظام یا برهان فیزیکی - الهی، چنان که کانت آن را می‌نامد. ما این براهین را به ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد.

برهان بودشناختی متکی بر تمایز بین وجود و ذات است. این تمایز می‌گوید که هر شخص یا چیز عادی از یک طرف دارای وجود است، و از طرف دیگر دارای کیفیات خاصی است که «ذات» او را تشکیل می‌دهند. هملت با آنکه وجود ندارد دارای ذات معینی است، یعنی غمگین است و مردد و نکته‌سنج و قس علیهذا. وقتی که ما شخصی را توصیف می‌کنیم، هر اندازه توصیف ما دقیق باشد، باز این مسئله که آیا آن شخص واقعی است یا خیالی مفتوح می‌ماند. به اصطلاح فلسفه مدرسی می‌گویند که ذات هیچ جوهر متناهایی دال بر وجود آن نیست. اما در مورد خدا که به عنوان کاملترین هستی تعریف می‌شود، انسلم قدیس که دکارت هم از او پیروی می‌کند می‌گوید که ذات دال بر وجود هست، به این دلیل که هستی که جامع جمیع کمالات باشد، اگر دارای وجود باشد بهتر از آن است که نباشد؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که اگر خدا دارای وجود نباشد بهترین هستی ممکن نخواهد بود.

لایب نیتس این برهان را نه کلاً قبول و نه کلاً رد می کند؛ بل می گوید که این برهان نیاز به تکمله ای دارد، و این تکمله باید دلیلی باشد دائر بر این که خدا، به حسب تعریف، ممکن است. لایب نیتس دلیلی برای ممکن بودن خدا نوشت و هنگامی که در لاهه با اسپینوزا دیدار کرد آن را بدو نشان داد. این دلیل خدا را چنین تعریف می کند: کاملترین هستی، یعنی موضوع جمیع کمالات. و کمال این گونه تعریف می شود: «کیفیت ساده ای که مثبت و مطلق است و مبین هر چه باشد آن را بی حدودی بیان می کند.» لایب نیتس به آسانی اثبات می کند که هیچ دو کمالی بنا به تعریف فوق نمی توانند با هم ناسازگار باشند و نتیجه می گیرد که: «بنا برین یکنواختی موضوع جمیع کمالات یا کاملترین هستی وجود دارد یا قابل تصور است. و از اینجا نتیجه می شود که او [خدا] وجود دارد، زیرا وجود از جمله کمالات است.»

کانت این برهان را بدین ترتیب رد می کرد که می گفت وجود محمول نیست. نوع دیگر رد این برهان از نظریه وصفی (theory of descriptions) خود من نتیجه می شود. این برهان برای ذهن متجدد قانع کننده نمی نماید؛ منتهی اینکه انسان فقط احساس کند که این برهان باید فاسد باشد آسانتر از این است که دقیقاً معلوم کند که فساد آن در کجا است.

برهان جهان شناختی بیش از برهان بود شناختی قابل قبول است. این برهان یکی از اشکال همان برهان «علت اول» است که خود آن از برهان جنباننده ناجنبیده ارسطو گرفته شده است. برهان علت اول برهان ساده ای است. این برهان می گوید که هر چیز متناهی دارای

علتی است که آن خود به نوبت علتی داشته است و هکذا. اما گفته می‌شود که این سلسله علل قبلی نمی‌تواند بینهایت باشد، و جمله اول سلسله خود باید بی علت بوده باشد، زیرا در غیر این صورت جمله اول نخواهد بود. پس يك علت هست که علت بی علت همه چیز است و آن علت البته خداست.

در فلسفه لایب نیتس این برهان شکلش اندکی دگرگون می‌شود. وی استدلال می‌کند که هر چیز جزئی در جهان «ممکن الوجود» است، یعنی منطقاً ممکن است وجود نداشته باشد؛ و این نه فقط درباره هر چیز جزئی، بلکه درباره جهان من حیث المجموع صادق است. حتی اگر بگوییم که جهان همیشه وجود داشته است، هیچ چیزی در داخل جهان نیست که نشان دهد چرا جهان وجود دارد. اما مطابق فلسفه لایب نیتس هر چیزی باید يك علت فاعله داشته باشد؛ پس جهان من حیث المجموع نیز باید يك علت فاعله داشته باشد که باید خارج از جهان باشد. و این علت فاعله خداست.

این برهان قویتر از برهان ساده علت اول است و نمی‌توان به آسانی آن را رد کرد. برهان علت اول متکی بر این فرض است که هر سلسله‌ای باید دارای يك جمله اول باشد، که فرض غلطی است. مثلاً سلسله کسور متعارفی جمله اول ندارد. اما برهان لایب نیتس متکی بر این نظر نیست که جهان باید دارای آغازی در زمان بوده باشد. این برهان مادام که ما اصل علت فاعله او را بپذیریم اعتبار دارد؛ و اگر این اصل رد شود برهان فرو می‌ریزد. اما اینکه منظور لایب نیتس از اصل علت فاعله به درستی چه بوده است، موضوعی است مورد اختلاف. کوتورا Couturat مدعی است که این اصل یعنی این که هر قضیه

صادقی «تحلیلی» است، یعنی هر قضیه‌ای با آن متناقض باشد فی نفسه متناقض است. اما این تفسیر (که در نوشته‌هایی که لایب نیس منتشر نکرد مطالبی در تأیید آن می‌توان یافت) اگر صحیح باشد متعلق به نظریهٔ محرمانهٔ او است. لایب نیس در آثار منتشر شده‌اش معتقد است که میان قضایای واجب و قضایای ممکن فرق است، و فقط قضایای واجب از قوانین منطقی نتیجه می‌شوند، و همهٔ قضایایی که بر وجود حکم می‌کنند قضایای ممکنند، و در این قاعده فقط يك استثنا وجود دارد و آن قضیهٔ وجود خداست. یعنی با آنکه خدا واجب‌الوجود است، به حکم منطق مجبور به خلق جهان نبوده است؛ بلکه به عکس خلقت جهان از روی اختیار بوده است؛ خوبی خدا انگیزهٔ آن بوده، اما آن را ایجاب نکرده است.

واضح است که کانت حق دارد بگوید این برهان متکی بر برهان بودشناختی است. اگر دلیل وجود جهان فقط يك هستی واجب‌الوجود باشد، پس باید يك هستی باشد که ذات آن متضمن وجود باشد، زیرا معنی هستی واجب‌الوجود همین است. اما اگر ممکن است هستی باشد که ذاتش متضمن وجود باشد، در آن صورت عقل محض، بدون تجربه، می‌تواند چنین هستی را که وجودش از برهان بودشناختی نتیجه می‌شود تعریف کند. زیرا هر آنچه فقط به ذات مربوط شود مستقل از تجربه قابل شناخت است - یا حداقل نظر لایب نیس چنین است. پس اینک برهان بودشناختی در برابر برهان جهانشناختی بیشتر قابل قبول به نظر می‌رسد امری ظاهری و فریبنده است.

بیان دقیق برهان حقیقت ابدی کمی دشوار است. اما به طور

غیردقیق، برهان از این قرار است: بیانی از قبیل اینکه «باران می بارد» گاهی صادق و گاهی کاذب است؛ اما «دو و دو می شود چهار» همیشه صادق است. همه بیاناتی که فقط به ذات مربوط می شوند، و نه به وجود، یا همیشه صادقند، یا هرگز صادق نیستند. آنهایی که همیشه صادقند «حقایق ابدی» نامیده می شوند. لب این برهان این است که حقایق جزو محتویات اذهانند و حقیقت ابدی باید جزو محتویات يك ذهن ابدی باشد. در فلسفه افلاطون نیز مطلبی دیده می شود که بی شباهت به این برهان نیست، و آن در جایی است که افلاطون بقای روح را از ابدیت مثل استنتاج می کند. اما در فلسفه لایب نیتس این برهان بیشتر پرورانده شده است. لایب نیتس می گوید که علت نهائی حقایق ممکن را باید در میان حقایق واجب جستجو کرد. در اینجا، برهان نظیر همان برهان جهان شناختی است: جهان ممکن الوجود کلیتاً باید دلیلی داشته باشد، و این دلیل نمی تواند خود ممکن الوجود باشد، بلکه باید آن را در میان حقایق ابدی جستجو کرد. اما دلیل امری که وجود دارد خود باید وجود داشته باشد؛ پس حقایق ابدی باید، به يك معنی، وجود داشته باشند، و فقط می توانند به صورت اندیشه در ذهن خدا موجود باشند. این برهان در حقیقت شکل دیگری از همان برهان جهان شناختی است؛ اما در معرض این ایراد دیگر قرار دارد که حقیقت را نمی توان گفت در ذهنی که آن را در می یابد «وجود دارد».

برهان هماهنگی تقدیری، چنان که لایب نیتس آن را بیان می کند، فقط برای کسانی معتبر است که واحدهای سر بسته ای را که هر يك از آنها جهان را در خود منعکس می کنند، پذیرد. این برهان

از این قرار است که چون همه ساعتها بی اینکه ارتباط علی داشته باشند با هم میزان کار می کنند، پس باید «علت» خارجی واحدی که آنها را تنظیم کرده است موجود بوده باشد. اشکال این برهان البته همان است که بر اصل واحدها وارد است. اگر واحدها بر یکدیگر تأثیر نمی کنند، پس یکایک آنها چگونه مطلع می شوند که واحدهای دیگر وجود دارند؟ آنچه شبیه منعکس ساختن جهان به نظر می رسد ممکن است رؤیایی بیش نباشد. در حقیقت اگر سخن لایب نیتس درست باشد، این انعکاس باید هم رؤیا باشد، منتهی معلوم نیست که لایب نیتس از کجا دانسته است که همه واحدها در آن واحد رؤیاهای مشابه می بینند. این مطالب البته خیالبافی است و قابل قبول نیست، مگر برای تاریخ پیش از دکارت.

اما برهان لایب نیتس را می توان از قید اتکالی به ما بعد الطبیعه خاص او خلاص کرد و آن را تغییر شکل داد و به صورتی در آورد که برهان نظام نامیده می شود. این برهان می گوید که اگر به جهان معلوم نظر بیندازیم چیزهایی می بینیم که نمی توان آنها را نتیجه نیروهای کور طبیعت دانست، بلکه بسیار منطقی تر است که این چیزها را به عنوان شواهد یک غرض خیر در نظر آوریم.

این برهان از لحاظ شکل منطقی هیچ عیبی ندارد. مقدمات آن تجربی است و نتیجه آن مدعی است که برطبق قوانین استنتاج تجربی به دست آمده است. پس این مسئله که آیا باید آن را پذیرفت یا نه با مسائل کلی ما بعد الطبیعه راجع نیست بلکه به ملاحظات نسبتاً مفصل جزئی بستگی پیدا می کند. یک فرق مهم میان این برهان و براهین دیگر وجود دارد، و آن این است که خدایی که این برهان (در صورت

اعتبار) وجودش را اثبات می کند لازم نیست که همه صفات ما بعد الطبیعی معمول را دارا باشد. لازم نیست قادر مطلق یا دانای مطلق باشد؛ فقط ممکن است قدرت و دانایش بسیار بیش از ما باشد. بدیهای جهان ممکن است نتیجه محدودیت قدرت او باشد. بعضی از الهیان جدید در تشکیل تصور خود از خدا از این امکانات استفاده کرده اند. اما این گونه تفکرات با فلسفه لایب نیتس، که اکنون بدان باز می گردیم، فاصله بسیار دارد.

یکی از مشخص ترین وجوه این فلسفه نظریه تعدد جهانهای ممکن است. هر جهانی که با قوانین منطقی متناقض نباشد، ممکن است. تعداد نامحدودی جهانهای ممکن هست که خدا پیش از خلق جهان فعلی درباره آنها اندیشیده است. خدا چون خوب است، خواست که بهترین جهانهای ممکن را خلق کند، و آن جهانی را بهترین جهانها دانست که در آن تعوق خوبی بر بدی پیش از جهانهای دیگر بود. خدای توانست جهانی را خلق کند که حاوی بدی نباشد، اما آن جهان به خوبی جهان فعلی نمی بود. این بدان سبب است که بعضی خوبیهای بزرگ با بدیهای خاصی لازم و ملزومند. به عنوان مثال، نوشیدن يك جام آب خنك در يك روز گرم، هنگامی که تشنگی زور آورده باشد، ممکن است چنان لذتی به انسان بدهد که انسان بیندیشد آن تشنگی با همه دردناکی به تحملش می ارزید، زیرا اگر آن رنج نمی بود این لذت چنین فراوان نمی شد. آنچه برای الهیات مهم است این گونه مثالها نیست، بلکه رابطه گناه با اختیار است. اختیار خوبی بزرگی است، اما منطقاً برای خدا غیر ممکن می بود که هم تعویض اختیار کند و هم فرمان دهد که گناه نباشد. بنابراین خدا بر آن شد

که انسان را مختار سازد، گو اینکه پیشینی می کرد که آدم از شجره ممنوعه خواهد خورد، و گناه لاجرم مکافات به دنبال خواهد داشت. جهانی که از این تصمیم حاصل شد گرچه حساوی بدی است، تعاضل خوبی آن بر بدی بیش از هر جهان ممکن دیگر است، و بنابراین بهترین جهان ممکن است، و بدیی که در این جهان وجود دارد دلیلی بر ضد خوبی خدا نمی شود.

این برهان ظاهرأ ملکه پروس را قانع ساخت، زیرا که بردگانش به رنج بردن از بدی ادامه دادند و خودش به لذت بردن از خوبی، و برایش تسلی بخش بود که فیلسوف بزرگی بسو اطمینان بدهد که این وضع عادلانه و صحیح است.

راه حل لایب نیتس برای مسئله بدی، مانند غالب نظریات عوام پسند او منطقاً ممکن است اما چندان قانع کننده نیست. يك نفر مانوی ممکن است در جواب لایب نیتس بگوید که جهان فعلی بدترین جهان ممکن است و در آن خوبیها فقط باعث تشدید بدیها هستند. و نیز ممکن است بگوید که این جهان را ابلیس خبیثی آفریده است و به بشر اختیار را، که خوب است، تفویض کرده تا گناه را، که بد است و بدی آن بر خوبی می چربد، تضمین کند. و نیز ممکن است چنین ادامه دهد که آن ابلیس تنی چند مردم با تقوی را آفریده است تا از دست مردم بدکار ستم بکشند، زیرا ستم کشیدن مردم با تقوی بدی است چنان بزرگ که جهان را بدتر از آن می سازد که هر گاه مردم خوب وجود نمی داشتند می بود. من نمی خواهم از این عقیده که به نظرم خیالی است مدافعه کنم؛ فقط می خواهم بگویم که این عقیده خیالتر از نظریه لایب نیتس نیست. مردم میل دارند که جهان را خوب بپندارند

و در برابر دلایل غلطی که میل آنها را اثبات می کند خود را رام نشان می دهند؛ در حالی که همین مردم دلایل غلطی را که ثابت می کند جهان بد است مورد دقیقترین آزمایشها قرار می دهند. البته حقیقت این است که جهان پاره‌ای خوب و پاره‌ای بد است؛ و اصولاً «مسئله بدی» پیش نمی آید، مگر اینکه این حقیقت آشکار را منکر شویم.

اکنون می پردازیم به فلسفه محرمانه لایب نیتس. در این فلسفه ما دلایل بسیاری از مطالبی را که در نمایشهای عوام پسند او بیدلیل و خیالی به نظر می آیند، پیدا می کنیم؛ و همچنین به تعبیری از نظریات لایب نیتس برخوردار می کنیم که هر گاه نزد عموم معروف گشته بود نظریات او بسیار کمتر قبول عام می یافت. شنیدنی است که لایب نیتس طلاب فلسفه را پس از خود چنان فریب داد که غالب تدوین کنندگانی که دست به انتشار منتخباتی از توده عظیم دستنویسهای او زدند از میان این نوشته‌ها آنچه را مؤید تعبیر رایج دستگاه او بود ترجیح دادند و مقالاتی را که نشان می دهد لایب نیتس متفکری بوده است بسیار عمیق‌تر از آن که خود می خواست مردم در حقش پندارند به عنوان آثار بی اهمیت مردود دانسته اند. غالب آثاری که ما باید برای فهمیدن نظریه محرمانه او بدانها تکیه کنیم نخستین بار در ۱۹۰۶ یا ۱۹۰۳ در دو اثر به اهتمام لویی کوتورا منتشر شد. لایب نیتس حتی بالای یکی از این دو اثر نوشته بود: «در اینجا من پیشرفت شایانی کرده‌ام؛» و با این همه هیچ تدوین کننده‌ای آن را قابل چاپ ندانست، تا آنکه نزدیک به دو قرن از مرگ لایب نیتس گذشت. درست است که نامه‌های او به آرنو که حاوی قسمتی از فلسفه عمیق‌تر اوست در قرن نوزدهم انتشار یافت؛ ولی من نخستین کسی بودم که به اهمیت آن

نامه‌ها پی بردم. طرز استقبال آرنو از این نامه‌ها مایوس کننده بود. وی می نویسد: «من در این افکار چیزهای فراوانی می بینم که مرا دچار وحشت می سازند و اگر اشتباه نکنم برای غالب مردم چنان ناراحت کننده است که من نمی دانم نوشته‌ای که ظاهراً مردود همهٔ جهانیان است چه فایده‌ای دارد.» این نظر مخالف باعث شد که از آن به بعد لایب نیتس در مورد افکار حقیقی خود در موضوعات فلسفی روش پنهانکاری در پیش بگیرد.

مفهوم جوهر که در فلسفه‌های دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس مقام اساسی دارد، از مقولهٔ منطقی موضوع و محمول گرفته شده است. برای مثال، من می توانم بگویم: «آسمان آبی است» و «آبی یک رنگ است.» کلمات دیگر - که بارزترین نمونهٔ آنها اسمای خاص هستند - هرگز نمی توانند به عنوان محمول آورده شوند، بلکه فقط ممکن است به عنوان موضوع یا به عنوان یکی از ادات نسبت به کار روند. این گونه کلمات گویا دلالت بر «جوهر» می کنند. جوهر علاوه بر این خصیصهٔ منطقی از دستبرد زمان هم مصون اند، مگر آنکه قدرت مطلق خدا آنها را نابود کند؛ (که آن هم ظاهراً هرگز اتفاق نمی افتد). هر قضیهٔ صادقی یا کلی است، مانند «هر انسانی فانی است»، که در این صورت می گوید یک محمول حاکی از محمول دیگری است؛ یا جزئی است، مانند «سقراط فانی است»، که در این صورت محمول مستتر در موضوع است و کیفیتی که محمول بر آن دلالت می کند جزو مفهوم جوهری است که مدلول موضوع است. هر امری که بر سقراط واقع شود می تواند در جمله‌ای بیان شود که در آن جمله «سقراط» موضوع و کلمات وصف کنندهٔ واقعهٔ مورد بحث محمول است. همهٔ این محمولها

چون با هم جمع شوند، «مفهوم» سقراط را پدید می آورند. همه این محمولها ضرورتاً به سقراط تعلق دارند، بدین معنی که جوهری که این محمولها درباره آن صادق نباشد سقراط نخواهد بود و شخص دیگری خواهد بود.

لایب نیتس اعتقاد محکمی به منطق داشت - نه فقط در عرصه خود منطق، بلکه به عنوان اساس ما بعدالطبیعه. وی در منطق ریاضی کار کرد، و کارش اگر انتشار می یافت حائز اهمیت بسیار می شد، و در آن صورت لایب نیتس بانی منطق ریاضی می بود و این شعبه از منطق یک قرن و نیم پیشتر شناخته می شد؛ اما لایب نیتس از انتشار کارهایش خودداری کرد، زیرا مشغول یافتن شواهدی بود که نشان دهد منطق قیاسی از سطوح در چند مورد غلط است. ارادت به ازسطو قبول این نکته را برایش غیر ممکن می ساخت، و در نتیجه لایب نیتس به خطا می پنداشت که خطا از خود او است. با این همه در سراسر عمرش این امید را در دل می پروراند که نوعی ریاضیات تعمیم یافته کشف کند که خودش آن را *Characteristica Universalis* می نامید و به وسیله آن می بایست محاسبه جای تفکر را بگیرد. خود وی می گوید «اگر این وسیله را می داشتیم می توانستیم در ما بعدالطبیعه و اخلاق نیز به نحوی بسیار مشابه هندسه و تحلیل استدلال کنیم.» «اگر اختلافی پیش می آمد، میان دو فیلسوف پیش از آنچه میان دو حسابدار لازم است احتیاج به جر و بحث نمی بود. زیرا کافی بود که مداد خود را به دست و لوح خود را در کنار بگیرند و به یکدیگر بگویند (و اگر بخواهند دوستی هم شاهد باشد): بگذار حساب کنیم.»

لایب نیتس فلسفه خود را بر اساس دو مقدمه منطقی قرار داد:

قانون تناقض و قانون علت فاعله. هر دوی اینها متکی بر مفهوم قضیه «تحلیلی» است؛ و آن قضیه‌ای است که در آن محمول مستتر در موضوع باشد. مثلاً: «همه آدمهای سفید آمدند.» قانون تناقض می‌گوید که همه قضایای تحلیلی صادقند. قانون علت فاعله (فقط در دستگاه مجرمانه) می‌گوید که همه قضایای صادق تحلیلی اند. این قانون حتی با بیاناتی که باید آنها را بیانات تجربی راجع به امور واقعی بشناسیم تطبیق می‌شود. اگر من به سفری بروم، مفهوم من بایستی از ازل حاوی مفهوم این سفر که یکی از محمولهای من است بوده باشد. «می‌توانیم بگوییم که ماهیت جوهر فرد یا هستی کامل این است که دارای مفهومی باشد چنان مکمل که برای فهمیدن و استنتاج همه محمولهای موضوعی که آن مفهوم بدان اسناد می‌شود کفایت کند. بدین ترتیب صفت شاهی، که متعلق به اسکندر کبیر است، در انتزاع از موضوع نه به حدی که برای فرد کفایت کند معین است و نه متضمن سایر صفات موضوع است، و نه حاوی همه آن اموری است که در مفهوم این پادشاه مستتر است؛ در صورتی که خدا چون مفهوم یا شخصیت اسکندر را در مد نظر آورد، در آن واحد اساس و علت همه محمولهایی را که نسبت به اسکندر صدق می‌کند می‌بیند. مثلاً می‌بیند اسکندر دارا و پوروس^۱ Porus را شکست می‌دهد یا نه، و حتی به طور از پیشی (و نه به واسطه تجربه) می‌داند که آیا اسکندر به مرگ طبیعی مرد یا مسموم شد؛ و حال آنکه ما این را فقط از راه تاریخ می‌توانیم بدانیم.»

۱ - پادشاه دلیر پنجاب که اسکندر او را شکست داد و چون اظهار عجز نکرد کشورش را به او بازگردانید. پوروس در حدود ۳۱۸ قبل از میلاد به دستور آئودموس، یکی از سرداران اسکندر، کشته شد. - م.

یکدی از منجزترین تبیینات اساس مابعدالطبیعه لایب نیتس در نامه‌ای خطاب به آرنو آمده است:

«هنگام مراجعه به مفهومی که من از هر قضیه صادقی دارم، می بینم که هر محمولی چه واجب و چه ممکن، چه ماضی و چه مضارع و چه مستقبل، در مفهوم موضوع مستتر است، و بیش از این چیزی نمی خواهم. . . . قضیه مورد بحث حائز اهمیت بسیار است و شایستگی دارد که خوب اثبات شود، زیرا که [از این قضیه] چنین نتیجه می شود که هر روحی همچون دنیایی است جدا گانه که از هر چیز دیگری جز از خدا، مستقل است؛ و نه تنها باقی و به اصطلاح تأثیر ناپذیر است، بلکه آثاری از آنچه بر آن می گذرد در جوهر خود دارد.»

پس لایب نیتس می پردازد به توضیح این مطلب که جواهر در یکدیگر تأثیر نمی کنند، بلکه به سبب آنکه هر یک از نظر گاه خود جهان را در خود منعکس می سازند با یکدیگر توافق دارند. فعل و اتعالی بین آنها نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا وقایعی که بر هر یک از جواهر می گذرد جزو مفهوم خود آن جوهر است، و اگر آن جوهر موجود باشد آن وقایع نیز تا ابد معین هستند.

بدیهی است که این دستگاه نیز به همان اندازه دستگاه اسپینوزا جبری است. آرنو از این سخن اسپینوزا که مفهوم فردی هر شخصی یکبار برای همیشه واجد همه اموری است که بر آن شخص واقع خواهد شد، اظهار وحشت می کند. چنین نظریه‌ای البته با نظریه مسیحی گناه و اختیار سازش ندارد. لایب نیتس چون دید که آرنو با این نظریه مخالف است با کمال احتیاط از انتشار آن خودداری کرد.

البته در نظر افراد بشر فرق است میان حقایقی که از راه منطق معلوم شود، و حقایقی که از طریق تجربه به دست آید. این فرق از دو لحاظ پدید می آید: نخست اینکه هر چند آنچه بر زید واقع می شود از مفهوم او نتیجه می شود، اما اگر زید وجود داشته باشد ما فقط از راه تجربه می توانیم به وجود او پی ببریم. دوم اینکه مفهوم هر جوهر فردی بی نهایت بفرنج است و تحلیلی که برای استخراج محمولهای او لازم است فقط برای خدا امکان دارد. اما این فرقهها فقط معلول نادانی و محدودیت عقل ما هستند؛ برای خدا چنین فرقهایی وجود ندارند. خدا مفهوم زید را با نهایت بفرنجی آن می فهمد و بنابراین همه قضایای صادق راجع به زید را می تواند به عنوان قضایای تحلیلی در نظر آورد. خدا همچنین می تواند به طور از پیشی پی برد که زید وجود دارد یا نه. زیرا خدا بر خوبی خود واقف است و از این وقوف نتیجه می شود که خدا بهترین جهان ممکن را خلق خواهد کرد؛ و خدا همچنین می داند که آیا زید جزئی از این جهان هست یا نه. بنابراین نادانی ما راه حقیقی گریز از جبریت نیست.

اما يك نکته دیگر هست که بسیار غریب و شنیدنی است. غالب اوقات لایب نیتس «خلقت» را به عنوان عمل اختیاری خدا که مستلزم اعمال اراده او است نشان می دهد. مطابق این نظریه تعیین آنچه بالفعل وجود دارد از راه مشاهده تحقق نمی پذیرد، بلکه باید از خوبی خدا نتیجه شود. گذشته از خوبی خدا هیچ دلیل از پیشی وجود ندارد که نشان دهد چرا فی المثل زید وجود دارد و عمرو وجود ندارد.

اما گاهی، در اوراقی که به نظر هیچ آدمیزادی نرسیده است، در این خصوص که چرا بعضی چیزها وجود دارند و بعضی دیگر، که

به همان اندازه ممکنند، وجود ندارند، نظر کاملاً متفاوتی دیده می‌شود. مطابق این نظر هر چیزی که وجود نداشته باشد تلاش می‌کند که وجود یابد، اما همه چیزهای ممکن نمی‌توانند وجود یابند، زیرا همه آنها «هم امکان» نیستند. یعنی ممکن است وجود زید ممکن باشد و وجود عمرو نیز ممکن باشد، اما وجود زید و عمرو هر دو ممکن نباشد؛ و در این صورت زید و عمرو هم امکان نیستند. دو چیز یا بیشتر فقط در صورتی هم امکان هستند که وجود همه آنها ممکن باشد. گویی لایب نیتس نوعی جنگ را تصور کرده است که در وادی نیستی میان ذاتهایی که همه برای وجود یافتن تلاش می‌کنند در جریان است؛ در این جنگ گروه‌های هم امکانها با یکدیگر همدست می‌شوند و بزرگترین گروه هم امکانها، مانند بزرگترین گروه فعالان در عرصه مبارزات سیاسی، پیروز می‌شود. لایب نیتس حتی این تصور را به عنوان راهی برای «تعریف» وجود به کار می‌برد. می‌گوید: «موجود را می‌توان چنین تعریف کرد: چیزی که «بیش از چیزهای مانعة الجمع چیزهای ممکن الجمع داشته باشد». یعنی اگر «الف» با «ب» مانعة الجمع باشد، در حالی که «الف» با «ج» و «د» و «ه» ممکن الجمع و «ب» فقط با «و» و «ز» قابل جمع است، در این صورت، بر حسب تعریف «الف» وجود دارد نه «ب». لایب نیتس می‌گوید «موجود چیزی است که با بیشترین چیزها قابل جمع باشد.»

در این شرح ذکر از خدا نمی‌رود و ظاهراً عمل خلقت نیز به حساب نیامده است، و نیز برای تعیین آنچه وجود دارد به هیچ چیزی جز منطق محض احتیاج نیست. این مسئله که آیا «الف» و «ب» با یکدیگر هم امکانند یا نه، در نظر لایب نیتس يك مسئله منطقی است؛

یعنی: آیا وجود «الف» و «ب» هر دو، واجد تناقض است؟ نتیجه این است که نظراً منطق می تواند این مسئله را تعیین کند که آیا کدام گروه از هم امکانها بزرگترین گروه است، و نتیجتاً این گروه وجود خواهد داشت.

اما شاید منظور لایب نیس حقیقتاً این نبوده است که این مطلب «تعریف» واقعیت است. این مطلب اگر فقط يك ملاك قضاوت باشد، به وسیله آنچه خود وی «کمال مابعدالطبیعی» می نامد با نظریات مردم پسندش سازش پذیر است. و اما «کمال مابعدالطبیعی»، چنان که خود لایب نیس این اصطلاح را به کار می برد، ظاهراً به معنی کمیّت وجود است. می گوید که این کمال «چیزی نیست جز مقدار واقعیت مثبت به معنی محدود آن. و همیشه استدلال می کند که خدا تا آنجا که امکان داشته خلق کرده است؛ و این یکی از دلایلی است که لایب نیس بر ضد خلا اقامه می کند. بنا بر يك اعتقاد عمومی (که من هرگز نتوانسته ام آن را بفهمم) وجود داشتن بهتر از وجود نداشتن است؛ به همین دلیل به کودکان پند می دهند که از پدر و مادر خود ممنون باشند. پیداست که لایب نیس هم این اعتقاد را دارد و این را جزو خوبی خدا می داند که جهانی بیافریند که تا سرحد امکان پر و تمام باشد. از این عقیده نتیجه می شود که جهان فعلی از بزرگترین گروه هم امکانها تشکیل شده است. و نیز با این عقیده صدق این نظر به جای خود باقی می ماند که منطق به تنهایی (اگر يك نفر منطقی ماهر داشته باشیم) می تواند حکم کند که فلان جوهر ممکن معین وجود خواهد داشت یا نه.

لایب نیس در افکار خصوصی اش بهترین نمونه فیلسوفی است که

منطق را همچون کلید ما بعد الطبیعه به کار می‌برد. این نوع فلسفه با پارمنیدس آغاز شد و به وسیله افلاطون، که نظریهٔ مثل را برای اثبات قضایای مختلف فوق منطقی به کار می‌برد، پیشرفت داده شد. اسپینوزا نیز به همین دسته تعلق دارد و حال هگل نیز چنین است. اما هیچ کدام از آنها در استنتاج جهان واقع از ترکیب کلام (syntax) مانند اسپینوزا ممتاز نیستند. این نوع استدلال به واسطهٔ رشد مذهب تجربی منسوخ شده است. در اینکه آیا استنتاجاتی که از زبان به عمل می‌آید در موضوعات غیر مربوط به زبان هم اعتبار دارد یا نه، من نمی‌خواهم حکم جزمی صادر کنم؛ ولی مسلم است که استنتاجاتی که در فلسفه لایب نیتس و سایر فلاسفه «از پیشی» دیده می‌شود اعتبار ندارد، زیرا که همهٔ آنها از منطق غلط نتیجه شده‌اند. منطق موضوع و محمول که همهٔ این فلاسفه بدان معتقدند یا نسبتها را یکسره نادیده می‌گیرد، یا براهین فاسدی اقامه می‌کند تا غیر واقعی بودن نسبتها را اثبات کند. لایب نیتس مرتکب تناقض خاصی می‌شود، و آن جایی است که منطق موضوع و محمول را با تکثر به هم می‌آمیزد؛ زیرا قضیهٔ «واحدهای متعددی هستند» از نوع قضایای موضوع و محمول نیست. فیلسوفی که معتقد است همهٔ قضایا از این نوعند، برای آنکه دچار تناقض نشود، باید مانند اسپینوزا وحدتی باشد. لایب نیتس وحدت جوهر را بیشتر بدین سبب رد می‌کند که به علم دینامیک علاقه‌مند است و به این برهان خودش دل بستگی دارد که بسط متضمن تکرار است و لذا نمی‌تواند از صفات جوهر واحد باشد.

لایب نیتس قلم شیوایی ندارد، و نفوذ او در فلسفه آلمانی این فلسفه را خشک و قلمبه از کار در آورد. شاگردش Wolf که تا

زمان انتشار رساله «انتقاد عقل محض» *Critique of Pure Reason* اثر کانت بر دانشگاههای آلمان تسلط داشت، آنچه را جالب بود از فلسفه لایب نیس حذف کرد و يك نحوه تفکر حرفه‌ای خشک پدید آورد. فلسفه لایب نیس به خارج از آلمان کمتر نفوذ کرد. لاک که معاصر لایب نیس بود فلسفه انگلیسی را زیر فرمان خود داشت و در فرانسه دکارت همچنان به سلطنت خود ادامه می‌داد، تا آنکه ولتر، که فلسفه تجربی انگلیسی را در فرانسه رواج داد، او را برانداخت.

معهد لایب نیس به عنوان يك مرد بزرگ باقی می‌ماند و بزرگش اکنون بیش از هر زمانی آشکار است. گذشته از مقام بلندش به عنوان ریاضیدان و مخترع حساب اثینی تزیمال، لایب نیس یکی از پیشگامان منطق ریاضی بود و در زمانی که هیچ کس قدر آن را نمی‌دانست به اهمیت آن پی برد. و فرضیه‌های فلسفی او، با آنکه خیالی هستند، بسیار واضحند و توانایی این را دارند که به دقت بیان شوند. حتی واحدهای او هنوز به عنوان نشان‌دهنده طرق ممکن به نظر آوردن ادراک مفیدند، گرچه آنها را نمی‌توان «سر بسته» دانست. آنچه به نظر شخص من بهترین مطلب نظریه واحدهای لایب نیس است دو نوع مکان او است: یکی ذهنی که در ادراکات هر واحدی وجود دارد، دیگری عینی که از مجموع نظر گاههای واحدهای مختلف تشکیل می‌شود. به نظر من این نکته هنوز در ارتباط دادن ادراک با فیزیک مفید است.

فصل دوازدهم لیبرالیسم فلسفی

طلوع لیبرالیسم در سیاست و فلسفه موضوع بررسی يك مسئله بسیار کلی و بسیار مهم را فراهم می کند، و آن این که آیا تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی در افکار متفکران ممتاز و نوآور چه بوده است؛ و به عکس، این مردان در تحولات سیاسی و اجتماعی پس از خود چه تأثیری داشته اند؟

باید از دو اشتباه متضاد، که هر دو نیز عمومیت دارند، برحذر بود. از يك طرف کسانی که بیشتر با کتاب آشنایی دارند تا با امور

واقعی، مستعد این هستند که تأثیر فلاسفه را بیش از آنچه هست جلوه دهند. این کسان وقتی که می بینند فلان حزب سیاسی خود را پیرو تعلیمات بهمان شخص اعلام می کند، می پندارند که اعمال آن حزب را می توان بدان شخص نسبت داد. در صورتی که غالب اوقات شخص فیلسوف فقط بدان سبب مورد مدح و تمجید قرار می گیرد که اعمالی را که آن حزب در هر صورت انجام می داد توصیه کرده است. تا سال های اخیر کمابیش همه نویسندگان در تأثیر همکاران گذشته خود مبالغه می کردند. اما به عکس اخیراً، بر اثر عکس العمل اشتباه سابق، اشتباه تازه ای پیش آمده است و آن این که نظریه سازان را همچون محصولات کمابیش بی خاصیت محیط در نظر می گیرند و برای آنان کمتر تأثیری در جریان وقایع قائل می شوند. مطابق این نظر افکار در حکم کفی است که بر سطح نهرهای ژرف پدید می آید، و جریان این نهرها را علل مادی و فنی معین می کنند و تأثیر اندیشه در تحولات اجتماعی بیش از تأثیر جابجایی سطح آب، که جهت حرکت آب را به بیستنده نشان می دهند، بیشتر نیست. من شخصاً گمان می کنم که حقیقت امر در میان این دو حد نهائی قرار دارد: میان اندیشهها و زندگی عملی هم مانند هر چیز دیگر فعل و انفعال متقابل صورت می گیرد. بحث در این که کدام علتنند و کدام معلول به همان اندازه بیهوده است که پرسیم آیا مرغ ایالت دارد یا تخم مرغ؟ من با بحث در این مسئله به صورت انتزاعی اتلاف وقت نمی کنم، بلکه یکی از موارد مهم این مسئله کلی را از لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار می دهم؛ و آن رشد لیبرالیسم است و ثمرات آن از پایان قرن هفدهم تا عصر حاضر.

لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه مشخصه بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی که به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگهای مذهبی را احمقانه می دانست. به تجارت و صنعت ارزش می نهاد و بیشتر به طبقه متوسط در حال رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعه اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده باشد. اصل وراثت گرچه مردود نشد از حدود سابق محدودتر شد؛ خصوصاً موهبت الهی سلطنت در برابر این نظر که هر اجتماعی حق دارد که، حداقل در بدو امر، هر نوع حکومتی که بخواهد برگزیند مردود شناخته شد. به طور ضمنی، تمایل لیبرالیسم قدیم متوجه دموکراسی بود که با شناختن حقوق مالکیت نرم و قابل انعطاف شده باشد. در این لیبرالیسم عقیده ای وجود داشت - که در اصل صراحت تام نداشت - دائر بر این که همه افراد در اصل مساوی به دنیا آمده اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است. این موضوع منجر شد به این که اهمیت تعلیم و تربیت در برابر مشخصات اصل و نسب مورد تأکید قرار گیرد. تمایلی هم بر ضد حکومت وجود داشت، زیرا که تقریباً در همه جا حکومت در دست پادشاهان یا اشراف بود، و اینها به ندرت نیاز بازارگانان را می شناختند یا بدان احترام می گذاشتند؛ اما امید آن که این شناسایی و احترام لازم زود خواهد آمد از تشدید این تمایل جلوگیری می کرد.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نماینده نیروهای رشد کننده ای بود که به نظر می رسید احتمال دارد بی دردرس

فراوان پیروزشوند و با پیروزی خودسود فراوانی به بشریت برسانند. این لیبرالیسم با هرچیز قرون وسطایی، چه در فلسفه و چه در سیاست، مخالف بود؛ زیرا که نظریات قرون وسطایی برای تصویب قدرت کلیسا و پادشاه و توجیه عذاب و آزار و تسدید راه علم به کار رفته بودند. اما این لیبرالیسم به همان اندازه با تعصبات کالونیستها و آناپایتیستها (که در آن هنگام جدید بود) مخالفت می‌ورزید. این لیبرالیسم می‌خواست جدال سیاست و دین پایان یابد تا نیروهایی که در این راه مصرف می‌شدند آزاد شوند و در راه امور مہیج تجارت و علم، مانند شرکت هندشرقی و بانک انگلستان و نظریهٔ جاذبه و کشف گردش خون، به کار بیفتند. در سراسر مغرب زمین تعصب جای خود را به روشن اندیشی می‌داد، و ترس از قدرت اسپانیا به پایان می‌رسید و ثروت همه طبقات افزون می‌شد و سخت‌ترین احکام عالیترین امیدها را مجاز و مصاب می‌دانست. تا مدت صد سال هیچ حادثه‌ای که این امیدها را تیره و تار کند رخ نداد؛ و سپس خود این امیدها بودند که انقلاب فرانسه را پدید آوردند که بلافاصله به حکومت ناپلئون منجر شد و از آن به اتحاد مقدس کشید. پس از این حادثات لیبرالیسم می‌بایست بار دیگر تجدید قوا کند تا امکان خوش بینی مجدد قرن نوزدهم به دست آید.

پیش از آنکه به شرح واقعهٔ خاصی پردازیم، خوب است شکل کلی نهضت‌های آزادی را از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم بررسی کنیم. این شکل در ابتدا ساده است، ولی به تدریج بغرنج می‌گردد. صفت مشخصهٔ مجموعهٔ این نهضت، به يك معنی وسیع خاص، «فردیت» است. اما این اصطلاح مبهم است، مگر آنکه آن را بیشتر تعریف کنیم. فلاسفه یونان تا ارسطو و از جمله خود ارسطو، بدان معنی که منظور

لیبرالیسم قدیم محصول انگلستان و هلند بود و وجوه مشخصه بارزی داشت. این لیبرالیسم از آزادی مذهبی دفاع می کرد و فی نفسه پروتستان بود، اما نه از نوع خشک و تعصب آمیز بلکه از نوعی که به آزادی تفسیر و تعبیر مذهبی قائل بود و جنگهای مذهبی را احمقانه می دانست. به تجارت و صنعت ارزش می نهاد و بیشتر به طبقه متوسط در حال رشد تمایل داشت تا به دستگاه سلطنت و جامعه اشرافی. برای حقوق مالکیت احترام فراوان قائل بود، خاصه وقتی که مال بر اثر زحمات فرد مالک فراهم آمده باشد. اصل وراثت گرچه مردود نشد از حدود سابق محدودتر شد؛ خصوصاً موهبت الهی سلطنت در برابر این نظر که هر اجتماعی حق دارد که، حداقل در بدو امر، هر نوع حکومتی که بخواهد برگزیند مردود شناخته شد. به طور ضمنی، تمایل لیبرالیسم قدیم متوجه دموکراسی بود که با شناختن حقوق مالکیت نرم و قابل انعطاف شده باشد. در این لیبرالیسم عقیده ای وجود داشت - که در اصل صراحت تام نداشت - دائر بر این که همه افراد در اصل مساوی به دنیا آمده اند و عدم تساوی بعدی آنان محصول شرایط است. این موضوع منجر شد به این که اهمیت تعلیم و تربیت در برابر مشخصات اصل و نسب مورد تأکید قرار گیرد. تمایلی هم بر ضد حکومت وجود داشت، زیرا که تقریباً در همه جا حکومت در دست پادشاهان یا اشراف بود، و اینها به ندرت نیاز بازرگانان را می شناختند یا بدان احترام می گذاشتند؛ اما امید آن که این شناسایی و احترام لازم زود خواهد آمد از تشدید این تمایل جلوگیری می کرد.

لیبرالیسم قدیم خوش بینانه و فعال و فلسفی بود، زیرا نماینده نیروهای رشد کننده ای بود که به نظر می رسید احتمال دارد بی دردر

من است «فردی» نبودند. آنان فرد را اساساً عضوی از جامعه می‌دانستند؛ مثلاً «جمهوری» افلاطون می‌خواهد جامعه‌ی خوب را تعریف کند، نه فرد خوب را. از زمان اسکندر به بعد که آزادی سیاسی از دست رفت، فردیت رشد کرد و در فلسفه‌های کلییان و رواقیان منعکس شد. مطابق فلسفه‌ی رواقی فرد در هر شرایط اجتماعی که باشد می‌تواند خوب زندگی کند. نظر مسیحیت نیز، خصوصاً پیش از آنکه زمام دولت را در دست بگیرد، همین بود. اما در قرون وسطی، در عین حالی که عرفاً جنبه‌های اصلی فردیت اخلاق مسیحی را زنده نگه می‌داشتند، جهان‌بینی غالب مردم، از جمله اکثر فلاسفه، زیر استیلای ترکیب مستحکمی از احکام دینی و قانون و عرف قرار داشت که باعث می‌شد عقاید نظری و اخلاق عملی افراد به وسیله‌ی سازمان اجتماعی، یعنی کلیسای کاتولیک، اداره شود. بدین ترتیب صحت و خوبی مطالب بایستی نه از راه تفکر فردی بلکه با عقل جمعی شوراها معین شود.

نخستین شکاف را در این دستگاه مذهب پروتستان پدید آورد که گفت شوراها ی عمومی ممکن است مرتکب خطا بشوند. بدین ترتیب تعیین حقیقت از صورت یک کار اجتماعی به صورت یک کار فردی درآمد. چون افراد مختلف به نتایج مختلف می‌رسیدند، در نتیجه جدال برپا می‌شد و حل و فصل مسائل دینی دیگر نه در مجامع اسقفها بلکه در میدان جنگ صورت می‌گرفت. چون هیچ‌یک از طرفین نتوانست دیگری را منهدم کند، سرانجام معلوم شد که باید روشی پیدا کرد که فردیت فکری و اخلاقی را با زندگی اجتماعی منظم وفق دهد. این از مسائل عمده‌ای بود که لیبرالیسم قدیم برای حل آنها می‌کوشید.

در این احوال فردیت در فلسفه هم رسوخ کرده بود. ایقان

اساسی دکارت، «می‌اندیشم پس هستم»، پایهٔ معرفت را برای هر شخصی متفاوت ساخت؛ زیرا برای هر کسی نقطهٔ شروع وجود خود او بود، نه وجود افراد دیگر یا وجود جامعه. تکیهٔ دکارت بر قابل اعتماد بودن اندیشه‌های واضح و متمایز نیز به همین دلیل بود، زیرا از راه درون‌نگری است که ما می‌پنداریم وضوح و تمایز اندیشه‌های خود را کشف می‌کنیم. از دکارت به بعد قسمت اعظم فلسفه، به درجات کم و بیش، دارای این جنبهٔ فردیت فکری بوده است.

اما این نظر کلی دارای اشکال گوناگونی است که در عمل نتایج بسیار متفاوت دارند. جهان‌بینی کاشفان علمی نوعاً شاید دارای کمترین مقدار فردیت باشد. چنین کاشفی چون به یک نظریهٔ جدید می‌رسد، فقط بدین جهت به آن نظریه رسیده است که در نظر او صحیح می‌آید؛ به مرجع و مرشد ارادت نمی‌ورزد، زیرا که اگر می‌ورزید پذیرش نظریات اسلاف خود را ادامه می‌داد. در عین حال اتکای او به آن دسته از قوانین حقیقت است که قبول عام دارند، و امیدوار است که اشخاص دیگر را نیز اقناع کند، منتها نه به حکم مرشد و مرجع، بلکه به وسیلهٔ براهینی که برای آنها، به عنوان افراد، قانع‌کننده باشد. در علم هر تصادمی میان فرد و اجتماع ذاتاً گذرنده است، زیرا که اهل علم همه به طور کلی موازین عقلی مشابهی را می‌پذیرند و بنابراین مناظره و تحقیق معمولاً به پدید آمدن برهان منجر می‌شود. اما این امر تحول تازه‌ای است؛ در زمان گالیله حکم کلیسا حداقل همان اندازه قانع‌کننده انگاشته می‌شد که شهادت حواس. این نکته نشان می‌دهد که چگونه عامل فردیت، با آنکه بارز و برجسته نیست، دارای مقام اساسی است.

لیبرالیسم قدیم در موضوعات فکری، و نیز در اقتصاد، فردی بود؛ اما از لحاظ عاطفی و اخلاقی مبین تمایلات فرد نبود. این نوع لیبرالیسم بر انگلستان قرن هجدهم، و نویسندگان قانون اساسی امریکا، و اصحاب دایرةالمعارف فرانسه حکومت می کرد. در مدت انقلاب فرانسه احزاب معتدلتر، از جمله ژیروندینها *Girondins*، نماینده این لیبرالیسم بودند؛ ولی آنها که از میان رفتند لیبرالیسم به مدت يك نسل از صحنه سیاست فرانسه ناپدید شد. در انگلستان پس از جنگهای ناپلئونی، با ظهور طرفداران بنام و مکتب منچستر این لیبرالیسم نفوذ پیدا کرد. بزرگترین پیروزی را این لیبرالیسم در امریکا به دست آورده است، زیرا که در آنجا، بی آنکه فتودالیسم یا کلیسای دولتی خار راه آن گردد، از ۱۷۷۶ تا عصر حاضر - یا حداقل تا ۱۹۳۳ - حکمفرما بوده است.

نهضت جدیدی که رفته رفته صورت جواب لیبرالیسم به خود گرفت، با روسو آغاز می شود و از نهضت رومانیتیک و اصل ملیت کسب قدرت می کند. در این نهضت فردیت از حیطة فکر به عواطف تعمیم می یابد و جنبه های هرج و مرج طلبی آن آشکار می شود. مذهب قهرمان پرستی، چنان که کارلایل و نیچه آن را پرورانده اند، در این فلسفه صورت نمونه وار پیدا می کند. در این فلسفه عناصر گوناگون با هم در آمیختند. از صنعت ابتدایی بیزاری و از زشتی زاییده از آن نفرت و از بیرحمیهای آن اشمئزاز پدید آمد. مردم افسوس قرون وسطی را خوردند و به سبب نفرتی که از دنیای جدید بدانها دست داده بود آن قرون را در خیال خود به صورت آرمانی مجسم کردند. کارهایی صورت گرفت تا هواداری از امتیازات زوال یابنده کلیسا و

اشراف با مدافعه از حقوق مزدوران بر ضد جبری کارخانه‌داران تملیق شود. حق طغیان به نام ملت‌پرستی (ناسیونالیسم) و مدح و ثنای جنگ در راه دفاع از «آزادی»، با شدت و حرارت بیان شد. بایرون شاعر این نهضت بود و فیخته و کارلایل و نیچه فلاسفه آن بودند.

اما چون همه ما نمی‌توانیم وظیفه قهرمانی رهبری را بر عهده بگیریم و همه نمی‌توانیم اراده فردی خود را حاکم سازیم این فلسفه، وقتی که در پیش گرفته شود لاجرم، مانند همه اشکال دیگر آنارشیسم، منجر می‌شود به حکومت مطلقه آن «قهرمانی» که بیش از همه توفیق با او رفیق باشد. و چون این «قهرمان» به قدرت رسید آن اخلاق فردی را که نردبان ترقی خود او بوده است سرکوبی خواهد کرد. بنابراین مجموعه این نظریه در باره زندگی ناقض نفس خویش است، بدین معنی که پذیرش آن در عمل منجر می‌شود به تحقق یافتن امری که با اصل آن به کلی مغایر است و آن حکومتی است مطلقه که در آن روح فرد دچار خفقان سخت می‌شود.

و اما فلسفه دیگری هم هست که از ثمرات لیبرالیسم است، و آن فلسفه مارکس است. من در یکی از فصول آینده در باره مارکس بحث خواهم کرد. فعلاً فقط باید نام او را به خاطر داشت.

نخستین تبیین قابل فهم فلسفه لیبرال در آثار لاک دیده می‌شود. لاک با نفوذترین - گرچه به هیچ روی نمی‌توان گفت عمیقترین - فلاسفه جدید است. در انگلستان نظریات او با نظریات هوشمندترین مردم هماهنگی چنان کاملی داشت که جز در زمینه فلسفه نظری، مشکل می‌توان تأثیرات آن نظریات را دنبال کرد؛ از طرف دیگر در فرانسه نظریات لاک از لحاظ عملی به مخالفت با رژیم موجود و از

لحاظ نظری به مخالفت با فلسفه رایج دکارت منجر شد، و واضح است که تأثیر فراوان در تعیین مسیر وقایع داشت. این نمونه‌ای است از این اصل کلی که فلسفه زائیده از کشوری که از لحاظ سیاسی و اقتصادی پیشرفته باشد در زادگاه خود چیزی جز توضیح و تنظیم عقاید رایج نیست، اما در جای دیگر ممکن است سرچشمه شور و حرارت انقلابی و سرانجام عین انقلاب گردد. بیشتر به واسطه نظریه سازان است که فلسفه‌هایی که تنظیم کننده مشی کشورهای پیشرفته است، در کشورهای پش نرفته معروفیت حاصل می کنند. در کشورهای پیشرفته عمل ملهم نظریه است؛ در کشورهای دیگر نظریه ملهم عمل می شود. این تفاوت یکی از دلایل این است که چرا اندیشه‌هایی که به جایی غیر از زادگاه خود منتقل می شوند در آنجا ثمراتشان کمتر به خوبی خاک اصلی می شود.

پیش از بحث در فلسفه لاک، بیاید بعضی از اوضاع انگلستان قرن هفدهم را که در تشکیل عقاید لاک مؤثر بودند از نظر بگردانیم. نبرد میان پادشاه و مجلس در جنگ داخلی، مردم انگلستان را يك بار برای همیشه خواهان و دوستدار سازش و اعتدال ساخت و از راندن هر نظریه‌ای به سوی نتیجه منطقی آن بیمی در دل آنان کاشت، و این بیم تا عصر حاضر بر آنان حکمفرمایی کرده است. اصولی که پارلمان طویل خواهان آنها بود در ابتدا مورد پشتیبانی اکثریت بزرگی بود. این اکثریت می خواستند که حق پادشاه را برای اعطای انحصار تجارت لغو کنند و پادشاه را وادارند که حق انحصاری مجلس را برای تصویب مالیات به رسمیت بشناسد. آنها می خواستند در داخله کلیسای انگلستان به عقاید و اعمالی که از طرف اسقف اعظم لود Laod

تحت تعقیب می گرفت، آزادی داده شود. می گفتند که پارلمان باید در فواصل معین تشکیل جلسه بدهد، نه در مواقع نادری که پادشاه همکاری پارلمان را لازم بداند. به توقیف اختیاری اشخاص و عبودیت قضات نسبت به امیال پادشاه معترض بودند. اما عده زیادی از کسانی که حاضر به تهبیح مردم در راه این اغراض بودند، برای جنگیدن با پادشاه برای آن اغراض، که به نظرشان امری خیانتکارانه و خلاف دیانت بود، آمادگی نداشتند. همینکه جنگ واقعاً در گرفت، نیروها بیشتر با هم مساوی شدند.

تحولات سیاسی، از شروع جنگ داخلی تا استقرار کرامول به عنوان خاوند نگهدار مسیری طی کرد که اکنون برای ما آشناست اما در آن زمان بیسابقه بود. جبهه پارلمانی از دو دسته تشکیل می شد: پرسبیترینها Presbyterians و مستقلان. پرسبیترینها می خواستند کلیسای دولتی را حفظ کنند ولی اسقفها را از میان بردارند؛ مستقلان در مورد اسقفها با آنان موافق بودند، اما عقیده داشتند که هر جماعت کلیسایی باید آزاد باشد که هر عقیده مذهبی را که مایل باشد انتخاب کند و هیچ دولت روحانی مرکزی در آن مداخله نکند. بیشتر پرسبیترینها متعلق به طبقه اجتماعی بالاتر از مستقلان بودند، و عقاید سیاسیشان معتدلتر بود. آنها مایل بودند همینکه پادشاه بر اثر چشیدن مزه شکست حاضر به سازش شد با او کنار بیایند؛ اما دو چیز اجرای سیاست آنان را غیرممکن ساخت: اول آنکه پادشاه در مورد اسقفها سرسختی شهدا را از خود نشان داد، دوم اینکه شکست پادشاه دشوار از آب درآمد و صورت دادن آن فقط از دست «سپاه نو» کرامول

ساخته آمد که از استقلال تشکیل شده بود. در نتیجه وقتی که مقاومت نظامی شاه درهم شکست، بازهم نتوانستند او را به بستن پیمان وادار کنند، و پرسبی ترینها توفیق نظامی خود را در سپاههای پارلمانی از دست داده بود. دفاع از دموکراسی قدرت را به دست يك اقلیت انداخت، و این اقلیت قدرت را بی هیچ توجهی به دموکراسی و حکومت پارلمانی به کار برد. وقتی که چارلز اول برای توقیف پنج تن اعضای پارلمان اقدام کرد فریاد همه بلند شد و شکست چارلز در توقیف آن پنج تن باعث افتضاح او شد. اما کرامول با چنین مشکلاتی دست به گریبان نبود، او با تصفیه پارلمان در حدود صدتن از پرسبی ترینها را از مجلس اخراج کرد و تا مدتی يك اقلیت مطیع به دست آورد. هیچ سگی پارس نمی کرد، جنگ بساعت شده بود که فقط نیروی نظامی مهم جلوه کند، و اشکال حکومت مشروطه مورد تحقیر قرار گرفته بودند. تا باقی عمر کرامول حکومت انگلستان يك جباری نظامی بود که اکثریت روزافزون ملت از آن نفرت داشتند، ولی چون اسلحه فقط در دست هواداران حکومت بود برانداختن آن محال بود. چارلز دوم پس از مخفی شدن در درختهای بلوط و زیستن در هلند به نام پناهنده، پس از تجدید سلطنت در انگلستان بر آن شد که دیگر به سفر نرود. این امر قدری اعتدال پدید آورد. چارلز دوم اختیار بستن مالیاتهایی را که از تصویب مجلس نگذشته بود برای خود ادعا نکرد؛ به قانون Habeas Corpus Act که شاه را از حق توقیف اختیاری اشخاص محروم می ساخت گردن نهاد. گاهی با گرفتن کمک مالی از لویی چهاردهم اختیارات مالی پارلمان را به سخره می گرفت؛ اما روی هم رفته پادشاه مشروطه بود. بسیاری از محدودیتهای اختیارات

مقام سلطنت که مطلوب مخالفان چارلز اول بود در تجدید سلطنت پذیرفته شد و مورد احترام چارلز دوم قرار گرفت، زیرا که معلوم شده بود پادشاهان هم ممکن است به دست اتباع خود گوشمال داده شوند. جیمز دوم برخلاف برادرش به کلی عاری از لطف و ظرافت بود. وی با تعصب کاتولیکی خود انگلیکنها Anglicans و نانکتورمیستها Nonconformists را - با آنکه برخلاف نظر پارلمان به دسئه اخیر آزادی داده بود و کوشیده بود با آنها سازش کند - برضد خود با هم متحد ساخت. سیاست خارجی هم سهمی برعهده داشت. استوارتها برای آنکه از دادن مالیات زمان جنگ، که آنها را تابع پارلمان می ساخت. شانه خالی کنند نخست سیاست تبعیت از اسپانیا و سپس فرانسه را در پیش گرفتند. قدرت روزافزون فرانسه خصومت انگلستان را، که همیشه با بزرگترین دولت اروپا دشمن بود، نسبت به فرانسه برانگیخت و لغو فرمان نانت احساسات پروتستانها را به سختی مخالف لویی چهاردهم گردانید. سرانجام تقریباً همه مردم انگلستان آرزو می کردند که از شر جیمز خلاص شوند. اما درعین حال تقریباً همه به همان اندازه مصمم بودند که از بازگشتن ایام جنگ داخلی و حکومت مطلقه کرامول جلوگیری کنند. چون هیچ راه قانونی برای خلاص شدن از جیمز وجود نداشت می بایست انقلاب رخ دهد، ولی این انقلاب بایستی فوراً خاتمه یابد تا فرصت به دست نیروهای منافق نیفتد. حقوق پارلمان بایستی يك بار برای همیشه تأمین شود. پادشاه بایستی برود، اما سلطنت بایستی بماند. منتها این سلطنت دیگر بایستی «موهبت الهی» باشد، بلکه بایستی سلطنتی باشد متکی بر تصویب قانون و بنا بر این متکی بر مجلس. با همدستی اشراف و بازرگانان بزرگ

همه اینها در يك لحظه، بی احتیاج به آتش کردن يك گلوله، به دست آمد. پس از آنکه همه جور سازش ناپذیری آزموده شد و به نتیجه نرسید سرانجام سازش و اعتدال توفیق یافت.

پادشاه جدید چون هلندی بود خردمندی در تجارت و دیانت را، که کشورش به داشتن آنها معروف بود، با خود آورد. «بانک انگلستان» به وجود آمد، قرصه ملی در محل مطمئنی سرمایه گذاری شد، به طوری که دیگر هوس پادشاه نمی توانست آن را تصرف کند. قانون آزادی مذهب در عین حال که کاتولیکها و نانکتورمیستها را از حقوق مختلفی محروم می ساخت عذاب و آزار واقعی را پایان داد. سیاست خارجی قطعاً ضد فرانسه شد و با وقفه های کوتاهی تا شکست ناپلئون به همین نحو باقی ماند.

فصل سیزدهم نظریه معرفت لاک

جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) پیامبر انقلاب ۱۶۸۸ است که ملایمترین و پیروزترین همه انقلابات بود. هدفهای این انقلاب چندان بلند نبود، اما انقلاب به عین هدفهای خود دست یافت، و از آن به بعد دیگر در انگلستان انقلابی لازم نیامد. لاک روح این انقلاب را تماماً مجسم می‌سازد، و اکثر آثار او در سالهای دور و بر ۱۶۸۸ منتشر شد. اثر عمده او در فلسفه نظری، در ساله دربارۀ فهم انسانی، *Essay Concerning* *Human Understanding* در ۱۶۸۷ به پایان رسید و در ۱۶۹۰ انتشار

یافت. «مکتوب اول در باب آزادی مذهب» *First Letter on Toleration* در اصل به زبان لاتینی به سال ۱۶۹۰ در هلند منتشر شد. در ۱۶۸۳ لاک شرط احتیاط را این دیده بود که بدین کشور، یعنی هلند، رخت بکشد. دو مکتوب دیگر او در باب «آزادی مذهب» در ۱۶۹۰ و ۱۶۹۲ انتشار یافت، و دو «رساله درباره حکومت» *Treatises on Government* وی در ۱۶۸۹ جواز چاپ به دست آوردند و کمی بعد منتشر شدند. کتاب «تعلیم و تربیت» *Education* او در ۱۶۹۳ منتشر شد. گرچه عمر لاک دراز بود، همه آثار مؤثرش بین سالهای ۱۶۸۷ تا ۱۶۹۳ محدود می‌شود. انقلابات توفیق آمیز برای کسانی که بدانها عقیده دارند محرک و مشوق خوبی است.

پدر لاک از پوریتانها بود و در صف مجاهدان پارلمان جنگیده بود. در زمان کرامول که لاک در اکسفورد تحصیل می‌کرد، این دانشگاه در فلسفه هنوز پیرو مکتب مدرسی بود. لاک از فلسفه مدرسی و مرام تعصب آمیز مستقلین هردو بیزار بود. آرای دکارت در او بسیار مؤثر افتاد. لاک در اکسفورد طبیب شد و حامی اش لرد شافتسبری *Shaftesbury* بود. در ۱۶۸۳ که شافتسبری سقوط کرد، لاک با او به هلند گریخت و تا زمان انقلاب در آنجا ماند. پس از انقلاب، جز از چند سالی که در «هیئت تجارت» به کار پرداخت، عمرش را در کارهای ادبی و جدالهای متعددی که از کتابهایش نتیجه می‌شد صرف کرد.

در سالهای پیش از انقلاب ۱۶۸۸ که لاک نمی‌توانست بی‌خطری عملاً یا نظراً در امور سیاسی انگلستان داخل شود وقت خود را به نوشتن «رساله درباره فهم انسانی» گذراند. این مهم‌ترین کتاب لاک

است، و استوارترین پایه شهرت او است. اما تأثیر لاک در فلسفه سیاسی چندان بزرگ و چنان با دوام بود که باید او را هم بانی لیبرالیسم فلسفی و هم مؤسس مذهب تجربه گرایی در نظریه معرفت شمرد.

لاک خوشبخت‌ترین همه فلاسفه است، چون کارش را در فلسفه نظری درست هنگامی تمام کرد که حکومت کشورش به دست کسانی افتاد که در سیاست با او هم عقیده بودند. عقایدی که لاک مدافع آنها بود چه در عرصه عمل و چه در دایره نظریات، تا سالهای سال مورد اعتقاد قویترین و مؤثرترین سیاستمداران و فلاسفه بود. نظریات سیاسی او با تصرفات مونته‌سکیو در آنها، در قانون اساسی امریکا تجسم یافته است و هرگاه میان رئیس جمهوری و کنگره اختلافی پیش آید، تأثیر نظریات لاک در عمل مشهود می‌شود. قانون اساسی انگلستان نیز تا حدود پنجاه سال پیش مبتنی بر نظریات لاک بود، و آن قانون اساسی که فرانسویان در ۱۸۷۱ تصویب کردند نیز چنین بود.

تأثیر عظیم لاک در فراتسه قرن هیجدهم به واسطه ولتر بود که در جوانی مدتی در انگلستان به سر برده بود و در «مکاتیب فلسفی» *Lettres philosophiques* اندیشه‌های انگلیسی را برای هموطنان خود نقل و تفسیر می‌کرد. فلاسفه و مصلحان اعتدالی از لاک پیروی می‌کردند؛ انقلابیان افراطی پیرو روسو بودند، پیروان فرانسوی لاک به درست یا نادرست، عقیده داشتند که میان نظریه معرفت او و آرای سیاسی‌اش رابطه نزدیکی موجود است.

در انگلستان این رابطه کمتر آشکار بود. از دو پیرو برجسته لاک، بارکلی اهمیت سیاسی نداشت و هیوم عضو حزب محافظه کار بود و عقاید ارتجاعی خود را در کتاب «تاریخ انگلستان» *History of England*

تشریح کرده است. اما پس از کانت که ایده آلیسم آلمانی در فکر انگلیسی رخنه کرد، بار دیگر میان فلسفه و سیاست رابطه‌ای پدید آمد؛ بدین معنی که غالب فلاسفه‌ای که از آلمانیها پیروی می‌کردند محافظه‌کار بودند، در حالی که بنامیها که «رادیکال» بودند از سنت لاک پیروی می‌کردند. اما این رابطه همواره یکدمت نیست — مثلاً ت. ه. گرین T. H. Green عضو حزب لیبرال بود ولی در فلسفه از ایده آلیستها محسوب می‌شد.

نه فقط عقاید معتبر لاک، بلکه اشتباهات او هم در عمل مفید واقع شد. مثلاً نظریهٔ او در بارهٔ صفات اول و ثانی را در نظر بگیرید. لاک صفات اول را به عنوان صفات متمکن در جسم تعریف می‌کند، که عبارتند از کثافت و بسط و شکل و حرکت یا سکون، و عدد. صفات ثانی همهٔ صفات دیگرند: رنگها و صداها و بوها و غیره. لاک می‌گوید که صفات اول حقیقتاً در اجسام موجودند، و حال آنکه صفات ثانی به عکس فقط در عضوحساسه وجود دارند. اگرچشم نباشد رنگی نخواهد بود؛ گوش نباشد صدایی نخواهد بود؛ و قس علیهذا. برای نظر لاک در بارهٔ صفات ثانی دلایل قوی موجود است — مانند بیماری یرقان و عینک آبی رنگ و غیره؛ اما بار کلی نشان داد که نظیر این دلایل در مورد صفات اول هم صادق است. از زمان بار کلی به بعد ثنویت لاک در این مورد از لحاظ فلسفی کهنه شده است. معهذا تا هنگام ظهور نظریهٔ کوانتوم در عصر خود ما، این ثنویت بر فیزیک عملی حکومت می‌کرد. نظر لاک نه تنها صراحتاً یا تلویحاً مورد قبول فیزیکدانها بود، بلکه به عنوان منشاء اکتشافات بسیار مهمی مفید واقع شد. این نظریه که جهان فیزیکی فقط از مادهٔ متحرک تشکیل شده است، اساس

نظریات مورد قبول در باب صوت و حرارت و نور و الکتریسیته بود، و هر چند از لحاظ نظری غلط بوده باشد، در عمل مفید واقع شده است. این صفت خاص نظریات لاک است.

فلسفه لاک، به طوری که از کتاب «فهم انسانی» بر می آید، روی مرفه محاسنی دارد، معایبی هم دارد؛ ولی هر دوی اینها مفید واقع شده اند؛ یعنی معایب فلسفه لاک فقط از لحاظ «نظری» عیب شمرده می شوند. لاک همیشه عاقلانه می اندیشد، و همیشه حاضر است منطق را فدای پرهیز از مبهم گویی و معما سرایی کند. وی اصول کلی را اعلام می کند که، چنانکه کمتر خواننده ای است که در نیابد، می تواند به نتایج غریبی منجر شوند؛ اما هر جا به نظر می رسد که به ظهور نتایج غریب چیزی نمانده است، لاک به نرمی از استنتاج آنها طفره می رود. به نظر مرد منطقی این کار خشم آور است، اما در نظر مرد عمل نشانه سلامت عقل است. چون دنیا چنین است که هست، روشن است که استدلال درست مبتنی بر اصول صحیح نمی تواند منجر به اشتباه شود؛ اما يك اصل ممکن است چنان به صحت نزدیک گردد که شایسته حرمت نظری باشد، و با این همه در عمل نتایجی را الزام کند که در نظر ما مهمل بنماید. بنا برین فهم عادی در فلسفه محل توجیهی دارد، اما فقط به عنوان نشان دهنده این نکته که اصول نظری ما، مادام که نتایجشان به حکم فهم عادی - که ما آن را مقاومت ناپذیر می بینیم - محکوم می شوند، نمی توانند کاملاً صحیح باشند. اهل بحث نظری شاید در جواب بگویند که فهم عادی بیش از منطق مصون از خطا نیست؛ اما این جواب، گرچه بار کلی و هیوم آن را عنوان کرده اند، به کلی از مشرب فکری لاک دور است.

یکی از خصایص لاک، که نهضت لیبرال از او به ارث برد، نداشتن جزمیت است. لاک پاره‌ای ایقانات را از اسلاف خود می‌پذیرد؛ مانند وجود خود ما، وجود خدا، و صحت ریاضیات. اما نظریات او هر کجا با نظریات گذشتگان مغایرت دارد، حاکی از این است که تحری حقیقت امری است دشوار و مرد خردمند عقاید خود را با اندکی شك در نظر می‌گیرد. پیداست که این مشرب فکری با آزادی‌مذهب و پیروزی دموکراسی پارلمانی و آزادی تجارت و مجموع دستگاہ حکمت لیبرال مربوط می‌شود. لاک گرچه عمیقاً متدین است و به مسیحیت اعتقاد تمام دارد و کشف و شهود را مأخذ معرفت می‌داند، دعوی شهود را بادیوار عقل محصور می‌کند. در جایی می‌گوید: «تجلی عریان شهود عالیترین ایقان است!» اما در جای دیگر می‌گوید: «شهود باید به محک عقل سنجیده شود.» بدین ترتیب در فرجام کار، عقل در مرتبه بالاتر جای می‌گیرد.

فصل «در باب اشتیاق» *Of Enthusiasm* کتاب او از این حیث آموزنده است. «اشتیاق» در آن زمان معنی امروزی را نداشت. معنی اشتیاق اعتقاد به شهود شخصی بود که برای فلان پیشوای دینی یا پیروان او حاصل شده باشد. و این از خصایص فرقه‌هایی بود که در تجدید سلطنت شکست خورده بودند. وقتی که عدد این قبیل شهودهای شخصی، که هر يك منافعی دیگری است، زیاد شود، حقیقت - یا آنچه این نام را بر خود می‌نهد - به صورت امری صرفاً شخصی در می‌آید و سیرت اجتماعی خود را از دست می‌دهد. عشق به حقیقت، که لاک مقام اساسی برایش قائل است، با عشق به فلان نظریه خاص که به عنوان حقیقت اعلام می‌شود تفاوت بسیار دارد. لاک می‌گوید که يك نشانه خطاناپذیر عشق به حقیقت این است که هیچ قضیه‌ای با اطمینانی بیش از آنچه

براهین اثبات کننده اش مجاز می دارند، پذیرفته نباشد، می گوید که آمادگی برای حکم کردن نشانه نداشتن عشق به حقیقت است. «اشتیاق با کنار گذاشتن عقل می خواهد شهود را بی عقل بر پا کند، و حال آنکه در حقیقت اشتیاق هم عقل و هم شهود را برمی دارد و به جای آنها تصورات بی اساس مغز خود شخص را می گذارد.» کسانی که مبتلا به مالیخولیا یا غرور هستند احتمال دارد «عقیده [پیدا کنند] که با خدا رابطه مستقیم پیدا کرده اند.» و از اینجا اعمال و افکار غریب تأیید الهی پیدا می کنند، که «کاهلی و نادانی و خود پسندی مردمان» را ارضا می کند. لاک این فصل را با گفته ای که در بالا نقل شد خاتمه می دهد: «شهود باید به محک عقل سنجیده شود.»

اما اینکه منظور لاک از «عقل» چیست، مطلبی است که باید از مجموع کتابش استنباط شود. درست است که در این کتاب فصلی هست زیر عنوان «در باب عقل!»؛ اما بحث این فصل بیشتر در اثبات این نکته است که عقل استدلال قیاسی نیست، و خلاصه مطلب آن در این جمله آمده است که: «خداوند در حق بندگانش آنقدر بخیل نبوده است که آنها را فقط به صورت موجودات دو پا بیافریند و عقل بخشیدن بدانها را برعهده ارسطو بگذارد.» عقل، بدان معنی که لاک اراده می کند، از دو جزء تشکیل شده است: نخست تحقیق این که ما چه چیزهایی را به یقین می دانیم؛ دوم بررسی قضایایی که قبول آنها در عمل خردمندانه است، گو آنکه مؤید آنها فقط احتمال باشد، و نه ایقان. لاک می گوید: «شواهد احتمال دو تاست: مطابقت با تجربه خود ما، یا شهادت تجربه دیگران.» وی تذکر می دهد که وقتی اروپاییان از یخ برای پادشاه سیام سخن گفتند، دیگران آن را باور نکرد.

در فصل «در باب درجات قبول» لاک می گوید که قدر تیقن هر قضیه، باید بسته باشد به احتمالات مؤید آن قضیه. و پس از اشاره به این نکته که ما غالباً بر اساس احتمالاتی عمل می کنیم که پای ایقانشان می لنگد، می گوید که فایده صحیح این ملاحظه «گذشت و تحمل متقابل است. چون بنا برین اکثریت مردم، اگر نگویم همه، ناچار به داشتن چند عقیده اند بی آنکه بر این قطعی دائر بر صحت آنها را در دست داشته باشند؛ و چون طرد و رد عقاید پیشین به محض برخورد با برهانی که فی الحال نتوان آن را جواب داد و نقصانش معلوم ساخت نشان بزرگی از نادانی و سبک مغزی یا بلاهت است، پس به نظر من شایسته همه مردمان این است که در عین اختلاف عقیده صلح و صفا را نگاه دارند و وظایف مشترك انسانیت و رفاقت را انجام دهند؛ زیرا که انصاف را نمی توان منتظر بود که کسی فی الفور و بنده وار از عقیده خود دست کشیده یا تسلیم کور کورانه به مرجعی که فهم بشر آن را قبول ندارد، عقاید ما را بپذیرد. زیرا که فهم بشر هر چند غالباً دچار اشتباه شود باز راهنمایی جز عقل نمی تواند داشته باشد، و نیز نمی تواند چشم بسته به اراده و تحکیمات دیگری تسلیم شود. اگر آنکس که شما با عقاید خود آشنایش می کنید کسی است که پیش از قبول تأمل می کند، باید به او مجال بدهید تا در فراغت مسئله را بار دیگر از نظر بگذراند، و با به خاطر آوردن آنچه در مد نظرش نیست جزئیات را بررسی کند و ببیند که امتیاز [عقیده شما] در کجاست؛ و اگر بر این سنگین را آنقدر مورد تفکر قرار نمی دهد که باز او را به زحمت دچار سازد، این همان کاری است که ما خود در موارد مشابه می کنیم؛ و اگر کسی به ما بگوید که چه نکاتی را باید مورد مطالعه قرار دهیم، به

حرف او الثقات نمی‌کنیم. و اگر آنکس از زمره کسانی است که عقاید خود را به اعتماد دیگران قبول می‌کنند، پس چگونه برای ما قابل تصور است که وی عقایدی را که مرور زمان و عادت چنان در مغزش جایگزین ساخته‌اند که در نظرش مبرهن می‌نماید و صحتشان محل تردید نیست رد کند، یا [چگونه می‌دانیم] که به نظر وی کدام عقیده از جانب خود خدا بدو رسیده و کدام را از فرستادگان خدا دریافت کرده است؟ می‌پرسیم چگونه می‌توانیم انتظار داشته باشیم که عقایدی که بدین گونه جایگزین شده‌اند، بر اثر برهان یا حکم فلان ناشناس یا مدعی طرد شوند؟ خصوصاً که گمان سود و نیرنگ هم در میان باشد. و وقتی که با اشخاص بد رفتاری شود همیشه این گمان به وجود می‌آید. پس خوب است به نادانی خود مشترک دلسوزی کنیم و بکوشیم که به شیوه‌های ملایم و مطلوب کسب علم از خود رفع جهل کنیم. و با دیگران فوراً به جرم لجاج و خبث بد رفتاری نکنیم، زیرا که آنان از عقاید خود دست نخواهند کشید تا عقاید ما را، یا باری عقایدی را که ما می‌خواهیم بدانها تحمیل کنیم، بپذیرند؛ در حالی که از حد احتمال نیز بالاتر است که ما در پذیرفتن مقداری از عقاید آنان لجاج بیشتری نشان دهیم. زیرا کجاست آن کسی که دارای شواهد و براهین بی‌چون و چرا دائر بر صحت همه عقاید خویش یا بطلان همه عقاید غیر باشد؟ یا بتواند بگوید که همه عقاید خود یا دیگران را تا ریشه بررسی کرده‌است؟ لزوم باور داشتن بی‌معرفت، یانه، باور داشتن غالباً به حکم دلایل سست، در این وضع ناپایدار عمل و نابینایی که ما داریم، باید ما را بیشتر به تعلیم خود مشغول بدارد تا فشار آوردن بر دیگران.... دلایلی هست که بیندیشیم اگر اشخاص خود تعلیم بهتری دیده بودند،

کمر عقاید خود را به دیگران تحمیل می کردند.^۱

تا اینجا من فقط درباره فصول آخر کتاب «فهم انسانی» بحث کردم. در این فصول لاک از تحقیقات نظریی که قبلا در باره اهمیت و حدود معرفت بشری کرده است به استنتاج اخلاقی می پردازد. اکنون وقت آن است که ببینیم در باب معرفت بشری که جنبه فلسفی محض آن بیشتر است، چه می گوید.

لاک اصولاً به ما بعدالطبیعه به نظر تحقیر می نگرد. در خصوص یکی از نظریات لایب نیتس به درستی می نویسد: «من و تو دیگر از این نوع یاوه سرایبها خسته شده ایم.» وی مفهوم جوهر را که بر ما بعدالطبیعه عنصر او حاکم بود مفهومی مبهم و بیفایده می داند، اما جرئت ندارد که آن را یکسره رد کند. به اعتبار برای پراهن ما بعدالطبیعی در اثبات وجود خدا قائل به اعتبار است، اما بر آنها تکیه نمی کند و به نظر می رسد که از آنها قدری ناراحت است. هر جا که به تکرار مطالب مرسوم گذشته نمی پردازد و افکار تازه ای را بیان می کند، تفکراتش بیشتر به شکل جزئیات مشخص است تا تجربیات کلی. فلسفه او، مانند کار علمی خرد خرد است، نه چون دستگاههای بزرگ قرن هفدهم اروپا پیکر گون و یکپارچه.

لاک را می توان بانی فلسفه تجربی دانست. فلسفه تجربی نظریه ای است که می گوید همه دانش ما (شاید به جز منطق و ریاضیات) از تجربه ناشی می شود. به همین جهت کتاب اول «فهم انسانی» بر ضد افلاطون و دکارت و فلاسفه مددسی در این باب استدلال می کند که هیچ اندیشه یا

1. *Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, chap. xvi sec. 4.

اصل فطری وجود ندارد. در کتاب دوم لاک به تفصیل و با ذکر جزئیات نشان می‌دهد که چگونه تجربه سرچشمه اندیشه‌های گوناگون می‌شود. پس از رد اندیشه‌های فطری، می‌گوید:

«پس بگذارید چنین فرض کنیم که ذهن به اصطلاح خودمان مانند کاغذ سفید است و هیچ رقمی بر آن دیده نمی‌شود و فاقد هرگونه اندیشه است. [در این صورت] ذهن چگونه پر می‌شود؟ این منبع عظیم که خیال مشغول و نامحدود آدمی با تنوع بی‌انتهای آن نقش می‌کند از کجا می‌آید؟ ذهن اینهمه مواد عقل و معرفت را از کجای آورد؟ بدین سؤال من با یک کلمه جواب می‌دهم: تجربه. همه معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود و از آن پدید می‌آید» (کتاب دوم، فصل اول، قسمت ۲).

اندیشه‌های ما از دو مأخذ ناشی می‌شود، (الف) احساس و (ب) ادراک عمل ذهن خود ما که می‌توان آن را «حس درونی» نامید. چون ما فقط به وسیله اندیشه‌ها می‌توانیم بیندیشیم، و چون همه اندیشه‌ها از تجربه نتیجه می‌شوند، پس پیداست که هیچیک از معارف ما نمی‌تواند مقدم بر تجربه باشد.

می‌گوید «ادراک قدم و درجه اول است در جهت معرفت، و جذب همه مواد آن». این تعریف در نظر شخص متجدد شاید توضیح واضحی نباشد، زیرا که این مطلب اکنون جزو تعلیمات عادی شده است، یا حداقل در ممالک انگلیسی زبان چنین است؛ ولی در زمان لاک تصور می‌شد که ذهن همه چیز را از پیش می‌داند؛ و بستگی تام معرفت به تجربه، که لاک اعلام کرد، نظریه‌ای جدید و انقلابی بود. افلاطون در رساله «تائتوس» وحدت معرفت و ادراک را رد می‌کند،

و از زمان او به بعد، تا دکارت و لایب نیتس، و از جمله خود این دو، چنین تعلیم داده بودند که مقدار زیادی از معرفت با ارزش ما از تجربه ناشی نیست. بنابراین فلسفه تجربی کامل عیار لاک یک نو آوری جسورانه بود.

کتاب سوم «فهم انسانی» راجع به کلمات بحث می کند و عمده منظور آن نشان دادن این است که آنچه حکمای ما بعدالطبیعی به عنوان معرفت از جهان نمایش می دهند لفاظی محض است. فصل سوم «در باب اصطلاحات کلی» در موضوع کلیات مبین نوعی نامگذاری افراطی است. همه چیزهایی که وجود دارند جزئیند ولی ما می توانیم تصورات کلی تشکیل دهیم، مانند «انسان» که به جزئیات متعدد قابل اطلاق است، و روی این تصورات کلی می توانیم اسمهایی بگذاریم. کلیت آنها این است که این اسمها به چندین شیء جزئی اطلاق می شوند یا قابل اطلاقند. اما این کلیات فی نفسه، یعنی به شکلی که در ذهن ما وجود دارند، مانند همه اشیا موجود دیگر جزئی هستند.

فصل پنجم کتاب سوم، «در باب اسمای جواهر» به رد نظریه مدرسی راجع به ذات می پردازد. اشیا ممکن است دارای یک ذات واقعی باشند، و این ذات همان ساختمان مادی آنها خواهد بود؛ اما این ذات بیشترش بر ما نامعلوم است و آن «ذاتی» که مدرسیان می گویند نیست. ذات بدان معنی که ما بتوانیم بر آن معرفت حاصل کنیم لفظ محض است، و آن فقط تعریف یک اصطلاح کلی است. مثلاً بحث در اینکه آیا ذات جسم فقط بسط است یا بسط به اضافه کثافت، بحثی است در باره کلمات؛ یعنی ما کلمه «جسم» را به هر دو شکل می توانیم تعریف کنیم و مادام که به تعریف خود قائل باشیم ضرری بار نمی آید. انواع متمایز

امور مربوط به طبیعت نیستند، بلکه مربوط به زبانند، و عبارتند از «تصورات بفرنج متمایز که اسمایی بدانها اطلاق شده است.» راست است که این انواع چیزهایی هستند که در طبیعت با یکدیگر متفاوتند، اما تفاوتهای آنها به درجات متداوم است؛ یعنی «حدود انواع، که بدان وسیله انسان آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد، به وسیله انسان ساخته شده است.» لاک به عنوان مثال موجودات عجیب‌الخلقه را ذکر می‌کند که انسان بودن یا نبودن آنها مورد تردید بود. این نقطه نظر قبول عام نیافت، تا آنکه داروین مردم را قانع ساخت که نظریه تکامل از راه تطور تدریجی را بپذیرند، فقط کسانی که سرخود را با سخنان مدرسیان بدرد آورده باشند می‌توانند دریابند که این نظر چه اندازه مانع ما بعدالطبیعی را از سر راه کنار می‌زند.

و اما فلسفه تجربی و ایده آلیسم هر دو با مسئله‌ای روبرو شدند که تا کنون فلسفه راه حل قابل قبولی برای آن نیافته است؛ و آن این مسئله است که ما چگونه از امور غیر از خودمان و اعمال ذهنمان معرفت حاصل می‌کنیم. لاک در این مسئله بحث می‌کند، اما آنچه در این باره می‌گوید آشکارا نارسا است. در یک جا می‌گوید که «چون ذهن در همه افکار و استدلالات خود هیچ ماده‌ای جز اندیشه‌های خود، که فقط خود ذهن می‌تواند در باره آنها بیندیشد، ندارد، پس معلوم است که معرفت ما به همانها محدود می‌شود.» و باز: «معرفت توافق یا عدم توافق دو اندیشه است.» به نظر می‌رسد که از این مقدمه فوراً چنین نتیجه می‌شود که من نمی‌توانم از تجربه دیگران یا از جهان مادی معرفت حاصل کنم، زیرا که تجربه دیگران و جهان مادی، اگر موجود

باشند، در ذهن من نیستند. مطابق این نظر هر يك از ما باید، تا آنجا که به معرفت مربوط است، در خود محصور بمانیم و هیچ گونه تماسی با دنیای خارج نداشته باشیم.

اما این گفته مبهم و متناقض است، و لاک از ابهام و تناقض بیزار است. به همین جهت در فصل دیگر نظریه دیگری را تشریح می کند که کاملاً مباین نظریه قبلی است. می گوید که ما از وجود واقعی سه جوهر معرفت داریم. معرفت ما از وجود خود مستقیم یا اشرافی است، معرفت ما از وجود خدا استدلالی است، معرفت ما از اشیا ظاهر بر حواس حسی است. (کتاب چهارم، فصل سوم).

در فصل بعد کم و بیش متوجه این تباین می شود و می گوید که شاید شخصی چنین بگوید: «اگر معرفت توافق اندیشهها باشد، پس شخص «مشاق» و شخص «استدلالی» هر دو در يك تراز قرار می گیرند.» در پاسخ می گوید: «وقتی که اندیشهها با اشیا توافق داشته باشند چنین نخواهد بود.» و سپس چنین استدلال می کند که همه اندیشههای ساده باید با اشیا توافق داشته باشند، زیرا ذهن چنانکه نشان داده شد به هیچ روی نمی تواند [هیچ اندیشه ساده ای را] از خود بسازد؛ زیرا همه اندیشههای ساده «محصول اشیا می هستند که به نحوی طبیعی بر ذهن عمل می کنند.» و در باره اندیشههای بغرنج جواهر می گوید: «همه اندیشههای بغرنج ما از جواهر باید فقط و فقط از آن قبیل اندیشههایی باشند که از آن اندیشههای ساده ای که معلوم است در طبیعت وجود دارند، به وجود آمده اند.» باز ما نمی توانیم معرفتی داشته باشیم، جز (۱) از راه درك مستقیم یا اشراف، (۲) از راه استدلال، با بررسی توافق یا عدم توافق دو اندیشه، (۳) «از راه احساس، با ادراك وجود اشیا

جزئی.» (کتاب چهارم، فصل سوم، قسمت ۲).

در تمام این مطالب لاک این نکته را مسلم فرض می کند که وقایع ذهنی خاصی، که وی آنها را احساسها می نامد، دارای عللی خارج از خود هستند، و این علل، دست کم تا حدی و از جهاتی، به احساساتی که منبعث از آنهاند شباهت دارند. اما این موضوع چگونه معلوم می شود، به طوری که با اصول فلسفه تجربی نیز توافق داشته باشد؟ ما احساسها را تجربه می کنیم، اما نه علل آنها را. اگر احساسهای ما به خودی خود برانگیخته می شدند، تجربه ما باز عیناً همین می بود. این عقیده که احساسها دارای عللی هستند و، از آن بیشتر، این عقیده که این احساسها به علل خود شباهت دارند، عقیده ای است که، اگر بدان معتقد باشیم، باید به دلایلی بدان معتقد باشیم یکسره مستقل از تجربه. این نظر که «معرفت ادراک توافق یا عدم توافق دو اندیشه است»، بیشتر به لاک چسبندگی دارد، و فراروی از ابهاماتی که از پی این تعریف می آید، به قیمت تناقضی چنان بزرگ صورت گرفته است که فقط با دو دستی چسبیدن به فهم عادی توانسته است از آن چشم پوشد.

فلسفه تجربی تا به امروز با این مشکل دست به گریبان است. هیوم با طرد این فرض که احساسها علل خارجی داشته باشند خود را از این مشکل خلاص کرد؛ ولی حتی او هم هر کجا اصول خود را فراموش می کند (و این امری است که بسیار پیش می آید) باز این فرض را می پذیرد. حکمت اساسی او، «هیچ اندیشه ای بی تأثر قبلی [وجود ندارد]»، که هیوم آن را از لاک گرفته است، فقط تا وقتی قابل قبول است که ما برای تأثرات به علل خارجی، که خود لفظ «تأثر»

ناگزیر پیش می کشد، قائل باشیم. و در مواقعی هیوم قدری انسجام فکر پیدا می کند، فلسفه اش سخت مبهم و چیستانسا می شود.

هیچکس تا کنون فلسفه ای نیاورده است که هم قابل قبول و هم منسجم باشد. لاک می خواست فلسفه اش را قابل قبول سازد، و به قیمت ازدست دادن انسجام چنین کرد. بیشتر فلاسفه بزرگ به عکس او عمل کرده اند. فلسفه ای که منسجم نیست نمی تواند تماماً صحیح باشد؛ اما فلسفه ای که منسجم است به آسانی می تواند تماماً غلط باشد. بیشتر فلسفه های مفید و مثمر حاوی تناقضات آشکار بوده اند، ولی به همین دلیل قسمتی از آنها صحیح بوده است. هیچ دلیلی وجود ندارد که بپنداریم يك دستگاه منسجم حاوی حقیقت بیشتری است از دستگاهی که، مانند دستگاه لاک، آشکارا کما بیش غلط است.

نظریات اخلاقی لاک جالب توجه است، هم به خاطر خود آن نظریات و هم به عنوان پیشاهنگ نظریات بنتام. اما وقتی که من از نظریات اخلاقی لاک سخن می گویم، منظورم طرز رفتار او نیست، بلکه نظریات کلی او را، در اینکه رفتار مردمان چگونه باید باشد منظور دارم. لاک نیز مانند بنتام مردی بود سرشار از مهر و با این همه عقیده داشت که هر کسی (از جمله خودش) در عمل همیشه باید فقط به وسیله میل به خوشی و لذت خویشتن برانگیخته شود. نقل کلامی چند از وی، این نکته را روشن می کند.

«امور فقط به نسبت لذت یا رنج خوب یا بدند. آن را «خوب» می نامیم که مستعد ایجاد یا افزایش لذت. یا کاهش رنج در ما باشد.»
«چیست که میل را بر می انگیزد؟ من در جواب می گویم خوشی،

«سعادت، به معنی تام کلمه، عبارت است از حداکثر لذتی که حصولش از ما ساخته باشد.»

«لزوم تعقیب سعادت حقیقی، اساس آزادی [است].»

«در جهان فساد بر فضیلت، حکم غلط آشکار [ی است].»

«حاکم شدن شهوات ما، اصلاح صحیح آزادی [است].»^۱

قول اخیر ظاهراً مبنی بر نظریه مکافات اخروی است. خدا قوانین اخلاقی خاصی وضع کرده است؛ کسانی که از این قوانین متابعت کنند به بهشت می‌روند و کسانی که آنها را نقض می‌کنند در خطر رفتن به جهنم هستند. پس لذت جوی محتاط کسی است که با تقوی باشد. با انحطاط این عقیده که گناه انسان را به دوزخ می‌اندازد، ساختن برهانی متکی بر خود بینی محض در تأیید زندگی با تقوی و فضیلت، دشوارتر شده است. بنام که مردی آزاد اندیش بود انسان مقنن را به جای خدا گذاشت. یعنی گفت که وظیفه قوانین و سازمانهای اجتماعی است که میان منافع فردی و عمومی هماهنگی برقرار کنند، چنانکه هر کسی در طلب سعادت خویشتن ناچار از خدمت کردن به سعادت عمومی باشد. اما این نظریه به اندازه‌سازشی که به وسیله بهشت و دوزخ میان منافع خصوصی و عمومی حاصل شده بود، رضایتبخش نیست، به دو دلیل: اول اینکه قانونگذاران همیشه خردمند و با تقوی نیستند؛ دوم اینکه حکومتهای بشری علم مطلق ندارند.

لاک این نکته آشکار را قبول دارد که مردمان همیشه طوری عمل نمی‌کنند که به حکم عقل برایشان منضم حد اکثر لذت باشد. ما برای لذت حال بیش از لذت آینده، و برای لذت آینده نزدیک

بیش از لذت آینده دور ارزش قائلیم. می توان گفت که نرخ بهره میزان کمی تنزیل کلی لذات آینده است. اما لاك چنین نگفته است. اگر منظره خرج کردن هزار لیره در يك سال بعد از این همان اندازه لذت داشت که فکر خرج کردن آن هزار لیره در حال حاضر، در آن صورت لازم نمی آمد که به من، در ازای به تأخیر انداختن خرج کردن آن پولی بدهند. لاك می گوید که مؤمنین غالباً مرتکب گناهی می شوند که مطابق عقیده خودشان آنان را به خطر دوزخ گرفتار می کند. ما همه دیدیم که بعضی از مردم رفتن به نزد دندانپزشک را پیش از آن که طلب عقلانی لذت حکم می کند به تأخیر می اندازند. بدین ترتیب حتی اگر جنب لذت و رفع رنج انگیزه ما باشد، باید این را افزود که به نسبت دوری آنها در آینده، لذت جذبه و رنج وحشت خود را از دست می دهند.

مطابق نظر لاك، چون فقط مآلاً منافع فردی و منافع اجتماعی با یکدیگر هماهنگ می شوند، پس این نکته مهم است که مردم تا آنجا که ممکن است به وسیله منافع مآلی خود هدایت شوند. یعنی مردم باید حازم باشند. حزم یگانه فضیلتی است که باقی می ماند و باید آن را موعظه کرد، زیرا هر کاهشی در فضیلت رخ دهد به معنی نقصان حزم است. تأکید بر حزم صفت مشخص لیبرالیسم است. این امر با ظهور سرمایه داری بستگی دارد؛ زیرا در دوران سرمایه داری مردم حازم توانگر شدند، و مردم غیر حازم ثروت خود را از دست دادند، یا چیزی به دست نیاوردند. و این امر با بعضی از اشکال پروتستانیسم هم بستگی دارد؛ بدین معنی که حزم برای رفتن به بهشت، از لحاظ روحی به پس انداز برای سرمایه گذاری شباقت بسیار دارد.

اعتقاد به هماهنگی میان منافع فردی و اجتماعی صفت مشخص لیبرالیزم است و مدت درازی پس از فرو ریختن اساس الهی آن، که در فلسفه لاک دیده می‌شود، حیات خود را حفظ کرد.

لاک می‌گوید که آزادی به ضرورت طلب سعادت حقیقی و حاکمیت شهوات ما بستگی دارد. وی این نتیجه را از این نظریه می‌گیرد که منافع فردی و اجتماعی بالمآل مشابهند، گرچه ضرورتی ندارد که در مدت‌های کوتاه چنین باشد. از این نظر چنین برمی‌آید که اگر جامعه‌ای داشته باشیم از افرادی که هم متدین و هم حازم باشند، در صورتی که بدانها آزادی داده شود همه چنان رفتار خواهند کرد که موافق خیر و صلاح عموم باشد. احتیاجی به قوانین بشری برای محدود ساختن آنان نخواهد بود، زیرا قوانین الهی برای آنان کفایت خواهد کرد. شخصی که تا کنون باتقوی بوده و اکنون دچار وسوسه دزدی شده است به خویشتن خواهد گفت: «ممکن است از دست محساکم بشری بچهم، اما در پیشگاه محکمه عدل الهی راه فراری نخواهم داشت.» و به همین جهت نقشه‌های تبهکارانه را از سر بیرون خواهد کرد و زندگی را با چنان تقوایی ادامه خواهد داد که گوئی گرفتار شدن خود را در چنگ پلیس مسلم می‌بیند. بنابراین آزادی قانونی فقط در جایی تماماً میسر است که حزم و دیانت هر دو عمومیت داشته باشند؛ والا محدودیت‌هایی که قوانین جزایی تحمیل می‌کند غیر قابل جناب خواهد بود.

لاک بارها می‌گوید که اخلاق قابل اثبات است؛ اما این فکر را به صورت دلخواه نمی‌پروراند. مهمترین قطعه‌ای که در این زمینه بحث می‌کند این است:

اخلاق قابل اثبات. فکر وجود والایی که در قدرت و خوبی و خرد نامتناهی است و ما مخلوق او و متکی به او هستیم، و فکر خود ما، موجودات دارای فهم و عقل، چنانکه در ما به وضوح دیده می شود، به گمان من اگر به طرز لازم مورد بررسی قرار گیرد، چنان اساسی برای وظیفه و قواعد اعمال ما پدید خواهد آورد که شاید اخلاق را در زمره قضایای قابل اثبات قرار دهد. در این اساس من شکی ندارم، بل [عقیده دارم] که از قضایایی که به خودی خود مبرهنتند، به وسیله نتایج ضروری که مانند نتایج ضروری ریاضی محل تردید نیستند، بر هر کسی که هم خود را با همان بیطرفی و با همان توجهی که به سایر علوم می پردازد مصروف این کار سازد، می توان موازین حق و باطل را معلوم ساخت. رابطه سایر احوال را نیز مسلماً مانند رابطه عدد و بسط می توان درک کرد و من نمی فهمم که این احوال نیز، اگر روشهای لازم برای بررسی توافق و عدم توافق آنها به کار بسته شوند، چرا نباید قابل اثبات باشند. در جا ملک نباشد، عدالت هم نیست، قضیه ای است به استحکام بر همین اوقلیدسی. زیرا چون اندیشه مالکیت داشتن حقی بر چیزی است، و اندیشه «بیعدالتی» تجاوز یا تعدی به آن حق است، پیداست که چون این اندیشه ها بدین ترتیب اثبات و این نامها بدانها منضم شدند، صحت این قضیه را من با همان ایقانی می توانم دریابم که صحت این قضیه هندسی را که می گوید مجموع سه زاویه هر مثلث معادل دو قائمه است. و باز: «هیچ دولتی آزادی مطلق را مجاز نمی دارد.» چون اندیشه دولت عبارت است از استقرار جامعه بر قوانین و قواعد معینی که تبعیت از آنها لازم است، و چون اندیشه آزادی مطلق این است که هر که هر چه می خواهد بکند، پس من همانقدر به فهم صحت این قضیه قادرم که

به درك هر قضیه ریاضی توانایی دارم.^۱

این قطعه غامض و گیج کننده است، زیرا که در ابتدا به نظر می‌رسد که قوانین اخلاقی را متکی به اوامر خدا می‌داند، حال آنکه مثالها حاکی از این معنی‌اند که قوانین اخلاقی قوانین تخیلی هستند. من گمان می‌کنم که لاک در حقیقت قسمتهایی از اخلاق را تحلیلی و قسمتهایی را متکی به اوامر خدا می‌دانسته است. مشکل دیگر این است که مثالهای ذکر شده اصولاً قضایای اخلاقی به نظر نمی‌رسند.

اما مشکل دیگری هم وجود دارد که انسان مایل است بدان توجه شده باشد. الهیان عموماً عقیده دارند که اوامر خدا انشائی نیست، بلکه ناشی از خوبی و عقل الهی است. این نکته لازم می‌آورد که مفهوم خوبی مقدم بر اوامر خدا باید وجود داشته باشد تا باعث شود که خدا این اوامر صادر کند، و نه اوامر دیگر را. کشف اینکه آن مفهوم چه می‌تواند باشد، از روی فلسفه لاک غیر ممکن است. آنچه وی می‌گوید این است که شخص حازم به فلان طریق و بهمان نحو عمل خواهد کرد، زیرا در غیر این صورت خدا او را به مجازات خواهد رساند؛ اما در مورد اینکه چرا فلان اعمال مستوجب مجازاتند و نه ضد آن اعمال، لاک ما را در تاریکی مطلق می‌گذارد.

نظریات اخلاقی لاک البته قابل دفاع نیستند. قطع نظر از این نکته که دستگاهی که حزم رایگانه فضیلت بداند قدری نفرت انگیز می‌نماید، ایرادهای دیگر نیز که کمتر جنبه عاطفی دارد به نظریات لاک وارد است.

اولاً گفتن اینکه مردمان فقط خواهان لذتند، مانند اکل از قفا

1. *Op. cit.*, Book IV, chap. iii, sec. 18.

است. من به هر چه اتفاقاً میل کنم، از حصول آن احساس لذت خواهم کرد؛ اما قاعدتاً لذت معلول میل است، نه میل معلول لذت. ممکن است، چنانکه برای مازوخیستها اتفاق می افتد، شخص میل به رنج داشته باشد؛ در این صورت باز در ارضای میل لذت وجود دارد، اما در اینجا لذت با ضد خود در هم آمیخته است. حتی در نظریه خود لاک نیز مطلق لذت مطلوب نیست، زیرا که شخص به لذت نقد بیش از لذت نسیه میل می کند. اگر باید اخلاق را از کیفیت نفسانی میل استنتاج کنیم، چنانکه لاک و شاگردانش می خواستند بکنند، دلیلی ندارد که نزول لذات نسیه را حساب نکنیم، یا حزم را يك وظيفه اخلاقی بشناسیم. خلاصه استدلال لاک به طور مجمل این است: «ما فقط به لذت میل می-کنیم. اما در واقع بسیاری از مردم به مطلق لذت میل ندارند، بلکه خواهان لذت نقدند. این میل با نظریه ما دائر بر اینکه مردم خواهان مطلق لذت هستند تناقض دارد، و لذا میل فاسدی است.» تقریباً همه فلاسفه، در دستگاه اخلاقی خود، ابتدا يك نظریه غلط را مطرح می کنند و بعد استدلال می کنند که فساد عبارت از رفتاری که غلط بودن آن نظریه را اثبات کند؛ حال آنکه اگر آن نظریه درست بود این کار غیر ممکن می شد. لاک نمونه ای از این گونه دستگاههای اخلاقی به دست می دهد.

فصل چهاردهم
فلسفه سیاسی لاک
الف. اصل وراثت

در سالهای ۱۶۸۹ و ۱۶۹۰، درست پس از انقلاب ۱۶۸۸، لاک دو رساله درباره حکومت «*Two Treatises on Government*» خود را نوشت و از این دو، رساله دوم در تاریخ اندیشه‌های سیاسی خصوصاً اهمیت بسیار دارد.

رساله اول در انتقاد از نظریه قدرت وراثتی است. این رساله جوابی است به کتاب سررابرت فیلمر *Sir Robert Filmer* تحت عنوان

«پاتریارکا: یا قدرت طبیعی پادشاهان» *Patriarcha: or The Natural Power of Kings* که در ۱۶۸۰ انتشار یافت، ولی در زمان حکومت چارلز اول نوشته شده بود. سررابرت فیلمر از هواداران سر سپرده حق الهی سلطنت بود و از بخت بدفرجام تا ۱۶۵۳ زنده ماند و بایستی از اعدام چارلز اول و پیروزی کرمول رنج بسیار کشیده باشد. اما «پاتریارکا» پیش از وقایع اسفناک - گرچه نه قبل از جنگ داخلی - نوشته شده بود، و این است که طبیعتاً آگاهی از وجود نظریات مخرب در آن پیداست. این گونه نظریات، چنانکه فیلمر هم اشاره می‌کند، در ۱۶۴۰ تازگی نداشت. در حقیقت الهیان پروتستان و کاتولیک هر دو در رقابت با پادشاهان کاتولیک و پروتستان حق رعایا را برای مقاومت در برابر حکام جبار به قوت تأیید کرده بودند و نوشته‌های آنان برای بحث و مجادله موافرانی در دسترس سررابرت گذاشته بود.

سررابرت فیلمر از چارلز اول لقب خواجگی (Sir) گرفت، و می‌گویند که خانه‌اش ده بار به دست هواداران پارلمان غارت شد. وی مستبعد نمی‌داند که نوح با کشتی خود به مدیترانه آمده و افریقا و آسیا و اروپا را به ترتیب به حام و سام و یافث واگذار کرده باشد؛ معتقد است که مطابق قانون اساسی انگلستان لردها فقط حق مشورت دارند و نمایندگان مجلس عوام حقوقشان حتی از این هم کمتر است. می‌گوید که شخص پادشاه به تنهایی قوانین را که از اراده او ناشی می‌شوند وضع می‌کند. مطابق نظر فیلمر پادشاه از هر گونه قیدبشری کاملاً آزاد است و اعمال اسلافش، و حتی اعمال خودش، برایش الزام‌آور نیست؛ زیرا که «طبعاً محال است کسی برای خود قانون وضع کند.»

چنانکه از این عقاید پیداست ، فیلمر به جناح افراطی دسته «حق الهی» تعلق دارد.

«پاتریارکا» با نبرد با این «عقیده عمومی» شروع می شود که «نوع بشر طبعاً آزاد از هر گونه تبعیت زاده شده و آزاد است هر نوع حکومتی که بخواهد انتخاب کند، و قدرتی که هر فردی از افراد بر دیگران دارد در ابتدا به دلخواه اجتماع بدو تفویض شده است.» وی می گوید که «این عقیده ابتدا در مدارس سر از تخم در آورده است.» به نظر وی حقیقت غیر از این است. حقیقت این است که خدا قدرت سلطنت را به آدم ابوالبشر اعطا کرد و از آدم به وارثانش و سرانجام به پادشاهان مختلف عصر جدید رسید. وی اطمینان می دهد که پادشاهان امروز «یا وارثان آن اولیای اولین هستند که در ابتدا والدین طبیعی همه مردم بودند، یا باید چنین به حساب آیند.» به نظر می رسد که جد امجد ما قدر حق سلطنت جهانی خود را خوب نمی دانسته است ، زیرا که «میل به آزادی نخستین علت اخراج آدم از بهشت بود.» میل به آزادی احساسی است که، به نظر سررابرت فیلمر، خلاف دیسانت است.

حقوقی که چارلز اول برای خودش، و انصارش برای او، ادعا می کردند شکل مغرط دعاوی است که در اعصار پیشین ممکن بود مردم در برابر پادشاهان بدانها گردن نهند. فیلمر می گوید که پارسونز Parsons، یسوعی انگلیسی، و بوکانان Buchanan کالوینی اسکاتلندی، که تقریباً در هیچ مورد دیگری با هم اتفاق نظر ندارند معتقدند که مردمان می توانند پادشاهان را به سبب ستمگری خلع کنند. البته منظور پارسونز ملکه الیزابت پروتستان بود و منظور بوکانان ماری استوارت

کاتولیک. توفیق نظریه بوکانان از پیش رفت و به کرسی نشست ، و نظریه پارسونز با اعدام همکاری کامپیون *Campion* مردود شناخته شد.

حتی پیش از رفورم الهیان منمایل به این عقیده بودند که قدرت سلطنت باید محدود شود. این شعله‌ای بود از آتش نبردی که در بیشتر قرون وسطی در سراسر اروپا میان کلیسا و دولت زبانه می کشید. در این نبرد دولت متکی به نیروهای مسلح بود و کلیسا متکی به زیرکی و قدوسیت. کلیسا تا هنگامی که هر دوی این محاسن را داشت برنده بود؛ وقتی که از این دو فقط زیرکی در بساطش ماند شکست خورد. اما آنچه رجال برجسته و مقدس برضد قدرت پادشاهان گفته بودند در ضبط سوابق باقی ماند. گرچه این مطالب به قصد توسعه منافع پاپ گفته شده بود، می شد در تأیید حقوق مردم برای حکومت بر خود از آنها استفاده کرد. فیلمر می گوید که «مدرسیان بازیک بین ، برای تأمین تفوق پاپ بر پادشاه بهتر آن دیدند که مقام مردم را بالاتر از مقام پادشاه بگذارند تا بدین ترتیب قدرت پاپ بتواند جای قدرت سلطنت را بگیرد.» وی از قول بلارمین *Bellarmino* حکیم الهی چنین نقل می کند که قدرت دنیوی از جانب مردم (یعنی نه از جانب خدا) اعطا می شود؛ و «[این قدرت] در دست مردم است، مگر اینکه آن را به حاکمی تفویض کنند.» بدین ترتیب مطابق گفته فیلمر ، بلارمین «خدا را موجد مستقیم حکومت دموکراتی می سازد» و این سخن برای فیلمر همانقدر شگفت آور و ناراحت کننده است که به یک پلوتوکرات امروزی بگویند خدا موجد مستقیم بلشویسم است.

فیلمر قدرت سیاسی را ناشی از هیچ قرارداد و نیز ناشی از هیچ

ملاحظه خیر و صلاح اجتماعی نمی‌داند، بلکه آن را تماماً نظیر حق حاکمیت پدر بر فرزندان خود در نظر می‌گیرد. عقیده‌اش این است که منشأ حق سلطنت تبعیت فرزندان از والدین است؛ شیوخ سفر پیدایش پادشاه بوده‌اند، پادشاهان وارثان آدم ابوالبشرند، یا حداقل باید آنها را چنین در نظر گرفت؛ حقوق طبیعی پادشاه مانند حقوق طبیعی پدر است؛ و به حکم طبیعت پسران هرگز از قید قدرت پدران آزاد نیستند، حتی وقتی که پسر بالغ باشد و پدر فرتوت.

سراپای این نظریه برای ذهن متجدد چنان شگفت است که به سختی می‌توان باور کرد صاحب آن جداً بدان اعتقاد داشته است. ما به استنتاج حقوق سیاسی از داستان آدم و حوا عادت نداریم. برای ما مسلم است که وقتی پسر یا دختر به سن بیست و یک رسید، قدرت والدین بر آنها باید به کلی سلب شود، و قبل از این سن هم این قدرت باید از طرف دولت، و نیز به وسیله حق ابتکار عملی که جوانان رفته رفته به دست آورده‌اند، سخت محدود شود. ما قبول داریم که مادر دارای حقوقی است که حداقل با حقوق پدر برابر است. اما صرف نظر از همه این ملاحظات، بیرون از چهار دیوار ژاپون به هیچ مغز متجددی خطور نمی‌کند که قدرت سیاسی را به حقوق والدین نسبت به فرزندان تشبیه کند. البته در ژاپون به نظریه‌ای بسیار مشابه نظریه فیلمر هنوز اعتقاد دارند و همه استادان و معلمان باید آن را تعلیم دهند. میکادو می‌تواند شجر نامه خود را تا الهه آفتاب، که خود وارث اوست، برساند؛ سایر ژاپونیها نیز از اعقاب همان الهه هستند، منتها به شاخه فرعی این شجره نامه تعلق دارند. به همین جهت میکادو دارای مقام الوهیت است و هر گونه مقاومتی در برابرش خلاف دیانت به

حساب می آید. این نظریه عمدتاً در ۱۸۶۸ ساخته و پرداخته شد، ولی اکنون در ژاپون گفته می شود که از روز ازل تا به امروز سینه به سینه نقل شده است.

کوشش برای تحمیل چنین نظریه ای بر اروپا - که «پاتریارکاهی فیلمر هم جزو آن بود - به جایی نرسید. چرا؟ قبول چنین نظریه ای با طبع بشر ناسازگار نیست؛ مثلاً از ژاپون گذشته، مصریان قدیم و مکزیکیان و پروویان پیش از در آمدن به تصرف اسپانیا به این نظریه معتقد بودند. این در مرحله خاصی از تکامل بشر طبیعی است. انگلستان در زمان سلسله استوارت این مرحله را گذرانده بود، اما ژاپون امروز هنوز هم نگذرانده است.

شکست نظریه حق الهی در انگلستان دو علت عمده داشت: یکی تعدد مذاهب، دیگری نزاع بر سر قدرت میان پادشاه و اشراف و بورژوازی بزرگ. از بابت مذهب: از زمان سلطنت هنری هشتم پادشاه در رأس کلیسای انگلستان قرار داشت که هم با مقرر پاپ و هم با غالب فرق پروتستان مخالف بود. کلیسای انگلستان لاف از این می زد که حد وسط میان دو نهایت است. مقدمه ترجمه رسمی کتاب مقدس با این جمله شروع می شود: «از هنگام نخستین گرد آوری آداب عبادات عام، حکمت کلیسای انگلستان این بوده است که در میان دو نهایت حد وسط را اختیار کند. هر وی هم رفته این سازش به طبع غالب مردم سازگار بود. ملکه ماری و جیمز دوم کوشیدند تا مملکت را به طرف رم بکشانند و فاتحان جنگ داخلی سعی کردند آن را به سوی ژنو سوق دهند، اما این کوششها به جایی نرسید و پس از ۱۶۸۸ قدرت کلیسای انگلستان بی معارض شد. با این حال مخالفتش باقی ماندند.

نانکنفورمیستها خصوصاً مردم قدرتمندی بودند و عده‌شان در میان بازرگانان ثروتمند و بانکداران، که قدرتشان مدام رو به افزایش بود، فراوان بود.

وضع مذهبی پادشاه انگلستان قدری عجیب بود؛ چونکه وی نه تنها رئیس کلیسای انگلستان بود بلکه ریاست کلیسای اسکاتلند را هم به عهده داشت. در انگلستان بایستی به اسقفها معتقد باشد و مذهب کالوین را مردود بداند؛ در اسکاتلند به عکس می‌بایست اسقفها را مردود بشناسد و به مذهب کالوین معتقد باشد. استوارتها دارای معتقدات مذهبی حقیقی بودند و این امر چنین دو رویی را برای آنان غیرممکن می‌ساخت و در اسکاتلند حتی بیش از انگلستان برای آنها اسباب زحمت فراهم می‌کرد. اما پس از ۱۶۸۸ مصالح سیاسی پادشاهان را وادار کرد که تظاهر به داشتن دو مذهب در آن واحد را گردن نهند. این امر باعث سرد شدن شور و حرارت مذهبی شد و در نظر گرفتن پادشاهان را به‌عنوان اشخاص آسمانی والهی مشکل ساخت. به‌هر صورت نه کاتولیکها و نه نانکنفورمیستها، نمی‌توانستند به هیچ‌گونه دعوی مذهبی از جانب پادشاه گردن نهند.

سه دسته پادشاه و اشراف و طبقه متوسط ثروتمند در مواقع مختلف ترکیبات متفاوت پدید آوردند. در زمان سلطنت ادوارد چهارم ولویی یازدهم پادشاه و طبقه متوسط برضد اشراف متحد شدند. در زمان لویی چهاردهم پادشاه و اشراف برضد طبقه متوسط دست به هم دادند. در انگلستان ۱۶۸۸ اشراف و طبقه متوسط برضد پادشاه همدست شدند. وقتی که پادشاه یکی از دو دسته دیگر را در جانب خود داشت صاحب قدرت بود؛ اما وقتی آن دو دسته با هم متحد شدند، پادشاه ضعیف شد.

بنابر این دلایل، و دلایل دیگر، لاک در رد و تخطئه براهین فیلمر اشکالی در برابر خود نداشت.

البته تا آنجا که پای استدلال در میان است، کار لاک کار آسانی است. وی می گوید که اگر حق والدین مورد بحث است پس حق مادر مساوی حق پدر است. و غیر عادلانه بودن حصر وراثت را به فرزند ارشد، که در صورت موروثی بودن سلطنت اجتناب ناپذیر است، تأکید می کند و بلهانه بودن این فرض را که پادشاهان، به هر معنی جدی، وارثان آدم ابوالبشرند به ریشخند می گیرد. می گوید که آدم فقط یک وارث می تواند داشته باشد، و آن هم کسی نمی داند کیست. و می پرسد که آیا اگر آن وارث حقیقی پیدا شود، فیلمر معتقد خواهد بود که همه پادشاهان باید تاج خود را نثار قدم او کنند؟ اگر اساسی را که فیلمر برای سلطنت ذکر می کند بپذیریم، در آن صورت همه پادشاهان، به جز یک تن، غاصب خواهند بود و هیچ حقی در طلب اطاعت از اتباع خود نخواهند داشت. لاک می گوید که به علاوه حق والدین موقت است و حیات یا ملک را شامل نمی شود.

مطابق رأی لاک، بنابر این دلایل، گذشته از دلایل اساسی تر دیگر، وراثت نمی تواند به عنوان اساس قدرت سیاسی مشروع پذیرفته شود. به همین جهت وی در رساله دوم خود درباره حکومت، در پی اساسی می رود که بیشتر قابل دفاع باشد.

اصل وراثت تقریباً از صحنه سیاست خارج شده است. در مدت عمر خود من امپراتوران برزیل و چین و روسیه و آلمان و اطریش برافزاده اند و به جای آنان دیکتاتورهایی نشسته اند که قصد تأسیس سلسله موروثی ندارند. اشراف در سراسر اروپا امتیازات خود را از

دست داده‌اند، جز در انگلستان که در آنجا هم چیزی بیش از يك شکل و شمایل تاریخی نیستند. همه این وقایع در غالب ممالک در سالهای بسیار اخیر رخ داده است، و با ظهور دیکتاتورپها رابطه فراوان دارد؛ زیرا اساس دیرینه قدرت از میان رفته است و آن روحیاتی که برای اجرای توفیق‌آمیز دموکراسی لازم است فرصت رشد نیافته است. اما يك سازمان بزرگ وجود دارد که هرگز ارثی نبوده است و آن کلیسای کاتولیک است. می‌توان انتظار داشت که دیکتاتورپها، اگر باقی بمانند، به تدریج شکل حکومتی نظیر کلیسا به وجود آورند. این نکته تا کنون در مورد شرکتهای بزرگ امریکا که قدرتی تقریباً هم وزن قدرت دولت دارند، یا تا روز حمله ژاپون به پروردگار بود داشتند، صورت عمل به خود گرفته است.

جالب اینجاست که مردود شدن اصل و اساس در سیاست، در کشورهای دموکراتی در زمینه اقتصاد تقریباً هیچ تأثیری نداشته است. (در کشورهای يك حزبی قدرت اقتصادی را قدرت سیاسی بلعیده است.) به نظر ما هنوز طبیعی است که شخص پس از مرگ اموالش را برای کودکانش به ارث بگذارد. معنی این امر این است که ما اصل وراثت را در زمینه اقتصاد می‌پذیریم، و حال آنکه در مورد سیاست آزاد آن را مردود می‌دانیم. سلسله‌های سیاسی از میان رفته‌اند، اما سلسله‌های اقتصادی به حیات خود ادامه می‌دهند. من فعلاً قصد ندارم که له یا علیه این دو روش متفاوت در قبالت دو صورت قدرت استدلال کنم؛ فقط می‌خواهم خاطر نشان کنم که این امر وجود دارد و غالب مردم از آن غافلند. اگر توجه کنید که به نظر ما چه طبیعی است که قدرت و تسلط یافتن بر زندگی دیگران به واسطه ثروت فراوان امری

ارثی باشد، آن وقت بهتر خواهید فهمید که چطور مردانی چون سر رابرت فیلمر می توانستند در مورد قدرت پادشاهان نیز همین رأی را داشته باشند، و از اینجا اهمیت اندیشه بدیعی که نماینده آن مردانی مانند لاک هستند آشکار می شود.

برای آنکه بفهمیم نظریه فیلمر چگونه می توانست پذیرفته باشد، و چگونه نظریه لاک که ضد آن بود انقلابی به نظر می رسید، کافی است در نظر آوریم که در آن زمان به قلمرو پادشاهان به همان نظر نگاه می کردند که امروزه به املاک نگاه می کنند. صاحب زمین دارای حقوق مهم مختلفی است که اهم آن اختیار تعیین این است که چه کسی باید در آن زمین زندگی کند. مالکیت می تواند به واسطه ارث انتقال یابد، یا احساس می کنیم که شخصی که ملک را به ارث برده است حق دارد مدعی همه امتیازاتی که قانون به سبب وراثت برای وی مجاز می دارد باشد. اما بیخ وضع او همان وضع پادشاهان است که سر رابرت فیلمر از دعاوی آنان مدافعه می کند. همین امروز املاک وسیعی در کالیفرنیا وجود دارد که حق تصرف آنها ناشی از بخششهای حقیقی یا ادعایی پادشاه اسپانیا است. آن پادشاه بدین جهت می توانست چنان بخششهایی بکند که (الف) اسپانیا عقایدی مشابه عقاید فیلمر را می پذیرفت؛ (ب) اسپانیاییان توانستند که سرخ پوستان را در جنگ شکست بدهند. معیناً ما عقیده داریم که وارثان کسانی که پادشاه اسپانیا اراضی کالیفرنیا را بدانها بخشیده است حق تملک این اراضی را دارند. شاید در آینده این امر همان قدر عجیب به نظر آید که امروز عقاید فیلمر در نظر ما عجیب جلوه می کند.

ب. وضع طبیعی، و قوانین طبیعی

لاک دومین رساله خود را در باره دولت با بیان این نکته آغاز می کند که اکنون که عدم امکان ناشی دانستن حق حکومت از اصل وراثت معلوم شد، آنچه را که به نظر وی منشأ حقیقی حکومت است تشریح خواهد کرد.

وی بحث خود را با فرض کردن شکلی از جامعه که خود آن را «وضع طبیعی» می نامد و مقدم بر هر گونه حکومت بشری است آغاز می کند. در این مرحله يك «قانون طبیعی» وجود دارد؛ اما قانون طبیعی عبارت از اوامر الهی است و به وسیله هیچ قانونگذار بشری با اجرا گذاشته نشده است. روشن نیست که لاک وضع طبیعی را تا چه اندازه به صورت فرضیه صرف می بیند و تا چه اندازه آن را واقعیت تاریخی می پندارد؛ ولی متأسفانه باید بگویم که وی تمایلی دارد بدان که این وضع را به عنوان مرحله ای که حقیقتاً صورت وقوع یافته است بشناسد. مردم به وسیله يك قرارداد اجتماعی که يك حکومت مدنی را تشکیل می داد از وضع طبیعی بیرون آمدند. لاک این نکته را نیز کم و بیش يك امر تاریخی می دانست. اما فعلاً وضع طبیعی است که موضوع بحث ما را تشکیل می دهد.

سخنان لاک در باره وضع طبیعی و قانون طبیعی، چندان تازگی ندارد، بلکه تکرار نظریات مدرسیان قرون وسطی است. توماس اکویناس قدیس چنین می گوید:

«هر قانون موضوع به دست انسان درست تا آن حد دارای صفت قانون است که از قانون طبیعت انتزاع شده باشد؛ اما در هر جا که با قانون طبیعت تناقض پیدا کند فوراً صفت قانون از آن سلب می شود و

جز تعبیر غلطی از قانون چیزی نیست.^۱

در سراسر قرون وسطی عقیده بر این بود که قانون طبیعت رباخواری را محکوم می کند. تقریباً تمامی املاک کلیسا به صورت زمین بود، و زمین داران همیشه بیشتر بدهکار بوده اند تا بستانکار. اما وقتی که مذهب پروتستانی ظهور کرد، طرفداران آن - به خصوص در میان کالونیان - غالباً از طبقه متوسط ثروتمند بودند که بیشتر بستانکار بودند تا بدهکار. نتیجه اینکه نخست کالوین و بعد پروتستانها و سرانجام کلیسای کاتولیک رباخواری را تصویب کردند. تصور مردم از قانون طبیعت عوض شد، ولی هیچکس در اصل وجود این قانون شکی به دل راه نداد.

بسیاری از نظریاتی که عمرشان بیش از اعتقاد به قانون طبیعی وفا کرده است سرچشمه شان نظریه قانون طبیعی است؛ مانند تجارت آزاد (*laissez-faire*) و حقوق بشر. این نظریات با پوریتانیسم ارتباط دارند و هر دو از آن سرچشمه می گیرند. دو نمونه از اقوالی که تاوینی نقل کرده است این نکته را روشن می کند. یک کمیته مجلس عوام انگلستان در ۱۶۰۴ چنین اظهار داشت:

«همه اتباع آزاد دارای حق وراثت نسبت به زمین خود، و همچنین دارای حق اشتغال آزاد به کار خود در مشاغلی که بدان می پردازند و بدان وسیله باید اعاشه کنند، متولد می شوند.»

و در ۱۶۵۶ ژوزف لی Joseph Lee می نویسد:

«حقیقتی است غیر قابل انکار که هر کسی در پرتو طبیعت و عقل

۱. این را تاوینی Tawney در «دین و ظهور سرمایه داری» *Religion and The Rise of Capitalism* نقل کرده است.

بدان کاری که برایش حد اکثر فایده را دارد می‌پردازد ... پیشرفت افراد همان پیشرفت جامعه خواهد بود.»

از کلمات «در پر تو طبیعت و عقل» که بگنذیم می‌توان گفت که این مطلب در قرن نوزدهم نوشته شده است.

تکرار می‌کنم که در نظریه حکومت لاک کمتر مطلب تازه‌ای وجود دارد. و از این حیث لاک مانند غالب کسانی است که به سبب افکار خود شهرت یافته‌اند. قاعدتاً کسی که نخستین بار اندیشه تازه‌ای می‌آورد به اندازه‌ای از زمان خود پیش است که همه او را ابله می‌پندارند، چنانکه وی گمنام می‌ماند و زود فراموش می‌شود. سپس به تدریج جهان برای آن اندیشه آمادگی پیدا می‌کند و آن کسی که در ساعت سعد آن اندیشه را اعلام کند، همه افتخارات را به چنگ می‌آورد. مثلاً در مورد داروین چنین بود. لرد مونبودو و Monboddo بیچاره همان نظریات داروین را پیش از او آورد، اما همه به ریش خندیدند.

در مورد نظریه وضع طبیعی، عقاید لاک از عقاید هابز، که می‌پنداشت در این مرحله جنگ همه بر ضد همه جریان داشته و زندگانی پلید و سخت و کوتاه بوده است، کمتر تازگی دارد. اما هابز به نام کافر و خدا ناشناس معروف شد. عقیده وضع طبیعی و قانون طبیعی را که لاک از اسلاف خود پذیرفت نمی‌توان از اساس دینی‌اش جدا کرد؛ و هر جا که این عقیده بی‌آن اساس دینی باقی مانده است، مانند صورتی که لیبرالیسم جدید به خود گرفته، از مبنای منطقی روشن جدا افتاده است. اعتقاد به «وضع طبیعی» خوش و سعادت آمیز در گذشته بسیار دور، پاره‌ای ناشی از افسانه کتاب مقدس درباره عصر انبیا است، و پاره‌ای

ناشی از اساطیر یونان قدیم در بارهٔ عصر طلایی. اعتقاد عموم به بد بودن گذشتهٔ دور فقط با نظریهٔ تکامل به وجود آمد.

نزدیکترین مطلب به تعریف وضع طبیعی که در آثار لاک می - توان یافت این است:

«[اجتماع] مردمی که مطابق عقل و بدون مافوق مشترک در روی زمین که حق حکمیت بر آنها داشته باشد زندگی کنند همانا وضع طبیعی است.»

این مطلب توصیف زندگی قبایل وحشی نیست، بلکه يك جامعهٔ خیالی است از آنارشیستهای با فضیلت و تقوا که احتیاجی به پلیس یا محکمه ندارند، زیرا همواره از «عقل» اطاعت می کنند، که همان «قانون طبیعی» است؛ و قانون طبیعی نیز به نوبهٔ خود آن قوانین رفتاری است که دارای منشأ الهی پنداشته می شوند. (مثلاً: «نباید مرتکب قتل شوی» جزو قانون طبیعت است، اما مقررات جاده‌ها چنین نیست.)

چند نقل قول دیگر معنی مورد نظر لاک را روشن می کنند. می گوید «برای شناختن حق قدرت سیاسی و انتزاع آن از منشأش باید ببینیم که مردم طبیعتاً در چه وضعی و مرحله‌ای هستند، و آن وضعی است که در آن مردم آزادی کامل دارند در حدود قانون طبیعت هر عملی که می خواهند انجام دهند و با شخص خود و مایملک خود هر چه می خواهند بکنند بی اینکه از کسی اجازه بگیرند یا بر ارادهٔ شخص دیگری اتکا داشته باشند.

«همچنین حالت تساوی که در آن هر قدرت و حاکمیتی متقابل است و هیچکس بیش از دیگری از آن برخوردار نمی شود، چون هیچ

چیزی مسلم تر از این نیست که موجوداتی که به يك نوع و مقام تعلق دارند و همه با هم از بدو تولد دارای امتیازات طبیعی مشابه و قوای عقلی همانند هستند، باید هر يك با دیگری برابر باشند و [هیچکدام] تابع یا زیر دست دیگری نباشد، مگر اینکه خداوند همه آنها بخواهد که به تصریح اراده خود یکی را برتر از دیگری قرار دهد و با قراری واضح و مبرهن حق مسلم تسلط و حکومت را بدو تفویض کند.

اما هر چند که این [وضع طبیعی] وضع آزادی باشد، وضع اختیار نیست: گرچه انسان در آن وضع آزادی نامحدودی دارد که هر چه می خواهد باشخص یا مایملک خود بکند، اما این آزادی را ندارد که خود را یا هر موجودی را که در مالکیت او است از میان ببرد؛ مگر در جایی که فایده‌ای شریفتر از صرف حفاظت آن بر آن مترتب باشد. وضع طبیعی دارای يك قانون طبیعی است که بر آن حکومت می کند، و این قانون برای همه کس الزام آور است؛ و عقل که همان قانون است به نوع بشر که جز به حکم عقل عمل نمی کند می آموزد که چون همه مساوی و مستقلند هیچکس نباید به جان و صحت و آزادی و مال دیگران لطمه‌ای وارد کند.^۱ (زیرا که ما همه اموال خدا هستیم.)^۲

اما در اینجا معلوم می شود که در جایی که اکثر مردم در وضع طبیعی باشند، باز کسانی وجود خواهند داشت که مطابق قانون طبیعت زندگی نکنند، و قوانین طبیعت عملی را کمی توان با چنین جنایتکارانی کرد تا حدی معلوم ساخته است. لاک می گوید که در وضع طبیعی هر

۱. قیاس کنید با «اعلامیه استقلال» امریکا.

۲. «آنها اموال او هستند و ساخته دست او، و برای آن ساخته شده‌اند که مدام که میل او باشد، نه میل دیگری، دوام داشته باشند.»

کسی می‌تواند از خود و اموالش دفاع کند. «هر کس خون انسان را بریزد باید به دست انسان خونس ریخته شود.» این جزو قانون طبیعی است. من حتی می‌توانم دزدی را که مشغول ربودن اموال من است بکشم؛ و این حق پس از تشکیل دولت نیز برای من باقی مانده است، گرچه در جایی که دولت وجود داشته باشد وقتی که دزد موفق به فرار شد، من باید کینه شخصی را کنار بگذارم و به قانون متوسل شوم.

ایراد مهمی که به وضع طبیعی وارد است این است که مادام که این وضع باقی است هر کسی قاضی مدعای خویش است، زیرا برای دفاع از حقوق خود باید به نفس خود متکی باشد. حکومت علاج این درد است؛ اما این علاج، علاج «طبیعی» نیست. مطابق رأی لاک وضع طبیعی با قراردادی که میان مردم برای تشکیل حکومت بسته شد پایان یافت. هر قرار دادی وضع طبیعی را پایان نمی‌دهد، فقط قرار دادی چنین می‌کند که یک جامعه سیاسی به وجود آورد. حکومت‌های مختلف دولتهای مستقل اکنون نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی هستند. در قطعه‌ای که گویا بر ضد عقاید هابز نوشته شده، لاک می‌گوید که وضع طبیعی همان حالت جنگ نیست، بلکه به احتمال قویتر عکس آن است. پس از توضیح دادن حق کشتن دزد، به این دلیل که می‌توان دزد را در حال جنگ با من شمرد، لاک می‌گوید:

«و در اینجا ما تفاوت آشکار میان وضع طبیعی و حالت جنگ را می‌بینیم، که هر چند بعضی کسان آنها را با هم اشتباه کرده اند میان آنها همان اندازه تمایز وجود دارد که میان حالت صلح و حسن نیت و تعاون و حفاظت متقابل با حالت خصومت و خدعه و تجاوز و تخریب متقابل.»

شاید بتوان گفت که «قانون» طبیعی دارای حیطه‌ای وسیعتر از «وضع» طبیعی است؛ زیرا که اولی با دزدان و جنایتکاران سروکار دارد، در حالی که دومی از چنین تبه‌کارانی بحث نمی‌کند. این نکته حداقل راهی برای احتراز از تناقض نظریهٔ لاک نشان می‌دهد، و آن تناقض این است که وی گاهی وضع طبیعی را حالتی نشان می‌دهد که در آن همه دارای تقوی و فضیلت هستند و گاهی از این بحث می‌کند که در وضع طبیعی چه عملی برای مقاومت در برابر تجاوز بدکاران می‌توان انجام داد که صحیح باشد.

بعضی از قسمتهای قانون طبیعی لاک شگفت‌انگیز است. مثلاً می‌گوید که در یک جنگ عادلانه، اسیران مطابق قانون طبیعی برده خواهند بود. نیز می‌گوید که بنا بر قانون طبیعی هر کسی حق دارد تجاوزی را که به جان یا مال او صورت گیرد حتی به وسیلهٔ مرگ دفع کند. لاک در این باره هیچ حدودی معین نمی‌کند، به طوری که اگر من کسی را در حال آفتاب‌دزدی هم بگیریم مطابق قانون طبیعی حق خواهم داشت با گلوله او را از پای در آورم.

در فلسفهٔ سیاسی لاک مالکیت دارای مقام بسیار برجسته‌ای است و به نظر او دلیل اصلی تشکیل حکومت مدنی است.

«هدف بزرگ و عمدهٔ مردمی که به صورت جامعهٔ مشترک‌المنافع متحد می‌شوند و خود را تحت فرمان حکومت قرار می‌دهند عبارت است از حفاظت ملک آن مردم که در وضع طبیعی نقائص فراوانی دارد.»

کل این نظریهٔ حالت طبیعی و قانون طبیعی به یک معنی روشن است، اما از لحاظ دیگر بفرنج. روشن است که لاک چه می‌اندیشیده،

اما روشن نیست که چگونه می توانسته است چنین بیندیشد. چنانکه دیدیم اخلاق لاک اخلاق بهره جویانه است، ولی به هنگام در نظر گرفتن «حقوق» ملاحظات بهره جویانه را به حساب نمی آورد. مقداری از این موضوع در تمامی فلسفه حقوق، چنانکه حقوق دانان آن را تعلیم می دهند، رسوخ کرده است. حقوق «قانونی» را، به طور کلی، می توان چنین تعریف کرد: انسان وقتی دارای يك حق قانونی است که بتواند برای حفاظت خود در قبال صدمه به قانون متوسل شود. انسان نسبت به ملك خود به طور کلی دارای حق قانونی است؛ اما اگر (مثلاً) وی دارای يك انبار کو کائین قاچاق باشد، در برابر کسی که این انبار را به سرقت ببرد، هیچ حربه قانونی ندارد. اما قانونگذار باید تصمیم بگیرد که چه حقوق قانونی را به وجود آورد، و برای این کار طبیعتاً به مفهوم حقوق «طبیعی» به عنوان حقوقی که باید به وسیله قانون حفظ شوند تکیه می کند.

من می خواهم تا آنجا که ممکن است شبیه نظریه لاک را به زبان غیر دینی بیان کنم. اگر فرض شود که اخلاق و تقسیم اعمال به «صواب» و «خطا» منطقیاً مقدم بر قانون واقعی است، آن وقت بیان مجدد نظریه به صورتی که متضمن تاریخ اساطیری نباشد غیر ممکن می شود. برای آنکه به قانون طبیعی برسیم، باید مسئله را بدین شکل طرح کنیم: در نبودن قانون و حکومت، چه دسته ای از اعمال زید بر ضد عمرو عمل عمرو را در انتقام گرفتن از زید توجیه می کند، و در موارد مختلف چه انتقامی موجه است؟ عقیده عموم بر این است که اگر کسی در برابر تجاوز جنایی از خود دفاع کند مقصر نیست، و حتی در صورت لزوم دفاع او می تواند تا حد کشتن شخص متجاوز نیز موجه باشد.

وی به همین ترتیب می‌تواند از زن و فرزندان خود و حتی هر فردی از اجتماع، دفاع کند. در این قبیل موارد اگر، چنانکه به آسانی ممکن است رخ دهد، وضع چنان باشد که پیش از رسیدن کمک از جانب پلیس شخص مورد تجاوز در خطر کشته شدن باشد وجود قانون منافی است. پس در اینجا ما به قانون «طبیعی» می‌رسیم. شخص حق دارد که از اموال خود نیز دفاع کند، گرچه در این که وی تا چه اندازه آسیب حق دارد به دزد برساند عقاید مختلف است.

چنانکه لاک می‌گوید. در روابط میان دول قانون «طبیعی» حاکم است. جنگ در چه شرایطی موجه است؟ تا وقتی که یک دولت بین الملل وجود ندارد جواب این سؤال صرفاً اخلاقی خواهد بود، نه قانونی. جواب این سؤال باید به همان نحوی داده شود که هر گاه این سؤال راجع به یک فرد در اجتماع فاقد دولت و قانون بود داده می‌شد. نظریه قانونی بر این اساس نهاده خواهد شد که «حقوق» افراد باید به وسیله دولت حفاظت شود. یعنی وقتی که شخصی آسیبی ببیند که بر حسب اصول قانون طبیعی حق گرفتن انتقام آن را داشته باشد، قانون واقعی موضوع باید چنان عمل کند که انتقام به دست دولت گرفته شود. اگر شما ببینید که کسی دارد تجاوز جنایی نسبت به برادر شما مرتکب می‌شود و به نحو دیگری نتوانید برادر خود را نجات دهید، حق دارید آن شخص را بکشید. در وضع طبیعی - حداقل به عقیده لاک - اگر شخصی موفق به کشتن برادر شما شده باشد، شما حق دارید او را بکشید؛ اما در جایی که قانون وجود داشته باشد شما این حق را از دست می‌دهید و دولت آن را به دست می‌آورد. و اما اگر شما در دفاع از نفس یا دفاع از دیگری مرتکب قتل بشوید باید در محکمه

ثابت کنید که دلیل قتل شما این بوده است.

پس ما می‌توانیم «قانون طبیعی» را با قواعد اخلاقی، تا آنجا که مستقل از مواد قانونی موجود و مجرا هستند، یکی بدانیم. اگر لازم است بین قوانین خوب و قوانین بد تمایزی وجود داشته باشد، باید چنین ضوابط اخلاقی موجود باشند. در نظر لاک قضیه ساده است؛ زیرا قوانین اخلاقی را خدا معین کرده است و باید آنها را در کتاب مقدس جستجو کرد. اما چون اساس دینی از زیر این قواعد کشیده شود، موضوع دشوار تر می‌شود. ولی تا وقتی که این اعتقاد باقی است که میان کار صواب و کار خطا تمایز اخلاقی وجود دارد ما می‌توانیم بگوییم: در اجتماعی که فاقد حکومت باشد، قانون طبیعی حکم می‌کند که چه کارهایی اخلاقاً صوابند و چه کارهایی خطا. و قانون موضوع باید تا آنجا که امکان دارد به وسیله قانون طبیعی هدایت شود و از آن الهام بگیرد.

این نظریه که فرد دارای حقوق معین غیر قابل سلب است به صورت مطلق خود با مسلک بهره جویی (utilitarianism) مانع‌الجمع است؛ یعنی نظریه حقوق فرد با این نظریه که کارهای صواب آن کارهایی هستند که حد اعلائی تأثیر را در سعادت عمومی داشته باشند، سازگار نیست. اما برای اینکه نظریه‌ای اساس استوار قانون قرار گیرد لازم نیست که در هر مورد ممکن صدق کند. ما همه می‌توانیم مواردی را تصور کنیم که در آن موارد قتل نفس موجه باشد، اما این موارد ندارند و دلیلی بر ضد منع جنایت نمی‌شوند. به همین ترتیب شاید — می‌گویم شاید، نمی‌گویم باید — از نقطه نظر بهره جویی مطلوب باشد که برای هر فردی حدود معینی از آزادیهای شخصی محفوظ بماند. در این صورت

نظریه «حقوق بشر» برای قوانین بهره‌جویانه نیز اساس استواری خواهد بود. هر چند این حقوق تابع استثنائاتی هم بشوند. شخص بهره‌جو باید نظریه‌ای را که به عنوان اساس قوانین در نظر گرفته می‌شود از نقطه نظر آثار عملی آن مورد توجه قرار دهد؛ وی نمی‌تواند آن را از پیش به عنوان یک نظریه مخالف موازین اخلاقی خود محکوم کند.

ج. قرار داد اجتماعی

در تفکر سیاسی قرن هفدهم دو نوع نظریه در خصوص منش حکومت وجود دارد. نمونه یکی از این دو نوع را در عقاید سررابرت فیلمر ملاحظه کردیم. مطابق این نوع نظریه، خدا قدرت را به اشخاص معینی ارزانی داشته است و این اشخاص یا وارثان آنها دولت بر حق را تشکیل می‌دهند و طغیان برضد این دولت نه فقط خیانت است بلکه بیدینی است. احساساتی که نسبت به گذشته دور و افسانه‌ای وجود داشت بر این عقیده صحه می‌گذاشت. تقریباً در همه تمدنهای قدیم پادشاه مقدس است. پادشاهان طبیعتاً این نظریه را قابل ستایش می‌دانستند. اشراف انگیزه‌هایی برای تأیید و انگیزه‌هایی برای مخالفت با آن داشتند. حسش این بود که اصل وراثت را تأکید می‌کرد و برای مقاومت در برابر طبقه بازرگان تازه به دوران رسیده پشتیبان محکمی به شمار می‌رفت. در جاهایی که ترس یا نفرت اشراف از طبقه متوسط بیش از پادشاه بود، این انگیزه حاکم می‌شد. هر جا که عکس قضیه صادق بود، و به خصوص هر جا که خود طبقه اشراف امکان به دست آوردن قدرت اعلا را داشت، این طبقه به مخالفت با پادشاه متمایل می‌شد. در نتیجه نظریه حق الهی سلطنت را مردود می‌دانست.

نوع مهم دیگر - که لاک نماینده آن است - معتقد بود که حکومت

مدنی محصول قرارداد است و امری است صرفاً دنیوی، و دست الهی در اسقرار آن دخالتی ندارد. برخی از نویسندگان قرارداد اجتماعی را يك حقیقت تاریخی می‌دانستند و برخی دیگر آن را به مثابه يك تصور حقوقی در نظر می‌گرفتند. موضوع مهم برای همه آنها عبارت بود از یافتن يك منشأ دنیوی برای حق حاکمیت حکومت؛ و در حقیقت به جای حق الهی هیچ چیزی جز قرارداد فرضی به نظرشان نمی‌رسید. غیر از افراد شورشی، همه احساس می‌کردند که برای اطاعت از حکومت باید دلیلی یافت و اینکه حاکمیت دولت برای اکثریت مردم مفید و اسباب آسانی کار است کافی دانسته نمی‌شد. حکومت باید، به معنایی، دارای يك «حق» برای طلب اطاعت از مردم داشته باشد. و حتی که به وسیله قرارداد تفویض شده باشد به نظر می‌رسید که بهترین جانشین امر الهی است. در نتیجه این نظریه که حکومت به وسیله قرارداد اجتماعی تشکیل شده است مورد استقبال تقریباً همه کسانی که با حق الهی سلطنت مخالف بودند واقع شد. در آثار توماس اکویناس اشاره‌ای بسدین موضوع هست، ولی نخستین پرورش جدی آن را باید در آثار گروتیوس Grotius یافت.

نظریه قرارداد می‌توانست صورتهایی به خود بگیرد که توجیه کننده حکومتهای جباری باشد. مثلاً هابز عقیده داشت که در میان افراد قرارداد بسته شده است که قدرت به دست حاکم منتخبی محول شود. اما خود آن حاکم در این قرارداد شرکت ندارد و به همین جهت لامحاله قدرت نامحدود به دست می‌آورد؛ این نظریه در آغاز امر می‌توانست حکومت خودکامه کرامول را توجیه کند، و پس از بازگشت سلطنت توجیه کننده اعمال چارلز دوم شد. اما در صورتی که لاک از

این نظریه به دست می‌دهد خود دولت نیز شریک در قرارداد است و اگر از اجرای سهم خود در معامله عاجز بماند افراد حق دارند در برابر آن مقاومت کنند. نظریهٔ لاک کم و بیش دموکراتی است؛ اما جنبهٔ دموکراتی آن با این نظریه (که تصریح نشده، بلکه به‌طور ضمنی برمی‌آید) محدود می‌شود که کسانی که فاقد ملک و مال باشند در شمار افراد ذیحقوق اجتماع شمرده نمی‌شوند.

اکنون ببینیم که لاک در بارهٔ موضوعی که فعلاً مورد بحث ماست عیناً چه مطالب گفتنی دارد.

ابتدا تعریفی است دربارهٔ قدرت سیاسی:

«به نظر من قدرت سیاسی عبارت است از حق وضع قوانین بسا مجازات مرگ، و نتیجتاً همهٔ مجازات‌های پائینتر، برای تنظیم حفاظت اموال؛ و حق مأمور ساختن نیروهای جامعه برای اجرای این قوانین و مدافعه از ثروت مشترک در برابر لطمات خارجی؛ به طوری که همهٔ این اعمال فقط برای خیر و صلاح عموم انجام گیرد.»

لاک می‌گوید که دولت علاجی است برای مشکلاتی که در وضع طبیعی به واسطهٔ اینکه در آن وضع هر کسی قاضی مدعی خویش است پیش می‌آید. اما هر گاه در اختلافی که پیش می‌آید شخص پادشاه یک طرف را تشکیل دهد، حکومت این مشکل را علاج نمی‌کند؛ زیرا که پادشاه در عین حال هم قاضی و هم مدعی است. این ملاحظات منجر به این رأی می‌شود که حکومت نباید مطلق باشد، و دیگر اینکه قوهٔ قضائیه باید از قوهٔ مجریه مجزا باشد. این‌گونه استدلالها هم در انگلستان و هم در امریکا بعدها اهمیت یافتند، ولی فعلاً مورد بحث ما نیستند.

لاک می گوید که شخص طبیعتاً حق دارد تجاوزی را که به مال او صورت گیرد حتی با مرگ تلافی کند. جامعه سیاسی فقط و فقط در جایی صورت وقوع پیدا می کند که مردم این حق خود را به جامعه یا به قانون واگذار کرده باشند.

سلطنت مطلقه یکی از اشکال حکومت مدنی نیست، زیرا که در آن برای حکمیت در دعوی میان پادشاه و اتباع وی مقام بیطرفی وجود ندارد. در حقیقت پادشاه نسبت به اتباع خود هنوز در وضع طبیعی به سر می برد. امید به این که صرف پادشاه بودن، انسانی به طبع متجاوز را صاحب فضیلت و تقوا کند، امید عبثی است.

«کسی که اگر در جنگهای امریکا به سر بردشور و آسیب رسان باشد بر تخت پادشاهی، که شاید در آنجا بر او چنین بنماید که علم و دین همه اعمالی را که وی با اتباع خود می کند توجیه می کنند و شمشیر هر که را بدین امر اعتراض کند فی الحال خاموش می سازد، در چنین مقامی احتمال ندارد که چندان بهتر شود.»

سلطنت مطلقه بدان می ماند که مردم خود را در برابر گریه قطبی و روباه حفظ کنند «اما راضی باشند، یا نه، شرط ایمنی را این بدانند که طعمه شیران شوند.»

جامعه مدنی متضمن حکومت اکثریت است مگر آنکه در این موضوع توافق شده باشد که برای حکومت تعدادی بیش از اکثریت لازم است. (چنانکه مثلاً در ایالات متحده برای تغییر قانون اساسی یا تصویب عهدنامهها چنین است.) این موضوع دموکراتی به نظر می رسد، اما باید به یاد داشت که لاک برای زنان و افراد بی بضاعت حقوق اجتماعی قائل نیست.

و آغاز شدن جامعه دارای دولت منوط بدین است که افراد به شراکت و تشکیل جامعه واحد راضی شوند. «لاک» - با قدری تردید - چنین استدلال می کند که چنین رضایتی بایست يك وقتی حاصل شده باشد، گرچه اذعان می کند که تشکیل دولت در همه جا، جز در میان قوم یهود، در ازمئه ماقبل تاریخ صورت گرفته است.

قرارداد مدنی که باعث ایجاد دولت می شود، فقط برای کسانی که آن را بسته اند الزام آور است؛ یعنی پسر باید رضایت خود را نسبت به قراردادی که پدر بسته است از نو اعلام کند. (روشن است که این موضوع چگونه از اصول لاک نتیجه می گردد، اما باید گفت که چندان واقع بنیانه نیست. يك جوان امریکایی اگر پس از رسیدن به بیست و يك سالگی اعلام کند که: «من از اطاعت قرارداد که ایالات متحده را بنا نهاد سر باز می زنم» برای خود اسباب زحمت فراهم خواهد کرد.)

لاک می گوید که قدرت دولتی که به موجب قرارداد تشکیل شده باشد، هرگز از حدود خیر و صلاح عموم فراتر نمی رود. لحظه ای پیش من جمله ای درباره اختیارات دولت نقل کردم که چنین ختم می شد: «به طوری که همه این اعمال فقط برای خیر و صلاح عموم انجام گیرد.» گویا برای لاک این سؤال پیش نیامده است که تشخیص دهنده خیر و صلاح عموم که باید باشد؟ پیداست که اگر دولت باشد، همیشه تشخیص به نفع خود دولت خواهد بود. شاید لاک بگوید که اکثریت افراد جامعه تشخیص دهنده خیر و صلاح هستند. اما بسیاری مسائل فردی تر از آنند که برای حل و فصل آنها بتوان به آرای عموم مراجعه کرد؛ صلح و جنگ شاید مهمترین اینگونه مسائل باشد. در

این موارد تنها علاج این است که برای افکار عمومی یا نمایندگان آن نوعی حق - مانند حق اعتراض - قایل شویم که به موجب آن جامعه بتواند مجریان اعمالی را که معلوم شود افکار عمومی با آنها مخالف بوده است مجازات کند. اما این علاج هم غالباً کافی نیست.

من قبلاً جمله‌ای را نقل کردم که اکنون دوباره نقل کنم:

«هدف بزرگ و عمده مردمی که به صورت جامعه مشترک المنافع متحد می‌شوند و خود را تحت فرمان دولت قرار می‌دهند عبارت است از حفاظت اموال آن مردم...»

لاک در تأیید این نظریه اعلام می‌کند که:

«قدرت اعلا نمی‌تواند هیچ جزئی از مال هیچکسی را بی‌رضایت او از او بگیرد.»

شگفت‌تر این که می‌گوید فرماندهان نظامی با آنکه اختیار حیات و ممات افراد خود را در دست دارند اختیار گرفتن پول آنها را ندارند. (از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که در هر ارتشی مجازات کردن خلافهای کوچک به وسیله جریمه نقدی غلط است ولی مجازات آنها به وسیله صدمات بدنی، مانند شلاق زدن، مجاز است. این موضوع نشان می‌دهد که لاک به دنبال نظریه مال پرستی خود به چه نتایج ابلهانه‌ای کشانده می‌شود.)

ممکن است تصور شود که موضوع گرفتن مالیات برای لاک اشکالی پیش می‌کشد، اما خود لاک در این موضوع هیچ اشکالی نمی‌بیند. می‌گوید که مخارج دولت را باید افراد جامعه بپردازند، اما به شرط رضای آنها؛ یعنی به شرط رضای اکثریت. اما انسان می‌پرسد که چرا رضایت اکثریت در این امر باید کافی باشد؟ خود لاک می‌گوید

برای توجیه عمل دولت در گرفتن هر جزئی از مال هر شخصی رضای خود آن شخص شرط است. من گمان می‌کنم این رضای به سکوت در قبال گرفتن مالیات بموجب رأی اکثریت، جزو وظایف شهروندی گرفته شده که خود آن هم امری اختیاری و میلی فرض شده است. البته همه این مطالب گاهی کاملاً عکس واقعیات هستند. غالب اشخاص آزادی مؤثری در انتخاب دولتی که خود بدان تعلق می‌گیرند ندارند، و امروزه هیچکس این آزادی را ندارد که متعلق به هیچ دولتی نباشد. فی‌المثل فرض کنیم که شما مردی صلحجو هستید و با جنگ مخالفید. هر جا که زندگی کنید دولت مقداری از مال شما را برای مقاصد جنگی ضبط می‌کند. به حکم چه عدالتی می‌توان شما را وادار به تسلیم بدین عمل کرد؟ جوابهای زیادی به نظر من می‌رسد، ولی گمان نمی‌کنم هیچکس از آنها با اصول لاک وفق داشته باشد. وی اصل حاکمیت اکثریت را بدون مراقبت کافی داخل در مطلب می‌کند و از مقدمات خود که مبتنی بر اصالت فرد است راهی برای رسیدن به حاکمیت اکثریت نشان نمی‌دهد، جز از قرار داد اجتماعی افسانه‌ای.

قرار داد اجتماعی، بدان معنی که مورد لزوم است، حتی اگر هم در یکی از ادوار گذشته برای تشکیل دولت مورد بحث صورت وقوع بسته باشد، باز افسانه‌ای بیش نیست. ایالات متحده نمونه این نکته است. در زمانی که قانون اساسی امریکا به تصویب رسید مردم آزادی انتخاب داشتند. حتی در آن زمان هم عده زیادی رأی مخالف دادند و لذا در عقد این قرار داد اجتماعی شریک نشدند. البته آنها می‌توانستند کشور را رها کنند، و ماندن آنها بدان معنی نبود که به وسیله قرار دادی که بدان رضا نداده‌اند ملزم شده‌اند. اما انسان در

عمل معمولاً مشکل می‌تواند کشور خود را رها کند. و اما کسانی که پس از تصویب قانون اساسی متولد شدند، رضای آنها نسبت بدان قرار داد بیشتر محل تردید است.

مسئله حقوق فرد در مقابل دولت مسئله بسیار مشکلی است. دموکراتها به آسانی فرض می‌کنند که چون دولت نماینده اکثریت باشد حق دارد اقلیت را مقید سازد. این موضوع باید تا حدی درست باشد، چون مقید ساختن ذات حکومت است. اما حقوق آسمانی اکثریتها بیش از حد بزرگ می‌شود، و بعضی از آنها تقریباً مانند حق الهی پادشاهان قیافه جباری به خود می‌گیرند. لاک در «مقالاتی در باره دولت» *Essays on Government* در این باره کمتر سخن گفته است، اما در «رسالاتی در باره مدارا» *Letters on Toleration* آن را با قدری تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. در این رسالات لاک می‌گوید که هیچ مؤمن به خدایی نباید به خاطر عقاید مذهبی‌اش مجازات شود.

این نظریه که حکومت به وسیله قرارداد ایجاد شده است البته مربوط به پیش از کشف تکامل است. دولت هم مانند سرخک و سیاه سرفه باید به تدریج پدید آمده باشد؛ گو اینکه مانند این بیماریها ممکن است نواحی جدیدی، مثل جزایر دریای جنوب، را ناگهانی فرا گیرد. قبل از آن که مردم علم مردمشناسی را مطالعه کنند تصویری نداشتند که جریانات روانی که همراه با ابتدای تشکیل دولت است از چه قرار است، یا دلایل عجیبی که مردم را به قبول سازمانها و عاداتی راهبر می‌شوند که بعدها مقید از آب در می‌آیند چگونگی آنهاست. اما نظریه قرار داد اجتماعی به عنوان یک تمثیل قانونی در توجیه دولت حاوی «مقداری» حقیقت است.

د. مالکیت

از آنچه تا کنون راجع به عقیده لاک در باره مالکیت گفته شد شاید چنین بر آید که گویی وی طرفدار سرمایه داران بزرگ است بر ضد فرادستها و فرودستهای اجتماعی آنها. اما چنین نظری فقط نیمی از حقیقت را در برابر خواهد داشت. در عقاید لاک نظریاتی دیده می شود که در جنب یکدیگر قرار دارند، بی آنکه با یکدیگر سازش یافته باشند. نظریاتی هست که صورت طلیعه نظریات سرمایه داری تکامل یافته را دارد، و نظریاتی هست که جهان بینی سوسیالیستی را به نظر می آورد. در این زمینه هم، مانند اغلب زمینه های دیگر، می توان با نقل قولهای یک جانبه عقاید او را به غلط تعبیر کرد.

من احکام اصلی لاک را در موضوع مالکیت به همان ترتیبی که در آثار او آمده است یادخواهم کرد.

ابتدا لاک می گوید که انسان در نتیجه کار خود مالک می شود - یا حداقل باید مالک شود. در ایام پیش از دوره صنعتی این اصل به قدر امروز دور از واقع بینی نبود. کالاهای شهری بیشتر به دست صنعتگران دستی ساخته می شد که مالک ابزار خود بودند و محصول کار خود را می فروختند. در مورد محصولات کشاورزی به عقیده مکتبی که لاک بدان تعلق داشت بهترین نظام آن است که خود دهقانان مالک زمین باشند. وی می گوید که شخص باید هر قدر زمین که بتواند از عهده کشتش بر آید داشته باشد، اما نه بیش. گویا وی با کمال ادب تغافل می کند که تحقق یافتن این برنامه در کشورهای اروپایی انقلاب خونین میسر نیست. همه جا همه زمینهای کشاورزی متعلق به اشراف بوده است. مالک یا مقدار معینی (غالباً نصف) محصول را به نام بهره

مالکانه از دهقان می گرفت، یا مال الاجاره ای بدو می رسید که در اوقات مختلف نرخ آن تغییر می کرد. شکل اول در فرانسه و ایتالیا و شکل اخیر در انگلستان رایج بود. در نقاط شرقی تر، مانند پروس و روسیه، کارگران زراعتی سرف بودند و در واقع صاحب هیچ حقی نبودند. نظام قدیم در فرانسه به وسیله انقلاب فرانسه خاتمه یافت و در ایتالیای شمالی و آلمان به وسیله فتوحات ارتش انقلابی فرانسه منسوخ شد. در پروس بر اثر شکست خوردن از ناپلئون و در روسیه بر اثر شکست در جنگ کریمه سرواژ ملغا شد. اما در هر دوی این ممالک اشراف املاک خود را حفظ کردند. در پروس شرقی این نظام گرچه به ضبط نازیها در آمده، تا به امروز باقی مانده است. در روسیه و جاهایی که امروز به نام لتونی و لیتوانی و استونی شناخته می شوند، در نتیجه انقلاب روسیه از اشراف سلب مالکیت شده است. درمجارستان و رومانی و لهستان این نظام باقی مانده است، اما در لهستان شرقی ارتش شوروی آن را در ۱۹۴۰ «منحل» ساخت. اما دولت شوروی آنچه در قدرت داشته به کار برده است تا در سراسر روسیه مزارع اشتراکی را جانشین مالکیت کشاورزان کند.

در انگلستان تکامل این امر شکل بفرنجتر داشته است. در عصر لاک وجود اراضی عمومی (Commons) وضع کارگران ده را تعدیل می کرد؛ زیرا که آنان بر این اراضی دارای حقوق مهمی بودند و با استفاده از این حقوق می توانستند مقدار زیادی از غذای خود را تأمین کنند. این نظام از بقایای قرون وسطی بود و مردم نواندیش با آن مخالف بودند و می گفتند که این نظام از نقطه نظر تولید باعث اشراف و اتلاف می شود. در نتیجه نهضتی برای محصور کردن اراضی عمومی

پدید آمد که در زمان سلطنت هنری هشتم آغاز شد و در زمان کرامول ادامه یافت اما تا حدود ۱۷۵۰ قوت نگرفت. از آن زمان به بعد اراضی عمومی یکی پس از دیگری محصور شدند و به مالکان محلی تحول داده شدند. محصور ساختن هر زمینی مستلزم گذراندن يك ماده قانونی بود و اشراف کسه هر دو مجلس را در دست داشتند قدرت قانونگذاری خود را برای افزودن بر ثروت خود پیرحمانه به کار می بردند، در حالیکه کارگران ده را تا سرحد مرگ گرسنگی می دادند. وضع کارگران به واسطه رشد صنعت بهبود یافت؛ زیرا که در غیر این صورت ممکن نبود از مهاجرت آنان به شهرها جلوگیری کرد. امروز در نتیجه مالیاتی که به دست لوید جورج وضع شده است اشراف ناچار شده اند که از بیشتر املاک روستایی خود دست بکشند. اما کسانی که مستغلات یا صنایع شهری هم دارند توانسته اند دارایی خود را حفظ کنند. در انگلستان انقلاب ناگهانی روی نداده، اما انتقال تدریجی صورت گرفته و هنوز هم در جریان است. امروزه آن عده از اشرافی که هنوز ثروتمندند ثروت خود را از مستغلات یا صنایع شهری دارند.

این تحول درازمدت را، جز در روسیه، می توان مطابق اصول لاک دانست. عجیب اینجاست که لاک می توانست نظریاتی را اعلام کند که اینهمه انقلاب لازم بود تا بتوان آنها را تحقق بخشید و معجزه هیچ بر گه ای به دست ندهد از این که به نظریه وی نظام موجود غیر عادلانه است، یا این که می داند نظام مورد نظر او با نظام فعلی تفاوت دارد. نظریه ارزش مبتنی بر کار - یعنی این نظریه که ارزش هر محصولی به مقدار کاری که صرف آن شده است بستگی دارد - که برخی آن را به

کارل مارکس و برخی دیگر به ریکاردو منسوب می کنند، در آثار لاک دیده می شود و به وسیله سلسله ای از اسلاف او، که تا توماس اکویناس ادامه می یابد، بدو رسیده است. چنانکه تاوونی در تلخیص نظریه مقدسی می گوید:

دل استدلال این است که اجرت را صنعتگران که کالا ساخته دست آنهاست و بازرگانان که حمل و نقل آن را انجام می دهند، می توانند به حق مطالبه کنند؛ زیرا هر دوی آنان در شغل خود کار انجام می دهند و به رفع حوائج عمومی قیام می کنند. گناه غیر قابل بخشایش را محن کرین یا دلان انجام می دهند که از حوائج عمومی نفع خصوصی به جیب می زنند. خلف صدق نظریات اکویناس نظریه ارزش مبتنی بر کار است. کارل مارکس آخرین فرد مدرسیان بود. نظریه ارزش مبتنی بر کار دو جنبه دارد: یکی اخلاقی و دیگری اقتصادی. یعنی این نظریه ممکن است بگوید که ارزش محصول باید تناسب با کار مصرف شده بر آن باشد، یا ممکن است بگوید که کار در واقع تنظیم کننده بهاست. نظریه اخیر، چنانکه لاک تشخیص می دهد، فقط دارای مصداق تقریبی است. وی می گوید که نه عشر ارزش را کار تعیین می کند، اما در مورد آن يك عشر دیگر چیزی نمی گوید. می گوید آنچه تفاوت قیمتها را ایجاد می کند همانا کار است. برای مثال می گوید که در امریکا زمینهایی که در دست سرخپوستان است تقریباً بی بهاست؛ زیرا که سرخپوستان آن را کشت نمی کنند. گویا متوجه این نکته نیست که زمین، همینکه مردم بخواهند روی آن کار کنند، و قبل از آنکه واقعاً دست به کار شوند، ممکن است قیمت پیدا کند. اگر شما صاحب يك قطعه بیابان باشید که شخص دیگر در آن

نفت کشف کرده باشد، می‌توانید بی آنکه در زمین کاری کرده باشید آن را به قیمت خوبی بفروشید. اما لاک، به اقتضای عصرش، چنین مواردی به نظرش نمی‌رسد و فقط در باره کشاورزی می‌اندیشد. مالکیت دهقانان که مورد تأیید او است با اموری از قبیل استخراج معادن بزرگ که مستلزم دستگاههای گرانبها و کارگر بسیار است قابل انطباق نیست.

این اصل که هر شخصی نسبت به چیزی که محصول کار او است ذیحق است، در تمدن صنعتی اصل بی‌فایده‌ای است. فرض کنیم که شما در یکی از کارگاههای کارخانه فوردد کار می‌کنید؛ در این صورت چگونه می‌توان معلوم کرد که چه مقدار از مجموع محصول نتیجه کار شماست؟ یا فرض کنیم که شما در خدمت یک شرکت راه آهن به حمل و نقل کالا مشغولید. که می‌تواند بگوید که شما چه اندازه سهم در تولید کالا دارید؟ این گونه ملاحظات باعث شده است که کسانی که مایلند از استثمار جلوگیری شود اصل ذیحق بودن فرد را بر محصول کار خود کنار بگذارند و به جای آن روشهای سوسیالیستی تر در سازمان دادن به امر تولید و توزیع اتخاذ کنند.

نظریه ارزش مبتنی بر کار معمولاً به سبب دشمنی با طبقه‌ای که غارتگر شناخته شده مورد حمایت قرار گرفته است. مدرسیان، تا آنجا که بدین نظریه معتقد بودند، به سبب مخالفت با رباخواران که بیشترشان یهودی بودند، این اعتقاد را داشتند. ریکاردو بر ضد زمین‌داران و مارکس بر ضد سرمایه‌داران به این نظریه معتقد بود. لاک گویی در خلأ بی دشمنی با طبقه‌ای، بدان اعتقاد دارد. تنها دشمنی وی متوجه پادشاهان است، اما این نکته با نظریات وی در باب ارزش ارتباطی ندارد.

بعضی از عقاید لاک چنان عجیب و غریبند که من نمی دانم چگونه آنها را باز گو کنم تا منطقی جلوه کنند. می گوید شخص نباید آنقدر آلو داشته باشد که قبل از آنکه خود و خانواده اش بتوانند آنها را بخورند فاسد شود؛ اما مانعی ندارد که هر قدر طلا و الماس که از راه مشروع می تواند به دست آورد داشته باشد؛ زیرا طلا و نقره فاسد شدنی نیست. گویا غافل از این است که شخصی که آلو دارد می تواند پیش از آنکه آلوهایش فاسد شود آنها را بفروشد.

لاک مقدار زیادی در باره فساد ناپذیری فلزات گرانبها داد سخن می دهد و می گوید که این فلزات منبع پول و عدم تساوی ثروتند، گویا به طور انتزاعی و نظری از عدم تساوی اقتصادی متأسف است، ولی مسلماً عقیده ندارد که اقدام به کارهایی که ممکن است جلو آن را بگیرد صلاح است. بی شک او نیز مانند همه معاصرانش تحت تأثیر فوایدی که تمدن از مردم ثروتمند - بیشتر بعنوان حامیان هنر و ادب - دیده بود قرار داشت. همین روش اکنون در امریکا وجود دارد که علم و هنر تا حد زیادی به کیسه کرم ثروتمندان بزرگ بستگی دارد. بیعدالتی اجتماعی تا حدی باعث پیشرفت تمدن می شد. این نکته اساس آنچه را در مرام محافظه کاری حائز حد اعلای احترام است تشکیل می دهد.

۵. توازن قوا

این نظریه که قوای مقننه و مجریه و قضائیه حکومت باید از یکدیگر جدا باشند از خصایص لیبرالیسم است. این نظریه در جریان مقاومت در برابر سلسله استوارت در انگلستان پدید آمد و لاک، حد اقل در مورد قوای مقننه و مجریه، آن را به وضوح صورت بندی کرده

است. وی می گوید که قوای مقننه و مجریه باید از یک دیگر جدا باشند تا از سوء استفاده از اختیارات جلوگیری شود. البته باید دانست که چون لاک از قوه مقننه نام می برد منظور پارلمان است و هنگامی که از قوه مجریه سخن می گوید غرض پادشاه؛ یا حداقل منظور عاطفی اش چنین است، غرض منطقی اش هر چه می خواهد باشد. به همین جهت وی قوه مقننه را صاحب تقوا می داند در حالی که به نظر وی قوه مجریه معمولاً فاسد است.

می گوید که قوه مقننه باید عالترین قوه باشد، منتها جامعه باید حق انحلال آن را داشته باشد. از سخنان لاک چنین برمی آید که قوه مقننه، مانند مجلس عوام انگلستان، باید هر چند گاه یکبار به وسیله آرای عمومی انتخاب شود. این شرط که قوه مقننه باید به دست مردم قابل اسقاط باشد، نقشی را که قانون اساسی انگلستان در عصر لاک برای پادشاه و مجلس اعیان به نام اجزای قوه مقننه قائل می شد محکوم می کند.

لاک می گوید که در همه حکومتهای خوش سازمان قوای مقننه و مجریه از یکدیگر جدا هستند. پس این سؤال پیش می آید که: در صورتی که این دو قوه با یکدیگر اختلاف پیدا کنند چه باید کرد؟ لاک می گوید که اگر قوه مجریه مجلس مقننه را به موقع تشکیل ندهد با مردم وارد جنگ شده است، و می توان آن را قهراً ساقط کرد. پیداست که این نظریه بر اثر آنچه در زمان سلطنت چارلز اول رخ داد پیدا شده است. چارلز اول از ۱۶۲۸ تا ۱۶۴۰ کوشید که بی پارلمان حکومت کند. به نظر لاک از این قبیل کارها باید حتی به بهای جنگ داخلی هم شده جلوگیری گرفت.

وی می گوید «زور نباید جز در برابر زور ظالمانه و غیر قانونی
مقابله کند». این اصل بیفایده است، مگر اینکه مقامی با حق قانونی
وجود داشته باشد که حکم کند چه وقت زور «ظالمانه و غیر قانونی»
است. اقدام چارلز اول برای اخذ مالیات کشتیرانی بی تصویب پارلمان،
به وسیله مخالفان او «ظالمانه و غیر قانونی» اعلام شد، و حال آنکه
خود وی آن را عادلانه و قانونی می دانست. فقط نتیجه نظامی جنگ
داخلی ثابت کرد که تعبیر چارلز اول از قانون اساسی تعبیر غلطی بوده
است. نظیر همین امر در جنگ داخلی امریکا نیز اتفاق افتاد. آیا
ایالات جنوب حق جدا شدن را داشتند؟ هیچکس نمی دانست، و فقط
پیروزی شمال این مسئله قانونی را حل کرد. این عقیده که در نظریات
لاک و اکثر نویسندگان عصر وی دیده می شود، دائر بر اینکه هر شخص
بیغرضی می تواند آنچه را عادلانه و قانونی است تشخیص دهد، نظریه ای
است که نیروی تمایل حزبی طرفین دعوا را به حساب نمی آورد یا به
دشواری تشکیل دادن محکمه ای، چه واقعی و چه وجدانی، که بتواند
مسائل مبتلا به را به قاطعیت حل و فصل کند قائل نیست. در عمل این
قبیل مسائل، اگر دارای اهمیت کافی باشند، به زور حل می گردند و نه
به حکم قانون و عدالت.

خود لاک هم این حقیقت را، گیرم در لفاقه، تا حدی قبول می -
کند. می گوید که در موارد خاصی از اختلاف قوای مقننه و مجریه،
در زیر آسمان داوری وجود ندارد. چون خود آسمان هم نصوص
صریحی ندارد، از این گفته چنین بر می آید که فقط با جنگ می توان
مسئله را حل کرد؛ زیرا فرض این است که آسمان پیروزی را نصیب
مدعای بهتر خواهد ساخت. عقیده ای از این قبیل ذاتی نظریه ای است

که به تفکیک قوای حکومت قائل شود. هر جا که چنین نظریه‌ای در قانون اساسی تجسم یافته باشد، تنها راه احتراز از جنگ داخلی گاه و بیگاه به کار بستن روش سازش و عقل سلیم است. اما سازش و عقل سلیم عادات روانی هستند و نمی‌توان آنها را در فلان قانون اساسی جدید تجسم بخشید.

عجیب این است که لاک در باره قوه قضائیه سخنی به میان نمی‌آورد؛ و حال آنکه این موضوع مسئله حاد روز بود. تا پیش از انقلاب، پادشاه می‌توانست هر وقت بخواهد قضات را از منصب خود منقصل کند. در نتیجه قضات دشمنان پادشاه را محکوم می‌کردند و به دوستان او رأی برائت می‌دادند. پس از انقلاب قضات غیر قابل انفصال شدند، مگر به حکم مجلسین. می‌پنداشتند که این کار باعث خواهد شد که احکام آنان موافق قانون شود؛ اما در حقیقت در دعواهایی که پای تعصبات حزبی در میان بود، این امر فقط اغراض قضات را جانشین اغراض پادشاه ساخت. به هر حال هر جا که اصل توازن قوا بر قرار شد، قوه قضائیه نیز به صورت شعبه مستقلی از حکومت در آمد و در کنار قوای مقننه و مجریه قرار گرفت. قابل ذکر ترین نمونه این امر دیوان عالی ایالات متحده آمریکا است.

تاریخ نظریه توازن قوا جالب توجه است.

در انگلستان، که منشأ این نظریه است، غرض از آن محدود ساختن قدرت پادشاه بود که بر قوه مجریه استیلای تمام داشت. اما به تدریج قوه مجریه متکی به پارلمان شد، زیرا وزارتخانه‌ها نمی‌توانستند بی داشتن اکثریت در مجلس عوام به کار خود ادامه دهند. بدین ترتیب قوه مجریه در حقیقت به صورت هیئتی در آمد که در واقع، گرچه نه

در ظاهر، منتخب پارلمان بود؛ و نتیجه این شد که جدایی قوای مقننه و مجریه به تدریج کمتر و کمتر شد. در مدت پنج سال گذشته، یا در همین حدود، تحول دیگری هم رخ داده است که نتیجه اختیار نخست وزیر در انحلال مجلس و افزایش انضباط حزبی است. اکنون اکثریت پارلمان تصمیم می گیرد که کدام حزب باید زمام امور را در دست داشته باشد، اما همینکه این تصمیم را گرفت قدرت اخذ تصمیمات دیگر عملاً از آن سلب می شود. مجلس از حق قانونگذاری خود کمتر استفاده می کند، مگر آنکه دولت لایحه ای طرح کند. بدین ترتیب دولت در عین حال قوای مقننه و مجریه است، و قدرت آن فقط به وسیله لزوم تجدید انتخابات عمومی محدود می شود. این نظام البته سراسر با اصول لاک مخالف است.

در فرانسه که این نظریه به وسیله مونتسکیو به قوت بسیار تبلیغ شد، احزاب اعتدالی تر در انقلاب از آن جانبداری می کردند. اما با پیروزی ژاکوبینها این نظریه موقتاً فراموش شد. ناپلئون طبعاً محلی برای آن نمی دید، اما با تجدید سلطنت این نظریه بار دیگر به میدان آمد و منجر به قانون اساسی شد که بر طبق آن رئیس جمهور دارای اختیارات بسیار ناچیزی بود و دولت نمی توانست مجلسین را منحل کند. نتیجه این شد که مجلس نمایندگان هم در مقابل دولت و هم در برابر انتخاب کنندگان قدرت فراوان یافت. بدین ترتیب در فرانسه تفکیک قوا بیش از انگلستان امروز، اما کمتر از آنچه مطابق اصول لاک لازم است، صورت گرفت؛ زیرا قوه مقننه قوه مجریه را تحت الشعاع قرارداد. اینکه قانون اساسی فرانسه پس از جنگ حاضر چه صورتی خواهد داشت، موضوعی است که پیش بینی اش غیر ممکن است.

مملکتی که اصل تفکیک قوای لاک در آن کاملترین مصداق خود را یافته، ایالات متحده است که در آن رئیس جمهور و کنگره به کلی مستقل از یکدیگرند و دیوان عالی مستقل از هر دوی آنهاست. قانون اساسی من غیر قصد دیوان عالی را شعبه‌ای از قوه مقننه ساخته است. زیرا بدون تأیید دیوان عالی هیچ چیزی به صورت قانون در نمی‌آید. این حقیقت که اختیارات دیوان عالی اسمی فقط در حدود تعبیر قوانین است، در واقع موجب افزایش اختیارات آن می‌شود؛ زیرا که این امر انتقاد از کارهای دیوان عالی را که اخذ تصمیمات قانونی محض است، دشوار می‌سازد. این حقیقت که چنین قانون اساسی فقط یک بار کار را به نبرد مسلحانه کشانده است، از خردمندی امریکاییان در امر سیاست حکایت می‌کند.

فلسفه سیاسی لاک روی هم رفته تا پیش از انقلاب صنعتی کافی و مفید بود؛ از آن به بعد روز به روز از توانایی آن در حل مسائل مهم کاسته شده است. قدرت مالکیت که در شرکتهای بزرگ تجسم یافته، از آنچه به تصور لاک در می‌آمد فراتر رفت. وظایف ضروری دولت - مثلاً تعلیم و تربیت - افزایش فراوان یافت. ناسیونالیسم باعث اتحاد و گاهی نقاط قدرت اقتصادی و سیاسی شد و جنگ را بزرگترین وسیله رقابت ساخت. فرد واحد مجزا آن قدرت و استقلالی را که در تفکرات لاک داشت دیگر ندارد. عصر ما عصر سازمان است و تضادهای آن تضاد سازمانهاست، نه تضاد افراد مجزا. وضع طبیعی، چنانکه لاک می‌گوید، هنوز میان دول بر قرار است. لازم است که یک «قرارداد اجتماعی» بین الملل جدید بسته شود تا ما بتوانیم از مزایای معهود دولت برخوردار شویم. وقتی که یک دولت بین الملل به وجود آمد بسیاری از فلسفه

سیاسی لاک بار دیگر قابل انطباق با واقعیت خواهد بود؛ گرچه نه آن قسمتی که به مالکیت خصوصی مربوط است.

صل پاتر دهم نأثیر لاک

از زمان لاک تا عصر حاضر دو نوع فلسفه در اروپا وجود داشته است. یکی از این دو هم نظریات و هم روش خود را از لاک گرفته است، و دیگر نخست از دکارت و سپس از کانت، خود کانت عقیده داشت که ترکیبی از فلسفه کانتی از دکارت و فلسفه ناشی از لاک ساخته است؛ ولی این نکته را، حد اقل از نقطه نظر تاریخی، نمی توان پذیرفت؛ زیرا که پیروان کانت به سنت دکارتی تعلق دارند، نه به سنت لاکس. وارثان فلسفه لاکس اولاً بار کلی و هیوم مستند، ثانیاً آن عده از فلاسفه

فرانسوی که به مکتب روسو تعلق نداشتند، ثالثاً بنام و رادیکالهای فلسفی، رابعاً - با اضافات مهمی از فلسفه اروپایی - مارکس و شاگردانش. اما دستگاه مارکس دستگامی است النقطی و هر تبیین ساده‌ای از فلسفه او مسلماً غلط خواهد بود؛ و به همین جهت من فعلاً او را کنار می‌گذارم تا آنکه به بحث مستوفی در باره او برسم.

در زمان خود لاک مخالفان فلسفی عمده‌ی وی عبارت بودند از دکارتیان و لایب‌نیتس. گرچه کاملاً غیرمنطقی است، باید گفت که پیروزی فلسفه لاک در انگلستان و فرانسه بسیار به حیثیت نیوتون بستگی داشت. دکارت در عصر خود به واسطه کارهایی که در زمینه ریاضیات و فلسفه طبیعی انجام داده بود به نام فیلسوف مقامی شامخ به دست آورده بود. اما تئوری گردش‌ها (vortices) ی او در توضیح منظومه شمسی قطعاً به پای قانون جاذبه نیوتون نمی‌رسید. پیروزی جهان‌شناسی نیوتون از حرمت دکارت کاست و بر حرمت انگلستان افزود. هر دوی این علل مردم را به سوی لاک متمایل ساختند. در فرانسه قرن هیجدهم روشنفکران برضد دولت استبدادی کهنه و فاسد وضعیفی در طغیان بودند، و انگلستان را مهد آزادی می‌دانستند، و به واسطه نظریات سیاسی لاک نسبت به فلسفه او نظر موافق داشتند. در آخرین روزهای پیش از انقلاب، تأثیر لاک در فرانسه به واسطه تأثیر هیوم، که مدتی در فرانسه می‌زیست و با بسیاری از دانشمندان آنجا شخصاً آشنایی داشت، تقویت شد.

بزرگترین ناقل تأثیر فلسفه انگلیسی به فرانسه ولتر بود. در انگلستان پیروان فلسفی لاک تا پیش از انقلاب فرانسه به نظریات سیاسی او علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. بار کلی اسقفی بود که چندان

توجهی به سیاست نداشت. هیوم محافظه کاری بود که در سیاست از بولینگبروک Bolingbroke پیروی می کرد. در زمان آنها انگلستان از لحاظ سیاسی آرام بود و شخص فیلسوف می توانست بی آنکه خاطر خویش را از کار جهان رنجه کند به بحث نظری قانع باشد. انقلاب فرانسه این وضع را تغییر داد و بهترین مغزها را به مخالفت با «وضع موجود» وادار کرد. با این حال در سنت فلسفه محض و فقه ای حاصل نشد. «ضرورت کفر» (Necessity of Atheism) اثر شلی Shelly که به مناسبت آن شلی را از اکسفورد بیرون کردند، سرشار از تأثیر لاک است.^۱

تا پیش از نشر رساله کانت به نام «انتقاد عقل محض» Critique of Pure Reason در ۱۷۸۱ ممکن بود چنین بنماید که روش تجربی جدید قطعاً بر سنت قدیم دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس پیروز شده است. اما این روش جدید هرگز در دانشگاههای آلمان رواج نیافته بود، و پس از ۱۷۹۲ مسئول فجایع انقلاب فرانسه شناخته شد. انقلابیان برگشته از راه، مانند کولریج Coleridge برای مخالفت با کفر فرانسوی در فلسفه کانت برای خود پشتیبانی فکری یافتند. آلمانیها در مقاومتی که در مقابل فرانسویان می نمودند شاد می شدند از اینکه به يك فلسفه آلمانی تکیه کنند. حتی خود فرانسویان هم پس از سقوط ناپلئون از یافتن هر گونه سلاحی بر ضد ژاکوبینسم خوشحال می شدند. همه این عوامل به سود کانت بود.

کانت مانند داروین بانی نهضتی شد که اگر خود ناظر آن می بود از آن بیزاری می نمود. خود کانت لیبرال و دموکرات و صلحجو

۱. مثلاً این حکم شلی را در نظر بگیرید: «وقتی که قضیه ای مطمح نظر قرار می گیرد، ذهن توافق یا عدم توافق اندیشه های تشکیل دهنده آن را ادراک می کند.»

بود، اما کسانی که مدعی بسط دادن فلسفه او بودند هیچیک از این صفات را نداشتند. یا اگر هم خود را لیبرال می نامیدند، باید گفت که نوع تازه ای از لیبرال بودند. از زمان روسو و کانت تا کنون دو مکتب لیبرالیسم وجود داشته است، که می توان از آنها به نام سرسخت و نرمدل تعبیر کرد. سرسختان از طریق بنتام و ریکاردو و مارکس با مراحل منطقی به اسنلین منجر شدند؛ و نرمدلان با مراحل منطقی دیگر از طریق فیخته و بایرون و کلرایل و نیچه به هیتلر انجامیدند. البته این بیان مختصرتر از آن است که بتواند کاملاً صحیح باشد، ولی می توان آن را به عنوان نقشه و راهنمای اندیشه به کار برد. مراحل تکامل اندیشه ها کمابیش کیفیت دیالکتیک هگلی دارد. نظریات باطنی مراحلی که هر کدام طبیعی به نظر می رسند به شکل ضد خود در آمده اند. اما تحول صرفاً به سبب حرکت فطری اندیشه ها صورت نگرفته است بلکه سراسر جریان تابع شرایط خارجی و انعکاس این شرایط در عواطف انسانی بوده است. صحت این نکتها می توان بایک حقیقت بارز مبرهن ساخت، و آن این است که در امریکا اندیشه های لیبرالیسم دچار هیچیک از این تحولات نشده است، و تا به امروز به همان صورتی که در آرای لاک دیده می شود باقی مانده است.

اکنون سیاست را کنار بگذاریم و تفاوت های دو مکتب فلسفی را که به طور کلی می توان آنها را به ترتیب مکتب اروپایی و مکتب بریتانیایی نامید بررسی کنیم.

بین این دو مکتب پیش از هر چیز تفاوت روش موجود است. فلسفه بریتانیایی نسبت به فلسفه اروپایی تفصیلی تر و جزء به جزء تر است، و وقتی هم که به خود اجازه اظهار یک اصل کلی ای را می دهد

می‌کوشد تا آن راه طریق استقرا و با بررسی موارد انطباق‌گوناگون آن اثبات کند. یعنی وقتی که هیوم می‌گوید هیچ اندیشه‌ای بی‌تأثر قبلی وجود ندارد، بلافاصله این ایراد را مورد توجه قرار می‌دهد که: فرض کنید شما دو رنگ را می‌بینید که به هم شبیهند اما عین هم نیستند؛ و فرض کنید که شما هر گز رنگی را که حد فاصل بین آن دو باشد ندیده‌اید؛ آیا با این حال می‌توانید آن رنگ را تصور کنید؟ وی در این مسئله حکم نمی‌کند، و می‌گوید حکمی که مخالف اصل کلی وی باشد نظر وی را باطل نمی‌کند؛ زیرا اصل وی منطقی نیست، بلکه تجربی است. اما به عکس، وقتی که لایب‌نیتس می‌خواهد منظومهٔ مونادهای خود را اثبات کند استدلالش کمابیش از این قرار است: هر چیزی که مرکب باشد باید از اجزای بسیط تشکیل یافته باشد؛ چیزی که بسیط است، قابل بسط نیست؛ پس هر چیزی که از اجزا تشکیل یافته باشد فاقد بسط است. اما چیزی که بسط نیابد ماده نیست. پس مشکلاتی نهائی اشیا مادی نیستند؛ و اگر مادی نباشند، پس ذهنی‌اند. نتیجه آنکه يك ميز در واقع مجموعه‌ای از ارواح است.

تفاوت روش را در اینجا می‌توان به طریق زیر توصیف کرد: در فلسفهٔ لاک یا هیوم از بررسی حقایق واقع فراوان، نتیجهٔ نسبتاً محقری گرفته می‌شود؛ حال آنکه در فلسفهٔ لایب‌نیتس روی يك اصل منطقی به اندازهٔ سر سوزن هرم استنتاجی عظیمی بنا می‌شود. در فلسفهٔ لایب‌نیتس اگر اصل منطقی کاملاً صحیح و استنتاجات تماماً معتبر باشد ذمی سعادت؛ اما بنا ناپایدار است؛ کوچکترین لغزشی در هر جا رخ دهد تمام بنا فرو می‌ریزد و ویران می‌شود. در فلسفهٔ لاک و هیوم به عکس قاعدهٔ هرم روی زمین محکمی که از حقایق مشهود پی‌ریزی شده قرار

دارد و رأس هرم رو به بالاست، نه رو به پایین؛ در نتیجه تعادل پایدار است و لغزشی که در اینجا و آنجا رخ دهد ممکن است بی ویرانی کلی ترمیم شود. این تفاوت دوش پس از اقدام کانت به تلفیق مقداری از فلسفه تجربی از میان نرفت و از يك طرف از دکارت تا هگل و از طرف دیگر از لاک تا جان استوارت میل John Stuart Mill به طور یکسان بر جای خود باقی ماند.

اختلاف روش با اختلافات گوناگون دیگر مربوط می شود. بگذارید ابتدا ما بعدالطبیعه را در نظر بگیریم.

دکارت چند برهان ما بعدطبیعی در اثبات وجود خدا طرح کرد که مهمترین آنها در قرن یازدهم به وسیله آنسلم قدیس، اسقف اعظم کاتربوری، اختراع شده بود. اسپینوزا خدایی وحدت وجودی داشت که به نظر مؤمنین قشری اصلاً خدا نبود. اما به هر صورت براهین اسپینوزا اساساً ما بعد طبیعی بودند و (گرچه شاید خود وی متوجه این نکته نبود) می توان ارتباط آنها را با این نظریه که هر قضیه باید دارای يك موضوع و يك محمول باشد کشف کرد. ما بعدالطبیعه لایب نیتس هم از همین سرچشمه آب می خورد.

نزد لاک آن جهت فلسفی که خود وی افتتاح کرد پرورش کامل نیافته است؛ وی براهین دکارت را در اثبات وجود خدا معتبر می شناسد. بارکلی يك برهان کاملاً تازه اختراع کرد، اما هیوم - که نزد او این فلسفه جدید به حد کمال می رسد - ما بعدالطبیعه را یکسره مردود دانست و عقیده داشت که در موضوعاتی که به ما بعدالطبیعه مربوط می شود هیچ چیزی را از طریق استدلال نمی توان معلوم کرد. این رأی متقی در فلسفه تجربی باقی ماند؛ در حالی که رأی مثبت، با اندکی تغییر، در فلسفه

کانت و شاگردانش به حیات خود ادامه داد.

در اخلاق هم نظیر این اختلاف، میان این دو مکتب موجود است.

چنانکه دیدیم لاک لذت را خوبی می‌دانست و این رأی در سراسر قرون هجدهم و نوزدهم در میان تجربیان رایج بود. مخالفان آنها به عکس لذت را پست می‌دانستند و به همین جهت آن را تحقیر می‌کردند و دستگاہای اخلاقی گوناگونی داشتند که به نظر والاتر می‌رسید. هابز بر رأی قدمت ارزش قائل بود، و اسپینوزا تا حدی با هابز توافق داشت. در عقاید اسپینوزا دو رأی سازش نیافته وجود دارد: یکی رأی هابز، و دیگری این که خوبی ملحق شدن به ذات حق است. لایب-نیتس سهم مهمی بر اخلاق نیفزود؛ اما کانت مقام اعلا را به اخلاق داد و ما بعد الطبیعه خود را از مقدمات اخلاقی استنتاج کرد. اخلاق کانت از این لحاظ حائز اهمیت است که اخلاقی است ضد بهره جویی، و از پیشی (*a priori*) و به اصطلاح «نجیبانه».

کانت می‌گوید که اگر شما بدان سبب نسبت به برادر خود مهربانید که او را دوست می‌دارید، در این صورت دارای حسن اخلاقی نیستید: عمل فقط وقتی دارای حسن اخلاقی است که قانون اخلاقی بدان حکم کرده باشد. گرچه خوبی لذت نیست، معیناً - به عقیده کانت - خلاف عدالت است که اشخاص بسا تقوا رنج بکشند. و چون در این دنیا صاحبان تقوا غالباً رنج می‌کشند، پس باید دنیای دیگری نیز باشد که پس از مرگ در آنجا بدانها پاداش داده شود؛ و باید خدایی باشد که عدالت را در حیات اخروی تأمین کند. کانت همه براهین کهنه ما بعد طبیعی را در اثبات خدا و بقای روح مردود

می‌شناسد، اما برهان اخلاقی جدید خود را غیر قابل رد می‌داند. خودکانت مردی بود که جهان بینی‌اش در امور عملی مهر آمیز و بشر دوستانه بود؛ اما این نکته در باره همه کسانی که خوشی را به عنوان خوبی مردود می‌دانستند صادق نیست. آن نوع اخلاقی که «نجیانه» نامیده می‌شود کمتر از این رأی دنیوی که می‌گوید ما باید در جستجوی افزایش خوشی مردمان باشیم با سعی و اهتمام به بهتر ساختن جهان بستگی دارد. عجیب هم نیست. وقتی که خوشی متعلق به دیگران باشد تحقیر آن آسانتر است از وقتی که به خود ما مربوط باشد. معمولاً جانسین خوشی شکلی از قهرمانیگری است. قهرمانیگری فرصتهای نا به خود برای بروز غریزه قدرت طلبی و معاذیر فراوان برای خشونت و بیرحمی در بر دارد. یا آنکه ممکن است در این مسلک آنچه برایش ارزش قائل می‌شوند عواطف تند باشد - چنانکه در مورد رومانیکها هست. این امر به مجاز شناختن شهواتی از قبیل نفرت و انتقامجویی منجر شد. قهرمانان بایرون نمونه این نکته‌اند و هرگز کسانی نیستند که رفتارشان بتواند سرمشق مردمان قرار گیرد. کسانی که مهمترین سهم را در افزایش سعادت بشری داشته‌اند - چنانکه خلاف انتظار هم نیست - کسانی بوده‌اند که سعادت و خوشی را مهم می‌دانسته‌اند، نه کسانی که آن را در قیاس بایک چیز «والا تر» تحقیر می‌کرده‌اند. به علاوه، اخلاق هر فردی معمولاً آینه سیرت اوست، و نیکخواهی باعث می‌شود که شخص خوشی و سعادت همگان را آرزو کند. پس کسانی که سعادت را هدف زندگی می‌دانستند تمایل بیشتری به نیکخواهی داشتند؛ حال آنکه مدعیان هدفهای دیگر برای زندگی غالباً به طور نا به خود در چنگال قساوت و قدرت طلبی گرفتار

بودند .

این اختلافات اخلاقی معمولاً - گرچه نه همیشه - با اختلافات سیاسی همراه بوده است. لاک، چنانکه دیدیم، در عقاید خود جزمی نیست بلکه آنها را از باب امتحان طرح می کند؛ هیچ به مرشد و مرجع عقیده ندارد و می خواهد که هر مسئله ای با مباحثه آزاد حل و فصل شود. نتیجه این امر، هم در مورد خود لاک و هم در مورد پیروانش، این شد که اعتقاد به اصلاح - منها نوعی اصلاح تدریجی - در آنها پدید آید. چون دستگاههای تفکر آنان جزء به جزء و نتیجه تحقیقات مجزا در باره مسائل متفاوت متعدد بود، طبعاً عقاید سیاسیشان هم به همین صفات تمایل داشت. از برنامه های بزرگ و یکپارچه گریزان بودند و ترجیح می دادند که هر مسئله ای را در حدود ارزشهای خود آن در نظر بگیرند. در سیاست نیز مانند فلسفه غیر جزمی و تجربی بودند. از طرف دیگر مخالفان آنها که می اندیشیدند می توانند «این اوضاع اسف آور» را تماماً در دست بگیرند بیش از آنان میل داشتند که «آن را از هم بپاشند و مجدداً در قالبی که بیشتر باب طبع باشد» بریزند. انجام دهندگان چنین کاری ممکن بود یا انقلابی باشند یا طرفدار افزایش حاکمیت قدرتهای موجود، و در هر صورت از شدت عمل و دنبال کردن هدفهای غول آسا روگردان نبودند، و عشق به صلح و سلم را به عنوان یک چیز پست محکوم می کردند.

عیب سیاسی بزرگ لاک و پیروانش، از نقطه نظر امروزی، پرستش مالکیت بود. اما کسانی که از آنها انتقاد می کردند این انتقاد را به نفع طبقاتی می کردند که مضرتر از سرمایه داران بودند؛ مانند سلاطین و اشراف و نظامیان. آن مالک اشرافی که نابرده رنج و

به حکم يك رسم دیرینه گنج نصیث می شود خود را پول اندوز نمی داند و نیز کسانی که نمی بینند آنچه در بالاست صورتی هم در زیر دارد در حق وی چنین گمانی نمی برند. اما به عکس مردکاسب آگاهانه در پی ثروت است، در زمانی که فعالیت او کم و بیش تازگی داشت خشمی را برمی انگیزد که بهره کشیهای بزرگوارانه مالک بر نمی انگیزد. البته قضیه برای نویسندگان طبقه متوسط و خوانندگان آنها از این قرار بود؛ در مورد دهقانان، چنانکه در انقلاب فرانسه و روسیه معلوم شد، چنین نبود. چیزی که هست دهقانان زبان گویایی ندارند.

غالب مخالفان مکتب لاک جنگ را به نام يك امر قهرمانی و تحقیر کننده راحت و آسایش دوست می داشتند. به عکس، آنهایی که اخلاق بهره جویی را در پیش گرفته بودند بیشتر جنگها را حماقت می دانستند. این نکته نیز، حد اقل در قرن نوزدهم، آنها را با سرمایه داران متحد ساخت، زیرا که سرمایه داران هم از جنگ که مانع تجارت می شد بیزار بودند. البته انگیزه سرمایه داران نفع شخصی محض بود؛ اما همین انگیزه منجر به عقایدی می شد که بیش از عقاید نظامیان و هواداران ادیب آنان با نفع و صلاح عمومی سازش داشت. البته اکنون روش سرمایه داران در مورد جنگ دیگر گسون شده است. جنگهای انگلستان در قرن نوزدهم، جز از جنگ با امریکا، سودآور بودند و بازرگانان از آنها حمایت می کردند؛ اما همین بازرگانان در سراسر قرن نوزدهم تا سالهای آخر طرفدار صلح بودند. در عصر جدید تجارت عمده در همه جا روابطش با دولت ملی چنان نزدیک شده که وضع را تغییر فراوان داده است. اما امروز هم تجار عمده هم در انگلستان و هم در امریکا از جنگ بیزارند.

البته سود جویی روشن بینانه عالیترین هدفها نیست، اما کسانی که آنرا محکوم می کنند غالباً بر حسب تصادف یا به عمد انگیزه‌هایی را به جای آن قرار می دهند که از آن بسیار بدترند؛ مانند بغض و حسد و عشق به قدرت. روی هم رفته مکتبی که از عقاید لاک سرچشمه می گرفت و سود جویی روشن بینانه را تبلیغ می کرد، از مکاتبی که سود جویی را به نام قهرمانی و از خود گذشتگی محکوم می کردند بیشتر به افزایش خوشی بشر خدمت کرده کمتر از آنها به افزایش بدبختی او کوشید. من وحشتهای ابتدای نظام صنعتی را فراموش نمی کنم؛ اما آخر این وحشها در خود این نظام تخفیف یافت. در برابر آن من سراژ روسیه و مضرات جنگ و ترس و کینه ناشی از آن و تیره اندیشی ناگزیر حامیان نظامهای کهنه و مرده را در نظر می آورم.

فصل شانزدهم بارکلی

جورج بارکلی (George Berkeley) (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) در فلسفه بدین سبب اهمیت دارد که وجود ماده را انکار کرد و در اثبات این انکار چند برهان زیرکانه آورد. بارکلی مدعی بود که اشیای مادی فقط به واسطه ادراک شدن وجود دارند. در جواب این ایراد که : در این صورت مثلاً يك درخت اگر هیچکس بدان نگاه نکند دیگر وجود نخواهد داشت، وی می گفت که خدا همیشه همه چیز را ادراک می کند. اگر خدایی نمی بود آنچه ما اشیای مادی می پنداریم، زندگی

پر جست و خیزی می‌داشتند، بدین معنی که هر گاه بدانها نگاه می‌افکندیم، ناگهان به عالم وجود می‌جستند؛ اما اکنون به واسطه ادراک خدا وجود درخت و صخره و سنگ همان قدر که شعور عادی می‌پندارد مداوم است. به نظر بار کلی این موضوع برهان محکمی در اثبات وجود خداست. رونالد نا کس Ronald Knox در دو قطعه زیر نظریه بار کلی را درباره اشای مادی تشریح کرده است..

جوانی گفت که به نظر خدا
 بیگمان بسیار عجیب خواهد نمود
 که ببیند درخت
 هنگامی که هیچکس در میدان نیست
 به وجود خود ادامه می‌دهد.

جواب

آقای عزیز،
 تعجب شما عجیب است.
 من همیشه در میدان هستم،
 و این است که درخت
 به وجود خود ادامه می‌دهد
 زیرا پوشیده نیست از نظر
 ارادتمند شما،
 خدا.

بارکلی ایرلندی بود و در بیست و دو سالگی دانشجوی ترینیتی کالج دوبلین شد. سوئیفت Swift او را به دربار معرفی کرد و وانسا Vanessa ی سوئیفت نیمی از دارایی خود را برای او به ارث گذاشت. بارکلی نقشه‌ای برای تشکیل مدرسه‌ای در جزایر برمودا طرح کرد و به همین منظور به آمریکا رفت، اما پس از گذراندن سه سال (۳۱- ۱۷۲۸) در رود آیلند به وطن خود بازگشت و از نقشه دست کشید. وی گوینده این جمله معروف است که:

امپراتوری به سوی غرب می‌رود.^۱

و به‌مناسبت همین جمله شهر بارکلی در کالیفرنیا به نام او نامیده شد. در ۱۷۳۴ وی اسقف کلوین Cloyne شد. در اواخر عمر فلسفه را کنار گذاشت و به آب قطران که برای آن خواص طبی معجز آسایی قائل بود پرداخت؛ و در باره همین آب قطران بود که نوشت «این شرابی است که حال می‌آورد، امامستی نمی‌آورد.» این احساسی است که بعدها کاپر Cowper آن را به‌چای نسبت داد، و بدین صورت به‌ذهن ما آشناتر است.

همه آثار درجه اول بارکلی در زمانی که وی هنوز کاملاً جوان بود نوشته شد. «نظریه جدید رؤیت» *A New Theory of Vision* در ۱۷۰۹، «اصول معرفت انسانی» *The Principles of Human Knowledge* در ۱۷۱۰، مکالمات هیلاس و فیلونوس *The Dialogues of Hylas and Philonous* در ۱۷۱۳ انتشار یافت. آنچه بارکلی پس از بیست و هشت سالگی نوشت کمتر اهمیت دارد. بارکلی قلمی جذاب و نثری شیوا دارد.

براهین وی بر ضد ماده به قوی‌ترین صورت خود در «مکالمات

^۱ در اینجا مقصود از امپراتوری، امپراتوری بریتانیا و مقصود از غرب امریکاست. م.م.

هیلاس و فیلونوس، تشریح شده است. از این مکالمات من می‌خواهم مکالمه اول و سر آغاز مکالمه دوم را مورد بررسی قرار دهم. زیرا بعد از اینها هر چه گفته شده به نظر من چندان اهمیتی ندارد. در آن قسمت از رساله‌ای که من مورد بحث قرار خواهم داد، بار کلی بر این معتبری برای اثبات نتیجه مهمی می‌آورد، گو اینکه این بر این آن نتیجه‌ای را که خود می‌پندارد به اثبات آن مشغول است کاملاً اثبات نمی‌کند. وی به گمان خود اثبات می‌کند که واقعیت امری است سراسر ذهنی؛ اما آنچه حقیقتاً اثبات می‌کند این است که آنچه ما ادراک می‌کنیم کیفیات است و نه اشیا، و کیفیات به ادراک کننده بستگی دارند.

من بحث خود را با آوردن یک شرح غیر انتقادی از آنچه در مکالمات به نظرم مهم می‌آید آغاز می‌کنم، و سپس به انتقاد آن می‌پردازم، و سرانجام مسائلی را که به نظرم می‌رسند پیش خواهم کشید.

اشخاص «مکالمات» دو تن هستند: هیلاس، نماینده فهم عادی که تعلیم و تربیت علمی یافته باشد، و فیلونوس که خود بارکلی است. هیلاس پس از قدیمی تعارف می‌گوید که از عقاید فیلونوس داستانهای شگفتی شنیده است؛ بدین معنی که فیلونوس به جوهر مادی عقیده ندارد؛ و با تعجب می‌گوید که «آیا چیزی از این سخيفتر و برای عقل سلیم بیزاری آورتر، و شکار کپتی بازتر از این هست که معتقد باشیم چیزی به نام ماده وجود ندارد؟» فیلونوس در جواب می‌گوید که وی واقعیت اشیا محسوس را، یعنی آنچه را به وسیله حواس بی واسطه ادراک می‌شود منکر نیست؛ بلکه می‌گوید که ما

مسببهای رنگها و مسببهای صداها را نمی‌توانیم ببینیم و بشنویم. هر دو طرف در این نکته توافق می‌کنند که حواس استنباط ندارند. فیلونوس خاطر نشان می‌کند که ما به وسیله حس بینایی فقط نور و رنگ و شکل، و به وسیله حس شنوایی فقط اصوات را ادراک می‌کنیم و هکذا. نتیجه اینکه جز از کیفیات محسوسه، هیچ چیزی محسوس نیست، و اشیای محسوسه چیزی جز کیفیات محسوسه یا ترکیبات کیفیات محسوسه نیستند.

در اینجا فیلونوس می‌پردازد به اثبات اینکه «واقعیت اشیای محسوسه همان ادراک شدن آنهاست؛» و این رأی را در مقابل این عقیده هیلاس می‌آورد که «وجود داشتن یک چیز است و ادراک شدن چیز دیگر.» ذهنی بودن معلومات حسی مدعایی است که فیلونوس با بررسی مفصل حواس مختلف به اثبات آن می‌پردازد. وی بحث خود را با گرما و سرما شروع می‌کند. می‌گوید گرمای شدید رنج‌است، و باید در ذهن باشد؛ پس گرما امری ذهنی است. در مورد سرما نیز قضیه از همین قرار است. این استدلال با برهان معروف آب و لرم تقویت می‌شود. وقتی که یکی از دستهای شما گرم و دیگری سرد باشد و هر دو را در آب و لرم بگذارید، یک دست آن آب را سرد و دیگری گرم احساس خواهد کرد؛ و حال آنکه آب نمی‌تواند در آن واحد هم گرم و هم سرد باشد. این برهان غائله هیلاس را ختم می‌کند و او را مقرر می‌آورد که «گرما و سرما فقط احساسهایی هستند که در ذهن ما موجودند.» اما هیلاس با امیدواری می‌گوید که کیفیات محسوسه دیگری نیز باقی هستند.

فیلونوس سپس مزه‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد. می‌گوید مزه

شیرین لذت است، چنانکه مزه تلخ رنج است، و لذت و رنج امورذهنی هستند. در مورد بوها نیز قضیه از همین قرار است؛ چون آنها هم خوش و ناخوش دارند.

هیلاس تلاش سختی می کند تا صوت را نجات دهد؛ می گوید که صوت حرکت هواست، چنانکه از این حقیقت معلوم می شود که در خلأ صوت وجود ندارد. و می گوید که ما باید «میان صوت چنانکه به وسیله ما ادراک می شود و چنانکه در نفس الامر هست، یا صوتی که ما بی واسطه ادراک می کنیم و صوتی که بی ما وجود دارد، قائل به تمایز شویم.» فیلونوس می گوید که آنچه هیلاس آن را صوت «واقعی» می نامد، چون حرکت است ممکن است آن را دید یا لمس کرد، اما مسلماً قابل شنیدن نیست؛ پس صدا، بدان معنی که ما در ادراک خود آن را می شناسیم، وجود ندارد. در برابر این برهان هم هیلاس تسلیم می شود که «اصوات خارج از ذهن وجود واقعی ندارند.»

سپس به رنگها می پردازند و هیلاس با اطمینان خاطر چنین آغاز می کند: «ببخشید: قضیه در مورد رنگها خیلی فرق می کند. آیا آشکارتر از این چیزی هست که ما رنگهارا در اشیا می بینیم؟» وی می گوید موادی که در خارج از ذهن وجود دارند دارای آن رنگهایی هستند که ما در آنها می بینیم. اما فیلونوس در رد این نظر با اشکال فراوانی رو به رو نمی شود. از ابرهای هنگام غروب شروع می کند که سرخ و طلایی است و می گوید که قطعه ابر وقتی که انسان بدان نزدیک باشد چنین رنگهایی ندارد. سپس به ذکر تفاوتی که میکروسکوپ پدید می آورد و زرد بودن همه چیز در نظر شخصی که یسرقان دارد می پردازد. و می گوید که حشرات بسیار کوچک باید بتوانند چیزهایی

بسیار کوچکتر از آنچه ما می بینیم ببینند. بحث که به اینجا می رسد هیلاس می گوید که رنگ درشی نیست بلکه در نور است و خود ماده رقیق سیالی است. فیلونوس همچنانکه که در مورد صوت گفته بود می گوید که بنا بر عقیده هیلاس رنگهای «واقعی» چیزی غیر از آن آبی یا سرخی است که ما می بینیم، و این جور در نمی آید.

در اینجا هیلاس در مورد همه کیفیات ثانی تسلیم می شود، ولی ادامه می دهد که کیفیات اول، به خصوص شکل و حرکت، ذاتی اشیای غیر ذیعقل هستند. در مقابل این گفته فیلونوس جواب می دهد که اشیا وقتی که ما بدانها نزدیک هستیم بزرگ و وقتی که از آنها دوریم کوچک می نمایند، و حرکت هم ممکن است به نظر یک نفر تند و به نظر دیگری کند بیاید.

سخن که بدینجا می رسد هیلاس می کوشد بحث را از مبدأ جدیدی آغاز کند. می گوید اشتباه کرده که بین «شیء» و «احساس» تمایز قائل نشده است و به ذهنی بودن عمل ادراک اذعان می کند، اما ذهنی بودن چیزهای ادراک شونده را نمی پذیرد؛ مثلاً رنگها در خارج از ذهن، در یک ماده غیر ذیعقل دارای وجود واقعی هستند. «فیلونوس در جواب می گوید: «اینکه هر یک از موضوعات حواس یعنی هر اندیشه یا ترکیبی از اندیشهها - در یک ماده غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد، فی نفسه تناقض آشکاری است.» خوانندگان ملاحظه می کنند که در اینجا استدلال منطقی است و دیگر تجربی نیست. چند صفحه بعد فیلونوس می گوید: «هر آنچه بلاواسطه ادراک شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه ای می تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟»

پس از يك بحث ما بعدطبیعی در بسارۀ جوهر، هیلاس به بحث راجع به احساسات بصری باز می گردد - با این برهان که وی اشیا را از مقداری فاصله می بیند. در مقابل این برهان فیلونوس جواب می دهد که این امر در رؤیا هم صادق است، و حال آنکه همه اذعان دارند که رؤیا امری است ذهنی. به علاوه، فاصله به وسیله حس بینایی ادراک نمی شود بلکه در نتیجه تجربه تشخیص داده می شود؛ و اگر کورمادرزادی اکنون بینایی یافته باشد فاصله اشیا را تشخیص نخواهد داد.

در آغاز «مکالمه» دوم، هیلاس می گوید که شیارهای خاصی در مغز موجب احساس می شوند؛ اما فیلونوس پاسخ می دهد که «مغز چون يك شیء محسوس است فقط در ذهن وجود دارد».

باقی «مکالمات» چندان جالب نیست و بررسی آن لزومی ندارد. اکنون به تحلیل انتقادی عقاید بارکلی بپردازیم.

استدلال بارکلی دو قسمت دارد. از يك طرف بارکلی استدلال می کند که ما اشیای مادی را ادراک نمی کنیم، بلکه مددکات ما محدودند به الوان و اصوات و هکذا؛ و از طرف دیگر می گوید که این مددکات «ذهنی» یا «واقع در ذهن» هستند. در مورد نکته اول استدلال وی کاملاً قانع کننده است. اما در خصوص نکته دوم این عیب را دارد که هیچگونه تعریفی از لفظ «ذهنی» در آن دیده نمی شود. بارکلی در حقیقت متکی به این رأی معروف است که هرچیزی باید یا مادی باشد یا ذهنی، و هیچ چیز دارای هر دوی این صفات نیست.

وقتی که وی می گوید آنچه ما ادراک می کنیم کیفیات است نه «اشیا» یا «جواهر مادی» و دلیلی ندارد بپذیریم کیفیات مختلفی که

فهم عادی آنها را متعلق به يك «شیء» می‌داند مکنون در جوهری هستند که از هر يك از آنها و همه آنها متمایز است، استدلالش را می‌توان پذیرفت. اما چون ادامه می‌دهد که کیفیات محسوس - از جمله کیفیات اول - «ذهنی» هستند، براهین وی از انواع دیگری است و درجات اعتبارشان نیز بسیار فرق می‌کند. بعضی از آنها در صد اثبات و جوب منطقی قضیه هستند، در حالی که بعضی دیگر بیشتر جنبه تجربی دارند. بگذارید ابتدا نوع اول را مورد بحث قرار دهیم.

فیلولوس می‌گوید «آنچه بلاواسطه ادراک می‌شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه‌ای می‌تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟» این مطلب بحث درازی را درباره لفظ «اندیشه» لازم می‌آورد. اگر فرض کنیم که اندیشه و ادراک عبارتند از رابطه بین «ذهنی» و «عینی» در آن صورت می‌توانیم «ذهن» و «ذهنی» را یکی بدانیم و معتقد شویم که هیچ چیزی «واقع در» ذهن نیست، بلکه اشیا فقط «در برابر» ذهنند. باز کلی این عقیده را مورد بحث قرار می‌دهد که: ما باید بین عمل ادراک و شیء ادراک شونده قائل به تمیز شویم؛ و عمل ادراک امری ذهنی است در حالی که شیء ادراک شونده ذهنی نیست. استدلال بار کلی بر ضد این عقیده مبهم است، و ابهام آن هم ناگزیر است، زیرا برای کسی که مانند بار کلی معتقد به جوهر ذهنی باشد وسیله معتبری برای رد این عقیده وجود ندارد. وی می‌گوید: «اینکه هر يك از موضوعات حواس در يك ماده غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد فی نفسه تناقض آشکاری است.» در این قضیه مغالطه‌ای وجود دارد که نظیر مثال زیر است: «برادر زاده ممکن نیست بی عمو وجود داشته باشد؛ عمرو برادر زاده است، پس منطقاً لازم است که عمرو

عمومی داشته باشد. « البته با فرض اینکه عمرو برادر زاده باشد این نتیجه منطقاً لازم است؛ اما از هیچک از کشفیاتی که از تحلیل عمرو عاید می‌شود چنین نتیجه‌ای بر نمی‌آید. بر همین قیاس اگر چیزی موضوع احساس واقع شود، لابد ذهنی با آن ارتباط دارد؛ اما از این مقدمه چنین بر نمی‌آید که آن چیز بی‌آنکه موضوع احساس واقع شود نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نظیر همین مغلطه در مورد تصورات نیز وجود دارد. هیلاس مدعی است که می‌تواند خانه‌ای را تصور کند که هیچکس آن را ادراک نکند و در هیچ ذهنی نباشد. فیلونوس در جواب می‌گوید که آنچه هیلاس تصور می‌کند در ذهن خود او است، و لذا آن خانه فرضی هم بالاخره ذهنی است. هیلاس می‌توانست در جواب بگوید: «منظور من این نیست که تصویر خانه‌ای را در ذهن دارم؛ وقتی می‌گویم من می‌توانم خانه‌ای را تصور کنم که هیچکس ادراک نکند، مقصودم در حقیقت این است که من می‌توانم این قضیه را بفهمم که: خانه‌ای هست که هیچکس آن را ادراک نمی‌کند؛ یا به عبارت بهتر: خانه‌ای هست که هیچکس آن را نه ادراک می‌کند و نه تصور.» این قضیه تماماً از کلمات قابل فهم تشکیل شده و ترکیب آنها نیز صحیح است. حقیقت و بطلان این قضیه را من نمی‌دانم، ولی یقین دارم نمی‌توان اثبات کرد که فی نفسه تناقض دارد. اثبات بعضی قضایای بسیار شبیه به این قضیه ممکن است؛ مانند این قضیه: تعداد حاصل ضربهای ممکن زوجهای اعداد صحیح بی‌نهایت است، بنابراین حاصل ضربهایی هست که هرگز به تصور در نیامده‌اند. برهان بارکلی در صورت اعتبار داشتن بایستی ثابت کند که این امر غیر ممکن است.

مغلطه این برهان مغلطه معروفی است. ما می توانیم به وسیله تصوراتی که از تجربه به دست آورده ایم بیاناتی بسازیم درباره انواعی که برخی یا همه افراد آن مجرب نیستند. یک تصور کاملاً عادی، مثلاً «ریگ»، را در نظر بگیرید: این یک تصور تجربی مأخوذ از ادراک است. اما از آن نتیجه نمی شود که همه ریگها ادراک شده اند؛ مگر اینکه به تعریف خود از «ریگ» موضوع «مدرك بودن آن را نیز اضافه کنیم. مادام که چنین نکنیم، تصور «ریگ غیر مدرك» از لحاظ منطقی محل ایراد ندارد. بهرغم این نکته که منطقیاً ممکن نیست موردی از آن را ادراک کنیم.

شکل کلی برهان از این قرار است: بازگویی می گوید: «اشیای محسوس باید محسوس باشند. الف شیء محسوس است، لذا الف محسوس است.» اما اگر «باید» دال بر وجوب منطقی باشد، این برهان فقط در صورتی اعتبار دارد که الف باید شیء محسوس باشد. این برهان اثبات نمی کند که، به حکم صفات الف قطع نظر از محسوس بودن آن می توان نتیجه گرفت که الف محسوس است. مثلاً اثبات نمی کند که رنگهایی که ذاتاً از رنگهایی که ما می بینیم غیر قابل تمیزند می توانند به حال نادیده وجود داشته باشند. ممکن است ما بنا بر دلایل فیزیولوژیک معتقد باشیم که این امر حادث نمی شود؛ اما این قبیل دلایل تجربی هستند؛ تا آنجا که پای منطق در میان است دلیلی نیست که در جایی که چشم و مغز وجود ندارند رنگی هم موجود نباشد.

اکنون می پردازیم به براهین تجربی بازگویی. اولاً ترکیب براهین تجربی و منطقی نشانه ضعف است؛ زیرا دلایل اخیر در صورت

اعتبار دلایل قبلی را زائد می‌سازند.^۱ اگر من ادعا کنم که مربع نمی‌تواند مستدیر باشد، متوسل به این حقیقت نخواهم شد که «چهار سوق» هیچ شهری دایره نیست. اما چون براهین منطقی بار کلی را رد کرده‌ایم، لازم می‌آید که براهین تجربی وی را نیز هر يك به اعتبار خود مورد بحث قرار دهیم.

نخستین برهان تجربی او برهان غریبی است؛ بدین معنی که گرما نمی‌تواند در شیء باشد زیرا «درجه حرارت بسیار شدید رنجی عظیم [است.]» و ما نمی‌توانیم «هیچ چیز لایدرکی را قادر به [ادراك] رنج یا لذت» بپنداریم. در کلمه «رنج» ابهامی هست که بار کلی از آن استفاده کرده است. این کلمه ممکن است به معنی کیفیت رنجناك يك احساس باشد، یا ممکن است به معنی خود آن احساسی که دارای این کیفیت است باشد. ما می‌توانیم بگوییم پای شکسته دردناك است، بی آنکه این گفته متضمن این معنی باشد که پای شکسته موجود در ذهن است. بر همین قیاس ممکن است گرما «باعث» رنج باشد، و وقتی که می‌گوییم «گرما رنج است» آنچه از این گفته بر می‌آید جز این نخواهد بود. پس این برهان، برهان ضعیفی است.

برهان فرو بردن دستهای گرم و سرد در آب ولرم، اگر دقت کنیم، فقط اثبات می‌کند که آنچه ما در این تجربه ادراك می‌کنیم گرما و سرما نیست، بلکه گرمتر و سردتر است. و هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این کیفیات ذهنی هستند.

در مورد مزه‌ها، برهان لذت و رنج تکرار می‌شود؛ یعنی شیرینی

۱. مثلاً، «من دیشب مست نبودم، چون دویاله بیشتر ننوشیدم؛ وانگهی، همه می‌دانند که من لب به می نمی‌زنم.»

لذت و تلخی رنج است و لذا هر دو ذهنی هستند. همچنین گفته می شود که چیزی که هر گاه من سالم هستم مزه شیرین دارد ممکن است وقتی که من بیمارم مزه تلخ داشته باشد. در باره بوها نیز براهینی بسیار مشابه با همین برهان اقامه می شود. یعنی چون بوها خوش و ناخوشند، پس نمی توانند در چیزی جز در يك جوهر ذیعقل، یا ذهن، وجود داشته باشند. بار کلی در اینجا و همه جا فرض این است که آنچه مکنون در ماده نیست باید مکنون در يك جوهر ذهنی باشد؛ و هیچ چیزی نمی تواند هم ذهنی و هم مادی باشد.

برهان مربوط به صوت تشبیهی است. هیلاس می گوید که اصوات «فی الواقع» حرکات هوا هستند، و فیلونوس جواب می دهد که حرکات را می توان دید یا لمس کرد، اما نمی توان شنید، و لذا اصوات «واقعی» غیر قابل شنیدن هستند. این برهان را مشکل می توان خالی از دغلی دانست، چون مطابق عقیده بار کلی در یافته های حرکت نیز درست به اندازه سایر در یافته های ذهنی هستند. حرکاتی که هیلاس می گوید باید ادراک نشده و غیر قابل ادراک باشند تا برهان بار کلی صدق کند. معذک این برهان تا آنجا که می گوید صدای مسموع را نمی توان با حرکت هوا که علم فیزیک آن را علت صدا می نامد یکی دانست حائز اعتبار است.

هیلاس پس از دست شستن از کیفیات ثانی، هنوز برای رها کردن کیفیات اول، یعنی بسط و شکل و غلظت و ثقل و حرکت و سکون، آماده نیست. استدلال طبعاً بر بسط و حرکت دور می زند. فیلونوس می گوید که اگر اشیا دارای اندازه های واقعی باشند، شیء واحد نمی تواند در آن واحد دارای اندازه های متفاوت باشد؛ و حال

آنکه اشیا از نزدیک بزرگ و از دور کوچکند. و اگر حرکت واقعاً در خود اشیاست، پس چگونه است که حرکت واحد ممکن است به نظر يك نفر تند و به نظر دیگری کند بنماید؟ به نظر من این گونه براهین را باید اثبات کننده ذهنی بودن مکان مدرک دانست. اما این ذهنیت، ذهنیت فیزیکی است و در مورد دور بین عکاسی هم به همین اندازه صدق می کند، و لذا ثبت «ذهنیت» مشکل نیست. در مکالمه دوم فیلونوس بحث را تا آنجا که پیش رفته است چنین خلاصه می کند:

«قطع نظر از ارواح، همه آنچه ما می دانیم، یا تصور می کنیم، اندیشه های خود ما هستند.» البته او نبایستی ارواح را مستثنی کند، زیرا که حصول معرفت بر ارواح نیز درست به اندازه حصول معرفت بر اشیا غیر ممکن است. براهین این حکم در هر دو مورد تقریباً عین یکدیگرند. اکنون ببینیم از آن نوع استدلالی که به وسیله بارکلی باب شده است چه نتایج مثبتی می توان گرفت.

اشیا، مطابق معرفتی که ما از آنها داریم، عبارتند از مجموعه هایی از کیفیات محسوس؛ یعنی فی المثل يك ميز عبارت است از شکل مرئی آن و سفتی آن و صدای کشوهای آن در موقع باز و بسته شدن و بوی آن (اگر بویی داشته باشد). این کیفیات مختلف در تجربه بایکدیگر تماسهایی دارند که باعث می شود فهم عادی آنها را متعلق به يك «چیز» بپندارد، اما تصور «چیز» یا «جوهر» چیزی بر کیفیات مدرک نمی افزاید و غیر لازم است. تا اینجا مبنای استدلال محکم است.

اما اکنون باید از خود پرسیم که منظورمان از «ادراک» چیست؟ فیلونوس مدعی است که واقعیت اشیا محسوس همانا ادراک شدن آنهاست؛ اما نمی گوید که منظورش از ادراک چیست. يك نظریه، که

فیلونوس آن را مردود می‌داند، می‌گوید ادراک عبارت است از رابطه بین یک تصور ذهنی و یک درک. فیلونوس چون نفس را یک جوهر می‌دانت، ممکن بود این نظریه را بپذیرد، اما نپذیرفت. برای کسانی که به جوهریت نفس قائل نیستند این نظریه غیر ممکن است. پس آیا وقتی چیزی «درک» نامیده می‌شود منظور چیست؟ آیا منظور بیش از این است که آن چیز روی می‌دهد؟ آیا می‌توانیم حکم بار کلی را وارونه کرده به جای اینکه بگوییم واقعی بودن عبارت از ادراک شدن است حکم کنیم که ادراک شدن عبارت از واقعی بودن است؟ در هر صورت بار کلی منطقاً وجود اشیاى غیر «مدرك» را ممکن می‌داند؛ زیرا که وی عقیده دارد بعضی اشیاى واقعی، یعنی جواهر روحانى، غیر مدركند. و پیداست که وقتی می‌گوییم واقعه‌ای ادراک می‌شود منظورمان بیش از این است که آن واقعه روی می‌دهد.

اما این بیشی چیست؟ یک تفاوت آشکار بین وقایع مدرك و وقایع غیر مدرك این است که وقایع سابق قابل به یاد داشتن هستند و وقایع اخیر چنین نیستند. آیا تفاوت دیگری هم هست؟

خاطره یکی از جمله آثار کم و بیش خاص پدیده‌هایی است که بالطبع «ذهنی» نامیده می‌شوند. این آثار با عادت بستگی دارند. کودکی که یک بار سوخته باشد از آتش می‌ترسد، و حال آنکه سیخ بخاری سوخته نمی‌ترسد. اما فیزیولوژیستها عادت و موضوعات وابسته به آن را به نام یکی از خواص نسج عصبی مورد بحث قرار می‌دهند، که هیچ احتیاجی ندارد که از محدوده تعبیر فیزیکیالیستی پا را فراتر بگذارد. به اصطلاح فیزیکیالیستی وقتی می‌توانیم بگوییم فلان رویداد «ادراک» شده است که نوع خاصی از آثار بر آن مترتب باشد و به

این معنی تقریباً می‌توانیم بگوییم که جوی آب بارانی را که باعث عمیقتر شدن آن می‌شود، «ادراک» می‌کند، و رودخانه کوهستانی «خاطره» ای از بارشهای گذشته است. عادت و خاطره وقتی که به اصطلاح فیزیکالیستی توصیف شوند، در ماده بیجان کاملاً مفقود نیستند؛ و از این لحاظ تفاوت ماده جاندار و بیجان تفاوت کمی است.

مطابق این نظر وقتی گفته شود که فلان رویداد «ادراک» می‌شود، یعنی آثار خاصی بر آن مترتب است، و دلیلی ندارد که بپنداریم همه رویدادها دارای این قبیل آثار نیستند.

نظریه معرفت نقطه نظر دیگری را پیشنهاد می‌کند. ما در اینجا نقطه حرکت خود را علم کامل قرار نمی‌دهیم، بلکه از آن مقدار معرفتی که اساس اعتقاد ما را به علم تشکیل می‌دهد حرکت خود را آغاز می‌کنیم. این همان کاری است که بارکلی می‌کند. در اینجا لازم نیست که از پیش «درک» را تعریف کنیم. روش مورد بحث به طور خلاصه از این قرار است: ما قضایایی را که احساس می‌کنیم بی استنباط بر آنها علم داریم فراهم می‌کنیم، و می‌بینیم که اکثر این قضایا به وقایع مورخ خاصی مربوط هستند. این وقایع را ما به نام «ادراکات» تعریف می‌کنیم. پس ادراکات آن وقایعی هستند که ما بی عمل استنباط بر آنها علم حاصل می‌کنیم؛ یا حد اقل برای اینکه خاطره را نیز به حساب آورده باشیم، این قبیل وقایع زمانی ادراک بوده‌اند. در این صورت با این مسئله مواجه می‌شویم که: آیا ما می‌توانیم از ادراکات خود وقایع دیگری را استنباط کنیم؟ اینجا چهار موضع ممکن است داشته باشیم، که سه تای اول آن اشکال مختلف ایده آلیسم است.

(۱) می‌توانیم اعتبار همه استنباطاتی را که من از ادراکات و

خاطرات حاضر خود به صورت وقایع دیگر می‌کنم، یکسره منکر شویم. هر کس که استنباط را به استنتاج قیاسی منحصر می‌سازد باید این نظر را اتخاذ کند. هر واقعه یا هر گروهی از وقایع منطقاً می‌توانند قائم به نفس خود باشند؛ و بنابراین هیچ گروهی از وقایع نمی‌توانند برهان استدلالی دائر بر وجود سایر وقایع به دست بدهند. پس اگر ما استنباط را به استنتاج منحصر سازیم، جهان معلوم منحصر خواهد بود به آن وقایعی از سرگذشت ما که ما ادراک می‌کنیم - یا، اگر به خاطره قائل باشیم، ادراک کرده‌ایم.

(۲) موضع دوم، که همان سولیپسیسم (Solipsism) متعارفی است، به مقداری استنباط از ادراکات من قائل است، منتها می‌گوید که این استنباط فقط به شکل وقایع دیگری از سرگذشت خود من خواهد بود. مثلاً این رأی را در نظر بگیرید که در هر لحظه از بیداری اشیا محسوسی وجود دارند که ما متوجه آنها نیستیم. ما چیزهای بسیاری را می‌بینیم، بی آنکه به خود بگوییم که آن چیزها را می‌بینیم؛ یا حد اقل چنین به نظر می‌رسد. وقتی که چشمهای خود را به محیطی که حرکتی در آن نمی‌بینیم بسدوزیم، چیزهای مختلفی را بترتیب می‌بینیم، و به یقین احساس می‌کنیم که این چیزها قبل از آنکه ما آنها را ببینیم وجود داشته‌اند؛ اما پیش از آنکه ما آنها را ببینیم، برای نظریه معرفت معلوماتی نبوده‌اند. این درجه از استنباط را همه کس، بی آنکه خود توجه داشته باشد، می‌کند - حتی کسانی که بسیار مایلند از بسط معرفت خود به ماورای تجربه احتراز کنند.

(۳) موضع سوم - که مثلاً ادینگتن باید آن را اتخاذ کند - آن است که می‌گوید استنباط وقایع دیگری که مشابه وقایع تجربه

خود ما باشند غیر ممکن است؛ و لذا ما حق داریم معتقد باشیم که مثلاً رنگهایی وجود دارند که دیگران می بینند ولی ما نمی بینیم، دندان دردهایی هست که دیگران احساس می کنند، لذاتی هست که دیگران می برند، رنجهایی هست که دیگران می کشند، و هکذا؛ ولی ما حق نداریم وقایعی را استنباط کنیم که به تجربه هیچکس در نیامده اند و جزو هیچ «ذهنی» نیستند. از این نظر می توان بر اساس این دلیل مدافعه کرد که استنباط هر وقایعی که خارج از مشاهده من قرار دارند، از طریق تشابه است، و وقایعی که به تجربه هیچکس در نمی آیند، آنقدر با معلومات من مشابهت ندارند که استنباطات مبتنی بر تشابه را تجویز کنند.

(۴) موضع چهارم مبتنی بر فهم عادی و فیزیکی قدیم است که مطابق آن علاوه بر تجارب خود من و دیگران، وقایعی وجود دارند که به تجربه هیچکس در نمی آیند. مانند اثاثه اتاق خواب من، وقتی که من در خوابم و تاریکی مطلق در اتاق حکمفرما است. جی. ای. مور. G. E. Moore زمانی ایسده آلیستها را متهم بدین اعتقاد ساخت که قطار راه آهن فقط وقتی که در ایستگاه است چرخ دارد، به این دلیل که مسافران وقتی که درون قطار هستند نمی توانند چرخهای آن را ببینند. فهم عادی این حرف را قبول نمی کند که چرخها وقتی کسی بدانها نظر می اندازد ناگهان به وجود می آیند ولی وقتی که هیچکس متوجه آنها نیست زحمت وجود را بر خود هموار نمی کنند. این نقطه نظر وقتی که علمی باشد، استنباط وقایع غیر مدرك را بر اساس قوانین علیت قرار می دهد.

من فعلاً قصد آن ندارم که میان این چهار نقطه نظر حکم کنم.

این حکم اگر اصولاً ممکن باشد فقط می تواند از راه تحقیق دقیق در استنباط غیر استدلالی و نظریه احتمالات صادر شود. قصد من نشان دادن خطاهای منطقی کسانی است که در باره این مسائل بحث کرده اند.

بارکلی، چنانکه دیدیم، می پندارد که دلایل منطقی وجود دارد. دائر بر اینکه فقط اذهان و وقایع ذهنی می توانند وجود داشته باشند. هگل و پیروانش نیز بر اساس دلایل دیگری به همین رأی معتقدند. من این رأی را کاملاً باطل می دانم. بیانی از قبیل اینکه «زمانی بود که هنوز در این سیاره حیات وجود نداشت،» صحیح یا سقیم، نمی تواند بیش از این بیان که «حاصل ضرر بهایی وجود دارد که هیچکس هرگز آنها را حساب نخواهد کرد،» بر اساس دلایل منطقی محکوم شود. مشهود واقع شدن یا مدرك بودن، یعنی فقط دارای آثار معینی بودن، و هیچ دلیل منطقی ایجاب نمی کند که همه وقایع دارای این قبیل آثار باشند.

اما يك نوع استدلال دیگر هم وجود دارد که ایده آلیسم را به عنوان ما بعد الطبیعه اثبات نمی کند، در صورت اعتبار، آن را بعنوان يك مشی عملی اثبات می کند. می گویند که قضیه ای که غیر قابل تحقیق باشد فاقد معنی است؛ و تحقیق به ادراکات بستگی دارد؛ و بنابراین قضیه ای که به چیزی جز ادراکات فعلی یا ممکن راجع باشد مهمل است. به نظر من اگر این نظر را بطور دقیق و محدود تفسیر کنیم ما را در همان نظریه اول از چهار نظریه بالا محدود و محصور خواهد ساخت و اجازه نخواهد داد که جز درباره چیزهایی که به وضوح بدانها توجه حاصل کرده ایم سخن بگوییم. در این صورت این نظریه است که

هیچکس نمی تواند در عمل بدان معتقد باشد، و این برای نظریه ای که بر مبانی عملی قرار دارد عیب است. مسئله تحقیق و رابطه آن با معرفت تماماً غامض و دشوار است، بنابراین من فعلاً آن را کنار می گذارم.

نظریه چهارم از چهار نظریه بالا، که به وجود وقایعی که هیچکس آنها را ادراک نکند قائل است، ممکن است به وسیله براهین بی اعتباری نیز مورد مدافعه قرار گیرد. ممکن است گفته شود که علیت به طور از پیشی معلوم است و قوانین علی غیر ممکنند، مگر اینکه وقایع غیر مدرکی وجود داشته باشند. در مقابل این برهان می توان گفت که قوانین علی از پیشی نیستند، و هر نظمی که مشاهده شود، باید مربوط به ادراکات باشد. پس چنین به نظر می رسد که هر دلیلی برای قبول قوانین فیزیکی وجود داشته باشد باید قابل این باشد که به زبان ادراکات بیان شود. ممکن است چنین بیانی غریب و غامض باشد؛ ممکن است آن خصیصه تداوم را، که تا ایام اخیر از قانون فیزیکی انتظار می رفت، فاقد باشد؛ اما مشکل می توان گفت که غیر ممکن است.

از آنچه گذشت نتیجه می گیریم که هیچ ایراد از پیشی به هیچیک از چهار نظریه ما وارد نیست. ولی ممکن است گفت که حقیقت امری است عملی، و میان این چهار نظریه هیچ تفاوت عملی موجود نیست. اگر این گفته صحیح باشد، می توانیم هر کدام را پسند خاطرمان افتد انتخاب کنیم و تفاوت بین آنها فقط تفاوت لفظی خواهد بود. من نمی توانم چنین نظری را بپذیرم، اما این مطلب نیز از مطالبی است که باید در یکی از فصول بعدی مورد بحث قرار گیرد.

اکنون این سؤال باقی می ماند که آیا می توان به الفاظ «ذهن»

و «ماده» معنایی نسبت داد؟ هر کسی می‌داند که «ذهن» همان است که ایده آلیستها می‌پندارند چیزی جز آن وجود ندارد، و «ماده» هم چیزی است که ماتریالیستها همین عقیده را در باره اش دارند. و امیدوارم خوانندگان غافل از این نکته نباشند که ایده آلیستها همه صاحب تقوا و فضیلتند و ماتریالیستها همه فاسد و فاجرند. اما شاید علاوه بر این نکته گفتنیهای دیگر نیز باشد.

تعریف خود من از «ماده» شاید قانع کننده به نظر نیاید؛ من ماده را به عنوان چیزی که معادلات فیزیکی را ارضا می‌کند تعریف می‌کنم. ممکن است هیچ چیزی این معادلات را ارضا نکند؛ در این صورت یا فیزیک اشتباه است یا تصور «ماده». اگر جوهر را مردود بدانیم «ماده» باید یک ساختمان منطقی باشد. اینکه آیا این ساختمان می‌تواند ساختمانی مرکب از وقایع - و جزئاً قابل استنباط - باشد یا نه، مسئله دشواری است، اما به هیچ وجه لاینحل نیست.

و اما «ذهن». وقتی که جوهر مردود شده باشد، ذهن باید گروهی یا ترکیبی از وقایع باشد. تألیف این وقایع باید به واسطه رابطه‌ای صورت بسته باشد که خصیصه آن نوع پدیده‌هایی است که ما میل داریم آنها را «ذهنی» بنامیم. خاطره را می‌توان نمونه این معنی دانست. هر چند بیش از حد ساده خواهد بود، ولی می‌توانیم یک واقعه ذهنی را به نام واقعه‌ای که به یاد دارد یا به یاد آورده می‌شود تعریف کنیم. در آن صورت «ذهن» که واقعه ذهنی معینی بدان تعلق دارد گروهی از وقایع است که به وسیله سلسله خاطره، رو به عقب یا رو به جلو، با واقعه مفروض مربوط شده باشد.

ملاحظه می‌کنید که مطابق تعاریف بالا ذهن و قطعه ماده هر یک

گروهی از وقایعند. دلیلی نیست که هر واقعه‌ای فقط متعلق به یکی از این گروهها باشد، و باز دلیلی نیست که بعضی وقایع متعلق به هر دو گروه نباشند. بنابراین بعضی وقایع ممکن است نه ذهنی باشند و نه مادی، و بعضی دیگر ممکن است هم ذهنی باشند و هم مادی. در این خصوص فقط ملاحظات مفصل و جزء به جزء تجربی می‌توانند حکم کنند.

فصل هفدهم

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهمترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه تجریمی لاک و بار کلی را به نتیجه منطقی اش رساند و آن را از تناقض پیراست، و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاصی ما را به بن بست می کشاند؛ یعنی در جهت وی پیشتر رفتن ممکن نیست. از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تا کنون ردیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص ما بعدطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچکدام از ردیه های آنان را قانع کننده نمی دانم؛ اما نمی توانم از این امید

چشم بیوشم که می توان دستگامی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شك باشد.

مهمترین اثر فلسفی هیوم در ساله در باره طبیعت انسانی «*Treatise of Human Nature*» در سالهای ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ نوشته شد که وی در فرانسه به سر می برد. دو مجلد آن در ۱۷۳۹ انتشار یافت و مجلد سوم در ۱۷۴۰. در این هنگام هیوم جوانی بود که هنوز سال عمرش از سی در نگذشته بود. شهرتی نداشت و عقایدش نیز چنان بود که تقریباً همه مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می دانستند. هیوم امیدوار بود که حملات سختی به او بکنند تا جوابهای درخشانی بدانها بدهد. اما هیچکس توجهی به کتاب او نکرد؛ به قول خود او کتابش «از طبع مرده بیرون آمد.» اما اضافه می کند که «چون طبیعتاً خلقی شاد و امیدوار داشتم، زود از زیر این ضربه کمر راست کردم.» از آن پس هیوم هم خود را مصروف نوشتن رسالاتی کرد که نخستین مجلد آنها را در ۱۷۴۱ انتشار داد. در ۱۷۴۴ برای به دست آوردن کرسی استادی در ادینبورگ کوشید، اما توفیق نیافت. پس از این شکست نخست معلم یک نفر دیوانه و سپس منشی یک ژنرال شد. چون با این مشاغل مقامش استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت. «رساله» را خلاصه کرد؛ بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» در آورد که مدتها بسیار پیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد. به نظر نمی رسد که کانت از «رساله» مطلع بوده باشد.

هیوم کتابی هم به نام «مکالمات راجع به مذهب طبیعی» - *Dialo*

فصل هفدهم

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهم‌ترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه تجربی لاک و بار کلی را به نتیجه منطقی‌اش رساند و آن را از تناقض پیراست، و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاصی ما را به بن بست می‌کشاند؛ یعنی در جهت وی پیشتر رفتن ممکن نیست. از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تا کنون ردیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص ما بعدطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچکدام از ردیه‌های آنان را قانع کننده نمی‌دانم؛ اما نمی‌توانم از این امید

چشم بیوشم که می توان دستگامی کشف کرد که کمتر از دستگام هیوم آلوده به شك باشد.

مهمترین اثر فلسفی هیوم در ساله در باره طبیعت انسانی «*Treatise of Human Nature*» در سالهای ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ نوشته شد که وی در فرانسه به سر می برد. دو مجلد آن در ۱۷۳۹ انتشار یافت و مجلد سوم در ۱۷۴۰. در این هنگام هیوم جوانی بود که هنوز سال عمرش از سی در نگذشته بود. شهرتی نداشت و عقایدش نیز چنان بود که تقریباً همه مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می دانستند. هیوم امیدوار بود که حملات سختی به او بکنند تا جوابهای درخشانی بدانها بدهد. اما هیچکس توجهی به کتاب او نکرد؛ به قول خود او کنشاش «از طبع مرده بیرون آمد». اما اضافه می کند که «چون طبیعتاً خلقی شاد و امیدوار داشتم، زود از زیر این ضربه کمر راست کردم». از آن پس هیوم هم خود را مصروف نوشتن رسالاتی کرد که نخستین مجلد آنها را در ۱۷۴۱ انتشار داد. در ۱۷۴۴ برای به دست آوردن کرسی استادی در ادینبورگ کوشید، اما توفیق نیافت. پس از این شکست نخست معلم یک نفر دیوانه و سپس منشی یک ژنرال شد. چون با این مشاغل مقامش استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت. «رساله» را خلاصه کرد؛ بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» در آورد که مدتها بسیار بیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد. به نظر نمی رسد که کانت از «رساله» مطلع بوده باشد.

هیوم کتابی هم به نام «مکالمات راجع به مذهب طبیعی» - *Dialogues*

خود داری کرد اما به دستور وی پس از مرگش در ۱۷۷۹ منتشر شد. «رساله درباره معجزات» *Essay on Miracles* وی که شهرت یافت می گوید که هرگز شواهد تاریخی کافی دائر بر وقوع چنین اموری به دست نخواهد آمد.

«تاریخ انگلستان» *History of England* او که در ۱۷۵۵ و سال-های پس از آن انتشار یافت مصروف این است که برتری محافظه کاران را بر لیبرالها، و برتری اسکاتلندیها را بر انگلیسها ثابت کند. هیوم تاریخ را جای رعایت بیغرضی فیلسوفانه نمی دانست. در ۱۷۶۳ سفری به پاریس کرد و فلاسفه فرانسه از او تجلیل فراوان کردند. بدبختانه با روسو رفاقتی به هم زد و مجادله ای با او کرد که معروف شد. هیوم بامدارای قابل تحسینی رفتار کرد، اما روسو که مبتلا به جنون عذاب و آزار بود، اصرار ورزید که رابطه خود را با هیوم قطع کند.

هیوم در نوشته ای که آن را «در رئای خود» یا «نطق سر مزار» نامیده، سجایای خود را چنین وصف می کند: «من مردی بودم با خلق و خوی ملایم، قادر به دل بستن، اما فاقد نیروی خصومت، و در همه عواطف خود اعتدال بسیار داشتم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که میل غالب من بود، با همه ناکامیهای پی در پی هرگز رویم را ترش نمی ساخت.» همه معلوماتی که در باره وی داریم این نکات را تماماً تأیید می کند.

«رساله در باره طبیعت انسانی» به سه کتاب تقسیم شده است که به ترتیب از فهم و عواطف و اخلاق بحث می کنند. در نظریات هیوم

آنچه مهم و تازه است در کتاب اول آمده است، و من نیز بحث خود را به همان کتاب محدود می‌کنم.

هیوم بحث خود را با متمایز ساختن «تأثرات» و «اندیشه‌ها» آغاز می‌کند. این دو، دو نوع ادراک هستند و «تأثرات» آنهایی هستند که قوت و شدت بیشتر دارند. «منظور من از اندیشه تصویر محو تأثر در تفکر و تعقل است.» اندیشه، حداقل هنگامی که بسیط باشد، مانند تأثر است، منتها از آن محوتر. «هر اندیشه بسیطی دارای یک تأثر بسیط است که بدان مشابهت دارد؛ و هر تأثر بسیطی دارای یک اندیشه مطابق خویش است.» همه اندیشه‌های بسیط ما در نخستین نمود خود از تأثرات بسیط ناشی می‌شوند و عیناً نماینده آن هستند. اما از طرف دیگر لزومی ندارد که اندیشه‌های مرکب مشابه تأثرات باشند. ما می‌توانیم یک اسب بالدار را تصور کنیم بی آنکه چنین اسبی دیده باشیم؛ اما «مشکلات» این اندیشه مرکب همه از تأثرات گرفته شده‌اند. دلیل آنکه تأثرات اولویت دارند، از تجربه می‌آید. مثلاً کور مادر زاد تصویری از رنگ ندارد. در میان اندیشه‌ها، آنهایی که صورت زنده خود را زیاد حفظ می‌کنند، متعلق به خاطره‌اند و مابقی متعلق به مخیله.

یکی از ابواب رساله (کتاب اول، قسمت اول باب هفتم) تحت عنوان «در باره اندیشه‌های مجرد» با قطعه‌ای حاکی از توافق مؤکد با این نظریه بار کلی آغاز می‌شود که می‌گوید: «اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاصی منسوب شده‌اند که آن اسم بدانها معنای وسیعتر می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابهت یاد آور شوند.» هیوم می‌گوید که وقتی که ما اندیشه‌ای از یک مرد داشته باشیم آن اندیشه

شامل تمام آن جزئیاتی است که تأثر از يك مرد دارد. «ذهن نمی تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند، مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر يك از آنها داشته باشد.» «اندیشه‌های مجرد هر چند از حیث افاده معنی کلی باشند فی نفسه مفردند». این نظریه که شکل جدیدی از اصالت تسمیه یا نامگرایی است دو عیب دارد: یکی منطقی دیگری روانشناختی. ابتدا ایراد منطقی را مورد توجه قرار دهیم. هیوم می گوید: «وقتی که ما میان چند شیء مشابهتی یافتیم نام واحدی به همه آنها اطلاق می کنیم.» اهل تسمیه با این گفته موافقت نمی کنند. اما در حقیقت يك اسم عام، مانند «گره»، درست به اندازه گریه کلی غیر واقعی است. بنابراین راه حل اهل تسمیه چون اصول خود را به قوت کافی بکار نمی بندد کاری از پیش نمی برد. این راه حل، اصول تسمیه را اشتباهاً فقط با «اشیاء» انطباق می دهد و نه با الفاظ هم.

و اما ایراد روانشناختی حداقل در مورد هیوم جدی تر است. سراسر نظریه‌ای که اندیشه را سواد تأثر می داند، بنا بر تشریح هیوم، این عیب را دارد که ابهام را نادیده می گیرد. مثلاً، وقتی که من گلی را که دارای رنگ معینی است دیده باشم، و بعدها تصویری از آن را به خاطر بیاورم، این تصویر فاقد دقت است؛ بدین معنی که چند رنگ بسیار نزدیک بدان وجود دارد که تصویر من می تواند تصویر ذهنی، یا به اصطلاح هیوم «اندیشه‌ای»، از آنها باشد. درست است که «ذهن نمی تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر يك از آنها داشته باشد.» فرض کنید که شما مردی را دیده‌اید که طول قامتش شش پا و يك انگشت است. در این صورت شما تصویری از آن مرد در ذهن خواهید داشت، اما این تصویر محتملاً به

مردی که نیم‌انگشت بلندتر یا کوتاهتر باشد نیز می‌خورد. ابهام‌سوی کلیت است؛ اما پاره‌ای از خصوصیات آن را دارد. هیوم به واسطه توجه نکردن بدین مطلب وارد مشکلات غیر لازمی شده است. مثلاً در مورد امکان تصور کردن رنگ نادیده‌ای که حد وسط دو رنگی باشد که دیده شده‌اند. اگر این دو رنگ به قدر کافی مشابه یکدیگر باشند در آن صورت هر تصویر ذهنی که انسان بتواند حاصل کند با هر دوی آنها و با رنگ واسط قابل انطباق خواهد بود. وقتی که هیوم می‌گوید اندیشه ناشی از تأثیری است که اندیشه عیناً نماینده آن است، قدم را از حدی که از لحاظ روانشناختی صحیح است فراتر می‌گذارد.

هیوم مفهوم جوهر را از روانشناسی طرد کرد، چنانکه بار کلی آن را از فیزیک طرد کرده بود. هیوم می‌گوید که ما هیچ تأثیری از خویشن نداریم، و لذا هیچ اندیشه‌ای هم از خویشن وجود ندارد. (کتاب اول، قسمت چهارم، جزء ششم.) «من شخصاً هر گاه با صداقت تمام در آنچه خویشن می‌نامم داخل می‌شوم، همیشه به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنائی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی، برخورد می‌کنم. هرگز خویشتم را جدا از یک ادراک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.» هیوم به طعنه می‌گوید که شاید فلاسفه‌ای باشند که بتوانند خویشن خود را درک کنند؛ ولیکن اگر تنی چند از این گونه حکما را کنار بگذاریم، درخصوص سایر افراد نوع بشر به جرئت می‌توانم بگویم که بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل تصویری یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و حر کنند.»

طرد اندیشه «خویشن» دارای اهمیت بسیار است. ببینیم مضمون

آن چیست و خود آن تا چه اندازه اعتبار دارد. ابتدا باید گفت که «خویشتن»، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، قابل ادراک نیست و لذا ما نمی‌توانیم اندیشه‌ای از آن داشته باشیم. این برهان اگر بخواهد پذیرفته آید باید به دقت بیان شود. هیچکس مغز خود را ادراک نمی‌کند و معذک، به یک معنی مهم، «اندیشه»ای از آن دارد. این گونه «اندیشه»ها که استنباطاتی از ادراکات هستند، در شمار اندیشه‌های منطقی اساسی نیستند. این اندیشه‌ها مرکب و توصیفی هستند - یعنی اگر هیوم در این اصل خود که هر اندیشه بسیطی از تأثر ناشی می‌شود ذی‌حق باشد قضیه از همین قرار خواهد بود، و اگر این اصل مردود واقع شود ناچار به اندیشه‌های «فطری» باز می‌گردیم. با استفاده از اصطلاحات جدید می‌توانیم بگوییم که: اندیشه‌های ناشی از اشیا یا رویدادهای غیر مُدْرَک همیشه ممکن است به شکل اشیا یا رویدادهای مُدْرَک تعریف شوند و لذا با قرار دادن تعریف به جای موضوع تعریف، همیشه می‌توانیم بی دخالت دادن هیچ شیء یا رویداد غیر مدد کی آنچه را به طور تجربی بر ما معلوم است بیان کنیم. و اما در مورد مسئله حاضر، هر گونه دانش روانشناختی را می‌توان بی دخالت دادن «خویشتن» بیان کرد. به علاوه این «خویشتن» به حسب تعریف چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ادراکات، و نه یک چیز بسیط جدید. در این مورد به نظر من هر فیلسوف تجربی تمام عیاری باید با هیوم موافقت کند.

اما از این مقدمات نتیجه نمی‌شود که «خویشتن» بسیطی وجود ندارد؛ بلکه فقط نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم بدانیم که چنین چیزی وجود دارد یا نه؛ و دیگر اینکه «خویشتن» جز به نام «مجموعه»ای از

ادراکات نمی‌تواند به دانش ما داخل شود. این نتیجه در مابعدالطبیعه حائز اهمیت است، زیرا که ما را از آخرین باقیمانده استعمال «جوهر» خلاص می‌کند. در الهیات نیز به واسطه طرد هر گونه علم فرضی از «روح» اهمیت دارد. در تحلیل معرفت نیز مهم است، زیرا نشان می‌دهد که مقوله ذهنی و عینی اساسی نیست. در این قضیه خویشتن یا نفس، هیوم قدم مهمی از بار کلی فراتر نهاد.

مهمترین قسمت «رساله» قسمتی است که «در باره معرفت و احتمال» نامیده شده است. منظور هیوم از «احتمال» آن نوع معرفتی نیست که از نظریه ریاضی احتمالات بر می‌آید - از قبیل این که احتمال جفت شش آوردن با دو طاس يك در سی و شش است. این معرفت به هیچ معنی خاصی احتمالی نیست؛ بلکه تا حدی که از علم ساخته است متیقن است. آنچه مورد بحث هیوم است، عبارت است از معرفت غیر متیقن، از نوع معرفتی که به وسیله استنباطات غیر استدلالی از معلوم تجربی به دست می‌آید. این نوع معرفت شامل همه علم ما بر آینده و قسمت‌های نامشهود گذشته و حال می‌شود. در حقیقت این معرفت شامل همه چیز است، مگر مشاهده مستقیم از يك طرف و ریاضیات از طرف دیگر. تحلیل این قبیل معارف محتمل هیوم را به نتایج شکاکانه‌ای رهبری می‌کند که رد و قبولشان به يك اندازه دشوار می‌نماید. نتیجه طرح مسئله‌ای است در فلسفه که به عقیده من هنوز جواب کافی بدان داده نشده است.

هیوم بحث خود را با تمییز هفت رابطه فلسفی آغاز می‌کند، که عبارتند از: شباهت و، همانستی (identity) و، روابط زمانی و مکانی و، تناسب در کمیت یا عدد و، درجات در هر کیفیتی و، تضاد و علیت.

می گوید که این روابط را می توان به دو نوع تقسیم کرد: آنهایی که فقط به اندیشه‌ها بستگی دارند، و آنهایی که ممکن است بی حدوث تغییری در اندیشه‌ها تغییر یابند. شباهت و تضاد و درجات در کیفیت و تناسب در کمیت یا عدد از نوع اولند؛ اما روابط زمانی و مکانی و علیت به نوع دوم تعلق دارند. معرفت متیقن فقط از روابط نوع اول به دست می آید؛ معرفت ما بر سایر روابط فقط محتمل است. جبر و حساب تنها علوم می هستند که در آنها می توان سلسله طویلی از استدلال پدید آورد بی آنکه ایقان زائل شود. هندسه به اندازه جبر و حساب متیقن نیست، زیرا که مانمی توانیم به صحت اصول مسلم آن مطمئن باشیم. این تصور که بسیاری از فلاسفه هم دارند - اشتباه است که اندیشه‌های ریاضیات «باید با نظری خالص و عقلانی، که از قوای عالیة روح ساخته است، فهمیده شوند». هیوم می گوید به محض آنکه به یاد بیاوریم که همه اندیشه‌های ما مستنسخ از تأثرات ما هستند، بطلان این رأی آشکار می شود.

سه رابطه‌ای که تنها به اندیشه‌ها بستگی ندارند عبارتند از همان‌سنی، روابط زمانی و مکانی، و علیت. در دو رابطه اول ذهن از آنچه بی واسطه به حواس عرضه می شود فراتر نمی رود. (هیوم عقیده دارد که روابط زمانی و مکانی قابل استندرا کند و می تواند جزو تأثرات باشند.) فقط علیت است که ما را قادر می سازد به این که چیزی یا رویدادی را از چیز یا رویداد دیگری استنباط کنیم؛ «فقط علیت است که چنان رابطه‌ای را پدید می آورد که از وجود یا عمل یک شیء ما را بر وجود یا عمل دیگری، مقدم یا مؤخر بر آن شیء مطمئن می سازد.»

از این دعوی هیوم، که چیزی به نام «تأثر» از يك رابطه علی وجود ندارد، اشکالی بر می خیزد. ما می توانیم به صرف مشاهده فلان و بهمان دریا بیم که فلان بالای بهمان است یا طرف راست آن، اما نمی توانیم دریا بیم فلان علت بهمان است. در گذشته رابطه علیت کم و بیش به رابطه مقدمه و نتیجه در منطق تشبیه می شد؛ اما هیوم به حق متوجه شد این کار خطا است.

در فلسفه دکارتی، مانند فلسفه مدرسی، رابطه علت و معلول لازم پنداشته می شد، چنانکه روابط منطقی لازمند. نخستین اعتراض حقیقتاً جدی به این نظر از طرف هیوم طرح شد، و هیوم بود که فلسفه جدید علیت را آغاز کرد. هیوم به همراه تقریباً همه فلاسفه، تا خود بر گسون، معتقد است که ناموس علیت می گوید قضایایی وجود دارند به شکل «فلان علت بهمان است»، در جایی که فلان و بهمان طبقات وقایع باشند؛ این نکته که این گونه نوامیس در هیچیک از قوانین علمی تکامل یافته واقع نمی شود ظاهراً بر فلاسفه پوشیده مانده است. اما بسیاری از گفته های این فلاسفه را می توان به زبانی ترجمه کرد که با آن قوانین علمی که واقع می شوند قابل انطباق باشد؛ بنابراین ما فعلاً می توانیم این نکته را نادیده بگیریم.

هیوم چنین آغاز می کند که آن نیرویی که يك شیء ذهنی بدان وسیله شیء ذهنی، دیگری را پدید می آورد از روی اندیشه های آن دو شیء قابل کشف نیست، و بنابراین ما فقط از راه تجربه می توانیم بر علت و معلول علم حاصل کنیم، نه از راه تعقل یا تفکر. می گوید این قول که: «آنچه آغاز می شود باید دارای علتی باشد»، قولی نیست که مانند اقوال منطق ایقان مستقیم داشته باشد. به قول هیوم: «اگر ما اشیا

را در نفس الامر مورد توجه قرار دهیم، و هرگز به ماورای اندیشه‌هایی که ما از آن اشیا حاصل می‌کنیم نظری نیندازیم، هیچ‌شئی وجود نخواهد داشت که وجود شیء دیگری را برساند. هیوم بنا بر این مقدمه چنین استدلال می‌کند که آنچه معرفت بر علت و معلول را حاصل می‌کند باید تجربه باشد؛ اما این تجربه نمی‌تواند به تجربهٔ مربوط به فلان و بهمان که با یکدیگر رابطهٔ علی دارند محدود و منحصر شود. از آن جهت باید تجربه و وسیلهٔ حصول معرفت باشد که رابطهٔ علی رابطهٔ منطقی نیست؛ و نیز از آن جهت نمی‌توان این تجربه را به تجربهٔ مربوط به دو واقعهٔ خاص فلان و بهمان محدود ساخت که ما نمی‌توانیم هیچ چیزی در نفس فلان بیابیم که آن را به پدید آوردن بهمان راهبری کند. هیوم می‌گوید تجربهٔ لازم در اینجا تجربهٔ اتصال مداوم وقایع نوع فلان با وقایع نوع بهمان است. و خاطر نشان می‌کند که وقتی در تجربه دوشیء مدام به یکدیگر متصل باشند مافی الواقع یکی را از دیگری استنباط می‌کنیم. (منظور وی از «استنباط» این است که ادراک یکی انتظار آن دیگری را در ما پدید می‌آورد؛ منظورش استنباط صوری یا صریح نیست.) شاید رابطهٔ لازم به استنباط بستگی داشته باشد؛ و نه به عکس. یعنی رؤیت فلان باعث انتظار بهمان می‌شود، و لذا ما را بدین اعتقاد راهبری می‌کند که يك رابطهٔ لازم بین فلان و بهمان موجود است. این استنباط را عقل تعیین نمی‌کند، چه در این صورت لازم می‌آمد که وحدت شکل طبیعت را فرض بگیریم، و حال آنکه این وحدت ضرورت ندارد؛ این استنباط فقط از تجربه حاصل می‌شود.

بدین ترتیب هیوم به این اعتقاد کشانده می‌شود که وقتی ما می‌گوییم «فلان علت بهمان است» منظورمان فقط این است که فلان و

بهمان در حقیقت دارای اتصال متداومی هستند، نه آنکه ارتباطی ضروری بین آنها موجود باشد. «ما از علت و معلول مفهوم دیگری نداریم جز مفهوم دو شیء که همیشه به یکدیگر متصل بوده‌اند.... ما نمی‌توانیم در دلیل این اتصال وارد شویم.»

هیوم در تأیید نظریه خود تعریفی از «اعتقاد» می‌کند که بنا بر قول وی عبارت است از «اندیشه زنده‌ای که مربوط به یک تأثیر حاضر باشد یا آن را تداعی کند.» اگر فلان و بهمان در تجربه گذشته مدام متصل بوده باشند تأثیر حاصل از فلان به واسطه تداعی آن اندیشه زنده را از بهمان پدید می‌آورد که اعتقاد به بهمان را تشکیل می‌دهد. این موضوع توضیح دهنده این است که چرا ما معتقدیم فلان و بهمان به یکدیگر مربوطند؛ یعنی ادراک فلان حقیقتاً با اندیشه بهمان مربوط است؛ و این است که ما می‌پنداریم فلان به بهمان مربوط است، و حال آنکه این اعتقاد در حقیقت اساسی ندارد. «ماور با یکدیگر رابطه قابل اکتشافی ندارند؛ و نیز اینکه ما می‌توانیم تجربه امری را از ظاهر امر دیگری استنباط کنیم بر طبق هیچ اصلی نیست جز اصل عمل کردن عادت بر مخیله.» هیوم این نظر خود را بارها تکرار می‌کند که آنچه در نظر ما رابطه لازم بین امور است در واقع جز رابطه بین اندیشه‌های مربوط به آن امور نیست؛ یعنی عادت ذهن را مجبور می‌کند که چنین پندارد؛ و «این تأثیر یا تحتم (determination) است که اندیشه لزوم را برای من حاصل می‌کند.» تکرار مواردی که ما را بدین اعتقاد راهبر می‌شوند که فلان علت بهمان است هیچ مطلب تازه‌ای از امر عینی به دست نمی‌دهد، اما در ذهن باعث همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) می‌شود؛ پس «لزوم امری است که در ذهن وجود دارد؛ نه در اعیان.»

اکنون بد نیست از خود پرسیم که عقیده ما در باره نظریه هیوم چه باید باشد؟ این نظریه دو قسمت دارد: یکی عینی، دیگری ذهنی. قسمت عینی می گوید: وقتی که ما حکم می کنیم فلان علت بهمان است، آنچه در واقع رخ داده، تا آنجا که مربوط به فلان و بهمان است، این است که این دو امر به کرات متصل به یکدیگر مشاهده شده اند؛ یعنی بهمان بلافاصله یا اندکی پس از فلان واقع شده است؛ و ما حق نداریم بگوییم که بهمان باید در پی فلان واقع شود، یا در موارد آینده بهمان در پی فلان واقع خواهد شد. و نیز هر چند بهمان به کرات در پی فلان واقع شده باشد هیچ دلیلی ندارد ما بپنداریم که جز توالی رابطه ای در کار است. در حقیقت علیت به عنوان توالی قابل تعریف است و نه به عنوان یک مفهوم مستقل.

قسمت ذهنی نظریه هیوم می گوید: آن اتصالی که بکرات بین فلان و بهمان مشاهده می شود علت این تأثر است که فلان علت اندیشه بهمان است. اما اگر ما بخواهیم «علت» را چنان که در قسمت عینی نظریه عنوان می شود تعریف کنیم باید عبارات بالا را عوض کنیم. اگر تعریف «علت» را به جای خود کلمه قرار دهیم، جمله چنین خواهد شد: «به کرات مشاهده شده است که در پی اتصالی که به کرات بین فلان و بهمان مشهود می گردد، مکرراً مواردی واقع شده است که در آن موارد اندیشه مربوط به بهمان پس از تأثر مربوط به فلان متبادر شده است.»

می توان پذیرفت که این بیان صحیح است، ولی آن شمولی را که هیوم به قسمت ذهنی نظریه خود نسبت می دهد ندارد. وی بارها تکرار می کند که اتصال مکرر فلان و بهمان دلیل انتظار اتصال این دو در آینده

اکنون بد نیست از خود پرسیم که عقیده ما در باره نظریه هیوم چه باید باشد؟ این نظریه دو قسمت دارد: یکی عینی، دیگری ذهنی. قسمت عینی می گوید: وقتی که ما حکم می کنیم فلان علت بهمان است، آنچه در واقع رخ داده، تا آنجا که مربوط به فلان و بهمان است، این است که این دو امر به کرات متصل به یکدیگر مشاهده شده اند؛ یعنی بهمان بلافاصله یا اندکی پس از فلان واقع شده است؛ و ما حق نداریم بگوییم که بهمان باید در پی فلان واقع شود، یا در موارد آینده بهمان در پی فلان واقع خواهد شد. و نیز هر چند بهمان به کرات در پی فلان واقع شده باشد هیچ دلیلی ندارد ما بپنداریم که جز توالی رابطه ای در کار است. در حقیقت علت به عنوان توالی قابل تعریف است و نه به عنوان یک مفهوم مستقل.

قسمت ذهنی نظریه هیوم می گوید: آن اتصالی که بکرات بین فلان و بهمان مشاهده می شود علت این تأثر است که فلان علت اندیشه بهمان است. اما اگر ما بخواهیم «علت» را چنان که در قسمت عینی نظریه عنوان می شود تعریف کنیم باید عبارات بالا را عوض کنیم. اگر تعریف «علت» را به جای خود کلمه قرار دهیم، جمله چنین خواهد شد: «به کرات مشاهده شده است که در پی اتصالی که به کرات بین فلان و بهمان مشهود می گردد، مکرراً مواردی واقع شده است که در آن موارد اندیشه مربوط به بهمان پس از تأثر مربوط به فلان متبادر شده است.»

می توان پذیرفت که این بیان صحیح است، ولی آن شمولی را که هیوم به قسمت ذهنی نظریه خود نسبت می دهد ندارد. وی بارها تکرار می کند که اتصال مکرر فلان و بهمان دلیل انتظار اتصال این دو در آینده

نیست، بلکه فقط علت این انتظار است. یعنی: تجربهٔ مربوط به اتصال مکرر، مکرراً با عادت همخوانی متصل واقع می‌شود. اما اگر قسمت عینی نظریهٔ هیوم پذیرفته شود این نکته که سابقاً در این قبیل شرایط همخوانی‌هایی واقع شده است دلیل بر آن نخواهد بود که بپنداریم این همخوانی‌ها ادامه خواهد داشت، یا در شرایط مشابه همخوانی‌های تازه‌ای واقع خواهد شد. حقیقت این است که در جایی که پای روانشناسی در میان می‌آید، هیوم به خود اجازه می‌دهد به معنایی از علیت که خود آن را به طور کلی محکوم می‌کند معتقد شود. بگذارید مثالی بیاوریم. من سیبی را می‌بینم، و انتظار دارم که اگر آن را بخورم مزهٔ خاصی را احساس کنم. مطابق نظر هیوم دلیلی ندارد که من چنین مزه‌یسی را احساس کنم؛ قانون عادت وجود انتظار مرا توضیح می‌دهد، اما توجیه نمی‌کند. اما قانون عادت خود یک قانون علی است. پس ما اگر نظر هیوم را جدی بگیریم باید بگوییم: گرچه در گذشته دیدن سیب متصل با انتظار مزهٔ خاصی بوده است، دلیلی ندارد که این اتصال همچنان ادامه یابد؛ شاید دفعهٔ دیگر که من سیبی را ببینم انتظار داشته باشم که مزهٔ گوشت گاو سرخ کرده بدهد. ممکن است فعلاً این امر را غیر محتمل بدانید، اما این دلیل نمی‌شود که پنج دقیقهٔ دیگر باز آن را محتمل ندانید. اگر نظریهٔ عینی هیوم صحیح باشد در آن صورت ما برای انتظارات در روانشناسی دلیلی بهتر از آنچه در جهان مادی داریم نخواهیم داشت. نظریهٔ هیوم را می‌توان بدین صورت مضحك در آورد: قضیهٔ «فلان علت بهمان است» یعنی «تأثر مربوط به فلان باعث اندیشهٔ مربوط به بهمان است.» و این، به عنوان تعریف، کوشش خوش فرجامی نیست.

پس باید نظریه عینی هیوم را دقیقتر بررسی کنیم. این نظریه دو جزء دارد: (۱) وقتی که می گویم «فلان علت بهمان است» همه آنچه حق داریم بگوئیم این است که در تجربه سابق فلان و بهمان مکرراً ملازم یکدیگر یا به توالی سریع ظاهر شده اند و هیچ موردی مشاهده نشده است که بهمان ملازم یا متعاقب فلان نبوده باشد. (۲) هر چند موارد فراوان اتصال فلان و بهمان را مشاهده کرده باشیم، این امر دلیل نیست که انتظار داشته باشیم در يك مورد آینده نیز این دو را متصل به یکدیگر مشاهده کنیم، گرچه علت این انتظار هست، یعنی به کرات مشاهده شده است که این اتصال با چنین انظاری متصل است. این دو جزء نظریه موضوع بحث را می توان به قرار زیر بیان کرد: (۱) در علت هیچ رابطه یا اتصال یا تعاقب قابل تعریفی وجود ندارد؛ (۲) استقرای ناقص شکل معبری از برهان نیست. تجربیان عموماً رأی اول را پذیرفته اند و رأی دوم را رد کرده اند. وقتی که می گوئیم رأی دوم را رد کرده اند منظورم این است که این جماعت معتقد شده اند که اگر تعداد فراوان کافی از موارد اتصال در دست داشته باشیم احتمال اتصالی که در مورد بعدی دیده می شود از نصف بیشتر خواهد بود؛ یا اگر هم تجربیان عیناً چنین اعتقادی نداشته باشند، به نظریه ای معتقد شده اند که دارای نتایج مشابه این عقیده است.

من نمی خواهم فعلاً استقرا را که مبحث وسیع و دشواری است مورد بحث قرار دهم؛ فعلاً به این قناعت می کنم که اگر نیمه اول نظریه هیوم پذیرفته شود رد استقرا هر گونه انظاری در خصوص آینده را غیر معقول می سازد - حتی این انتظار را که ما به احساس انتظار ادامه خواهیم داد. منظورم تنها این نیست که انتظارات ما ممکن است

خطا باشد؛ این را در هر صورت باید پذیرفت. منظورم این است که محکمترین انتظارات خود را نیز اگر در نظر بگیریم - از قبیل اینکه فردا خورشید طلوع خواهد کرد - حتی اثری هم از دلیل اینکه تحقق یافتن آنها را محتملتر از تحقق نیافتنشان بدانیم وجود ندارد. با قید این نکته به بررسی معنی «علت» باز می گردم.

کسانی که با هیوم توافق ندارند می گویند که «علت» عبارت است از رابطه خاصی که تعاقب بلا استثنا در پی دارد، اما خودش آن را تعقیب نمی کند. اگر به قضیه ساعتی پیروان دکارت باز گردیم، باید گفت که دو کرومومتر کاملاً دقیق ممکن است ساعات را یکی پس از دیگری بلا استثنا بنوازند، بی آنکه یکی علت نوازش دیگری باشد. به طور کلی کسانی که بدین رأی معتقدند می گویند که ما گاهی می - توانیم روابط علی را ادراک کنیم، ولی در غالب موارد ناچاریم این روابط را کمابیش برحسب تصادف از اتصال مداوم استنباط کنیم. ببینیم در این موضوع چه براهینی به سود و زیان هیوم وجود دارد.

هیوم برهان خود را به قرار زیر خلاصه می کند:

«من واقفم که از میان همه معماهایی که تا کنون طرح کرده ام، یا در طی این رساله طرح خواهم کرد، معمای حاضر از همه سرسخت تر است و فقط به ضرب برهان و استدلال مستحکم است که امیدوارم آخر الامر درش گشوده و بر تعصبات عمیق نوع بشر فائق آید. برای سازش یافتن با این نظریه چقدر باید با خود تکرار کنیم که منظره ساده دو چیز یا دو فعل، هر قدر به هم مربوط باشند، هرگز نمی تواند اندیشه ای از نیرو یا رابطه ای بین آنها برای ما حاصل کند؛ که این اندیشه از تکرار اتحاد آنها بر می خیزد؛ که این تکرار نه کاشف و نه

باعث چیزی در اشیا است، بلکه به واسطه آن انتقال عادی که باعث می شود فقط اثری بر ذهن دارد؛ که بنابراین این انتقال عادی همان نیرو و ضرورت است که نتیجتاً به وسیله روح احساس می شود نه آنکه در عالم خارج جسماً ادراک شود.

عموماً هیوم را متهم می کنند به این که نظرش در باره ادراک بیش از حد (اتمی) است؛ ولی وی قبول می کند که پاره ای از روابط قابل ادراک کند. می گوید: «ما نباید هیچیک از مشاهداتی را که در خصوص همانستی و روابط زمانی و مکانی به عمل می آوریم به نام استدلال بپذیریم؛ زیرا که در هیچیک از آنها ذهن نمی تواند از آنچه بلاواسطه بر حواس ظاهر می شود فراتر برود.» می گوید که علت یا روابط قابل ادراک از این جهت تفاوت دارد که ما را به ماورای تأثرات حواسمان می برد و ما را از وجودهای ادراک نشده آگاه می سازد. این مطلب به عنوان برهان بی اعتبار می نماید. ما به بسیاری از روابط زمانی و مکانی که قادر به ادراکشان نیستیم اعتقاد داریم؛ ما فکر می کنیم که زمان به آینده و گذشته، و مکان در پس دیوار اتاقمان بسط می یابد. برهان حقیقی هیوم این است که در عین حالی که ما گاهی روابط زمانی و مکانی را ادراک می کنیم هرگز روابط علی را ادراک نمی کنیم. پس در صورت قبول چنین روابطی باید آنها را از روابطی که قابل ادراک استنباط کنیم. پس اختلاف به صورت اختلاف بر سر امور واقع (Facts) تجربی در می آید. یعنی: آیا ما گاهی رابطه ای را که بتوان رابطه علی نامید ادراک می کنیم یا نمی کنیم؟ هیوم می گوید که نمی کنیم؛ مخالفانش می گویند می کنیم؛ و به آسانی می توان دریافت که شواهد طرفین چگونه ممکن است ارائه شود.

به نظر من شاید قویترین برهان مؤید هیوم را باید از ماهیت قوانین علم فیزیک گرفت. چنین به نظر می‌رسد که قوانین ساده‌تر، به شکل «فلان علت بهمان است»، هرگز نباید در علم راه یابند... مگر به نام پیشنهادهای خام در مراحل اول. آن قوانین علی که در علوم پرورش یافته جای چنین قوانین ساده‌ای را می‌گیرند، چنان پیچیده‌اند که هیچکس نمی‌تواند آنها را مفروض در ادراک پندارد. همه این قوانین آشکارا استنباطات ساخته و پرداخته‌ای هستند که از مشی مشهود طبیعت گرفته شده‌اند. من نظریه جدید کوانتوم را که مؤید نتیجه بالاست به حساب نمی‌آورم. تا آنجا که به علوم فیزیکی مربوط است، نظریات هیوم تماماً صحیح است. قضایایی از قبیل «فلان علت بهمان است» هرگز نباید پذیرفته شوند، و تمایل ما به پذیرش آنها باید با قوانین عادت و تداعی توجیه شود. خود این قوانین هم، به شکل دقیق، بیانات ساخته و پرداخته‌ای خواهند بود. در باره نسج عصبی - بدو فیزیولوژی اعصاب بعداً شیمی و مآلاً فیزیک آن.

اما شخص مخالف هیوم، اگر هم تمامی آنچه را هم اکنون گفته شد بپذیرد، ممکن است باز خود را به‌طور قطعی منہزم نداند. ممکن است بگوید در روانشناسی مواردی داریم که در آن موارد رابطه علی قابل ادراک است. شاید تمامی تصور علت از اراده گرفته شده باشد، و ممکن است گفته شود که ما می‌توانیم بین اراده و عمل متعاقب آن رابطه‌ای ادراک کنیم که بیش از تعاقب بلااستثنا است. این نکته را در مورد درد ناگهانی و فریاد هم می‌توان گفت. اما این قبیل آرا در روانشناسی شکل بسیار دشواری به خود می‌گیرد. بین اراده کردن من به حرکت دادن دستم و حرکتی که متعاقب آن واقع می‌شود سلسله طولی از وسائط علی

وجود دارد که عبارت است از جریاناتی که در اعصاب و عضلات روی می دهد. ماقظ فقرات نهائی این سلسله یعنی اراده و حرکت را ادراک می کنیم؛ و اگر بپنداریم که رابطه علی مستقیمی میان این دو می بینیم اشتباه کرده ایم. این برهان مسئله کلی موضوع بحث را به طور قطعی حل و فصل نمی کند، اما نشان می دهد که اگر در مواقعی کمی بپنداریم روابط علی را ادراک می کنیم واقعاً بینگاریم که چنین روابطی را ادراک می کنیم، بی احتیاطی کرده ایم. پس تعادل استدلال به سود هیوم است که می گوید که در علت چیزی جز تعاقب بلااستثنا وجود ندارد. اما دلیل این مدعی آن طور که هیوم می انگاشت قطعی نیست.

هیوم به این قانع نیست که دلیل رابطه علی را به صورت تجربه اتصال مکرر در آورد؛ وی استدلال خود را این طور ادامه می دهد که: چنین تجربه ای موجه انتظار اتصالات مشابه آینده نیست. مثلاً: (مثال سابق را بیاوریم) من سیبی را می بینم؛ تجربه گذشته موجب می شود که من انتظار داشته باشم این سیب مزه سیب بدهد، نه مزه گوشت گاو سرخ کرده؛ اما هیچ توجیه عقلانی برای این انتظار وجود ندارد. اگر چنین توجیهی وجود می داشت، می بایست از این اصل نتیجه شود که مواردی که از آنها تجربه نداریم با مواردی که از آنها تجربه داریم مشابهند. این اصل منطقاً لازم نیست، زیرا ما حداقل می توانیم تغییری در مشی طبیعت تصور کنیم. پس این باید يك اصل احتمالی باشد. اما همه براهین احتمالی این اصل را فرض قرار می دهند، و لذا خود این اصل با هیچ برهان احتمالی قابل اثبات نیست، و حتی هیچیک از این قبیل براهین مثبت محتمل بودن آن نیز نمی شوند. این فرض که آینده شبیه گذشته است مبتنی بر هیچ نوع برهانی نیست، بلکه تماماً از عادت

گرفته شده است.^۱ نتیجه، نتیجه‌ای است کاملاً شکاکانه:

«تمام استدلال‌های احتمالی چیزی جز نوعی احساس نیست. تنها در شعر و موسیقی نیست که ما باید از ذوق و احساس خود پیروی کنیم، بلکه در فلسفه نیز قضیه از همین قرار است. وقتی که من درباره‌ی اصلی یقین حاصل می‌کنم این نیست مگر اندیشه‌ای که به قوت بیشتری به من دست می‌دهد. وقتی که یک دسته برهان را بر دسته دیگری رجحان می‌نهم کاری نمی‌کنیم جز اینکه به موجب احساسی که از تفوق تأثیر آنها داریم حکم می‌کنیم. امور هیچ رابطه‌ی قابل اکتشافی با یکدیگر ندارند؛ و نیز اینکه ما می‌توانیم وجود چیزی را از تجربه‌ی چیز دیگر استنباط کنیم مطابق اصل دیگری جز تأثیر عادت بر مخیله نیست.»^۲

محصول نهائی تحقیق هیوم در باره‌ی آنچه به نام معرفت شناخته می‌شود آن چیزی نیست که ما باید بپنداریم که او خود می‌خواسته است. عنوان فرعی کتاب وی عبارت است از: «کوششی برای وارد ساختن روش تجربی در موضوعات روحی.» پیداست که با این عقیده شروع به کار کرده است که از روش علمی حقیقت و تمام حقیقت به دست می‌آید و چیزی جز حقیقت حاصل نمی‌شود. اما سرانجام به این اعتقاد رسید که عقیده هرگز عقلانی نیست، زیرا که ما هیچ نمی‌دانیم. پس از تشریح براهین مؤید شکاکیت (کتاب اول، قسمت چهارم، باب اول)، هیوم به رد این براهین نمی‌پردازد، بلکه به خوش باوری طبیعی اکتفا می‌کند.

«طبیعت با لزوم مطلق و ضبط ناپذیری ما را مجبور ساخته است

1. Book I, part iii, sec. iv.

2. Book I, part iii, sec. viii.

که همچنان که نفس می کشیم و احساس می کنیم قضاوت هم بکنیم؛ و نیز ما نمی توانیم از ملاحظه بعضی اشیا در پر تو نوری قویتر و تمامتر، به واسطه رابطه عادی آنها بایک تأثر حاضر، خودداری کنیم؛ همچنانکه نمی توانیم مادام که بیداریم خود را از اندیشیدن بازداریم، یا هنگامی که در روز روشن چشمهای خود را به اشیا محیط خود می اندازیم آنها را نبینیم. هر کس به خود زحمت داده باشد که این شکاکیت تمام را رد کند در واقع بی حریف نبردی و کوشیده است که قوه ذهنی را اثبات کند که طبیعت قبلا در ذهن سرشته و غیر قابل احتراز ساخته است. پس نیت من از نشان دادن براهین آن فرقه عجیب بدین دقت، فقط این است که خوانندگان را به حقانیت این فرض خود آگاه سازم تمام استدالات ما راجع به علت و معلول از چیزی جز عادت گرفته نشده اند، و عقیده بالخاص به جنبه حاسه طبیعت ما تعلق دارد و نه به جنبه عاقله آن.

هیوم (در کتاب اول، قسمت پنجم، باب دوم) ادامه می دهد که «شخص شکاک همچنان به استدلال و اعتقاد خود ادامه می دهد، حتی با آنکه خود می گوید که نمی تواند به وسیله استدلال از استدلال خود دفاع کند؛ و مطابق همین قاعده وی باید اصل مربوط به وجود جسم را بپذیرد، هر چند هیچ نمی تواند مدعی شود که به حکم هیچ برهان فلسفی به حقیقت آن معتقد است... ما البته می توانیم پرسیم چه باعث می شود که به وجود جسم معتقد شده باشیم؟ اما بیهوده است پرسیم که آیا جسم وجود دارد یا نه؟ این نکته ای است که ما بایست آن را در همه استدالات خود مسلم بگیریم.»

سطور بالا آغاز بابی است تحت عنوان «در باره شکاکیت با توجه

به حواس». پس از يك بحث طولانی این باب با نتیجه زیر پایان می‌یابد:

«این تردید شکاکانه، هم در مورد عقل و هم در مورد حواس بیماری است که هرگز از ریشه قابل علاج نیست، بلکه هر قدر آن را از خود برانیم باز هر لحظه عود می‌کند، و گاهی ممکن است به نظر برسد که کاملاً بر ما مستولی شده است.... فقط تساهل و تسامح می‌تواند ما را از چنگ آن خلاص کند. به همین جهت من کاملاً بر این صفات اتکا می‌کنم، و عقیده خواننده در حال حاضر هر چه باشد مسلم می‌گیرم که ساعتی بعدوی متقاعد خواهد شد که هم جهان خارجی و هم جهان داخلی وجود دارند.»

هیوم می‌گوید مطالعه فلسفه دلیلی ندارد جز اینکه برای بعضی طبایع این کار سرگرمی خوشایندی است. «در همه وقایع زندگی باز بر ماست که شکاکیت خود را حفظ کنیم. اگر اعتقاد داریم که آتش گرم می‌کند یا آب طراوت می‌بخشد فقط بدین جهت است که خلاف این اعتقادات برای ما اسباب زحمت است. ولیکن اگر فیلسوف باشیم باید فقط بر اساس اصول شکاکی و تمایلی که احساس می‌کنیم بدین کار پردازیم.» اگر از تفکر دست بکشد «احساس می‌کنم که لذتی را از دست داده‌ام، و این است اصل و منشأ فلسفه من.»

فلسفه هیوم - صحیح یا غلط - نماینده ورشکستگی منطق در قرن هجدهم است. هیوم نیز مانند لاک با این نیت شروع می‌کند که منطقی و تجربی باشد و به هیچ چیزی اعتماد ننماید، بلکه در پی تعلیماتی باشد که از تجربه و مشاهده بر می‌آید. اما چون هیوم مفکره‌ای قویتر از لاک دارد و در تحلیل دقتی بیش از او به کار می‌برد و استعدادش برای

پذیرفتن تناقضاتی که موجب آسایشند کمتر است به این نتیجه مصیبت بار می رسد که از تجربه و مشاهده هیچ به دست نمی آید. چیزی به نام عقیده عقلانی وجود ندارد: «اگر اعتقاد داریم که آتش گرم می کند یا آب طراوت می بخشد، فقط بدین جهت است که خلاف این اعتقادات برای ما اسباب زحمت است.» ما از اعتقاد ناگزیریم، اما هیچ اعتقادی مبنای عقلی ندارد، و نیز هیچ نحوه عملی نمی تواند از نحوه دیگر عقلانی تر باشد، زیرا همه ما ندم بر معتقدات غیر عقلانی مبتنی هستند. اما به نظر می رسد که هیوم این نتیجه آخر را نگرفته باشد. حتی در شکاکترین فصل کتابش، که در آن نتایج کتاب اول را خلاصه می کند، می گوید: «به طور کلی اشتباهات دینی خطرناکند و اشتباهات فلسفی فقط مضحکند.» هیوم حق ندارد چنین حرفی بزند. «خطرناک» يك کلمه علی است. و کسی که در مورد علیت شكاک است نمی تواند هیچ چیزی را «خطرناک» بداند.

حقیقت این است که هیوم در قسمت های آخر رساله اش تشکیکات اساسی خود را به کلی فراموش می کند، و نوشته اش طوری است که می تواند از قلم هر يك از اخلاقیان روشن بین عصر وی تراویده باشد. هیوم همان درمانی را که خود تجویز می کند، یعنی «تساهل و تسامح» را در مورد تشکیکات خود به کار می برد. به يك معنی شکاکیت او غیر صادقانه است؛ زیرا نمی تواند در عمل آن را حفظ کند. اما این نتیجه نامساعد را دارد که هر گونه کوششی را برای اثبات این که فلان نحوه عمل بهتر از بهمان نحوه است فلج می کند.

طرد و رد عقلانیت بدین ترتیب ناگزیر بایستی موجب انقجار شدید ایمان غیر عقلانی گردد. مجادله بین روسو و هیوم مظهر این امر

است. روسو دیوانه بود و صاحب نفوذ، هیوم عاقل بود و فاقد مرید و پیرو. تجربیان انگلیسی پس از هیوم شکاکیت او را بی آنکه رد کنند طرد کردند. روسو و پیروانش در این نکته با هیوم موافق بودند که هیچ اعتقادی مبتنی بر عقل نیست؛ و دل را برتر از عقل می دانستند؛ و هیوم هم در عمل همین کار را می کرد. فلاسفه آلمانی، از کانت تا هگل، استدلالشان شبیه استدالات هیوم نبود. من این را مخصوصاً می گویم. به رغم این عقیده کانت و بسیاری فلاسفه دیگر که «انتقاد عقل محض» اثر کانت جوایبگوی عقاید هیوم است. در حقیقت این فلاسفه - حداقل کانت و هگل - نماینده عقلانیت پیش از هیوم هستند و نظریاتشان با براهین هیومی قابل رد است. فلاسفه ای که نظریاتشان بدین طریق قابل رد نیست، آنهایی هستند که دعوی عقلانی بودن ندارند - مانند روسو و شوپنهاور و نیچه. رشد مذهب غیرعقلانی در سراسر قرن نوزدهم و در آنچه از قرن بیستم گذشته است نتیجه طبیعی تخریب فلسفه تجربی به دست هیوم است.

بنا برین کشف این موضوع حائز اهمیت است که آیا در دایره فلسفه ای که تماماً یا عمدتاً تجربی باشد جوایی در برابر نظریات هیوم یافت می شود یا نه. اگر یافت نشود، پس میان عقل و جنون تفاوت فکری وجود ندارد. آن دیوانه ای که خود را خاگینه می پندارد فقط به این دلیل محکوم شود که در اقلیت است؛ یا - چون لزومی ندارد دموکراسی را فرض بگیریم - صحیح تر آنکه باید به این دلیل محکوم شود که دولت با او موافق نیست. این نقطه نظر بیچاره کننده است، و باید امیدوار بود که راهی برای فرار از آن وجود داشته باشد.

شکاکیت هیوم تماماً منتج از این است که وی اصل استقرا را رد

می کند. اصل استقرار در انطباق باعلیت می گوید اگر به دفعات فراوان دیده شده باشد که بهمان همراه یا در پی فلان واقع می شود، و هیچ مواردی مشهود نیفتاده باشد که بهمان همراه یا در پی فلان نشود، در این صورت در آینده هر گاه فلان مشهود افتد، محتمل است که بهمان ملازم یا متعاقب آن باشد. اگر این اصل وافی باشد، پس تعداد کافی از این موارد احتمال را به حدی می رساند که دست کمی از ایقان نداشته باشد. اگر این اصل، یا هر اصل دیگری که این اصل از آن قابل استنتاج باشد، صحیح باشد پس آن استنباطات علی که در نظر هیوم مردودند در حقیقت معتبرند. منتها نه به نام آنکه حقیقتاً موجب ایقان می شوند، بل بدین عنوان که موجب احتمال کافی برای مقاصد عملی هستند. اگر این اصل صحیح نباشد، هر کوششی برای استخراج قوانین علمی کلی از مشاهدات جزئی بیهوده است و شکاکیت هیوم برای شخص تجربی ناگزیر است. البته خود این اصل را نمی توان بی دچار آمدن به دور از موارد مشابه استنباط کرد؛ زیرا که برای توجیه هر استنباطی از این قبیل خود این اصل لازم است. پس این اصل باید یا خود اصلی مستقل و غیر مبتنی بر تجربه باشد، یا از چنین اصلی استنتاج شود. تا این حد، هیوم ثابت کرده است که فلسفه تجربی محض برای علم اساس محکمی نیست. اما اگر همین يك اصل را بپذیریم مابقی همه مطابق این نظریه که جمیع معارف ما مبتنی بر تجربه است قابل استنتاج خواهد بود. باید پذیرفت که يك این انحراف جدی از فلسفه تجربی محض است، و همچنین باید پذیرفت کسانی که پیرو فلسفه تجربی نیستند، حق دارند پرسند که چرا در این شروع بحث يك انحراف حلال است و انحرافات دیگر حرام؟ اما اینها سوالاتی است که استدلالات هیوم آنها

را بلافاصله پیش نمی‌کشد. آنچه این استدلال‌ات اثبات می‌کنند - و من گمان نمی‌کنم قابل انتقاد باشد - این است که استقرا اصل منطقی مستقلی است که نه از تجربه و نه از سایر اصول منطقی قابل استنباط نیست، و در غیاب این اصل وجود علم محال است.

۲

از روسو تا امروز

فصل هجدهم

نهضت رومانتیک

از نیمه دوم قرن هجدهم تا عصر حاضر نقاشی و ادبیات و فلسفه، و حتی سیاست، به طور مثبت یا منفی از نحوه احساس خاصی متأثر بوده است. این نحوه احساس خصیصه امری است که می توان آن را به معنای وسیع کلمه «نهضت رومانتیک» نامید. حتی کسانی که از این نحوه احساس بیزار شدند ناچار شدند بدان توجه کنند؛ و در بسیاری موارد بیش از آن که خود بدانند از آن تأثیر پذیرفتند. من اکنون می خواهم جهان بینی رومانتیک را، بیشتر در زمینه‌هایی که کاملاً

فلسفی نیست، توضیح دهم.

نهضت رومانتيك در آغاز با فلسفه بسنگی نداشت، ولی دیری نگذشت که میان آنها پیوندهایی برقرار شد.

با سیاست، به واسطه آثار ژان ژاک روسو، از همان آغاز مربوط بود. اما برای این که بتوانیم تأثیرات سیاسی و فلسفی این نهضت را بشناسیم باید آن را در اساسی ترین شکلش، یعنی طغیان برضد موازین اخلاقی و زیبایی شناسی معمول و متداول، مطالعه کنیم.

نخستین سیمای بزرگ این نهضت ژان ژاک روسو است؛ ولی باید دانست که روسو کما پیش نماینده تمایلاتی بود که پیش از او هم وجود داشت. مردم درس خوانده و تربیت شده فرانس در قرن هجدهم، چیزی را که خود «حساسیت» (la sensibilité) می نامیدند بسیار می پسندیدند و می ستودند؛ و مرادشان از این لفظ عبارت بود از استعداد «احساس کردن»، خاصه احساس همدردی. این احساس در صورتی کاملاً اصیل شناخته می شد که مستقیم و شدید و عاری از هر گونه فکر باشد. شخص «حساس» کسی بود که از دیدن يك خانواده روستایی گرسنه و برهنه چنان متأثر می شد که اشک در چشمانش حلقه می زد؛ اما همین شخص به نقشه های دقیق و حساب شده برای بهبود وضع طبقه روستایی هیچ دلبستگی نشان نمی داد. می پنداشتند که تقوی و فضیلت فقرا بیش از اغنیاست. خردمند کسی بود که از فساد مجامع اشرافی دوری گزیند و از صلح و صفای کلبه محقر روستایی لذت برد. این طرز نگاه به زندگی را می توان، به عنوان يك حالت گذران، کما بیش میان شاعران همه زمانها مشاهده کرد. دوک تبعیدی نمایشنامه چنان

که بخواهی،^۱ از همین موضوع دم می‌زند، اما همینکه برایش ممکن می‌شود به مقرر حکومت خود باز می‌گردد. تنها *ژاک اندوهگین* است که چرا زندگانی پر صلح و صفای «آغوش طبیعت» را ترک می‌گوید. حتی پوپ *Pope*، یعنی مظهر کامل همه آنچه نهضت رومانتيك بر ضد آن طغیان کرد، می‌گوید:

خوشا به حال کسی که فکر و ذکرش محدود به چند وجب
 زمین پدری‌اش باشد،
 و خرسند از این که در زمین خود و در هوای وطن خویش
 تنفس کند.

درعالم خیال کسانی که می‌خواستند «حساس» باشند فقرا همیشه صاحب «چند وجب زمین پدری» بودند، و بی احتیاج به داد و ستد خارجی از دسترنج خود روزگار می‌گذراندند. البته این مردم فقیر همیشه بر اثر اوضاع و احوال ناگوار زمین پدری را از دست می‌دادند؛ زیرا پدر پیر خانواده از کار افتاده بود، و دختر زیبا در سراشیب سقوط، و ربا خوار خبیث یا مالک نابکار مترصد دست درازی به زمین پدر یا ناموس دختر. در نظر رومانتيكها فقرا هرگز شهری یا صنعتی نبودند. طبقهٔ پرولتاریا مفهومی است متعلق به قرن نوزدهم، که شاید به اندازهٔ همان روستاییان صورت رومانتيك بدان داده باشند؛ ولی این مفهوم با مفهوم قرن هجدهم کاملاً تفاوت دارد.

۱. کمندی شکسپیر به نام *As You Like It* داستان دوکی که به جنگل اردن تبعید شده است و از زندگی در آنجا خرسند است، اما سرانجام از تبعید خلاص می‌شود و به مقام خود باز می‌گردد. م.

روسو به مسلک حساسیت که پیش از او وجود داشت گروید، ولی دامنه و گسترشی بدان بخشید که این مسلک بی او به دست نمی‌آورد. روسو نه تنها از حیث نظریات بلکه از حیث ذوقیات هم دموکرات بود. مدتهای دراز ولگرد فقیری بود که از مردمی که فقط کمی کمتر از خودش گرسنه و برهنه بودند احسان می‌پذیرفت. روسو در عمل این احسان را با سیاهترین حق ناشناسیها جواب می‌داد، اما از حیث احساس عکس‌العمل وی چنان بود که پر شور ترین پیروان مسلک حساسیت آرزو می‌کردند. چون روسو ذوق و سلیقه ولگردان را داشت قید و بندهای محافل و مجامع اشرافی پاریس برایش ملال‌آور بود. رومانیکها تحقیر کردن قید و بندهای معمول و متداول را از او آموختند: نخست در لباس و رفتار، و رقصهای «مینوئه» و «کوپله»، و سپس در هنر و عشق، و سرانجام در همه زمینه اخلاق قدیم.

رومانیکها مخالف اخلاق نبودند، بلکه به عکس احکام اخلاقی‌شان شدید و سخت بود؛ منتها این احکام مبنی بر اصولی بود که با آنچه در نظر اسلاف آنها خوب می‌نمود تفاوت کامل داشت. دوره‌ای که از سال ۱۶۶۰ آغاز می‌شود و به روسو پایان می‌گیرد از خاطره جنگهای مذهبی و جنگهای داخلی فرانسه و انگلستان و آلمان متأثر بود. مردم این دوره از خطر هرج و مرج طلبی احساسات‌تند، و از اهمیت امنیت و قربانیایی که برای حصول آن لازم است، سخت آگاه بودند. حزم را عالیترین فضیلت می‌شناختند. عقل را به نام برنده‌ترین سلاح بر ضد متعصبان خرابکار، ارج می‌نهادند. آداب و رفتار متین و پاکیزه را به نام سدی در برابر وحشیگری می‌ستودند. جهان منظم نیوتون، که سیاراتش از روی نظم و قاعده تغییر ناپذیر

در مدار خود گرد خورشید می گردیدند، به صورت نمونه خیالی حکومت خوب در آمده بود. مقید ساختن احساسات هدف عمدهٔ تعلیم و تربیت و نشانهٔ مسلم نجات و شرافت بود. در انقلاب فرانسه، اشراف پیش از دورهٔ رومانتیک با متانت و وقار جان می دادند؛ ولی مادام رولان و دانتون - که رومانتیک بودند - هنگام مرگ داد فصاحت و بلاغت دادند.

در زمان روسو دیگر مردم از امنیت خسته شده و رفته رفته به شور و هیجان گرایش یافته بودند. انقلابیان فرانسه و ناپلئون این گرایش را ارضا کردند. در سال ۱۸۱۵ جهان سیاست بار دیگر به آرامی گرایید، ولی این آرامی چنان خشک و مغایر زندگی پر شور بود که فقط محافظه کاران وحشترده تاب تحملش را داشتند. به همین جهت رضایت از وضع موجود، که از خصایص فرانسهٔ زمان لویی پانزدهم و انگلستان پیش از انقلاب فرانسه بود، این بار به هیچ روی وجود نداشت. طغیان قرن نوزدهم بر ضد «اتحاد مقدس»^۱ دو صورت به خود گرفت: از طرفی طغیان صنعتی، هم سرمایه داری و هم کارگری، بر ضد سلاطین و اشراف. این طغیان کمابیش کاملاً از مسلک رومانتیک بر کنار ماند و از بسیاری جهات به قرن هجدهم راجع بود. رادیکالهای فلسفی و نهضت آزادی تجارت و سوسیالیسم مارکسی نمایندگان این نهضتند. از طرف دیگر، نهضت رومانتیک با طغیان صنعتی تفاوت کامل داشت. این نهضت پاره‌ای ارتجاعی و پاره‌ای انقلابی بود. هدف

۱ - اتحادی که در ۱۸۱۵، یعنی پس از سقوط ناپلئون، برای سامان بخشیدن به وضع اروپا پدید آمد. این اتحاد بر اساس «خیر خواهی مسیحی» قرار داشت و هدف آن بازگرداندن سلسله‌های قدیمی به تاج و تخت و جلوگیری از تغییر و تبدیل بود. پاپ در این اتحاد شرکت نکرد. - م.

رومانتیکها صلح و آرام نبود، بلکه هدف آنها عبارت بود از زندگی فردی سودایی و پرشور. رومانتیکها با نظام صنعتی به هیچ روی نظر خوش نداشتند، زیرا که این نظام، نظام زشتی بود، و تلاش معاش شایسته روح جاودان رومانتیکها نبود، و رشد سازمانهای اقتصادی جدید مخل آزادی فردی می شد. در دوره پس از انقلاب رومانتیکها به واسطه مرام ناسیونالیسم رفته رفته به سیاست کشانده شدند. یعنی به نظر رومانتیکها هر ملتی می بایست دارای يك روح مشترك باشد، و مادام که مرز میان دولتها با مرز میان ملتها تفاوت داشته باشد این روح آزاد نیست. در نیمه اول قرن نوزدهم ناسیونالیسم نیرومندترین اصول انقلابی بود و اکثر رومانتیکها با حرارت تمام از آن هوا داری می کردند.

صفت مشخص نهضت رومانتيك به طور کلی این است که این نهضت موازین زیبایی شناسی را به جای موازین بهره جویی می گذارد. فی المثل کرم خاک کی مفید است، ولی زیبا نیست. ببر زیباست، ولی مفید نیست. داروین (که رومانتيك نبود) کرم خاک کی را می پسندید و بليك Blake ببر را. اخلاق رومانتيكها در درجه اول دارای انگیزه های زیبایی شناسی است. اما برای مشخص ساختن رومانتيكها توجه به اهمیت انگیزه های زیبایی شناسی کافی نیست؛ بلکه باید به انقلاب ذوقی، که حس زیبایی شناسی رومانتيكها را نسبت به اسلافشان دگرگون ساخت، توجه کنیم. در این خصوص رجحانی که رومانتيكها به معماری «گوتی» می دهند یکی از بارزترین نمودارهای ذوق آنهاست. نمودار دیگر پسند رومانتيكها در ارزیابی صحنه های طبیعی است.

دکتر جانسون^۱ «فليت استريت» (يكسى از خيابانهاى لندن) را بر هر منظره روستايى ترجيح مى داد و معتقد بود كه هر كس از لندن خسته شده باشد از زندگى خسته شده است. اسلاف روسو اگر فلان منظره روستايى را تحسین مى كردند، اين منظره بيگمان محل حاصلخيز پربركتى بود - مانند چراگاههاى سبز و گاوهاى فربه. اما روسو چون سويسى بود طبيعاً كوههاى آلپ را مى ستود. در رومانهاى پيروان او ما با رودهاى خروشان و پرتگاههاى هولناك و جنگلهاى پيراه و رعد و برق و توفان و دريا و بهطور كلى آنچه بيفايده و مخرب است برخورد مى كنيم. اين تغييرى كه در پسند مردم روى داده است كمابيش دائمى به نظر مى رسد؛ بدین معنى كه امروز تقريباً همه مردم آبخار نياكارا و «گرانديونيون» را بر مراتع سبز و گندمزارهاى خرم ترجيح مى دهند. جاى مسافرخانههاى جهانگردان مى تواند نمودارى از سليقه مردم در باب مناظر به شمار آيد.

روحيات رومانتيكها را در رومانهاشان بهتر از هر جاى ديگر مى توان مطالعه كرد. رومانتيكها چيزهاى غريبى دوست مى داشتند؛ مانند ارواح و اشباح، و قلعههاى ويران، و آخرين بازماندگان غمرده خانوادههاى كه زمانى بزرگ و توانگر بوده اند، و هيپنوتيزورها و جادوگران، و جباران در سراشيب سقوط، و دزدان دريائى مغرب. فيلدينگ و اسمولت در رومانهاى خود آدمهاى عاى را در اوضاعى قرار مى دادند كه حدوث و وقوع آنها كاملاً محتمل بود. رئاليتهاى كه بر ضد مسلك رومانتيك عكس العمل نشان مى دادند نيز چنين

۱. Dr. Samuel Johnson ادیب و منتقد و لغتنامه نویس معرو و انگلیسی

می کردند؛ ولی روماتیکها این قبیل مضامین را مبتذل می دانستند. برای آنها فقط چیزهای عظیم و بعید و وحشت آور الهام بخش بود. علم، آن هم از نوع مشکوکش، اگر به نتایج شگفت انگیز می رسید می توانست مورد استفاده روماتیکها واقع شود. اما چیزی که روماتیکها را بیشتر جلب می کرد قرون وسطی و چیزهای قرون وسطایی بود. گاهی نیز روماتیکها از واقعیات گذشته و حال یکسره چشم پوشی می کردند. «دریا نورد کهن» *The Ancient Mariner* نمونه این امر است. «قوبلای قآن» اثر کولریج را مشکل می توان همان سلطان واقعی دانست که مار کوپولو توصیف می کند. جغرافیای روماتیکها هم جالب است. تقاطعی که این جغرافیا از آن سخن می گوید، از گزاناو *Xanadu* گرفته تا خوارزم، همه دور افتاده یا آسیایی یا قدیمی است.

نهضت رومانیک، با آنکه از روسو سرچشمه گرفت، در آغاز بیشتر آلمانی بود. در آخرین سالهای قرن هیجدهم روماتیکها جوان بودند، و به هنگام جوانی بود که آنچه را نشان دهنده مشخصات جهان بینی آنهاست بیان کردند. از میان آنها کسانی که از بخت بدفرجام جوانمرگ نشدند سرانجام اجازه دادند که فردیتشان در جمعیت یک رنگ کلیسای کاتولیک محو و مستهک شود. (یک نفر رومانیک اگر پروتستان به دنیا آمده بود می توانست کاتولیک شود؛ اما اگر کاتولیک به دنیا آمده بود مشکل می توانست کاتولیک بماند، زیرا در این صورت لازم می آمد که مذهب کاتولیکی را با طغیان سازش دهد.) روماتیکهای آلمانی در کولریج و شلی تأثیر کردند؛ ولی نظیر همین جهان بینی، مستقل از تأثیر آلمانیها، در سالهای اول قرن نوزدهم

در انگلستان نیز متداول شد. در فرانسه مسلك رومانتيك، به شكل رقيق شده‌اش، پس از بازگشت سلطنت باب شد و تا زمان ويكتور هوگو ادامه يافت.

در امريكا شكل كمابيش خالص مسلك رومانتيك را مي‌توان در ملویل و تورو Thoreau و بروك فارم Brookfarm و هاوٲورن Hawthorne مشاهده كرد. رومانتيكها متمايل به مذهب كاتوليكي بودند، ولسي در جنبه فردي جهان بيني آنها، بيشك، يك عنصر پروتستاني هم وجود داشت؛ و توفيقهاي دائمي آنها در ايجاد رسوم و عقايد و سازمانها تقريباً منحصر به كشورهاي پروتستان بوده است.

آغاز مسلك رومانتيك انگلستان را مي‌توان در آثار هزل نويستان ملاحظه كرد. در نمايشنامه «رقييان» *Rivals* (۱۷۷۵) اثر شريدان Sheridan دختری كه قهرمان نمايشنامه است مي‌خواهد از روي عشق با مردی بيچيز عروسي كند، نه با مرد ثروتمندی كه كسانش در نظر دارند. اما مرد ثروتمند به فریب خود را بيچيز معرفي مي‌كند و دل از دختر مي‌ربايد.

جين اوستين Jane Austen در «صومعه نورت انگر» *Northanger* و «حس و حساسيت» *Sense and Sensibility* (۱۷۹۷-۸) رومانتيكها را دست مي‌اندازد. «صومعه نورت انگر» قهرمانی دارد كه با خواندن رومان «فوق رومانتيك» خانم راد كليف Mrs Radcliff به نام «اسرار اودلفو» *Mysteries of Udolpho* كه در ۱۷۹۴ منتشر شده بود، از راه به در مي‌رود. قطع نظر از بليك كه شاعری منزوی بود و مشكل مي‌توان او را جزو يك «نهضت» دانست، نخستين اثر رومانتيك «صحيح» در انگلستان همان «دريانورد كهن» اثر كولريج است كه در سال ۱۷۹۹

انتشار یافت. سال بعد، چون بدیخانه خاندان وجود Wedgwood به او کمک مالی کردند، کولریج به گوتینگن Gottingen رفت و در اندیشه‌های کانت غرق شد، و این کار باعث پیشرفت شعر او نشد. پس از آنکه ووردزورث Wordsworth و ساوئی Southey مرتجع شدند، کین و نورت نسبت به انقلاب فرانسه و ناپلئون نهضت رومانیک انگلستان را به مدت کوتاهی متوقف ساخت. اما به زودی بایرون و شلی و کینس آن را احیا کردند؛ و این نهضت تا حدی بر سراسر عهد ملکه ویکتوریا حکمفرما بود.

رومان «فرانکنشتین» *Frankenstein* اثر ماری شلی، که با الهام گرفتن از مکالمه با بایرون در میان مناظر رومانیک آلپ نوشته شده است، حاوی داستانی است که شاید بتوان آن را وصف حال رشد و توسعهٔ ملک رومانیک دانست. غول فرانکنشتین چنانکه مثل سایر شده «غول محض» نیست؛ بلکه در آغاز موجود مهربانی است که جویای مهر و محبت انسانی است؛ اما به سبب وحشتی که از کراحت منظر او به کسانی که وی می‌کوشد محبتشان را جلب کند دست می‌دهد به سوی خشونت و کینه توزی رانده می‌شود. این غول، پنهان از نظرها، یک خانوادهٔ بیچیز و کلبه نشین را تماشا می‌کند و دزدانه آنها را در گرفتاریهایشان یاری می‌دهد، و سرانجام بر آن می‌شود که خود را بدانها بشناساند:

«هر چه آنها را بیشتر می‌دیدم میلم به حلب حمایت و محبت آنها بیشتر می‌شد. آرزو می‌کردم این موجودات دوست داشتنی مرا بشناسند و دوستم بدارند. دیدن نگاههای پر مهر آنها نهایت آرزوی

من بود. جرئت این فکر را نداشتم که مبادا آنها با تحقیر و وحشت از من روی بگردانند.»

اما سرانجام آنها از غول روی می گردانند. این است که غول ابتدا از صانع خود تقاضا می کند که زنی مانند خودش برای او بسازد؛ و چون این تقاضا رد می شود، بر آن می شود که همه کسانی را که فرانکشین دوست می دارد یکایک هلاک کند. اما پس از آنکه غول همه جنایات خود را انجام می دهد و به جسد مرده فرانکشین چشم دوخته است، «احساساتش» همچنان شریف است:

«این هم قربانی من است! با کشتن او جنایات من به حد کمال رسید. نابغه نگونبختی که من وجود خود را به او مدیونم. آه، فرانکشین! ای موجود سخاوتمند خودخواه! اکنون چه سودی دارد که من از تو طلب بخشایش کنم؟ من که با از میان بردن کسانی که تو دوست می داشتی ترا برای همیشه از پای در آورده‌ام.

«افسوس که مرده است. نمی تواند به من پاسخ دهد... وقتی که من به گناهان وحشتناک خود نظر می اندازم، نمی توانم باور کنم که من همان موجودی هستم که زمانی ضمیرش سرشار از اندیشه‌های عالی و آسمانی، سرشار از زیبایی و عظمت خوبی بود! اما چنین است که هست؛ فرشته‌ای که سقوط کند به صورت ابلیسی بدکار درمی آید. ولی حتی آن دشمن خدا و خلق نیز در تنهایی خود یاران و همدستانی داشت. من تنها هستم.»

وقتی که شکل روماتیک این داستان را حذف کنیم، می بینیم که در این روحیه هیچ چیز غیر واقعی وجود ندارد؛ و برای یافتن نظایر آن لازم نیست در میان دزدان دریایی و سلاطین و اندال به جستجو پردازیم. قیصر سابق آلمان در شهر دورن Doorn نزد يك نفر انگلیسی که بدانجا رفته بود نالیده بود از اینکه انگلیسیان دیگر او را دوست نمی دارند. دکتر برت Burt در کتاب خود درباره جنایات اطفال از يك پسر هفده ساله نام می برد که پسر دیگری را در خندق غرق کرده است، و دلیلش این بوده است که نه خانواده اش و نه همسالانش هیچیک به او محبتی نداشته اند. دکتر برت با آن پسر مهربانی کرد، و او مرد محترمی از کار درآمد؛ اما هیچ دکتر برتی پیدا نشد که تربیت غول فرانکشتین را برعهده بگیرد.

خطای روماتیکها در روحيات آنها نیست، بلکه در موازین ارزشهای آنهاست. روماتیکها عواطف تند را، از هر نوع که باشد و به هر نتیجه ای که منجر شود، تمجید و تحسین می کنند. عشق روماتیک، خاصه هنگامی که با ناکامی توأم باشد، اینقدر تندی دارد که مورد پسند روماتیکها واقع شود؛ اما غالب عواطف تند ویرانگرند. کینه و حقد و حسد و ندامت و یأس و غرور زخم خورده و خشم کسی که به ناحق زیر فشار قرار گرفته باشد و شور جنگجویی و تحقیر بردگان و ترسویان از این قبیل است. بدین جهت آدمی که به سبب مسلك روماتیک، خاصه از نوع بایرونی، شيرك شده باشد شدیدالعمل و ضد اجتماعی می شود. یا یاغی آشوب طلب است، یا جباری فاتح.

این جهان بینی دارای جاذبه ای است که علل آن در ژرفای

سرشت بشر و اوضاع بشری نهفته است. بشر به سبب سودجویی اجتماعی شده، اما از نظر گزینه تا حد زیادی متغرد باقی مانده است. اجتناب به دیانت و اخلاق برای تقویت سودجویی، از اینجا برمی خیزد. اما عادت ترك لذات حاضر برای فواید آینده، عادت ناراحت کننده ای است؛ و وقتی که شهوات طغیان کنند قیدهای احتیاطی رفتار اجتماعی را مشکل می توان تحمل کرد. کسانی که در چنین مواردی این قیدها را به دور می افکنند، به سبب خاتمه یافتن تعارض درونی شان احساس قوت و قدرت تازه ای می کنند. گویانکه ممکن است عاقبت به مصیبتی گرفتار آیند، در حین انجام دادن عمل از نوعی تعالی آسمانی برخوردار می شوند که، هر چند عارفان بزرگ از آن خبر دارند، حالی نیست که به صرف تقوا و فضیلت پیش پا افتاده ای دست دهد.

در این حال آن جزء فردی انسان باز هم پدیدار می شود؛ اما اگر عقل در برابر آن پایداری کند آن جزء فردی ناچار خود را در لاف افسانه می پیچید. شخص عارف به خدا ملحق می شود، و در تعقل و تفکر راجع به ذات نامتناهی خود را از وظیفه ای که در برابر همسایه اش دارد آزاد و بری می یابد. شخص یاغی آشوب طلب قدم از این هم فراتر می گذارد؛ یعنی خود را نه ملحق به خدا بلکه عین خدا احساس می کند. حقیقت و وظیفه، که به ترتیب نمایندگان عبودیت ما در برابر ماده و همسایگان ما هستند، برای شخصی که به مرحله خدایی رسیده است دیگر وجود ندارند، برای دیگران حقیقت همان است که او بگوید، و وظیفه همان که او بفرماید. اگر ما همگی می توانستیم به طور انفرادی و بی کار و زحمت زندگی کنیم، می توانستیم این وجد و حال را که از آزادی و وارستگی دست می دهد دریابیم؛

اما چون نمی‌توانیم، لذت این وجد و حال فقط برای دیوانگان و دیکتاتورها مسیر است.

طغیان غریبه‌های فردی بر ضد قیده‌های اجتماعی نه فقط کلید فلسفه و سیاست و احساس آن امری است که «نهضت رومانتیک» نامیده می‌شود، بل کلید عواقب و نتایج آن نهضت تا عصر حاضر نیز هست.

فلسفه، تحت تأثیر ایده آلیسم آلمانی، به سوی «اصالت خویش» (solipsism) گرایید؛ و پرورش نفس خویش به عنوان اصل اساسی اخلاق اعلام شد.

در مورد احساس، ناچار وصلت نارنگی میان انزواطلبی و ضروریات شهوت و اقتصاد صورت گرفت. داستان دی. ایچ. لورنس D.H. Lawrence به نام «مردی که جزیره‌ها را دوست می‌داشت» *The Man Who Loved Islands* قهرمانی دارد که این وصلت را هر روز بیشتر تحقیر می‌کند، و سرانجام از گرسنگی و سرما، در حالی که از تنهایی مطلق لذت می‌برد، هلاک می‌شود. ولیکن نویسندگانی که تنهایی را مدح کرده‌اند نتوانسته‌اند در آثار خود به این درجه از انسجام و هماهنگی نائل شوند. تسهیلات تمدن برای شخص منزوی میسر نیست، و کسی که می‌خواهد کتاب بنویسد یا اثر هنری پدید آورد، اگر بخواهد پس از انجام دادن کار خود جان به در برد، باید همکاری دیگران را بپذیرد. برای اینکه به احساس تنهایی اش خلی وارد نیاید، باید این توانایی را داشته باشد که نگذارد کسانی که برایش کار می‌کنند متعرض نفس او شوند، و این توانایی وقتی به بهترین نحو حاصل می‌شود که آن کسان برده او باشند.

اما عشق تند و سودایی موضوع دشوارتری است. عشاق سودایی مادام که بر ضد قیدهای اجتماعی در حال طغیان شناخته می‌شوند مورد تحسین و تمجید قرار می‌گیرند؛ ولیکن در واقع را بطله عشقی فوراً به صورت قید اجتماعی در می‌آید، و معشوق مورد تنفر قرار می‌گیرد، و اگر عشق آنقدر قوی باشد که قطع علاقه را دشوار کند، این تندر شدیدتر می‌شود.

در نتیجه عشق به عنوان نبردی تصور می‌شود که در آن هر يك از طرفین می‌کوشد با دریدن پرده حفاظ طرف مقابل او را از میان ببرد. این نقطه نظر به واسطه نوشته‌های استریندبرگ Strindberg، و از او بیشتر به وسیله آثار دی. اچ. لورنس، معروف شده است.

مطابق این نحوه احساس، نه‌همین عشق سودایی بلکه هر را بطله دوستانه‌ای با غیر فقط تا آنجا ممکن است که این غیر زائده نفس خود شخص در نظر گرفته شود. و این در صورتی امکان پذیر است که غیر خویشاوند نسبی شخص باشد؛ و خویشاوندی هر چه نزدیکتر باشد حصول این امر آسانتر است. تأکید بر نژاد از اینجا برمی‌خیزد، و چنانکه در نزد بطليموسهای مصر دیده شده، منجر به رسم ازدواج یا محارم می‌شود. ما می‌دانیم که این امر در بایرون چگونه تأثیر کرد. واگر احساسی نظیر همین احساس را در عشق زیگموند و زیگلینده مجسم می‌کند. نیچه خواهر خود را بر هر زن دیگری ترجیح می‌داد، منتها کار او به رسوایی نکشید. نیچه به خواهرش می‌نویسد: «آنچه را تو می‌کنی و می‌گویی، من با قوت تمام احساس می‌کنم چون هر دوی ما به يك نژاد تعلق داریم. تو بیش از دیگران مرا می‌شناسی، زیرا ما از يك پدر و مادریم. این نکته با فلسفه من به خوبی منطبق است.»

اصل ملیت، که بایرون از هواداران آن بود، بسط همین «فلسفه» است. در این اصل چنین انگاشته می شود که هر ملتی يك نژاد را تشکیل می دهد، و افراد آن در نیاکان خود و در نوعی «آگاهی خونی» با هم اشتراك دارند. مازینی، که مکرر به انگلیسیان ایراد می گرفت که چرا نتوانسته اند بایرون را درك کنند، چنین تصور می کرد که هر ملتی دارای يك فردیت مرموز است، و همان نوع عظمت آشوب طلبانه ای را که روماتیکها در مردان قهرمان می جستند وی به ملتها نسبت می داد. آزادی ملل، نه فقط در نظر مازینی بلکه در نظر سیاستمداران نسبتاً متین و موقر نیز، به عنوان يك امر مطلق مجسم شد و همکاری بین المللی را غیر ممکن ساخت.

اعتقاد به خون و نژاد، طبیعتاً با مراسم ضد یهودی همراه است. در عین حال جهان بینی روماتیک، پاره ای از این جهت که يك جهان بینی اشرافی است و پاره ای بدین سبب که شور و سودا را بر حساب و کتاب ترجیح می دهد، کسب و تجارت را شدیداً تحقیر می کند. در نتیجه مخالفتی با سرمایه داری اعلام می کند که با مخالفت سوسیالیستها، که نماینده منافع کارگران هستند، کاملاً متفاوت است؛ زیرا مخالفت روماتیک مخالفتی است مبتنی بر بیزاری از اشتغال فکر به امور اقتصادی، و این سخن که دنیای سرمایه داری در چنگال یهودیان است آن را تقویت کرده است. بایرون در موارد نادری که از عرش اعلاهی خود آنقدر فرود می آمد که به مبنذلاتی چون نیروی اقتصادی توجه کند همین نقطه نظر را بیان می کند:

کیست که تعادل جهان را نگه می دارد؟

کیست که بر فاتحان، چه مستبد و چه آزادیخواه، حکومت می‌کند؟ (که روزنامه‌های اروپای کهن را به جنجال وامی‌دارند.)
 کیست که وطن پرستان برهنه اسپانیا را بر می‌انگیزد؟
 کیست که دنیای قدیم و جدید را رنج و لذت می‌بخشد؟
 کیست که چرخ سیاست را می‌چرخاند؟
 آیا سایه شجاعت نجیبانه بناپارت است؟
 نه! رات چایلد جهود و همکارش بیرینگ مسیحی است.

شعرش شاید چندان لطیف نباشد، اما احساسش کاملاً به عصر ما تعلق دارد، و همه پیروان بایرون آن را تکرار کرده‌اند.

نهضت رومانتیک اساساً هدفش رها ساختن شخصیت بشر از غل و زنجیر اخلاق و رسوم اجتماعی بود. قسمتی از این زنجیرها مانع بهبودی در راه اشکال مطلوب فعالیت بیش نبود؛ زیرا هر جامعه قدیمی قواعد رفتاری پدید آورده است که در دفاع از آنها جز این مطلبی نمی‌توان یافت که این قواعد قدیمی است. اما شهوات نفسانی همین که رها شدند دو باره به آسانی مطابق حوائج اجتماع به بند در نمی‌آیند. مسیحیت تا حدی توانست «نفس» را رام کند، ولی علل اقتصادی و سیاسی و عقلی طغیان بر ضد کلیسا را دامن زد، و نهضت رومانتیک این طغیان را به حیطة اخلاقیات هم سرایت داد. این نهضت با تشجیع يك نفس جدید سرکش همکاری اجتماعی را غیر ممکن ساخت، و پیروان خود را در برابر ذوق نا مطلوب آشوب و استبداد تنها گذاشت. نفس پرستی در ابتدا سبب شد که مردم از دیگران مهربانی پدرا نه انتظار داشته باشند، اما چون دریافتند که دیگران نیز

نفس دارند، آرزوی سرخوردهٔ مهربانی مبدل به کینه و خشونت شد.
انسان يك حیوان منقرض نیست، و مادام که زندگی اجتماعی باقی است
خود بینی نمی تواند عالترین اصل اخلاق باشد.

فصل نوزدهم

روسو

ژان ژاک روسو ۱۷۱۲-۷۸ هر چند به معنی فرانسوی کلمه در قرن هجدهم *philosophe* است او را «فیلسوف» به معنی امروزی کلمه نمی‌توان نامید. اما تأثیر روسو در فلسفه قسوی بود؛ چنانکه در ادب و ذوقیات و رسوم و سیاست نیز این تأثیر را داشت. عقیده ما در باره محاسن روسو به نام متفکر هر چه باشد، باید اهمیت فراوان او را به عنوان يك عامل اجتماعی بپذیریم. این اهمیت از توسل جستن او به دل، و آنچه در روزگار او «حساسیت» نامیده می‌شد، برخاست. روسو

پدر بهضت رومانتيك و مبدع دستگاہهایی است که حقایق غیر بشری را از عواطف بشری استنباط می کنند، و مخترع فلسفه سیاسی دیکتاتور-ی. های شبه دموکراتی است. در مقابل شکل قدیمی سلطنت مطلقه. از زمان او تا کنون کسانی که خود را مصلح دانسته اند به دودسته تقسیم شده اند: کسانی که از روسو پیروی کرده اند و کسانی که پیرو لاک بوده اند. گاهی این دو دسته باهم همکاری کرده اند و بسیاری اشخاص هیچ ناسازگاری در آنها ندیده اند.

اما به تدریج ناسازگاری آشکار شده است. در عصر حاضر هیتلر نتیجه روسو است و روزولت و چرچیل نتیجه لاک اند.

شرح حال روسو به قلم خود وی در «اعترافات» به تفصیل بسیار آمده، اما در نقل آن نویسنده در اسارت حقیقت نمانده است. روسو خوش داشت که خود را گناهکار بزدگی جلوه دهد، و گاه در این کار مبالغه می کرد؛ اما همه گونه دلیل و برهان خارجی وجود دارد که روسو از همه فضایل عادی بری بوده است. این امر او را نگران نمی کرد، چون می پنداشت که همیشه دلی نازک دارد؛ منتها حتی این دل نازک نیز هرگز او را از ارتکاب اعمال پست نسبت به بهترین دوستانش منع نمی کرد. من فقط آن اندازه از شرح حال روسو را که برای شناختن فکر و تأثیر او لازم است نقل خواهم کرد.

روسو در ژنو متولد شد و به نام پیرو مذهب کالوین تعلیم یافت. پدرش که مرد فقیری بود هم ساعتساز و هم معلم رقص بود. مادرش هنگامی که روسو شیرخواره بود در گذشت و خاله اش او را بزرگ کرد. در دوازده سالگی مدرسه را ترك گفت و در دو شغل شاگردی کرد، اما از هر دو بیزار شد و در شانزده سالگی از ژنو به ساوآ

گریخت. چون وسیله معیشت نداشت، نزد يك كشيش کاتوليك رفت و گفت که می خواهد به مذهب کاتوليك در آید. مراسم ورود به مذهب کاتوليك در تورین Turin در مؤسسه خاص نودینان انجام گرفت. این جریان نه روز طول کشید. خود روسو می گوید که این کار را فقط برای پول انجام داده است. «نمی توانستم خود را فریب دهم که آن عمل مقدسی که در شرف انجام دادنش بودم در حقیقت عمل راهزنان بود.» اما این مطلب پس از آنکه روسو به مذهب پروتستانی بازگشت نوشته شده است؛ و دلایلی در دست است که وی چند سالی يك کاتوليك مؤمن و معتقد بوده است. در ۱۷۳۲ شهادت داد که خانه ای که در ۱۷۳۰ محل سکونت او بوده به برکت دعای يك اسقف معجزه وار از آتش سوزی نجات یافته است.

پس از آنکه در مؤسسه تورین بیست فرانک در جیبش نهادند و او را بیرون راندند، نزد بانویی به نام مادام دو ورچلی Vercelly پیشخدمت شد، و سه ماه بعد آن بانو در گذشت. هنگام مرگ وی نواری را نزد روسو یافتند که متعلق به مادام دو ورچلی بود و در حقیقت روسو آن را دزدیده بود. روسو گفت که آن نوار را دختر پیشخدمتی که دوستش می دارد بدو داده است. گفته او را باور و دختر را مجازات کردند. عذر روسو شنیدنی است: «خبثت هر گز به اندازه آن لحظه بیرحم از من دور نبوده است؛ هر چند تناقض گویی است این نکته حقیقت دارد که وقتی که آن دختر بیچاره را متهم کردم محبت من به او باعث عمل من شد. یاد او در ذهن من حاضر بود، و من تقصیر خود را به گردن نخستین کسی که به نظرم رسید انداختم.» این نمونه خوبی است از آنکه چگونه، مطابق اخلاق روسو، «حساسیت»

جای هر نوع فضیلت عادی را می گیرد.

پس از این واقعه، مادام دو وارن Warens که مانند خود روسو از مذهب پروتستانی به کاتولیکی گراییده بود، با او دوست شد. وی بانوی زیبایی بود که به مناسبت خدماتی که به مذهب کرده بود از پادشاه ساوآ وظیفه می گرفت. به مدت نه تا ده سال اغلب اوقات روسو در خانه او گذشت. حتی پس از آنکه مادام دو وارن رفیقۀ روسو شد نیز روسو او را «مامان» می نامید. تا مدتی روسو و خدمتکار مادام به شراکت از مادام استفاده می کردند و در کمال صمیمیت روزگار را به سر می بردند. چون خدمتگزار به رحمت ایزدی پیوست، روسو افسرده خاطر شد؛ منتها خود را با این فکر تسلی داد که: «خوب، حداقل لباسهایش به من می رسد.»

روسو در سالهای جوانی دورانهای مختلفی را به ولگردی گذرانید و پیاده سفر کرد و در این ایام به هر نحو که پیش می آمد زندگی خود را تأمین می کرد. در یکی از این ایام دوستی که همسفر او بود در یکی از خیابانهای شهر لیون غش کرد. روسو از اздеهام مردم استفاده کرد و دوستش را در وسط خیابان رها کرد و رفت. يك بار هم منشی شخصی شد که خود را رئیس يك صومعه یونانی و زائر مزار مقدس معرفی می کرد؛ باز در وقت دیگر خود را به صورت يك یعقوبی اسکاتلندی به نام دادینگ Dudding در آورد و با بانوی ثروتمندی رابطه برقرار کرد.

اما در ۱۷۴۳ روسو به کمک بانوی عالی مقامی منشی سفیر فرانسه در ونیس شد. این سفیر مرد می خواره ای بود به نام مونتگو Montaignu که کارهایش را به عهده روسو می گذاشت اما پرداخت حقوق او را

فراموش می کرد. روسو کارها را خوب انجام می داد، و در دعوایی که لاجرم میانشان در گرفت مقصر نبود. روسو برای دادخواهی به پاریس رفت. همه به او حق دادند، اما تا مدت درازی کاری صورت نگرفت. ناراحتیهایی که از این معطلی برای روسو پیش آمد در مخالف شدن او با دولت موجود فرانسه بی تأثیر نبود؛ گو اینکه روسو سر انجام حقوق عقب افتاده خود را وصول کرد.

در حدود این زمان (۱۷۴۵) بود که روسو با ترزلو واسور *Thérèse le Vasseur* که پیشخدمت خانهاش در پاریس بود ارتباط پیدا کرد. روسو باقی عمر خود را با این زن گذراند (منتها گاهی روابط دیگری هم داشت.) از این زن روسو صاحب پنج فرزند شد و همه آنها را تحویل پرورشگاه کودکان سر راهی داد. هیچکس تاکنون نفهمیده است که چه چیز روسو را به سوی آن زن جلب می کرد. ترزلو واسور زنی زشت و نادان بود و سواد خواندن و نوشتن هم نداشت. (روسو نوشتن را بدو آموخت، اما خواندن را نیاموخت.) اسم ماهها را نمی دانست و جمع بستن پول را بلد نبود؛ مادرش حریص و طماع بود؛ ترز و مادرش روسو و دوستان او را می دوشیدند. روسو (راست یا دروغ) می گوید که هرگز بارقه عشقی نسبت به ترز در خود نیافته است. در سالهای بعد، ترز مست می کرد و به دنبال جوانهای اصطیل می افتاد. شاید روسو از این احساس که خود را از حیث عقل و مال بی شك از او برتر می دید خوشش می آمد، و نیز خوشش می آمد که آن زن کاملاً بدو اتکا داشت. روسو همیشه از مصاحبت بزرگان ناراحت بود و مردم ساده را حقیقتاً ترجیح می داد. از این لحاظ احساس دموکراتی او کاملاً صادقانه بود. گرچه روسو

ترز را هرگز به عقد خود در نیاورد، با او کما بیش مانند همسر رفتار می کرد؛ و همه بانوان عالی مقامی که با روسو دوستی داشتند ناچار بودند با ترز نیز بسازند.

نخستین توفیق ادبی روسو کمی دیر دست داد. فرهنگستان دیژون Dijon جایزه ای پیشنهاد کرد برای نوشتن بهترین مقاله در باره این مسئله که: آیا علم و هنر فایده ای به نوع بشر رسانده اند؟ روسو طرف نقی را گرفت و جایزه را برد (۱۷۵۰). وی گفت که علم و ادب و هنر بدترین دشمنان اخلاقند و با ایجاد نیاز بردگی پدید می آورند؛ زیرا چگونه می توان کسانی مانند وحشیان امریکا را که برهنه می گردند به زنجیر کشید؟ چنانکه می توان انتظار داشت، روسو طرفدار اسپارت و مخالف آتن است. وی در هفت سالگی «حیات مردان نامی» اثر پلوتارک را خوانده و سخت تحت تأثیر آن قرار گرفته بود. به خصوص شرح حال لیکورگوس را بسیار دوست می داشت. او هم مانند اسپارتیان پیروزی در جنگ را معیار خیر می دانست؛ معیناً «وحشیان نجیب» را که اروپاییان فاسد می توانستند در جنگ شکست دهند تحسین می کرد. معتقد بود که علم و فضیلت باهم ناسازگارند و همه علوم از منشأ پستی سرچشمه می گیرند؛ ستاره شناسی از خرافات ستاره بینی، علم بیان از جاه طلبی، هندسه از حرص و آز، فیزیک از کنجکاوی بهبوده نتیجه می شوند؛ و حتی علم اخلاق سرچشمه اش برور انسان است. تعلیم و تربیت و صنعت چاپ سزاوار تحقیرند؛ هر چیزی که انسان متمدن را از وحشی تعلیم نیافته متمایز کند بد است. روسو پس از آنکه با مقاله خود جایزه را ربود و شهرت ناگهانی به دست آورد مطابق احکام مقاله خود به زیستن پرداخت. زندگی

ساده در پیش گرفت و ساعت خود را فروخت، و گفت که دیگر احتیاجی به دانستن وقت ندارد.

روسو اندیشه‌های مقاله اول را در مقاله دیگری تحت عنوان «گفتار در عدم تساوی» (۱۷۵۴) تشریح کرد. اما این مقاله نتوانست جایزه‌ای بر باید. وی معتقد بود که «انسان طبیعتاً خوب است و فقط سازمانها هستند که او را بد می‌سازند.» و این درست ضد نظریه گناه فطری و رستگاری به توسط کلیساست. روسو مانند غالب نظریه سازان سیاسی عصر خود از «وضع طبیعی» سخن می‌گوید، گو اینکه منظور وی از این وضع تا حدی فرضی است. روسو این وضع را حالتی می‌داند که «دیگر وجود ندارد، شاید هرگز وجود نداشته است، و احتمالاً هرگز وجود نخواهد داشت، و معیناً لازم است اندیشه‌های صحیحی از آن داشته باشیم تا بتوانیم در باره وضع حاضر خوب داوری کنیم.» قانون طبیعی را باید از وضع طبیعی استنتاج کرد، ولی تا زمانی که ما بر انسان طبیعی جاهلیم ممکن نیست آن قانونی را که در اصل برای او تجویز شده، یا به نحو احسن مناسب حال اوست، معین کنیم. تنها چیزی که از این موضوع می‌دانیم این است که اراده کسانی که تابع این قانونند باید از تابعیت خود آگاه باشد، و این قانون باید بی واسطه‌ای از زبان خود طبیعت شنیده شود. روسو به عدم تساوی «طبیعی» بر حسب سن و سلامت و هوش و غیره معترض نیست، بلکه فقط به عدم تساوی ناشی از امتیازاتی که رسم و عرف آنها را تأیید و تصویب می‌کند اعتراض دارد.

منشأ جامعه مدنی و عدم تساوی اجتماعی ناشی از آن را باید در مالکیت خصوصی یافت. «نخستین کسی که قطعه زمینی را محصور

کرد و نزد خود اندیشید: این مال من است، و مردم را آن تقد ساده یافت که سخنش را باور کنند، بانی حقیقی جامعه مدنی بود. روسو ادامه می دهد که انقلاب تأسف آوری کشاورزی و ذوب فلز را پدید آورد؛ غله مظهر بدبختی ماست. اروپا بدبخت ترین قاره هاست، زیرا بیشترین مقدار غله و بیشترین مقدار آهن را دارد. برای اینکه از شر این بدبختی خلاص شویم کافی است که تمدن را رها کنیم، زیرا انسان طبیعتاً خوب است و انسان وحشی، چون شکمش سیر باشد، با تمام طبیعت در حال صلح و صفا و نسبت به همه مخلوقات مهربان است. (تأکید کلمات از من است.)

روسو این رساله را برای ولتر فرستاد، و ولتر جواب داد (۱۷۵۵): «کتابی که بر ضد تژاد بشر نوشته اید رسید و از این بابت از شما متشکرم. هرگز برای احمق ساختن ما مردم چنین ذکاوتی به کار نرفته بود. انسان با خواندن کتاب شما میل می کند که چهار دست و پا راه برود. اما من چون بیش از شصت سال است که این عادت را از دست داده ام، با کمال تأسف احساس می کنم که از سر گرفتن آن برایم مقدور نیست. جستجوی وحشیان کانادا هم برایم غیر مقدور است، زیرا بیماریهایی که بدانها مبتلا شده ام مرا به جراحان اروپا محتاج ساخته اند؛ و در آن صفحات جنگ در جریان است، و سرمشق گرفتن از اعمال ما، وحشیان را نیز تقریباً مانند خود ما فاسد ساخته است.»

عجیب نیست که روسو و ولتر سرانجام با یکدیگر جدال کردند، عجیب این است که این جدال زودتر پیش نیامد. در ۱۷۵۴ که روسو مشهور شده بود همشهریانش به یاد او افتادند

و به شهر خود دعوتش کردند. روسو دعوت را پذیرفت، و چون فقط پیروان کالوین می توانستند تابع شهر ژنو باشند بار دیگر به مذهب سابق خود بازگشت. روسو مدتی بود که خود را پوریتان و جمهوری خواه ژنوی می نامید، و پس از بازگشت به مذهب سابق خود به فکر زندگی در ژنو افتاد. وی «گفتار در عدم تساوی» خود را به کشیشان شهر ژنو اهدا کرد، اما این کتاب موجب رضایت آنها نشد؛ زیرا آنها هیچ میل نداشتند که به عنوان مساوی محض سایر مردم شهر در نظر گرفته شوند. البته مخالفت آنها تنها عیب زیستن در ژنو نبود؛ این کار عیب دیگری هم داشت که حتی از این مهمتر بود. و آن اینکه ولتر در آنجا رحل اقامت افکنده بود. ولتر نمایشنامه نویس و هواخواه پرشور تئاتر بود، اما شهر ژنو، به مناسبت مذهب پوریتانی، هرگونه نمایش را ممنوع ساخته بود. هنگامی که ولتر کوشید این منع را از میان بردارد روسو جانب پوریتانها را گرفت. وحشیان هرگز نمایش نمی دهند، افلاطون با نمایش مخالف است، کلیسای کاتولیک اجرای مراسم ازدواج و تدفین بازیگران تئاتر را نمی پذیرد، بوسوئه Bossuet تئاتر را «مکتب شهوت پرستی» می نامد. فرصت حمله به ولتر بهتر از آن بود که بتوان از دست داد؛ و این بود که روسو خود را هوادار زهد و پرهیز معرفی کرد.

اما این نخستین اختلاف علنی این دو مسرد سرشناس نبود. نخستین اختلاف آنها هنگام زمین لرزه لیسیون (۱۷۵۵) پیش آمد. در آن هنگام ولتر شعری سرود و در حکمت خدا شك کرد. روسو از این کار به خشم آمد و چنین نوشت: «ولتر که همیشه وانمود می کند به خدا اعتقاد دارد در حقیقت هرگز به کسی جز شطن اعتقاد نداشته

است؛ زیرا خدای او ذات جنایتکاری است که به نظر ولتر جز از بد کاری لذت نمی برد. سخافت این رأی به خصوص از زبان کسی بیزاری آور است که اسباب بزرگیش از هر جهت آماده باشد و در عین سعادت و خوشبختی خویش بکوشد دل هموعانش را با تصویر بیرحمانه و هولناکی از مصائب سختی که خود از آنها بیخبر است از یأس و نومیدی آکنده سازد.

روسو گفت دلیلی نمی بیند که بر سر یک زمین لرزه آه و ناله راه بیندازد. خیلی هم خوب است که هر از گاهی گروهی از مردم کشته شوند. از این گذشته مردم لیسبون بدین سبب به مصیبت گرفتار آمدند که در خانه های هفت طبقه زندگی می کردند. اگر در جنگها پراکنده بودند، چنانکه باید باشند، قطره خونی از بینی کسی نمی چکید.

مسئله حکمت الهی زمین لرزه و جنبه اخلاقی تأثر جنگ سختی بین ولتر و روسو پدید آورد، که در آن هر دو «فیلوزوف» شرکت کردند. ولتر از روسو به عنوان دیوانه خبیث نام می برد، و روسو ولتر را «آن بوق بیدینی، آن نابغه عالی و آن روح دانی» می نامید اما احساسات لطیف هم سرانجام بایستی مجال بروزی بیابند، و به همبر مناسب روسو به ولتر نوشت (۱۷۶۰) «از تو متفرم، چون در حقیقت خود چنین خواسته ای. اما از تو متفرم، مانند شخصی که، اگر می خواستی، بیشتر شایسته می بود که ترا دوست بسازد. از آن همه احساساتی که قلب مرا نسبت به تو سرشار می ساخت فقط آن ستایشی که انکارش در حق تو برایمان مقدور نیست، و عشق به نوشته های تو در قلب ما باقی مانده است. اگر در تو جز استعدادهایت چیزی نباشد

که بتواند احترام مرا جلب کند تقصیری متوجه من نمی‌شود.» اکنون می‌رسیم به پرثمرترین دوره زندگی روسو. رمان او به نام «نوول هلوئیز» *La nouvelle Héloïse* در ۱۷۶۰ منتشر شد. «امیل» *Emile* و «قرارداد اجتماعی» هر دو در ۱۷۶۲ انتشار یافتند. «امیل» که رساله‌ای است در باره تعلیم و تربیت مطابق اصول «طبیعی»، اگر حاوی فصل «اعتراف دینی یک کشیش ساوآبی» نمی‌بود شاید مقامات دولتی ژنو ضرری در آن نمی‌دیدند. این فصل اصول دیانت طبیعی را چنانکه روسو می‌فهمید، تشریح می‌کرد و بر کاتولیکها و پروتستانهای قشری هر دو گران افتاد. «قرارداد اجتماعی» حتی از این هم خطرناکتر بود، زیرا که این کتاب از دموکراسی دفاع و حق آسمانی پادشاهان را انکار می‌کرد. این دو کتاب در عین حالی که شهرت روسو را افزایش فراوان دادند طوفان محکومیت رسمی و دولتی را متوجه او ساختند. روسو ناچار شد به فرانسه بگریزد، چون ژنو دیگر وجود او را تحمل نمی‌کرد. شهر برن هم از پناه دادن به او روگرداند. سرانجام فردریک کبیر دلش به حال او سوخت و بدو اجازه داد که در موتیه *Motiers* نزدیک نوشاتل *Neuchâtel*، که قسمتی از قلمرو آن پادشاه فیلسوف مآب بود، زندگی کند. روسو سه سال در آنجا بسر برد، ولی در پایان این مدت (۱۷۶۵) روستاییان، به رهبری کشیش ده، او را متهم کردند که می‌خواسته آنها را مسموم کند و قصد جان‌ش کردند. روسو به انگلستان گریخت، و هیوم در ۱۷۶۲ او را بدانجا دعوت کرده بود.

۱. شورای شهر ژنو دستور داد که آن کتاب را بسوزانند و حکم توقیف روسو را، در صورتی که وارد ژنو شود، صادر کرد. دولت فرانسه نیز دستور توقیف او را داده بود. دانشگاه سوربون و پارلمان پاریس هم «امیل» را محکوم کردند

در انگلستان ابتدا اوضاع خوب چرخید. روسو کارش گرفت و جورج سوم برایش وظیفه معین کرد. تقریباً هر روز با بورک Burke ملاقات می کرد، اما دوستی آنها به زودی چنان سرد شد که بورک گفت «او جز خود پرستی به هیچ اصلی که در قلبش اثر کند یا فهمش را هدایت کند معتقد نبود.» هیوم بیش از همه به روسو وفادار ماند و گفت که او را بسیار دوست می دارد و می تواند همه عمرش را به دوستی و قدرشناسی متقابل با او بگذراند. اما در این هنگام، چنانکه غیرطبیعی هم نبود، روسو به آن مرض آزار و شکنجه ای که سرانجام او را دیوانه ساخت دچار شده بود و گمان می کرد که هیوم مأمور قتل او است. گاهی مهمل بودن چنین گمانی را در می یافت و هیوم را در آغوش می گرفت و می گفت «نه، نه، هیوم خائن نیست.» و هیوم (بی شک با ناراحتی بسیار) در جواب می گفت «Quoi, mon cher Monsieur!»^۱ اما سرانجام توهمات بر روسو چیره شد و روسو فرار کرد. سالهای آخر زندگی به فقر شدید گذشت و هنگامی که از جهان چشم بست گمان انتحار بر او می رفت.

پس از قطع رابطه، هیوم گفت: «او در تمام مدت عمرش فقط احساس کرده است، و از این لحاظ حساسیت او به درجه ای است که من بالاتر از آن را ندیده ام. اما این حساسیت بیشتر باعث زنج او می شود تا موجب لذت. مانند مردی است که نه فقط لباس بلکه پوستش را هم از تنش کنده باشند و با این حال او را روانه جنگ با عناصر سرسخت و سرکش کرده باشند.»

این مهر آمیزترین توصیفی است از خلق و خوی روسو که

می تواند تا حدی موافق حقیقت هم باشد.

در آثار روسو مطالب فراوانی هست که هر چند از جهات دیگر مهم باشند، به تاریخ تفکر فلسفی مربوط نمی شوند. فقط دو قسمت از افکار او را من با اندکی تفصیل مورد بحث قرار خواهم داد؛ و این دو عبارتند از: اول الهیات و دوم نظریه سیاسی.

در الهیات، روسو ابداعی کرد که اکنون مورد قبول اکثریت عظیم علمای مذهب پروتستانی است. پیش از روسو، از افلاطون به بعد هر فیلسوفی که به خدا معتقد بود در تأیید عقیده خود براهین عقلی اقامه می کرد. این براهین ممکن است به نظر ما قانع کننده نیابند، و ممکن است ما احساس کنیم که این براهین نیابستی برای کسی که از پیش به حقانیت نتیجه خود احساس یقین نکند قانع کننده باشند. اما فلاسفه ای که این براهین را اقامه می کردند مسلماً آنها را منطقاً معتبر می دانستند و عقیده داشتند که این براهین چنانند که در هر شخصی که پیراسته از سبق ذهن و آراسته به استعداد فلسفی باشد ایقان به وجود خدا پدید خواهند آورد. پروتستانهای جدید که ما را به اعتقاد به خدا تشویق می کنند «براهین» کهنه را تحقیر می کنند و ایمان خود را بر اساس جنبه ای از طبیعت انسانی قرار می دهند. یعنی عواطف وحشت و راز، و حس تشخیص حق و باطل، و احساس میل، و مانند اینها. این نحوه دفاع از اعتقاد دینی را روسو ابداع و اختراع کرد. و بدعت او چنان به ذهن آشنا شده است که خوانندگان امروزی شاید اصالت و تازگی آثار روسو را در نیابند، مگر آنکه زحمت

۱. باید پاسکال را از این قاعده مستثنا کنیم. این کلام وی که «دل دلایلی دارد که عقل از آن بی خبر است»، کلاماً با شیوه روسو منطبق است.

مقایسه او را با (مثلاً) دکارت و لایب نیتس بر خود هموار کنند. روسو به يك بانوی اشرافی می نویسد: «آه، خانم! گاه در خلوت اتاق کارم در حالی که در تیرگی شب دستها را بر چشمان خود می فشارم معتقد می شوم که خدایی وجود ندارد. اما آن سوتر نظر کنید: چون طلوع خورشید مهبی را که ذهن در آن فرو رفته پراکنده می سازد و صحنه شگرف و درخشان طبیعت را عریان می کند، در همان لحظه همه ابرها را از روح من می پراکند. من بساز ایمان خود و خدای خود و اعتقاد را بدو باز می یابم. او را می ستایم و می پرستم، و در پیشگاه او به خاک می افتم.»

در جای دیگر می گوید: «اعتقاد من به خدا به قوت اعتقادی است که به هر حقیقت دیگری دارم؛ زیرا اعتقاد داشتن و اعتقاد نداشتن آخرین چیزهایی است در این دنیا که به من بستگی دارند.» عیب این نوع استدلال این است که خصوصی است؛ این نکته که روسو نمی تواند از اعتقاد به مطلبی خودداری کند دلیل نمی شود که دیگران هم به همان مطلب معتقد شوند.

روسو بر خداپرستی خود بسیار تأکید می کرد. وی در يك ضیافت شام تهدید کرد که مجلس را ترك خواهد کرد، زیرا سن لامبر Saint Lambert (یکی از مهمانان) درباره وجود خدا اظهار تردید کرد. روسو با خشم فریاد زد: «Monsieur, je crois en Dieu» [«آقا من به خدا عقیده دارم!»] روسو پیر که در همه چیز پیرو وفادار روسو بود، در این مورد هم از او پیروی می کرد. اگر روسو زنده می بود از صمیم قلب با «عید الهی» موافق می گردید.

۱. «Fête de l'Être Suprême» يك عید دینی که روسو پیر برای مبارزه با

«اعتراف دینی يك كشيش ساو آبی» که فصلی است در کتاب چهارم «امیل»، «بلیغ‌ترین و رسمی‌ترین بیان مذهب روسو را تشکیل می‌دهد. گرچه روسو چنین وانمود می‌کند که این فصل سخنان طبیعت است به‌کشیش با تقوایی که به واسطه خطای کاملاً «طبیعی» از راه به در بردن زنی شوهردار^۱ دچار رسوایی و بی‌آبرویی شده است، خوانندگان با کمال تعجب می‌بینند که طبیعت، وقتی که به سخن می‌آید، دیگر جوشی از براهین ارسطو و اگوستین قدیس و دکارت و مانند آنها بیرون می‌ریزد. البته این براهین دقت و شکل منطقی خود را از دست داده‌اند، و این امر برای رد کردن آنهاست، و برای آن است که کشیش ارجمند بتواند بگوید حکمت فلاسفه را به پشیزی نمی‌خرد.

قسمتهای آخر «اعتراف دینی» کمتر از قسمتهای اول آن به متفکران گذشته راجع است. کشیش پس از آنکه خود را قانع می‌سازد که خدایی وجود دارد به بحث درباره قواعد رفتار می‌پردازد. می‌گوید: «من این قواعد را از اصول هیچ حکمت بالغه‌ای استنتاج نمی‌کنم، بلکه آنها را در اعماق دل خود می‌یابم که دست طبیعت به خط جلی بر آن نقش کرده است. «و از این مقدمه این نتیجه را می‌پروراند که وجدان در هر وضعی راهنمای خطاناپذیر عمل صواب است. این قسمت از استدلال خود را چنین خاتمه می‌دهد: «خدا را شکر، که بدین گونه از این دستگاه وحشت‌آور فلسفه آزاد شدیم. دیگر بی‌هیچ نیازی به فضل و دانش می‌توانیم انسان باشیم. اکنون که از اتلاف عمر خود بر سر مطالعه اخلاقیات خلاص شدیم، به قیمتی

۱. در جای دیگر از قول يك كشيش ساو آبی این طور نقل می‌کند: «کشیش

حسابی نباید جز زنان شوهر دار زنی را باردار کند.»

کمر راهنمای مطمئن تری در پیچ و خم عظیم عقاید انسانی به دست آورده ایم. «وی می گوید که احساسات طبیعی ما را به خدمت منافع عمومی هدایت می کنند و حال آنکه عقل ما را به سوی خود پرستی سوق می دهد. پس برای آنکه صاحب تقوی و فضیلت باشیم فقط باید به جای عقل از احساسات پیروی کنیم.

دین طبیعی، نامی که کشیش ساوآبی روی نظریه خود می گذارد، احتیاجی به وحی و الهام ندارد. اگر مردم به آنچه خدا به دلشان برات می کند گوش فرا می دادند فقط يك دین در جهان وجود می داشت. اگر خدا خود را خصوصاً بر افراد معینی آشکار ساخته باشد، علم بر این امر که به واسطه شهادت بشری میسر است، و آن هم جایز الخطاست. دین طبیعی امتیازش این است که می تواند بلاواسطه بر هر فردی آشکار شود.

قطعه غریبی هم در باره دوزخ آمده است. کشیش ساوآبی نمی داند که تبهکاران به عذاب ابدی خواهند پیوست یا نه، و قدری با بزرگ منشی می گوید که سرنوشت تبهکاران مورد علاقه او نیست، اما رویهمرفته متمایل به این نظر است که عذاب دوزخ ابدی نخواهد بود. در هر صورت مسلم است که رستگاری در انحصار پیروان هیچ کلیسای خاصی نیست.

ظاهراً همین ردّ وحی و الهام و دوزخ موجب ناراحتی عمیق دولت فرانسه و شورای ژنو بوده است.

به نظر من طرد عقل به نفع دل پیشرفتی نبود. در حقیقت مادام که به نظر می رسد عقل در جانب اعتقاد دینی قرار دارد کسی به فکر این کار نیفتاد. اما در محیط روسو، عقل، چنانکه ولتر آن را

نشان می‌داد، مخالف دین بود؛ پس مرده باد عقل! به علاوه، عقل پیچیده و دشوار است. انسان وحشی، حتی وقتی که شکمش سیرهم باشد، نمی‌تواند براهین اثبات وجود خدا را بفهمد؛ و حال آنکه انسان وحشی جامع جمیع حکمت‌های لازم است. انسان وحشی روسو، که با انسان وحشی مردم‌شناسان فرق داشت، شوهری نیکو و پدری مهربان بود، از حرص و آزار پیراسته و به مذهب مهر و محبت طبیعی آراسته بود؛ انسانی بود سر به راه و خوش سلوک؛ اما اگر استدالات آن کشیش نیک سیرت را در اعتقاد به خدا می‌فهمیده، باید گفت بیش از آن که از سادگی معصومان‌هاش برمی‌آید از فلسفه سررشته داشته است.

قطع نظر از ماهیت خیالی «انسان طبیعی» روسو، مبتنی ساختن اعتقادات راجع به حقایق عینی بر عواطف قلبی دو عیب دارد. اولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که بپنداریم این اعتقادات درستند؛ ثانیاً این اعتقادات خصوصی خواهند بود؛ زیرا دل هر کسی ساز دیگری می‌زند. برخی از وحشیان به واسطه «نور طبیعی» معتقد می‌شوند که وظیفه دارند مردم را بخورند؛ حتی وحشیان ولتر نیز، که به پیروی از ندای عقل معتقدند که فقط باید یسوعیان را خورد، چندان باعث رضای خاطر نیستند.

نور طبیعت وجود خدا را بر بوداییان آشکار نمی‌سازد، بلکه بدانها اعلام می‌کند که خوردن گوشت جانوران خطاست. اما به فرض این که دل همه مردمان یک ساز می‌زد، باز هم این امر دلیل بر وجود چیزی در خارج از عواطف ما نمی‌بود. من یا همه نوع بشر هر قدر چیزی را بخواهیم، و هر قدر آن چیز برای سعادت بشر لازم باشد،

باز دلیلی نیست بپنداریم که آن چیز وجود دارد. هیچ قانونی در طبیعت وجود ندارد که سعادت بشر را تضمین کند. برهیچکس پوشیده نیست که این نکته در مورد زندگانی ما روی این کرهٔ خاک مصداق دارد؛ اما همین رنجهای ما را در این دنیا با یک پیچ عجیب به صورت دلیل زندگانی بهتری در دنیای دیگر در آورده‌اند. ما حق نداریم چنین دلیلی را در هیچ مورد دیگری به کار بریم. اگر شما ده دوجین تخم مرغ از مردی خریده باشید و دوجین اول همه گندیده در آمد چنین نتیجه نمی‌گیرید که نه دوجین باقی مانده باید در تازگی رشک تخم مرغهای جهانند؛ و معیناً آن نوع استدلالی که «دل» به عنوان تسلی رنجهای ما در این دنیای دون عنوان می‌کند جز از این دست نیست.

من شخصاً همان براهین بودشناسی و جهان‌شناسی و سایر چیز - های قدیمی را بر بی‌منطقی احساساتی ناشی از روسو ترجیح می‌دهم. براهین قدیمی دست کم صادقانه بودند. در صورت اعتبار داشتن منظور نظر را اثبات می‌کردند، و در غیر این صورت راه برای هر نقادی باز بود تا بی‌اعتباری آنها را اثبات کند. اما این الهیات جدید قلبی برهان و استدلال را به کلی مرخص می‌کند. آن را نمی‌توان رد کرد، چون مدعی اثبات منظورات خود نیست. درحقیقت یگانه دلیلی که برای قبول آن ارائه می‌شود این است که این الهیات به ما اجازه می‌دهد در رؤیاهای شیرین خود غوطه‌ور شویم. این دلیل بی‌ارزشی است، و من اگر مجبور بودم میان توماس اکویناس و روسو یک کدام را انتخاب کنم بی‌تردید اکویناس را انتخاب می‌کردم.

و اما نظریهٔ روسو در «قرارداد اجتماعی» که به سال ۱۷۶۲

انتشار یافت تشریح شده است. این کتاب ماهیتاً با سایر نوشته‌های تفاوت فراوان دارد. «قبرارداد اجتماعی» کمتر مطالب احساساتی در بردارد و محتوی مقدار زیادی استدلال دقیق عقلی است. نظریات آن، گرچه لفظاً دموکراسی را می‌ستاید، معنأ متمایل به توجیه حکومت مطلق است. منتها شهر ژنو و عهد قدیم دست به هم داده باعث شده‌اند که روسو «دولت‌شهر» را به امپراتوریهای بزرگ، مانند امپراتوری فرانسه و انگلستان، ترجیح دهد. روسو در صفحهٔ عنوان کتابش خود را «تابع ژنو» می‌نامد و در سر آغاز کتاب می‌نویسد: «چون من تابع دولتی آزادم و عضو حکومت به دنیا آمده‌ام احساس می‌کنم که تأثیر صدای من در امور عمومی هر چند ضعیف بوده باشد حق رأی دادن در آن امور مرا موظف می‌سازد که به مطالعهٔ آنها بپردازم.» همانطور که در «زندگانی لیکورگوس» پلوتارک دیده می‌شود، در کتاب روسو هم اشارات تحسین آمیز مکرری در بارهٔ اسپارت هست. روسو می‌گوید که بهترین جای دموکراسی در دولتهای کوچک است و آریستوکراسی در دولتهای متوسط و سلطنت در دولتهای بزرگ. اما باید دانست که به عقیدهٔ روسو دولتهای کوچک بهترند، و یکی از دلایل آن این است که دموکراسی در این دولتها عملی است. وقتی که روسو از دموکراسی نام می‌برد منظورش مانند یونان قدیم است که یکایک افراد در حکومت شراکت مستقیم داشته باشند. حکومت و کالسی را روسو «آریستوکراسی انتخابی» می‌نامد، و چون شکل سابق در دولت بزرگ عملی نیست، پس ستایش وی از دموکراسی همیشه ستایش از «دولت‌شهر» است. به نظر من در اکثر شرحهایی که بر نظریهٔ سیاسی روسو نوشته‌اند این عشق به «دولت‌شهر» به اندازهٔ کافی مورد تأکید قرار

نگرفته است.

هر چند «قرارداد اجتماعی» روی هم رفته بسیار کمتر از غالب نوشته‌های روسو جنبه خطایی و سخن پرداززی دارد، فصل اول آن با يك قطعه خطایی بسیار قوی آغاز می‌شود: «انسان آزاد به دنیا می‌آید، اما همه جا در زنجیر است. یکی خود را خدایگان دیگران می‌پندارد، و معذالك خود بیش از آنها برده است.» آزادی هدف اسمی افکار روسو است، اما در حقیقت مساوات است که وی بدان ارزش می‌نهد و می‌خواهد حتی به قیمت آزادی آن را تضمین کند.

در ابتدا تصور روسو از قرارداد اجتماعی با تصور لاک متشابه به نظر می‌رسد، اما زود معلوم می‌شود که به تصور هابز بیشتر شباهت دارد. در سیر تحولی که بشر را از «وضع طبیعی» خارج می‌کند زمانی می‌رسد که افراد دیگر نمی‌توانند استقلال بدوی خود را حفظ کنند، و آن گاه برای صیانت نفس لازم می‌آید که افراد متحد شوند و تشکیل جامعه بدهند. اما چگونه من می‌توانم آزادیم را به گرو بگذارم، بی آنکه به منافع لطمه ای وارد آید؟ «مسئله عبارت است از یافتن شکلی از اتحاد که با تمام نیروی مشترك خود از افراد و متعلقات یکایک متحدان دفاع و حمایت کند؛ و در آن هر متحدی، در عین حال که خود را با کل متحد می‌سازد، باز بتواند فقط از اراده خویشتن تبعیت کند و همان آزادی سابق را داشته باشد. این است مسئله اساسی که قرارداد اجتماعی راه حل آن را تأمین می‌کند.»

این قرارداد عبارت است از «استهلاک تمام» یکایک متحدان همراه با جمیع حقوق خود در کل جامعه؛ و بدین ترتیب هیچکس نقعی ندارد در اینکه این شرایط را برای دیگران رنج آور سازد.

استهلاک فرد در جامعه باید تام و تمام باشد: «اگر افراد بعضی از حقوق را حفظ می کردند، چون فرادستی وجود نمی داشت که بین آنها و جامعه حکم کند، هر فردی چون در يك امر قاضی مدعای خود قرار می گرفت خواهان این می شد که در همه امور چنین باشد؛ و بدین ترتیب وضع طبیعی ادامه می یافت و اتحادیه ناگزیر از کار می افتاد و به صورت حکومت جباری در می آمد.»

این سخن یعنی نسخ کامل آزادی و رد کامل نظریه حقوق بشر. البته در یکی از فصول بعدی این نظریه کمی تعدیل شده است. در آن فصل گفته شده است که گرچه قرارداد اجتماعی هیئت اجتماع را نسبت به همه افراد آن قادر مطلق می سازد، باز افراد بشر به عنوان بشر دارای حقوق طبیعی هستند.

«حاکم نمی تواند بر تبعه خود قیودی را تحمیل کند که فایده ای از آنها برای جامعه مترتب نباشد؛ و نیز نمی تواند حتی میل چنین کاری را داشته باشد.» اما خود حاکم یگانه مرجعی است که تشخیص می دهد چه چیزی برای جامعه مفید است و چه چیزی مفید نیست. روشن است که بدین ترتیب در برابر حکومت جباری دسته جمعی فقط مانع بسیار ضعیفی گذاشته شده است.

لازم به تذکر است که در آثار روسو «حاکم» به معنی پادشاه یا دولت نیست، بلکه يك جامعه به عنوان مقام قانونگذار دسته جمعی منظور است.

قرارداد اجتماعی را با کلمات زیر می توان بیان کرد: «هر يك از ما شخص و همه نیروی خود را در تحت رهبری عالی اراده عام به شراکت می گذاریم؛ و، به عنوان شريك، هر يك از اعضا را به نام

جزء لا یتفک کل می پذیریم. « این اتحاد یک هیئت اخلاقی و دسته جمعی به وجود می آورد که در حالت انفعالی «دولت» و در موقع فاعلی «حاکم»، و نسبت به هیئتهای دیگر نظیر خود «قدرت» نامیده می شود.

مفهوم «اراده عام» که در این بیان از قرارداد اجتماعی آمده است در دستگاه روسو سهم بسیار مهمی دارد، و من به زودی در این باره مطالب بیشتری خواهم آورد.

روسو استدلال می کند که «حاکم» اجباری ندارد به تبعه خود تضمینی بدهد، زیرا چون حاکم مرکب از افراد مشکل خویش است نمی تواند منافعی مخالف منافع آنان داشته باشد. «حاکم به صرف خاصیت ماهیت خود همواره همان است که باید باشد.» این نظریه برای خواننده ای که به معانی اصطلاحات کمابیش خاص روسو توجه نکند گمراه کننده است. منظور از حاکم دولت نیست. دولت را روسو اذعان دارد که ممکن است جبار باشد. حاکم یک وجود کمابیش مابعد طبیعی است که در هیچیک از مقامات مرئی دولت تماماً تجسم نمی یابد. بنابراین براءت آن از خبط و خطا حتی اگر هم پذیرفته شود آن نتایج عملی را که ممکن است پنداشته شود نخواهد داشت.

اراده حاکم که همیشه بر حق است همان «اراده عام» است. هر شهروندی از حیث شهروندی بودن در اراده عام سهیم است، اما همچنین به عنوان فرد می تواند اراده خاصی مخالف اراده عام داشته باشد. قرارداد اجتماعی می گوید که هر کس از طبیعت اراده عام سر باز زند به تبعیت مجبور خواهد شد. و «این معنایش کمتر از این نیست که وی مجبور خواهد شد که آزاد باشد.»

این مفهوم «آزادی اجباری» زیاد ما بعد طبیعی است. اراده عام در زمان گاليله مسلماً مخالف کوپرنیکوس بود. وقتی که محکمه تفتیش عقاید گاليله را وادار به توبه کرد، آیا وی «مجبور به آزادی» شد؟ آیا وقتی که حتی تبهکاری را به زندان می اندازند، باز او «مجبور به آزادی» می شود؟ دریا نورد با یرون را در نظر بگیرید:

بر فراز آبهای شادمان دریای آبی ژرف،
اندیشه همامان همان گونه نامحدود، و دل همامان
همان گونه آزاد.

آیا این شخص در يك سیاهچال «آزاد» تر می بود؟ غریب اینجاست که دزدان دریایی نجیب با یرون محصول مستقیم روسو هستند، و معیناً در قطعه بالا روسو مسلک رومانیک خود را فراموش می کند و مانند يك پلیس سفسطه باز سخن می گوید. هگل، که دین فراوانی از روسو به گردان دارد، معنای غلطی را که روسو برای لفظ «آزادی» وضع کرده بود پذیرفت و آن را به عنوان حق اطاعت از پلیس، یا چیزی در همین حدود، تعریف کرد.

روسو به آن احترام عمیق نسبت به مالکیت خصوصی، که صفت مشخصه لاک و پیروان اوست، قائل نیست. «دولت، در ارتباط با اعضای خود، صاحب همه اموال آنهاست.» وی به تفکیک قوا نیز، چنانکه لاک و متسکو می گویند، معتقد نیست. اما در این مورد، مانند بعضی موارد دیگر، بحثهای مفصل او آخر کتاب روسو با اصول کلی اوایل آن توافق تام ندارد. در فصل اول کتاب سوم می گوید که سهم حاکم

منحصر به وضع قوانین است، و قوه مجریه یا دولت هیئتی است. واسطه که بین تبعه و حاکم واقع می‌شود تا تطابق متقابل آن دو را تأمین کند. روسو سپس می‌گوید: «اگر حاکم بخواهد فرمانروایی کند یا کسانتر به وضع قوانین پردازد، یا تبعه سر از اطاعت باز زنند، بی‌نظمی جای نظم را خواهد گرفت و . . . دولت به [ورطه] استبداد یا هرج و مرج سقوط خواهد کرد.» در این جمله، صرف نظر از اختلاف اصلاحات، به نظر می‌رسد که روسو با منتسکیو موافق باشد. اکنون می‌پردازیم به نظریه اراده عام که مهم و درعین حال مبهم است. اراده عام همان اراده اکثریت یا حتی اراده همه افراد نیست. به نظر می‌رسد که این تصور عبارت است از اراده هیئت اجتماع از حیث هیئت اجتماع بودن. اگر رأی‌ها بز را در نظر بگیریم که می‌گوید هر جامعه مدنی یک شخص است، پس باید آن را دارای صفات شخصیت، از جمله اراده، نیز فرض کنیم. اما در این صورت با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که تظاهرات مرئی این اراده کدامند؟ و روسو در اینجا ما را روشن نمی‌کند. به ما می‌گوید که اراده عام همیشه صواب و همواره موافق منافع جامعه است. اما اضافه می‌کند از این مقدمه نباید نتیجه گرفت که قضاوت‌های مردم به یک اندازه صحیح است، زیرا که غالباً بین اراده همگان و اراده عام فرق بسیار است. پس ما از کجا باید بدانیم که اراده عام چیست؟ در فصل اول نوعی جواب برای این مسئله وجود دارد:

«وقتی که مردم اطلاع کافی در اختیار دارند و به قضاوت‌ها خود معتقدند، اگر افراد رابطه‌ای با یکدیگر نداشته باشند جمع کل

اختلافات ناچیز همیشه عبارت از اراده عام است و تصمیم آن همواره خوب خواهد بود.»

گویا تصویری که روسو در ذهن دارد چنین باشد: عقیده سیاسی هر فردی تابع نفع شخصی است، اما نفع شخصی از دو جزء تشکیل می‌شود، که یکی از آنها خاص فرد است و دیگری بین همه اعضای جامعه مشترك است. اگر افراد جامعه امکان معامله و زد و بند با یکدیگر را نداشته باشند منافع ایشان، چون مغایرند، خنثی می‌شوند و حاصلی به دست می‌آید که نماینده منافع مشترك آنها خواهد بود؛ و این حاصل همان اراده عام است. شاید تصور روسو را بتوان با مثال نیروی ثقل زمین روشن کرد. هر ذره‌ای از زمین جمیع ذرات دیگر کائنات را به سوی خود جذب می‌کند. هوایی که بالای سرماست ما را به بالا می‌کشد و زمینی که زیر پای ماست ما را به پایین جذب می‌کند. اما همه این جاذبه‌های «شخصی»، تا آنجا که مغایر همدیگرند، یکدیگر را خنثی می‌کنند و آنچه باقی می‌ماند عبارت است از جاذبه منتهج‌های در جهت مرکز زمین. اگر به عنوان تمثیل تخیلی زمین را يك جامعه فرض کنیم، این جاذبه را می‌توان به عنوان عمل آن جامعه و تجلی اراده آن در نظر گرفت.

چون اراده عام نماینده وجوه اشترك منافع شخصی افراد مختلف جامعه است، پس گفتن اینکه اراده عام همیشه عین صواب است فقط بدین می‌ماند که بگوییم اراده عام باید نماینده حداکثر رضایت دسته جمعی نفع شخصی ممکن برای جامعه باشد. این تفسیر منظور روسو ظاهراً بهتر از هر تفسیر دیگری که به نظر من می‌رسد با کلام

وی توافق دارد.

به عقیده روسو آنچه در عمل محل تجلی اراده عام می شود وجود جوامع فرعی در داخل دولت است. هر يك از این اتحادیهها برای خود دارای اراده عامی خواهد بود که ممکن است با اراده عام کل جامعه متعارض باشد.

پس می توان گفت که دیگر به تعداد افراد رأی وجود ندارد، بلکه به تعداد اتحادیهها وجود دارد. این مقدمه به نتیجه مهمی منجر می شود: «بنابراین اگر اراده عام باید قدرت تجلی داشته باشد، لازم است که هیچ جامعه جزئی در داخل دولت وجود نداشته باشد، و هر فردی فقط افکار خود را بیندیشد؛ و این درحقیقت همان نظام والایی است که لیکورگوس بزرگ مستقر ساخته بود.» روسو برای تأیید عقیده خود در حاشیه کتاب از ماکیاولی نقل قول می کند.

ملاحظه کنید که چنین نظامی در عمل چه مستلزماتی خواهد داشت. دولت باید کلیساها (جز کلیسای دولتی) و احزاب سیاسی و اتحادیههای صنفی، و همه سازمانهای انسانی دیگر را که دارای منافع اقتصادی است، برچیند. پیداست که نتیجه عبارت خواهد بود از حکومت مطلقی که در آن فرد فاقد اختیار است. گویا روسو متوجه می شود که ممکن است منع هر گونه اتحادیه تولید اشکال کند و برای جبران مافات اضافه می کند که اگر باید جوامع فرعی وجود داشته باشند، پس هر چه بیشتر بهتر - تا یکدیگر را خنثی کنند.

۱. متلاًخیم میان اراده همگان و اراده عام غالباً فرق بسیار است. اراده عام ناظر بر منافع مشترك است و اراده همگان بر منافع فرد و فقط حاصل جمع ارادههای خاص است. اما اگر کم و بیشی که همدیگر را خنثی می کنند از این میان طرد شوند، اراده عام به عنوان حاصل جمع اختلافات باقی می ماند.

وقتی که در یکی از قسمتهای آخر کتاب به بحث درباره حکومت می پردازد متوجه می شود که قوه مجریه خود لامحاله جامعه ای است فرعی دارای نفع و اراده عامی خاص خود، که بسا ممکن است با اراده عام کل جامعه تعارض پیدا کند. روسو می گوید در عین حال که حکومت يك دولت بزرگ نیازمند است که قویتر از حکومت يك دولت کوچک باشد، احتیاج به ضبط آن به وسیله «حاکم» نیز بیشتر است. يك عضو حکومت سه اراده دارد: اراده شخصی، اراده حکومتی، اراده عام. این سه اراده باید ترتیب صعودی داشته باشند، ولی معمولاً ترتیب نزولی دارند. باز: «همه چیز هادست به هم می دهند تا حس عقل و عدالت را از مردی که در مقام برتر از دیگران قرار گرفته است زائل کنند.» بدین ترتیب به رغم خطا ناپذیری اراده عام، که همیشه ثابت و لایتغیر و خالص است، همه مسائل احتراز از جباری باقی می مانند. آنچه روسو در این خصوص می گوید یا تکرار اقوال متسکیو است، یا اصرار در برتری قوه مقننه که اگر دموکراتی باشد با آن چیزی که وی «حاکم» می نامد یکی است. آن اصول کلی وسیعی که روسو در ابتدای بحث خود مطرح می کند و آنها را چنان نشان می دهد که گویی حلال همه مشکلات سیاسی هستند، هنگامی که نوبت به ملاحظات جزئی می رسد ناپدید می شوند و به حل جزئیات هیچ کمکی نمی کنند. محکومیت کتاب روسو به وسیله مرتجعین معاصر باعث می شود که خوانندگان منتظر باشند نظریه ای بسیار انقلابی تر از آنچه هست در این کتاب بیابند. این نکته را می توان از روی آنچه در خصوص دموکراسی در این کتاب آمده است روشن کرد. هنگامی که روسو کلمه دموکراسی را به کار می برد منظورش، چنانکه قبلاً دیده ایم،

دمو کراسی مستقیم «دولت‌شهر» قدیم است. می‌گوید که این امر هرگز نمی‌تواند کاملاً تحقق پذیرد، زیرا که مردم نمی‌توانند همیشه مجتمع و مشغول امور اجتماعی باشند. «اگر جماعتی از خدایان وجود می‌داشتند، حکومتشان دموکراتی می‌بود. حکومتی بدین درجه از کمال در حد بشر نیست.»

آنچه ما دموکراسی می‌نامیم، در نظر روسو آریستوکراسی انتخابی است؛ و می‌گوید که این بهترین حکومتهاست، اما مناسب حال همه کشورهای نیست. کشوری که چنین حکومتی برایش مناسب است باید آب و هوایش نه چندان گرم باشد و نه چندان سرد؛ محصولش نباید بسیار بیش از احتیاج باشد، زیرا که در این صورت مضرت تجمل اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و اگر این مضرت محدود و منحصر به پادشاه و دربارش باشد بهتر از آن است که در میان مردم رایج شود. در نتیجه این محدودیتها زمینه وسیعی برای حکومت مطلقه باقی می‌ماند. معیذا طرفداری روسو از دموکراسی، به رغم محدودیتهای آن، بی‌شک یکی از عواملی بود که دولت فرانسه را با کتاب وی سخت دشمن ساخت. عامل دیگر شاید رد حق آسمانی سلطنت بود که مفهوم ضمنی نظریه «قرارداد اجتماعی» به عنوان منشأ حکومت را تشکیل می‌دهد.

«قرارداد اجتماعی» به صورت کتاب مقدس غالب رهبران انقلاب کبیر فرانسه درآمد؛ اما بی‌شک، چنانکه سرنوشت کتب مقدس است، به دقت خوانده نشد و بسیاری از پیروانش حتی کمتر از آنچه خواندند فهمیدند. این کتاب عادت به تجریدات مابعد طبیعی را در میان متفکران دموکرات از نو رواج داد و با نظریه اراده عام خود

اتحاد مرموز رهبر و توده را، که نیازی به تأیید دستگامی خاکی و دنیوی مانند صندوق آرا ندارد، ممکن ساخت. هگل در مدافعه خود از اوتوکراسی پروس می توانست مقدار زیادی از فلسفه کتاب روسو را مناسب منظور خود گرداند.^۱ نخستین ثمره عملی کتاب روسو حکومت روبسپیر بود؛ دیکتاتوری روسیه و آلمان (به خصوص آلمان) تاحدی محصول تعالیم روسو است. اینکه آینده چه پیروزیهایسی نثار روح روسو خواهد کرد، مطلبی است که من جرئت پیش بینی آن را به خود نمی دهم.

۱. هگل تمایز بین اراده عام و اراده همگان را مورد تمجید خاص قرار می دهد. وی می گوید: «اگر روسو این تمایز را همیشه در مد نظر می گرفت سهم بهتری به تشکیل نظریه دولت می پرداخت.» («منطق»، *Logic* قسمت ۱۶۳).

فصل بیستم کانت

(الف) ایده آلیسم آلمانی

در قرن هفدهم فلسفه زیر سلطهٔ تجربیان انگلیسی بود، که لاک و بار کلی و هیوم را می‌توان نمایندگان آنها دانست. در شخصیت این فلاسفه تضادی وجود دارد که ظاهراً خود از آن بیخبر بوده‌اند، و آن تضاد بین روحیات و عقاید نظری آنهاست. این اشخاص از لحاظ روحی افرادی هستند دارای مشرب اجتماعی که به هیچ وجه در پی تحمیل عقاید خود به دیگران نیستند، و علاقهٔ بیش از اندازه‌ای به قدرت نشان نمی‌دهند، و طرفدار جهان آزادی هستند که در آن

هر کس بتواند، در حدود قانون جزا، هر چه دلش می خواهد بکند. این فلاسفه مردانی بودند خوش خلق و اهل دنیا و مؤدب و مهربان. اما در عین آنکه مشربشان اجتماعی بود، فلسفه نظریشان منجر به اصالت ذهن می شد. این تمایل تازگی نداشت. در اوایل قرون وسطی، به خصوص نزد اگوستین قدیس، هم دیده می شد. اما در عصر جدید به واسطه قضیه «می اندیشم» دکارت احیا شد و با واحدهای سر بسته لایب نیتس لحظه ای به اوج رسید. لایب نیتس عقیده داشت که اگر جهان نابود شود آنچه به تجربه او در می آید تغییری نخواهد کرد؛ و با این حال هم خود را صرف تجدید اتحاد کلیساهای کاتولیک و پروتستان کرد. نظیر همین تضاد نزد لاک و بارکلی و هیوم نیز دیده می شود.

در فلسفه لاک این تضاد در مرحله نظری باقی است. در یکی از فصلهای گذشته دیدیم که لاک از یک طرف می گوید: «چون ذهن در همه افکار و استدالات خود موضوع بیواسطه ای جز اندیشه های خود ندارد که فقط خود ذهن در باره آنها تفکر می کند یا می تواند تفکر کند، پس واضح است که معرفت ما فقط از آن اندیشه ها سخن می گوید.» و: «معرفت عبارت است از درک توافقی و عدم توافقی دو اندیشه.» معیناً مدعی است که ما سه نوع معرفت از واقعیت داریم: مستقیم، یعنی معرفت به خودمان؛ استدلالی، یعنی معرفت به خدا؛ حسی، یعنی معرفت به اشیای حاضر بر حواس. هیوم می گوید که اندیشه های بسیط عبارتند از «محصول چیزهایی که به نحو طبیعی بر ذهن اثر کنند.» اما توضیح نمی دهد که این را از کجا می داند. آنچه مسلم است این مطلب از حدود «توافق و عدم توافق دو اندیشه» فراتر می رود. بارکلی قدمی

در جهت خاتمه دادن به این تناقض برداشت. در نظر او فقط ذهنها و اندیشهها وجود دارند، و جهان مادی خارج مردمی شود. اما بارکلی هم نتوانست آن نتایج اصول معرفت شناختی، (epistemological) را که از هیوم گرفته بود دریاورد. بارکلی اگر کاملاً از تناقض مبرا بود معرفت به خدا و به همه ذهنها جز ذهن خود را منکر می شد. اما احساسات روحانی و اجتماعی اش مانع چنین افکاری بود.

هیوم در جستجوی انسجام نظریات خود از هیچ چیزی روگردان نبود، ولی انگیزه ای در خود نمی یافت تا کردارش را با نظریاتش منطبق سازد. او «نفس» را منکر شد و بر استقرا و علیت پرتوی از شك افکند؛ نعی ماده بارکلی را پذیرفت، اما جانشین ماده را که بارکلی به شکل اندیشه های خدا پیشنهاد کرد نپذیرفت. درست است که هیوم نیز، مانند لاک، هیچ اندیشه بسیط و تأثر قبلی را نپذیرفت، و بیشك «تأثر» را به عنوان حالتی از ذهن که معلول بیواسطه چیزی خارج از ذهن است، تصور می کرد؛ اما نمی توانست این را به عنوان تعریفی از «تأثر» بپذیرد، زیرا در مفهوم «علت» شك داشت. من تردید دارم که او یا پیروانش به وضوح متوجه این مسئله مربوط به تأثرات بوده باشند. مطابق نظر او پیداست که «تأثر» بایستی بر حسب يك خصیصه ذاتی تعریف شود که آن را از «اندیشه» متمایز کند؛ زیرا بر حسب علیت قابل تعریف نبود. بنابراین هیوم نمی توانست مانند لاک و کما بیش مانند بارکلی چنین استدلالی کند که تأثرات معرفت به اشیای خارج از ما را به دست می دهند. پس بایستی خود را در يك جهان «اصالت من» (solipsism) محبوس، و بر همه چیز جز حالات ذهن خویش و روابط آنها جاهل بداند.

هیوم با عدم تناقض خود نشان داد که فلسفه تجربی اگر به نتیجه منطقی خود رسانده شود به نتایجی می انجامد که کمتر کسی می تواند خود را به قبول آن راضی کند؛ و در تمام عرصه علم تمایز بین اعتقاد عقلی و خوش باوری را از میان برد. لاک این خطر را پیش بینی کرده بود؛ و این برهان را در دهان يك ناقد فرضی می گذارد که: «اگر معرفت توافق اندیشه ها باشد، پس شخص مجذوب و شخص متعقل در يك سطح قرار دارند.» لاک چون در قرنی زندگی می کرد که مردم از «انجذاب» خسته بودند، در متقاعد ساختن مردم به اعتبار پاسخ خود بدین برهان دچار مشکل نشد. اما روسو، چون در زمانی آمد که این بار مردم داشتند از عقل خسته می شدند، «شوق و انجذاب» را احیا کرد و با پذیرفتن ورشکستگی عقل حل مسائلی را که مغز در کارشان فرومانده بود به کف دل سپرد. از ۱۷۵۰ تا ۱۷۹۴ صدای دل بلند و بلندتر شد، تا سرانجام ترمیدور^۱ سخنان آتشین او را، در چهار دیوار فرانسه، برای مدتی خاموش ساخت. زیر فشار حکومت ناپلئون دل و مغز هر دو خاموش شدند.

در آلمان عکس العمل شکاکیت هیوم شکلی به خود گرفت بسیار عمیقتر و دقیقتر از شکلی که روسو به آن داده بود. کانت و فیخته و هگل نوع جدیدی از فلسفه به بار آوردند که مقصود آن حفظ معرفت و فضیلت از نظریات ویرانگر اواخر قرن هجدهم بود. در فلسفه کانت، و از او بیشتر در فلسفه فیخته، آن تمایل ذهنی که با دکارت آغاز شده بود به حدود تازه ای رسید. از این لحاظ در ابتدا

۱. Thermidor پانزدهمین ماه تقویم جمهوری اول فرانسه است. حکومت

روسیه در روز نهم ترمیدور، مطابق با بیست و هفتم ژوئیه، ۱۷۹۴ سقوط کرد. - م.

عکس‌العملی در برابر هیوم پدید نیامد. در مورد ذهنیت عکس‌العمل با هگل آغاز شد، که خواست به وسیلهٔ منطق خود راه جدیدی برای فرار از خود به جهان باز کند.

ایده آلیسم آلمانی مجموعاً خویشی‌هایی با نهضت رومانیک دارد. این خویشیها نزد فیخته، و از او بیشتر نزد شلینگ، به چشم می‌خورد. نزد هگل کمتر از همه مشهود است.

خودکانت که مؤسس ایده آلیسم آلمانی است، هر چند رسالهٔ جالبی دربارهٔ سیاست نوشته، از لحاظ سیاسی اهمیتی ندارد. اما فیخته و هگل نظریاتی در سیاست مطرح کردند که اثری عمیق در جریان تاریخ داشت و هنوز هم دارد. بی‌مطالعهٔ فلسفهٔ کانت، که در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد، هیچکدام از این دو فیلسوف را نمی‌توان شناخت.

ایده آلیستهای آلمانی صفات مشترکی دارند که پیش از پرداختن به جزئیات می‌توان از آنها سخن گفت.

کانت و پیروانش برای رسیدن به نتایج فلسفی بر انتقاد معرفت تکیه می‌کنند. در مشرب آنها ذهن در برابر ماده مورد تأکید قرار می‌گیرد، و این امر سرانجام منجر بدین قول می‌شود که فقط ذهن وجود دارد. اخلاق «بهره‌جویانه» (utilitarian) به نفع‌دستگاههای اخلاقی دیگری، که آنان معتقدند از طریق احتجاجات فلسفی قابل اثبات است، به شدت رد می‌شود. این فلاسفه یک لحن مدرسی دارند که از فلسفهٔ فرانسوی و انگلیسی پیش از آنان شنیده نمی‌شود. کانت و فیخته و هگل استاد دانشگاه بودند و روی سخنشان با مردم درس خوانده بود. اشراف فارغ و بیکار نبودند که با مشت «متفئن» طرف

صحبت باشند. تأثیرات آنان تا حدی انقلابی بود، ولیکن خودشان قصد ویرانگری نداشتند. فیخته و هگل به قطع و یقین مدافع دولت بودند. زندگانی همهشان به درس و بحث می گذشت و آرائشان در مسائل اخلاقی از حدود دین و ایمان بیرون نمی رفت. این فلاسفه در الهیات دست به ابداعاتی زدند، ولی فقط به سود دین، نه به زیان آن.

پس از این تذکرات مقدماتی، اکنون می توانیم به مطالعه فلسفه کانت پردازیم.

(ب) مجمل فلسفه کانت

ایمانوئل کانت را عموماً به عنوان بزرگترین فرد فلاسفه جدید می شناسند. من نمی توانم با این ارزیابی موافقت کنم، ولی شناختن اهمیت عظیم او کار ابلهانه ای خواهد بود.

کانت سراسر عمرش را در کونیگسبرگ Königsberg، که جایی است در پروس شرقی، یا در همان حوالی گذراند. گرچه در زمان جنگ هفت ساله (که در مدتی از آن پروس را روسها اشغال کرده بودند) و انقلاب فرانسه و قسمت اول زندگی سیاسی ناپلئون می زیست، زندگی خارجیش به درس و بحث و بی حادشه گذشت. کانت فلسفه لایب نیتس را از روایت ولف Wolf آموخت، اما تحت تأثیر دو فیلسوف دیگر از لایب نیتس دست کشید. و آن دو روسو و هیوم بودند. هیوم با انتقاد از مفهوم علیت، کانت را از خواب جزمیت بیدار کرد، یا دست کم خود کانت چنین می گوید. اما بیداری کانت کوتاه بود. به زودی داروی خواب آوری برای خود ساخت و دوباره به خواب رفت. در نظر کانت هیوم مخالفی بود که می بایست ردش کرد،

تا نفوذ روسودر او عمیقتر بود. کانت مردی بود چنان مرتب و منظم که هنگامی که در ضمن ورزش و پیاده روی اش از جلو خانهها می-گذشت، مردم با دیدن او ساعت خود را میزان می کردند. اما یکبار این بر نامه چند روزی به هم خورد، و آن هنگامی بود که وی مشغول خواندن «امیل» بود. کانت می گفت که ناچار شده است کتاب روسو را دوبار بخواند، زیرا بار نخست شیوایی نثر او را از پرداختن به مضمون بازداشته است. کانت هر چند متدین بار آمده بود، در دیانت و سیاست آزادمنش بود. تا پیش از «حکومت وحشت» هوادار انقلاب فرانسه بود. به دموکراسی اعتقاد داشت. فلسفه اش، چنانکه خواهیم دید، در برابر احکام نظری خشک توسل جستن به دل را جایز می داند. این فلسفه را می توان، با اندکی مبالغه، روایت فاضلانهای از اقوال همان کشیش ساوآبی دانست. این اصل کانت که هر انسانی باید فی نفسه به عنوان غایتی در نظر گرفته شود، صورتی است از نظریه «حقوق بشر». عشق وی به آزادی از این کلام (که هم درباره کود کان است و هم بزرگان) پیداست: «چیزی وحشتناکتر از این نیست که کارهای انسانی تابع اراده انسان دیگری باشد»

آثار نخستین کانت بیشتر در باب علم است تا فلسفه. پس از زمین لرزه لیسبون به نوشتن درباره نظریه زمین لرزه پرداخت. سپس رساله ای درباره باد تألیف کرد؛ و نیز مقاله ای در پیرامون این مسئله نوشت که آیا نمناکی باد غربی در اروپا بدان سبب است که باد از اقیانوس می گذرد. کانت به جغرافیای طبیعی علاقه فراوان داشت. مهمترین اثر علمی اش «تاریخ طبیعی عمومی و نظریه سماوات» (۱۷۵۵) است که طلیعه نظریه کهکشانی لاپلاس است. کانت در این رساله منشأ

ممکنی را برای منظومه شمس عنوان می کند. قسمتهایی از این اثر بلندی شایان توجهی دارد و به اشعار میلتنون می ماند. حسن این رساله این است که برای نخستین بار مطلبی را عنوان می کند که سرانجام فرضیه ثمر بخشی از کار در آمد. اما کانت برخلاف لاپلاس در تأیید این فرضیه براهین جدی اقامه نمی کند. بعضی قسمتهای آن خیالبافی صرف است - مثلاً آنجا که می گوید سیارات همه مسکونند و دورترین آنها دارای بهترین ساکنان است. این نظری است که فروتنی زمینی اش ستودنی است، اما اساس علمی ندارد.

کانت در دوره ای که افکارش را براهین شکاکان بیش از هر زمان دیگری مشوش می داشت کتابی نوشت تحت عنوان «رؤیاهای يك بیننده روح» ، مصور به رؤیاهای ما بعدالطبیعه. منظور از «بیننده روح» شودنبورگ Swedenborg است که نظریه عرفانی اش در کتاب عظیمی به جهانیان عرضه شده بود. از این کتاب فقط چهار نسخه فروش رفت. خریداران سه نسخه ناشناس بودند. نسخه چهارم را کانت خریده بود. کانت به طور نیم شوخی و نیم جدی می گوید که نظریه شودنبورگ «باور نکردنی» است ، اما معلوم نیست که بدتر از ما بعدالطبیعه رسمی دین باشد. باید گفت که نظر کانت نسبت به شودنبورگ کاملاً تحقیر آمیز نیست. در شخصیت کانت ، هرچند از نوشته هایش معلوم نمی شود ، يك جنبه عرفانی وجود دارد. و این جنبه شودنبورگ را می پسندید و او را «بسیار والا» می نامید.

کانت نیز مانند همه نویسندگان آن زمان رساله ای در باره والایی و زیبایی نوشت. می گوید شب والاست و روز زیبا ؛ دریا والاست و زمین زیبا ؛ مرد والاست و زن زیبا ؛ و قس علی هذا .

در «دائرة المعارف بریتانیکا» نوشته‌اند: «چون [کانت] هرگز زن نگرفت، عادت دانش‌اندوزی زمان جوانیش را تا سالهای پیری نگه داشت.» من نمی‌دانم نویسنده این مقاله خود مجرد بوده یا زن داشته است.

مهمترین اثر کانت «انتقاد عقل محض» است. (چاپ اول ۱۷۸۱؛ چاپ دوم ۱۷۸۷). غرض این کتاب اثبات این مدعاست که معرفت ما نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود، و معیناً قسمتی از معرفت «از پیشی» (*a priori*) است و به طور استقرائی از تجربه به دست نیامده است. به عقیده او، آن قسمت از معرفت ما که «از پیشی» است، نه فقط منطق را بلکه بسیاری از معرفت‌ها را، که نه می‌توان جزو منطق دانست و نه منتج از آن، شامل می‌شود. کانت دو وجه تمایز را که در فلسفه لایب‌نیتس در هم آمیخته‌اند از هم جدا می‌کند: یکی تمایز بین قضایای «تحلیلی» و «ترکیبی»، و دیگری تمایز بین قضایای «از پیشی» و «تجربی». در باره هر یک از این وجوه تمایز باید قندی سخن گفت.

قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که در آن محمول جزو موضوع باشد. مثلاً «مرد بلند بالا مرد است.» یا «مثلث متساوی‌الاضلاع مثلث است» این قبیل قضایا از قانون تناقض نتیجه می‌شوند. یعنی قول به این که مرد بلند بالا مرد نیست، مناقض است. قضیه «ترکیبی» قضیه‌ای است که تحلیلی نباشد. همه قضایایی که ما جز از راه تجربه بر آنها علم حاصل نمی‌کنیم ترکیبی است. ما نمی‌توانیم به صرف تحلیل تصورات به حقایقی از قبیل این که «سه شنبه یک روز بارانی بود»، یا «ناپلئون سردار بزرگی بود» پی بریم. اما کانت بر خلاف

لایب نیتس و همه فلاسفه پیشین عکس قضیه را نمی پذیرد. یعنی قبول نمی کند که همه قضایای ترکیبی به واسطه تجربه معلوم می شوند. این نکته ما را به تمایز دوم از دو تمایز بالا وارد می کند.

قضیه «تجربی» قضیه ای است که ما جز به وسیله ادراک حسی، خواه متعلق به خود ما باشد و خواه متعلق به شخص دیگری که نهادش مورد قبول ماست، بر آن علم حاصل نمی کنیم. امور تاریخی و جغرافیایی از این قبیل است. قوانین علمی نیز، هر گاه علم ما به حقیقت آنها منکی بر معلومات مشاهدهتی باشد، از همین قرار است. قضیه «از پیشی» قضیه ای است که ممکن است به واسطه تجربه استخراج شود، اما وقتی که بر آن علم حاصل شد، معلوم می شود که مبنایی جز تجربه دارد. مثلاً کودکی که حساب می آموزد اگر دو مهره و دو مهره دیگر را به تجربه دریابد، و آنگاه مشاهده کند که روی هم چهار مهره را دریافته است، ممکن است این تجربیات او را در فهمیدن مطلب یاری کند؛ اما هنگامی که این قضیه کلی را که «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» فهمید، دیگر احتیاجی به تأیید موارد مصداقیه این قضیه ندارد. این قضیه دارای ایقانی است که قانون عمومی هر گز نمی تواند در پرتو استقرا به دست آورد. همه قضایای ریاضی محض بدین معنی «از پیشی» است.

هیوم ثابت کرده بود که قانون علیت تحلیلی نیست، و چنین نتیجه گرفته بود که ما نمی توانیم به صحت این قانون یقین داشته باشیم. کانت گفت که قانون علیت ترکیبی است، و معذک معتقد بود که علم بدان به طور «از پیشی» حاصل می شود. وی می گفت که حساب و هندسه نیز ترکیبی است، ولی همچنان «از پیشی» نیز هست. در

نتیجه کانت مسئله خود را به این صورت در آورد:

چگونه حکمهای ترکیبی به طور از پیشی ممکن است؟

جواب این مسئله، و نتایج آن، موضوع اصلی رساله «انتقاد عقل محض» است. کانت به راه حل خود برای این مسئله اطمینان فراوان داشت. وی دوازده سال در پی این راه حل گشت، اما پس از آنکه نظریه اش شکل گرفت فقط چند ماهی را صرف نوشتن کتابش کرد. کانت در مقدمه چاپ اول می نویسد: «به جرئت می توانم بگویم که دیگر حتی يك مسئله ما بعد طبیعی که حل نشده باشد، یا حداقل کلید حل آن به دست نیامده باشد، وجود ندارد.» وی در مقدمه چاپ دوم خود را با کوپر نیکوس قیاس می کند و می گوید که يك انقلاب کوپرنیکی در فلسفه راه انداخته است.

کانت می گوید که دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می شود، اما دستگاه ذهنی خود ما این ماده را در زمان و مکان تنظیم می کند و تصوراتی را که ما به واسطه آنها تجربه را می فهمیم فراهم می سازد. امور نفس الامری، یا اشیا فی نفسه، که علل احساسهای ما هستند، غیر قابل شناختند. این امور واقع در زمان یا مکان نیستند، جوهر نیستند، و نمی توان آنها را با هیچیک از تصورات کلی که خود کانت «مقولات» می نامد وصف کرد. زمان و مکان ذهنی اند و جزو دستگاه ادراک ما هستند. اما درست به همین سبب می توانیم یقین داشته باشیم که هر چیزی که ما تجربه کنیم دارای خصایصی خواهد بود که مورد بحث هندسه و علم زمان است. اگر انسان عینک کبود به چشم بزند، مسلماً عالم در نظرش کبود خواهد نمود. البته این مثال

از کانت نیست^۱. به همین ترتیب چون انسان به چشم ذهنی خود همیشه عینک مکانی دارد، این است که مسلماً همه چیز را همیشه در مکان می‌بیند. پس هنرمه از پیشی است، بدین معنی که باید در مورد همه چیزهایی که به تجربه در می‌آیند صادق باشد؛ اما دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین چیزی در مورد اشیا فی نفسه نیز، که به تجربه ما در نمی‌آیند، صادق می‌کند.

کانت می‌گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید» اند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارد، و آن «مقولات» دوازده گانه است، که کانت از منطق قیاسی گرفته است. مقولات دوازده گانه به چهار دسته سه تایی تقسیم شده است: (۱) مقولات کمی؛ وحدت، کثرت، جمعیت؛ (۲) مقولات کیفی؛ واقعیت، نفسی، محدودیت؛ (۳) مقولات اضافی؛ جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ (۴) مقولات وضعی؛ امکان، وجود، ضرورت. این مقولات امور ذهنی هستند - یعنی ساختمان ذهنی ما چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می‌کنیم قابل انطباقند. اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با اشیا فی نفسه بدانیم. در مورد علیت تناقضی وجود دارد، زیرا کانت اشیا فی نفسه را علت احساس می‌داند و از طرفی به عقیده وی اراده آزاد علت رویدادهای واقع در زمان و مکان است. این تناقض سهوی نیست، بلکه یکی از اجزای اساسی دستگاه فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد.

بخش بزرگی از «انتقاد عقل محض» اختصاص یافته است به نشان

۱. این مثال این بیت مولوی را به یاد می‌آورد:

پیش چشم داشتی شبیه کبود / زین سبب عالم کبود می‌نمودم.

از کانت نیست^۱. به همین ترتیب چون انسان به چشم ذهنی خود همیشه عینک مکانی دارد، این است که مسلماً همه چیز را همیشه در مکان می بیند. پس هندسه از پیشی است، بدین معنی که باید در مورد همه چیزهایی که به تجربه در می آیند صادق باشد؛ اما دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین چیزی در مورد اشیای فی نفسه نیز، که به تجربه ما در نمی آیند، صادق می کند.

کانت می گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید» اند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارد، و آن «مقولات» دوازده گانه است، که کانت از منطق قیاسی گرفته است. مقولات دوازده گانه به چهار دسته سه تایی تقسیم شده است: (۱) مقولات کمی؛ وحدت، کثرت، جمعیت؛ (۲) مقولات کیفی؛ واقعیت، نفسی، محدودیت؛ (۳) مقولات اضافی؛ جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ (۴) مقولات وضعی؛ امکان، وجود، ضرورت. این مقولات امور ذهنی هستند - یعنی ساختمان ذهنی ما چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می کنیم قابل انطباقند. اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با اشیای فی نفسه بدانیم. در مورد علیت تناقضی وجود دارد، زیرا کانت اشیای فی نفسه را علت احساس می داند و از طرفی به عقیده وی اراده آزاد علت رویدادهای واقع در زمان و مکان است. این تناقض سهوی نیست، بلکه یکی از اجزای اساسی دستگاه فلسفی کانت را تشکیل می دهد.

بخش بزرگی از «انتقاد عقل محض» اختصاص یافته است به نشان

۱. این مثال این بیت مولوی را به یاد می آورد:

پیش چشم داشتی شبته کبود زین سبب عالم کبود می نمودم.

دادن خطاهایی که از انطباق دادن زمان و مکان یا مقولات با چیزهایی که به تجربه در نمی آید ناشی می شود. کانت، پس از فراغت یافتن از این کار، می گوید که اکنون خود را دچار تناقضات می یابیم - یعنی با قضایایی رو به رو هستیم که متقابلاً یکدیگر را نقض می کنند، حال آنکه هر یک از آنها ظاهراً قابل اثبات است. وی چهارتا از این تناقضات را بر می شمارد که همه از تز و آنتی تز تشکیل شده اند.

تز تناقض اول می گوید: «جهان زماناً آغاز دارد و مکاناً محدود است.» آنتی تز می گوید: «جهان زماناً بی آغاز و مکاناً نامحدود است؛ و از هر دو لحاظ زمانی و مکانی نامتناهی است.» تناقض دوم ثابت می کند که هر ماده مرکب هم از اجزای بسیط تشکیل شده و هم تشکیل نشده است.

در تناقض سوم تز می گوید که دو نوع علیت وجود دارد: یکی مطابق قوانین طبیعی، دیگری مطابق قانون اختیار؛ آنتی تز می گوید که فقط یک نوع علیت، مطابق قانون طبیعی، وجود دارد. تناقض چهارم ثابت می کند که وجود واجب مطلق هم هست، هم نیست.

این قسمت از «انتقاد» در هگل، که دیالکتیکش تماماً از تناقضات گرفته شده، تأثیر فراوان کرد.

کانت در بخش معروفی از رساله اش می پردازد به رد همه براهین عقلی محض در اثبات وجود خدا. البته یادآوری می کند که خود دلایل دیگری برای اعتقاد به وجود خدا دارد. این دلایل را وی بعداً در رساله «انتقاد عقل عملی» ارائه داد. اما در رساله «انتقاد عقل محض» منظور وی فقط نفی و رد براهین موجود است.

کانت می گوید که مطابق عقل محض فقط سه برهان در اثبات وجود خدا موجود است؛ و آن سه عبارتند از برهان بودشناسی و برهان جهانشناسی و برهان طبیعی الهی (فیزیکوئولوژیک).

برهان بودشناسی، به صورتی که کانت می گوید، خدا را به عنوان *ens realissimum* یعنی واقعی ترین هستی، تعریف می کند؛ و آن موضوع همهٔ محمولهایی است که دال بر هستی مطلقند. کسانی که این برهان را معتبر می دانند معنقدند که چون «وجود» از قبیل محمولهای مزبور است، پس باید بر موضوع ما، یعنی «واقعی ترین هستی» حمل شود. یعنی موضوع ما باید وجود داشته باشد. اما کانت اعتراض می کند که «وجود» محمول نیست. وی می گوید که من می توانم صد سکه را به صرف تصور در نظر آورم که همهٔ محمولهای صد سکهٔ واقعی بر آنها قابل حمل باشد.

برهان جهانشناسی می گوید که اگر اصولاً چیزی وجود داشته باشد پس هستی واجب مطلق باید وجود داشته باشد؛ و این هستی باید همان «واقعی ترین هستی» باشد. کانت می گوید که مرحلهٔ آخر این برهان تکرار همان برهان بودشناسی است، و لذا آنچه در رد آن گفته شد در حق این هم صدق می کند.

برهان طبیعی الهی همان برهان معروف «نظم» است، با این تفاوت که جامعهٔ ما بعد طبیعی به تن دارد. این برهان می گوید که جهان نشان دهندهٔ نظم است که بر غرض دلالت دارد. کانت در بارهٔ این برهان به احترام بحث می کند، اما یاد آور می شود که این برهان، اگر خیلی هنر کند، وجود «ناظم» را اثبات می کند و نه وجود «خالق» را؛ و بنا برین نمی تواند مفید تصویری کافی از خدا باشد.

کانت بحث خود را چنین به پایان می‌رساند که «یگانه حکمت الهی عقلی ممکن آن است که مبتنی بر قوانین اخلاقی یا جویای هدایت آن قوانین باشد.»

کانت می‌گوید که خدا و اختیار و بقا، «سه اندیشه عقلی» اند. عقل محض ما را به «تشکیل» این اندیشه‌ها رهنمون می‌شود، ولیکن خود عقل نمی‌تواند واقعیت آنها را اثبات کند. اهمیت این اندیشه‌ها اهمیت عملی است. یعنی این اندیشه‌ها به اخلاقیات مربوط می‌شوند. به کار بردن عقل، به نحو مطلق، به نتایج غلط منجر می‌شود. یگانه مورد استعمال صحیح آن راجع به مسائل اخلاقی است.

به کار بردن عملی عقل در آخر «انتقاد عقل محض» به طور مجمل و در «انتقاد عقل عملی» (۱۸۷۶) به شرح بیان شده است. برهانی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته این است که قانون اخلاقی مستلزم عدالت، یعنی سعادت متناسب با فضیلت، است. فقط خداوند می‌تواند این مطلوب را تضمین کند. و قدر مسلم این است که او این را در این دنیا تضمین نکرده است. بنابراین خدا و زندگی بعدی وجود دارند؛ اختیار نیز باید وجود داشته باشد، زیرا که در غیر این صورت فضیلت وجود نمی‌داشت.

دستگاه اخلاقی کانت، به صورتی که در رساله «ما بعدالطبیعه» اخلاقیات، طرح شده، دارای اهمیت تاریخی قابل ملاحظه‌ای است. اصطلاح «امر قاطع»، که حداقل بیرون از محافل فلسفی هم معروف است، در این رساله آمده است. چنانکه می‌توان انتظار داشت، کانت بهره جویی یا هر نظریه دیگری را که برای اخلاق قائل به غرضی بیرون از خود اخلاق باشد به هیچ وجه نمی‌پذیرد. وی خواهان «یک

ما بعد الطبیعه اخلاقی کاملاً مجرد [است] که آمیخته به حکمت الهی یا علم طبیعی یا فوق طبیعی نباشد. کانت چنین ادامه می‌دهد که مینا و مأخذ همه تصورات اخلاقی به نحو کاملاً «از پیشی» در عقل نهفته است. ارزش اخلاقی فقط هنگامی وجود دارد که شخص به حکم حس و وظیفه عمل کند. کافی نیست که عمل وی چنان باشد که وظیفه ممکن است تجویز کند. کاسبی که به حکم سود شخصی درستکار باشد، یا مردی که به انگیزه نیکخواهی مهربانی کند، دارای فضیلت نیست. ذات اخلاق مشتق از قانون است؛ زیرا که گرچه در طبیعت همه چیز مطابق قانون عمل می‌کند، فقط موجود ذی‌عقل است که می‌تواند مطابق معنای قانون، یعنی بر حسب «اراده» عمل کند. اندیشه يك اصل عینی، تا آنجا که برای اراده الزام آور است، فرمان عقل نامیده می‌شود؛ و صورت بندی فرمان عقل همان «امر» است.

دو نوع امر وجود دارد: امر غرضی، که می‌گوید: «اگر می‌خواهی به فلان مقصود برسی، بهمان کار را بکن»؛ و امر قاطع، که می‌گوید فلان کار، بی‌توجه به هیچ مقصودی، عیناً واجب است. امر قاطع ترکیبی و «از پیشی» است. کانت ماهیت آن را از تصور قانون استنتاج می‌کند:

«اگر يك امر قاطع را به اندیشه در آورم فوراً می‌دانم که محتوایش چیست، زیرا چون امر علاوه بر قانون، فقط حاوی ضرورت تطابق دستور (maxim) با همان قانون است، و از طرفی قانون حاوی هیچ شرطی که خود قانون را محدود سازد نیست، پس چیزی باقی نمی‌ماند جز کلیت قانون کلی، که دستور عمل باید با آن وفق داشته باشد؛ و همین وفق به تنهایی امر را ضروری می‌سازد. بنابراین امر

قاطع یکی است، و در حقیقت این است: فقط مطابق دستوری عمل کن که بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور قانون عمومی گردد. یا چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو به وسیله اراده تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد.»

کانت به عنوان نمونه استعمال امر قاطع می گوید که قرض گرفتن پول خطاست، زیرا اگر همه ما بخواهیم پول قرض بگیریم، دیگر پولی برای قرض گرفتن باقی نمی ماند. بر همین قیاس می توان نشان داد که امر قاطع دزدی و آدمکشی را نیز منع می کند. اما اعمالی نیز هست که بیگمان در نظر کانت خطاست، حال آنکه اثبات خطا بودن آنها به وسیله اصول وی ممکن نیست؛ مثلاً خودکشی. کاملاً ممکن است که شخص مایوس و افسرده آرزو کند که همه مردم خودکشی کنند. به نظر می رسد که دستور کانت شرط لازم فضیلت را به دست می دهد، ولی شرط کافی آن را معلوم نمی کند. برای اینکه شرط «کافی» را به دست آوریم، باید نقطه نظر صوری محض کانت را رها کنیم و نتایج عمل را هم قدری به حساب آوریم. اما کانت تأکید می کند که فضیلت به نتیجه ای که مقصود عمل است بستگی ندارد، بلکه فقط متکی به اصلی است که خود فضیلت نتیجه آن است. اگر این نکته را بپذیریم هیچ چیزی محکمتر و منجسّمتر از دستور کانت ممکن نخواهد بود.

هر چند از ظاهر این اصل بر نمی آید، کانت معتقد است که ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود یک غایت در نظر گرفته باشیم. این نظریه را می توان شکل انتزاعی نظریه حقوق بشر دانست؛ و در معرض همان ایرادهایی است که بر آن نظریه وارد است.

اگر این نظر به جد گرفته شود، هنگامی که منافع دو تن با هم تعارض پیدا کنند صدور حکم غیر ممکن می شود. مشکلات این امر به خصوص در فلسفه سیاسی آشکار می شود؛ زیرا که این فلسفه محتاج به اصلی است از قبیل رجحان اکثریت که مطابق آن بتواند در وقت لزوم عده ای را فدای عده دیگر کند. اگر باید که دولت بر اساس اخلاق حکومت کند، در این صورت دولت باید هدف واحدی داشته باشد؛ و یگانه هدف واحدی که با عدالت سازش دارد خیر و صلاح جامعه است. ولی می توان اصل کانت را چنین تفسیر کرد: منظور این نیست که فرد غایت مطلق است، بلکه همه افراد باید در تعیین اعمالی که عده کثیری را متأثر می سازد به طور مساوی به حساب آیند. با این تفسیر، می توان این اصل را تعیین کننده یک اساس اخلاقی برای دموکراسی دانست. بدین ترتیب دیگر این اصل در معرض ایراد بالا واقع نخواهد بود.

قوت و طراوت ذهن کانت در سالهای پیری از رساله «صلح دائم» (۱۷۹۵) پیداست. در این اثر، کانت از اتحادیه دول آزادی که به موجب قراردادی دایر بر منع جنگ با هم متحد شده باشند دفاع می کند. می گوید که عقل جنگ را به شدت محکوم و ممنوع می سازد. فقط دولت جهانی می تواند از جنگ جلوگیری کند. سازمان مدنی دول جزء باید «جمهوری» باشد. اما این لفظ را چنین معنی می کند که قوای مجریه و مقننه مجزا باشند. منظورش این نیست که نباید پادشاهی وجود داشته باشد، بلکه در حقیقت می گوید که آسان ترین راه حصول حکومت کامل حکومت سلطنتی است. کانت چون این رساله را تحت تأثیر «حکومت وحشت» نوشته است، از دموکراسی

دیش پاك نیست. می گوید دموکراسی ناچار همان استبداد است، زیرا در این نوع حکومت قوه مقننه حاکم است.

«آنها که در اصطلاح «همه مردم» نامیده می شوند و خواسته خود را انجام می دهند، در واقع همه نیستند بلکه فقط اکثریتی هستند. بنابراین اداره کلی با نفس خود و یا اصل اختیار تناقض پیدا می کند.» اصطلاحاتی که کانت در اینجا به کار برده است، تأثیر روسو را نشان می دهد، اما اندیشه مهم اتحادیه جهانی به عنوان تأمین کننده صلح از روسو نیست.

این رساله باعث شده است که کانت از ۱۹۳۳ به بعد در کشور خود مغضوب باشد.

(ج) نظریه کانت درباره زمان و مکان

مهمترین بخش «انتقاد عقل محض» را نظریه زمان و مکان تشکیل می دهد. من در نظر دارم در این قسمت از فصل حاضر این نظریه را مورد بحث و انتقاد قرار دهم.

تشریح نظریه کانت راجع به زمان و مکان به طور روشن، آسان نیست. زیرا خود این نظریه روشن نیست. این نظریه در «انتقاد عقل محض» و «مقدمه» *Prolegomena* طرح شده است. در رساله اخیر شکل آن آسانتر است، اما از لحاظ تمامیت و کمال به پای روایت «انتقاد» نمی رسد. من نخست می گویم خود نظریه را تشریح کنم و تا آنجا که ممکن است قابل همضم سازم؛ پس از توضیح و تشریح، به انتقادش خواهم پرداخت.

کانت معتقد است که موضوعات بلاواسطه ادراک، پاره ای منبعث

از چیزهای خارجیند و پاره‌ای منبعث از دستگاه درک خود ما. لاک جهانیان را به این اندیشه خو داده بود که کیفیات ثانوی - رنگ و صوت و بو و غیره - ذهنیند و به چیز، چنان که در خود هست، تعلق ندارند. کانت مانند بارکلی و هیوم - ولی البته نه عین آنها - قدم را فراتر می‌گذارد و کیفیات اول را هم ذهنی می‌داند. کانت غالباً در این نکته تردید نمی‌کند که احساسات ما علت‌هایی دارند، و خود وی این علتها را «چیزهای در خود» (اشیای فی نفسه) یا «Noumena» می‌نامد. آنچه ضمن احساس بر ما ظاهر می‌شود، و کانت آن را «نمود» می‌خواند، از دو جزء تشکیل شده است. جزء منبعث از چیز، که آن را «احساس» نام می‌گذارد؛ و جزء منبعث از دستگاه ذهن ما، که به قول کانت نموده‌های متعدد را با روابط معینی تنظیم می‌کند. جزء اخیر را کانت «صورت» نمود می‌نامد. این جزء خودش احساس نیست، و لذا بستگی به محیط عرضی خود ندارد. همیشه همان است که بوده، زیرا که ما آن را با خود حمل می‌کنیم. «ازیشی» است، بدین معنی که وابسته به تجربه نیست. صورت محض احساسات «دید محض» نامیده می‌شود. احساس دو صورت محض دارد، و آن دو عبارتند از زمان و مکان: یکی مربوط به حس درونی است؛ و دیگری مربوط به حس بیرونی.

برای اثبات این مدعا که زمان و مکان صور از پیشی هستند، کانت دو نوع برهان می‌آورد؛ یکی برهان ما بعد طبیعی، دیگری برهان معرفت‌شناختی، یا در اصطلاح خود وی برهان «فرا تری» (Transcendental). بر همین نوع اول مستقیماً از ماهیت زمان و مکان گرفته شده‌اند، و بر همین نوع دوم به طور غیر مستقیم از امکان ریاضیات

محض. براهین راجع به مکان کاملتر از براهین راجع به زمان ذکر شده‌اند، زیرا کانت چنین انگاشته است که براهین اخیر اساساً نظیر همان براهین مکانیند.

(۱) مکان يك تصور تجربی مشتق از تجربه‌های بیرونی نیست. زیرا که فرض مکان مقدم است بر رجوع به احساسات منبث از يك چیز بیرونی؛ و تجربه بیرونی فقط به واسطه نمایش مکان امکان دارد. (۲) مکان يك نمایش ضروری از پیشی است، که پایه ادراکات تجربی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ما نمی‌توانیم تصور کنیم که مکان نباشد، حال آنکه می‌توانیم تصور کنیم که هیچ چیزی در مکان نباشد. (۳) مکان يك تصور پراکنده یا عمومی از روابط عموم چیزها نیست؛ زیرا فقط يك مکان وجود دارد، و آنچه ما «مکانها» می‌نامیم اجزای آن مکان است، نه مصداقهای آن.

(۴) مکان به شکل مقداری بینهایت معین جلوه می‌کند، که تمام اجزای مکان را دربر می‌گیرد. این رابطه، غیر از رابطه يك تصور با مصداقهای آن است، و لذا مکان تصور نیست، بلکه «دید» است.

برهان فراتری راجع به مکان از هندسه گرفته شده است. کانت عقیده دارد که علم ما به هندسه اوقلیدسی از پیشی است، هر چند این هندسه ترکیبی است، یعنی از منطق محض قابل استنتاج نیست. می‌گوید که براهین هندسه متکی بر شکلند؛ مثلاً ما می‌توانیم ببینیم که اگر دو خط مستقیم متقاطع داشته باشیم که یکدیگر را با زاویه قائمه قطع کنند فقط يك خط مستقیم می‌توان از نقطه تقاطع آنها عبور داد که بر هر دو خط عمود باشد. به نظر کانت، این علم مأخوذ از تجربه

نیست. اما تنها راهی که مطابق آن «دید» من می‌تواند پیشبینی کند که در چیز (شیء) چه یافت خواهد شد این است که ذهن من حاوی صورت حس من باشد؛ و این صورت در ذهن من مقدم بر همه تأثیرات فعلی باشد. موضوعات حس باید تابع هندسه باشند؛ زیرا هندسه به نحوه‌های ادراک ما مربوط است، و بنابراین ما نمی‌توانیم به نحو دیگری ادراک کنیم. این نکته توضیح می‌دهد که چرا هندسه، با آنکه ترکیبی است، از پیشی و مبرهن (apodeictic) است.

براهین مربوط به زمان، اساساً مانند همین براهین است؛ با این تفاوت که به موجب این اعتقاد که در عمل شمارش زمان صرف می‌شود حساب جای هندسه را می‌گیرد.

اکنون بگذارید این براهین را یکایک بررسی کنیم.

نخستین برهان ما بعدطبیعی راجع به مکان می‌گوید: «مکان یک تصور تجربی مشتق از تجربه‌های بیرونی نیست. زیرا برای آنکه احساسات معینی بتوانند به چیزی بیرون از من [یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار داد] نسبت داده شوند، و نیز برای آنکه من بتوانم آن احساسات را در بیرون، و در کنار یکدیگر، و لذا نه فقط به طور متفاوت بلکه در مکانهای متفاوت، ادراک کنم، نمایش مکان باید از پیش زمینه را تشکیل داده باشد [zum Grundeliegen].» بنابراین تجربه بیرونی فقط به واسطه نمایش مکان امکان پذیر است.

تعبیر «بیرون از من» (یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار دارد) تعبیر بفرنجی است. من، به عنوان یک چیز در خود، در جایی قرار ندارم و هیچ چیزی مکاناً بیرون از

من نیست. منظور از «من» در اینجا فقط می‌تواند تن من به عنوان يك نمود باشد. پس معنی حقیقی جمله همان است که از قسمت اخیر عاید می‌شود، و آن اینکه من چیزهای متفاوت را به عنوان چیزهای واقع در مکانهای متفاوت ادراک می‌کنم. تصویری که از مکان در ذهن انسان تشکیل می‌شود مانند تصویر اتاق رخت کن در ذهن شخص جامهدار است که جامه‌های متفاوت را به چنگکهای متفاوت می‌آویزد. چنگکها باید از پیش وجود داشته باشند، اما ذهن شخص جامهدار است که جامه‌ها را به ترتیب می‌چیند.

در اینجا نیز، مانند سراسر نظریه کانت دایر بر ذهنی بودن زمان و مکان، اشکالی وجود دارد که به نظر می‌رسد خود کانت آن را دریافته باشد. چه چیز باعث می‌شود که من موضوعات ادراک را این‌طور بچینم که می‌چینم، و نه‌طور دیگر؟ مثلاً چرا من چشمهای مردم را بالای دهان‌شان می‌بینم و نه زیر آن؟ مطابق نظر کانت چشم و دهان به‌عنوان چیزهای در خود وجود دارند و ادراکهای جداگانه مرا باعث می‌شوند، اما چیزی در آنها وجود ندارد که با ترتیب مکانی چشم و دهان در ادراک من تطبیق کند. نظریه فیزیکی رنگها را در برابر این موضوع قرار دهید. ما نمی‌انگاریم که رنگها در ماده به همان معنی وجود دارند که در ادراکهای ما هستند؛ ولی عقیده داریم که رنگهای مختلف با طولهای مختلف امواج نور تطبیق می‌کنند. اما چون موج متضمن زمان و مکان است، پس، طبق نظر کانت، در علل ادراکهای ما امواج نمی‌توانند وجود داشته باشند. وانگهی، اگر، چنانکه در فیزیک فرض می‌شود، زمان و مکان ادراکهای ما دارای قرینه‌هایی در جهان مادی باشند، پس هندسه با این قرینه‌ها قابل

انطباق خواهد بود، و براهین کانت باطل است. کانت معتقد است که ذهن ماده خام احساس را تنظیم می کند، اما هرگز لازم نمی بیند که توضیح دهد چرا ذهن ماده خام را این طور تنظیم می کند که می کند، و نه طور دیگر.

در مورد زمان، این اشکال بازم بزرگتر می شود؛ زیرا که در اینجا علیت هم دخالت دارد. من برق را پیش از رعد ادراک می کنم. فلان شیء فی نفسه ادراک مرا از برق باعث شده است، و بهمان شیء فی نفسه ادراک مرا از رعد؛ اما فلان مقدم بر بهمان نبوده است؛ زیرا زمان فقط در روابط ادراکها وجود دارد. پس چرا دو امر بیزمان فلان و بهمان آثاری در زمانهای متفاوت پدید می آورند؛ اگر نظر کانت درست باشد، این امر باید کاملاً دلخواه باشد، و میان فلان و بهمان هیچ رابطه ای منطبق با این حقیقت که ادراک منبعث از فلان مقدم بر ادراک منبعث از بهمان است موجود نباشد.

برهان ما بعد طبیعی دوم می گوید که ممکن است مکانی را خالی تصور کرد، ولی ممکن نیست خود مکان را تصور نکرد. به نظر من هیچ برهان جدیدی نمی تواند مبتنی باشد بر چیزهایی که ما می توانیم یا نمی توانیم تصور کنیم. و اما این دعوی را که ما می توانیم مکان را خالی تصور کنیم، من قویاً منکرم. شما می توانید تصور کنید که در شبی تاریک و ابری به آسمان می نگرید؛ اما در همین موقع خود شما در مکان هستید و ابرهایی را که نمی توانید ببینید تصور می کنید. بنا به قول وای هینگر *Vaihinger* مکان کانت مانند مکان نیوتون مکان مطلق است، و فقط منظومه ای از روابط نیست. ولی بازم من ملتفت نمی شوم که چگونه مکان خالی مطلق را می توان تصور کرد.

برهان ما بعد طبیعی سوم می گوید: «مکان يك تصور پراکنده، یا به قولی يك تصور عمومی از روابط عموم چیزها، نیست؛ بلکه دید محض است. زیرا اولاً ما فقط يك مکان واحد را می توانیم تصور (sich vorstellen) کنیم، و اگر از «مکانها» سخن بگوییم مرادمان اجزای همان مکان واحد است، و این اجزا نمی توانند به عنوان اجزای کل مقدم بر آن کل باشند... بلکه فقط به عنوان واقع در کل می توانند در نظر گرفته شوند. مکان ذاتاً واحد است و تکررات آن صرفاً مبتنی بر حدود است.» کانت از این مقدمه چنین نتیجه گرفته است که مکان يك دید از پیشی است.

لب این برهان عبارت است از نفی تکرر مکان در خود. آنچه ما «مکانها» می نامیم نه مصداقهای يك تصور کلی هستند، و نه اجزای يك مجموعه. من نمی دانم که مطابق عقیده کانت مقام منطقی «مکانها» دقیقاً چیست؛ اما در هر صورت «مکانها» منطقی مؤخر بر «مکان» است. برای کسانی که، مانند همه متفکران متجدد کمابیش، مکان را به طور نسبی در نظر می گیرند، این برهان قدرت خود را از دست می دهد؛ زیرا که نه «مکان» و نه «مکانها» هیچکدام نمی توانند به عنوان اسم باقی بمانند.

برهان ما بعد طبیعی چهارم عمده مقصودش اثبات این مدعاست که مکان «دید» است، نه تصور. مقدمه برهان می گوید: «مکان به شکل يك مقدار بینهایت معین تصور می شود. [یا جلوه می کند. [vorstellt] این عقیده برارزنده شخصی است که در سرزمین سطحی مانند کونیگسبرک (زادگاه کانت) زیسته باشد. من نمی دانم ساکنان دره های آلپ چگونه می توانند چنین عقیده ای اتخاذ کنند. اما

به دشواری می‌توان فهمید که چگونه چیز بینهایت می‌تواند «معین» باشد. به نظر من آشکار است که قسمت معین مکان قسمتی است که از موضوعات ادراک پر شده است؛ و در مورد سایر قسمت‌های مکان ما فقط احساسی از امکان حرکت داریم. تازه اگر چنین برهان سستی را بتوان داخل در بحث کرد، باید گفت که به نظر ستاره‌شناسان جدید مکان در حقیقت بینهایت نیست، بلکه مانند سطح کره مدور است.

برهان فراتری (یا معرفتشناختی)، که به بهترین نحو در رساله «مقدمه» آمده است، قاطعتر از برهانهای ما بعد طبیعی است، و رد آن نیز به نحو قطعی‌تری ممکن است. «هندسه»، چنانکه ما امروز می‌شناسیم، نام دو رشته مختلف است. از یک طرف هندسه محض است که به استنتاج از اصول مسلم می‌پردازد، بی آنکه در پی «صحت» اصول مسلم باشد. در این هندسه هیچ مطلبی که از منطق نتیجه نشود وجود ندارد؛ این هندسه «ترکیبی» نیست و به آن اشکالی که در کتابهای درسی هندسه به کار می‌برند نیازی ندارد. از طرف دیگر هندسه‌ای است که شاخه‌ای از علم فیزیک است، چنانکه مثلاً در نظریه نسبیت عمومی دیده می‌شود. این هندسه یک علم تجربی است که در آن اصول مسلم از راه اندازه‌گیری به دست می‌آیند، و معلوم شده است که این اصول با اصول مسلم اوقلیدس تفاوت دارند. بنابراین، از این دو نوع هندسه یکی از پیشی است اما ترکیبی نیست، و دیگری ترکیبی است ولی از پیشی نیست. با این موضوع کار برهان فراتری ساخته می‌شود.

اکنون بیا باید بکوشیم مسائلی را بررسی کنیم که کانت به شکل کلی‌تری راجع به مکان طرح کرده است. اگر ما این نظر را که در

فیریک مسلم انگاشته می شود اتخاذ کنیم که ادراکهای ما دارای علل بیرونی هستند که (به یک معنی) مادیت دارند، به این نتیجه می رسیم که همه کیفیات موجود در تصورات با کیفیات موجود در علت های غیر مدرك خود متفاوتند. اما شباهت ساختمانی خاصی میان منظومه ادراکها و منظومه علتها وجود دارد. مثلاً بین رنگها (چنانکه ادراک می شوند) و رنگها (چنانکه علم فیزیک استنباط می کند) ارتباطی وجود دارد. به همین ترتیب میان مکان، به نام جزئی از ادراکها، و مکان به نام جزئی از منظومه غیر مدرك علل ادراکها، باید رابطه ای برقرار باشد. همه این مطالب مبتنی است بر این اصل مسلم که می گوید: معلول های مختلف ناشی از علت های مختلفند. پس فی المثل وقتی که ادراک بصری فلان طرف چپ ادراک بصری بهمان جلوه کند، ما خواهیم انگاشت که رابطه متناظری بین علت باستار و علت بیستار وجود دارد. مطابق این نظر ما دو مکان داریم: یکی ذهنی، دیگری عینی؛ یکی به تجربه معلوم می شود، دیگری فقط استنباط می شود. ولی از این لحاظ بین مکان و سایر صورتهای ادراک، از قبیل رنگ و صوت، تفاوتی وجود ندارد. همه به یکسان در صورت ذهنی خود به تجربه معلوم می شوند، و باز همه به یکسان در صورت عینی خود به وسیله اصل مسلم علیت استنباط می شوند. به هیچ وجه داعی ندارد که ما علم خود را از مکان به نحوی از انحا متفاوت با علم خود از رنگ و صوت و بو در نظر بگیریم.

در مورد زمان قضیه طور دیگر است؛ زیرا که اگر ما اعتقاد به علت های غیر مدرك ادراکات را در این مورد ننگه داریم، زمان عینی باید عین زمان ذهنی باشد. در غیر این صورت دچار اشکالاتی خواهیم شد

که در بالاراجع به رعد و برق گذشت. یا از آنها گذشته، مورد زیر را در نظر بگیرید: شما می‌شنوید که مردی سخن می‌گوید؛ جوابش می‌دهید؛ و او صدای شما را می‌شنود. سخن گفتن او و شنیده شدن سخن شما به وسیلهٔ او، هر دو، تا آنجا که مربوط به شماست، در دنیای غیر مدرك قرار دارند؛ و در این دنیا رویداد سابق مقدم بر رویداد اخیر است. به علاوه، سخن گفتن او در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن شماست. شنیدن شما در دنیای ذهنی ادراکها مقدم بر پاسخ گفتن شماست؛ و پاسخ شما در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن او است. واضح است که رابطهٔ «تقدم» باید در همهٔ این قضایا یکسان باشد. بنابراین يك معنی مهم وجود دارد که بدان معنی مکان ادراکی است ذهنی؛ حال آنکه معنی مهمی وجود ندارد که بدان معنی زمان ادراک ذهنی باشد.

در براهین بالا، مانند فلسفهٔ کانت، فرض این است که ادراکها معلول چیزهای در خود هستند، یا به قول خودمان از وقایع جهان مادی منبعثند. اما این فرض به هیچ وجه ضرورت منطقی ندارد. اگر این فرض را ترك کنیم، آن وقت دیگر ادراکها به هیچ معنی مهمی «ذهنی» نخواهند بود؛ زیرا چیزی که در برابر آنها قرار بگیرد وجود نخواهد داشت.

«چیز در خود» در فلسفهٔ کانت عنصر نارنگی بود و اخلاف بلافصل کانت آن را به دور انداختند، و در نتیجه در ورطه‌ای بسیار شبیه به «اصالت من» (solipsism) افتادند. تناقضات فلسفهٔ کانت طوری بود که این امر را اجتناب ناپذیر می‌ساخت. فلاسفه‌ای که از کانت متأثر می‌شدند بایستی به سرعت یا به سوی تجربه پیش‌روند یا به سوی

مطلق. و حقیقت این است که تا پس از مرگ هگل فلسفه آلمانی در جهت اخیر پیش می‌رفت.

خلف بلا فصل کانت، یعنی فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، «چیزهای درخود» را رها کرد و اعتقاد به اصالت ذهن را به حدی رساند که جنون آمیز به نظر می‌رسد. وی می‌گوید که «من» (Ego) یگانه واقعیت نهائی است، و بدان سبب وجود دارد که خود مبنای وجود خود است. «جز من» که دارای واقعیت فرعی است نیز وجود دارد، زیرا که «من» مبنای وجود آن است. فیخته به عنوان فیلسوف محض اهمیتی ندارد؛ اهمیت او به واسطه «گفتارهایی خطاب به ملت آلمان» است که به قصد برانگیختن مردم آلمان برای مقاومت در برابر ناپلئون پس از جنگ ینا Jena نوشته شد، و به سبب این کتاب باید او را بنیان‌گذار نظری ناسیونالیسم آلمان دانست. «من» به عنوان یک تصور مابعد طبیعی به آسانی با جنبه تجربی فلسفه فیخته در آمیخت. چون «من» آلمانی بود، پس چنین انگاشته شد که ملت آلمان برتر از همه ملت‌هاست. فیخته می‌گوید: «شخصیت داشتن و آلمانی بودن بیشک به یک معنی است.» بر این اساس، فیخته فلسفه حکومت مطلق کاملی پدید آورد که تأثیر فراوانی در آلمان کرد.

خلف بلا فصل فیخته، شلینگ Schelling (۱۸۵۴-۱۷۷۵)، از او دوست داشتنی‌تر است؛ اما در ذهنیت دست کمی از او ندارد. شلینگ با رومانیک‌های آلمانی همبستگی نزدیک داشت و در عصر خود صاحب شهرت بود، ولی چندان اهمیتی ندارد. نتیجه مهم فلسفه کانت عبارت است از فلسفه هگل.

فصل بیست و یکم

جریانهای فکری در قرن نوزدهم

حیات فکری قرن نوزدهم بغرنجتر از همه قرنهای گذشته بود. این امر چند علت داشت : نخست ، میدان جولان فکر از هر زمانی وسیعتر بود ؛ امریکا و روسیه سهام مهمی بر سرمایه فکری مزید کردند ، و اروپا بیش از سابق از فلسفههای هندی قدیم و جدید آگاهی یافت . دوم ، علم که از قرن هفدهم به بعد یکی از منابع عمده نوآوری شده بود به فتوحات بزرگی ، به خصوص در زمین شناسی و زیست شناسی و شیمی آلی ، نائل آمد . سوم ، تولید ماشینی ساختمان

اجتماعی را عمیقاً دگرگون ساخت و به افراد بشر تصور تازه‌ای از نیروهای آنها در ارتباط با محیط مادی خود بخشید. چهارم، طغیان عمیقی که هم فلسفی بود و هم سیاسی بر ضد دستگاههای فکری و سیاسی و اقتصادی کهن پدید آمد و حملاتی را بر ضد بسیاری عقاید و سازمانها برانگیخت که تا آن زمان حمله به ساختشان غیر ممکن می‌نمود.

این طغیان دو شکل کاملاً متفاوت داشت: یکی رومانتیک، دیگری عقلانی (من این کلمات را به معنای آزاد به کار می‌برم). طغیان رومانتیک از بایرون و شوپنهاور و نیچه به موسولینی و هیتلر می‌رسد؛ طغیان عقلانی با فلاسفه فرانسوی انقلاب کبیر آغاز می‌شود، و به شکلی نرمتر به رادیکالهای انگلستان می‌رسد، و سپس نزد مارکس شکل عمیقتری به خود می‌گیرد و به روسیه شوروی منتقل می‌شود.

استیلای فکری آلمان عامل جدیدی است که با کانت آغاز می‌شود. لایب‌نیتس گرچه آلمانی بود، کما بیش همیشه به زبانهای لاتینی و فرانسوی می‌نوشت، و تأثیر آلمان در فلسفه او بسیار ناچیز است. ایده آلیسم آلمانی پس از کانت، مانند فلسفه اخیر آلمانی، به عکس، عمیقاً از تاریخ آلمان متأثر است. بسیاری از مطالبی که در تفکرات فلسفی آلمانی غریب می‌نماید انعکاس حالت روحی ملت نیرومندی است که به واسطه تصادفات تاریخی از سهم طبیعی قسدت محروم مانده است. آلمان موقع جهانی خود را مدیون «امپراتوری مقدس روم» بود، اما امپراتور به تدریج تسلط خود را بر تبعه اسمی امپراتوری از دست داد. آخرین امپراتور قدرتمند کارل پنجم بود که قدرتش به واسطه مستملکاتش در اسپانیا و هلند بود. نهضت اصلاح

دین و جنگ سی ساله آنچه را از وحدت آلمان باقی مانده بود از میان برد ، و چند امیر نشین کوچک بر جای گذاشت که طوق عبودیت فرانسه را به گردن داشتند . در قرن هجدهم فقط يك دولت آلمانی ، یعنی پروس ، توانست در برابر فرانسه مقاومت کند ؛ و به همین جهت بود که فردريك را کبير نامیدند . اما خود پروس هم پس از شکست سختی که در جنگ یناخورد نتوانست در برابر ناپلئون ایستادگی کند . رستاخیز پروس به رهبری بیزمارك به صورت تجدید گذشته قهرمانی آلاریك و شارلمانی و بارباروسا تظاهر کرد . (در نظر آلمانیها شارلمانی آلمانی است ، نه فرانسوی .) بیزمارك هنگامی که گفت «ما به کانوسا Canossa نخواهیم رفت ،» حس تاریخ خود را نشان داد .

اما پروس با آنکه از لحاظ سیاسی مسلط بود ، از جهت فرهنگ کمتر از بسیاری از نواحی آلمان غربی پیشرفته بود . این امر توضیح می دهد که چرا بسیاری از آلمانیهای برجسته ، از جمله گوته ، از پیروزی ناپلئون در ینا متأسف نشدند . آلمان در ابتدای قرن نوزدهم چند گونگی شگرفی در فرهنگ و اقتصاد نشان داد . در پروس شرقی سرواژ هنوز برقرار بود ؛ اشراف ده نشین بیشتر در جهل روستایی عرقه و کارگران حتی از الفبای تربیت عاری بودند . از طرف دیگر قسمتی از آلمان غربی در قدیم تحت حکومت رم بود ، و از قرن هفدهم به بعد تحت نفوذ فرانسه قرار گرفت . سپاهیان انقلابی فرانسوی این قسمت را اشغال کرده بودند ، و این سرزمین سازمانهایی پیدا کرده بود که به اندازه سازمانهای فرانسه آزادیخواهانه بود . برخی از امیران آنجا مردمان با هوشی بودند و از هنرها حمایت می کردند

و در دربارهای خود از امیران عصر رنسانس تقلید می‌کردند. بهترین نمونه این امر سرزمین وایمار بود که امیرش حامی گوته بود. این امیران طبیعتاً با وحدت آلمان مخالف بودند، زیرا که این وحدت استقلال آنها را از میان می‌برد. به همین جهت این امیران «ضد وطن پرست» بودند و بسیاری از رجال برجسته‌ای که در ظل حمایت آنها بودند نیز همین حال را داشتند، و ناپلئون در نظر آنها به صورت مبلغ فرهنگی عالتر از فرهنگ آلمان جلوه گر شد.

در طول قرن نوزدهم فرهنگ آلمان پروتستان رفته رفته بررسی شد. فردریک کبیر، به عنوان فردی آزاد اندیش و هواخواه فلسفه فرانسوی، تلاش کرده بود که برلن را به صورت یک مرکز فرهنگی در آورد. فرهنگستان برلن یک رجل برجسته فرانسوی را به عنوان رئیس دائمی خود برگزیده بود؛ اما این شخص، یعنی موپرتویی Maupertuis، بدبختانه آماج هجو و لتر قرار گرفت. کوششهای فردریک، مانند کوششهای سایر حکام روشن اندیش آن زمان، اصلاحات اقتصادی و سیاسی را شامل نبود؛ تنها کاری که در حقیقت صورت گرفت عبارت بود از گرد آمدن گروهی از مداحان روشنفکر مزدور. پس از مرگ فردریک، سراغ اهل فرهنگ را بایستی باز در آلمان غربی گرفت.

فلسفه آلمانی بیش از هنر و ادب آلمانی با پروس بستگی داشت. کانت از تبعه فردریک کبیر بود؛ فیخته و هگل از استادان دانشگاه برلن بودند. کانت کمتر تحت تأثیر پروس قرار داشت، و در حقیقت به مناسبت الهیات آزادانه‌اش از ناحیه حکومت پروس دچار زحمت شد. اما فیخته و هگل هر دو سخنگویان فلسفی پروس

بودند و در هموار ساختن راه برای وحدت وطن پرستی آلمانی و پرستش پروس کار فراوانی صورت دادند. کار آنان در این زمینه، به وسیله مورخان بزرگ آلمانی، مومسن Mommsen و تسرایچکه Treitschke ادامه یافت. بیزمارک سر انجام ملت آلمان را متقاعد ساخت که وحدت آلمان را تحت رهبری پروس بپذیرند، و بدین ترتیب پیروزی را نصیب آن عناصری در فرهنگ آلمان کرد که طرز تفکرشان کمتر جهانی بود.

در سراسر دوره پس از مرگ هگل، قسمت اعظم فلسفه دانشگاهی به شکل کهن خود باقی ماند، و لذا اهمیت فراوانی نداشت. فلسفه تجربی انگلیسی در انگلستان تا حدود پایان قرن و در فرانسه تا کمی پیش از آن برتری خود را حفظ کرد؛ آنگاه، تا حدی که به مدرسان فلسفه رسمی مربوط می شد، به تدریج کانت و هگل دانشگاههای فرانسه و انگلستان را تسخیر کردند. اما تأثیر این نهضت که در میان اهل علم چندان پیروی نداشت، در مردم درس خوانده به طور کلی بسیار ناچیز بود. نویسندگانی که سنت دانشگاه را ادامه دادند - جان استوارت میل در جانب تجربیان، ولوتسه Lotze و سیگوارت Sigwart و برادلی Bradley و بوزانکه Bosanquet در جانب ایده آلیسم آلمانی هیچ کدام کاملاً در تراز اول قرار نداشتند؛ یعنی در حد صاحبان دستگاههای مورد قبول خود نبودند. فلسفه دانشگاهی در غالب اوقات با قویترین فکر زمان قطع تماس داشته است؛ مثلاً در قرن شانزدهم و هفدهم که فلسفه دانشگاهی هنوز بیشتر مدرسی بود این نکته صدق می کرد. هر گاه که این قطع تماس پیش آید، مورخ فلسفه با رافضیان غیر حرفه‌ای بیش از استادان

بودند و در هموار ساختن راه برای وحدت وطن پرستی آلمانی و پرستش پروس کار فراوانی صورت دادند. کار آنان در این زمینه، به وسیله مورخان بزرگ آلمانی، مومسن Mommsen و تراپچکه Treitschke ادامه یافت. بیزمارک سر انجام ملت آلمان را متقاعد ساخت که وحدت آلمان را تحت رهبری پروس بپذیرند، و بدین ترتیب پیروزی را نصیب آن عناصری در فرهنگ آلمان کرد که طرز تفکرشان کمتر جهانی بود.

در سراسر دوره پس از مرگ هگل، قسمت اعظم فلسفه دانشگاهی به شکل کهن خود باقی ماند، و لذا اهمیت فراوانی نداشت. فلسفه تجربی انگلیسی در انگلستان تا حدود پایان قرن و در فرانسه تا کمی پیش از آن برتری خود را حفظ کرد؛ آنگاه، تا حدی که به مدرسان فلسفه رسمی مربوط می شد، به تدریج کانت و هگل دانشگاههای فرانسه و انگلستان را تسخیر کردند. اما تأثیر این نهضت که در میان اهل علم چندان پیروی نداشت، در مردم درس خوانده به طور کلی بسیار ناچیز بود. نویسندگانی که سنت دانشگاه را ادامه دادند - جان استوارت میل در جانب تجربیان، ولوتسه Lotze و سیگوارت Sigwart و برادلی Bradley و بوزانکه Bosanquet در جانب ایده آلیسم آلمانی هیچ کدام کاملاً در تراز اول قرار نداشتند؛ یعنی در حد صاحبان دستگاههای مورد قبول خود نبودند. فلسفه دانشگاهی در غالب اوقات با قویترین فکر زمان قطع تماس داشته است؛ مثلاً در قرن شانزدهم و هفدهم که فلسفه دانشگاهی هنوز بیشتر مددسی بود این نکته صدق می کرد. هر گاه که این قطع تماس پیش آید، مورخ فلسفه با رافضیان غیر حرفه‌ای بیش از اسنادان

فلسفه سرو کار پیدا می کند .

اغلب فلاسفه انقلاب فرانسه ، علم را با اعتقادات مربوط به روسو به هم آمیخته بودند . هلوسیوس Helvetius و کوندورسه Condorcet را می توان نمونه آمیزش عقل و عشق دانست .

هلوسیوس (۱۷۱۵-۷۱) این افتخار را داشت که کتابش تحت عنوان «در باره روح» *De l'Esprit* (۱۷۵۸) به وسیله دانشگاه سوربون محکوم و ممنوع شد و به دست جلاد سوزانده شد . بنام در ۱۷۶۹ کتاب او را مطالعه کرد و بلافاصله مصمم شد که عمر خود را وقف اصول قانونگذاری سازد ، و گفت : «هلوسیوس در عالم اخلاق همان بود که بیکن در عالم ماده . پس عالم اخلاق هم بیکن خود را یافته است . اما نیوتون آن هنوز نیامده است .» جیمز میل برای تربیت فرزندش، جان استوارت ، هلوسیوس را راهنمای خود قرار داد .

هلوسیوس به پیروی از نظریه کانت دائر بر اینکه ذهن «لوح ساده» است ، تفاوت های افراد را تماماً معلول تفاوت های تعلیم و تربیت می دانست و می گفت که استعدادها و فضائل هر فردی معلول آموزش اوست . وی معتقد بود که نبوغ غالباً نتیجه تصادف است : شکسپیر ، اگر به جرم دزدیدن گاو نگرفته بودندش ، تاجر پشم می شد . علاقه هلوسیوس به قانونگذاری از این عقیده سرچشمه می گیرد که سازمان دولتی و آداب و رسوم حاصل از آن آموزگاران اصلی مردم بالغ هستند . انسان نادان به دنیا می آید نه احمق ؛ اما تعلیم و تربیت او را احمق می سازد .

در اخلاق ، هلوسیوس معتقد به بهره جویی بود و لذت را خوبی می دانست . در دیانت ، خدا پرست و به شدت ضد کلیسا بود . در

نظریه معرفت، روایت ساده شده‌ای از نظریه لاک را پذیرفته بود: «ما که به وسیله لاک روشن شده‌ایم، می‌دانیم که اندیشه‌ها و نتیجتاً ذهن خود را از قبل آلات حاسه مان داریم.» وی می‌گوید که حساسیت جسمانی یگانه علت اعمال و افکار و عواطف و اجتماعیت ماست. در مورد ارزش معرفت با روسو، که آن را بسیار گران می‌داند، سخت مخالف است.

نظریه هلوسیوس خوش‌بینانه است؛ زیرا که می‌گوید فقط تعلیم و تربیت کامل لازم است تا انسان را کامل سازد. می‌گوید که اگر کشیشان رفع زحمت می‌کردند یافتن تعلیم و تربیت کامل آسان می‌بود.

کندورسه (۱۷۴۳-۹۴) هم عقایدی نظیر عقاید هلوسیوس دارد، منتها از روسو بیشتر متأثر است؛ می‌گوید که حقوق بشر همگی از این حقیقت واحد نتیجه می‌شوند که انسان موجودی است حساس و قادر به استدلال و کسب اندیشه‌های اخلاقی؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که دیگر افراد بشر را نمی‌توان به دو دسته حاکم و محکوم و فریب زن و فریب خور تقسیم کرد. «این اصول که سیدنی Sidney بزرگوار جان خود را در راه آنها نهاد و لاک اهمیت نام خود را بدانها بخشید، بعدها به دقت بیشتر به وسیله روسو پرورده شدند.» می‌گوید که لاک ابتدا حدود معرفت بشری را نشان داد. «روش او به زودی از آن همه فلاسفه شد، و به واسطه انطباق آن با اخلاق و سیاست و اقتصاد است که توانسته‌اند در این علوم راهی درپیش بگیرند که تقریباً دارای همان ایقان و اطمینان راه علوم طبیعی است.» کندورسه انقلاب امریکا را بسیار می‌ستاید. «عقل سلیم ساده

به ساکنان مستعمرات انگلستان آموخت که انگلیسیانی که در آن سوی اقیانوس اطلس به دنیا آمده‌اند درست دارای همان حقوق انگلیسیانی هستند که روی مدار گرینویچ متولد شده‌اند. می‌گوید قانون اساسی ایالات متحده مبتنی بر حقوق طبیعی است، و انقلاب امریکا حقوق بشر را در سراسر اروپا، از نوا Neva تا گوادی‌الکویبر، شناساند. اما اصول انقلاب فرانسه «خالصتر و دقیقتر و عمیقتر» از اصولی که امریکاییان را هدایت کردند. این کلمات هنگامی نوشته شده است که کندورسه از دست روبسپیر پنهان می‌زیست. کمی بعد او را گرفتند و زندانی کردند. کندورسه در زندان در گذشت، اما کیفیت مرگش نامعلوم است.

کندورسه معتقد به تساوی حقوق نسوان بود. مبدع نظریه جمعیت مالتوس Malthus هم او بود؛ منتها این نظریه در نظر او نتایج غم‌انگیزی را که مالتوس بدانها رسید نداشت؛ زیرا کندورسه آن را با لزوم نظارت بر موالید همراه می‌کرد. پسند مالتوس از پیروان کندورسه بود، و بدین طریق بود که مالتوس با این نظریه آشنا شد. کندورسه حتی از هلوسیوس نیز پرشورتر و خوشبین‌تر است. وی عقیده دارد که به واسطه اشاعه اصول انقلاب فرانسه، کلیه مضرات اجتماعی مهم به زودی ناپدید خواهند شد. شاید از بخت خوش فرجام بود که وی پس از سال ۱۷۹۴ زنده نماند.

نظریات فلاسفه انقلابی فرانسه، در حالی که از جنبه شور و جذبه آن کاسته و بر دقت آن بسیار افزوده شده بود، به دست رادیکالهای انگلیسی که بنام به نام اهم آنها مورد قبول عموم است به انگلستان آورده شد. بنام در ابتدا کمابیش منحصرأ به حقوق

۴۰۷

علاقه‌مند بود؛ اما رفته رفته چون پیرتر شد دامنهٔ علاقه‌اش گسترده شد و عقایدش بیشتر جنبهٔ تخریبی پیدا کرد. پس از ۱۸۰۸ جمهوریخواه بود و معتقد به تساوی نسوان و دموکرات سازش‌ناپذیر و دشمن امپریالیسم. بنام برخی از این عقاید را از جمیز میل گرفته بود. هر دوی آنها به قدرت مطلق تعلیم و تربیت اعتقاد داشتند. اتخاذ اصل «بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد»، از طرف بنام بیشک به واسطهٔ احساسات دموکراتی او بود؛ اما این اصل منضم مخالف با حقوق بشر بود که بنام صراحتاً آن را «مهمل» می‌نامید.

رادیکالهای فلسفی از بسیاری جهات با مردانی مانند هلوسوس و کندورسه فرق داشتند. از لحاظ مشرب صبور بودند و دوست می‌داشتند که نظریات خود را بر حسب جزئیات عملی طرح ریزی کنند. برای اقتصاد اهمیت فراوانی قائل بودند و معتقد بودند که آن را به صورت علم در آورده‌اند. تمایل به شوق و انجذاب که در بنام و جان استوارت میل - اما نه در مالتوس یا جیمز میل - وجود داشت، به وسیلهٔ این «علم»، و به خصوص به وسیلهٔ روایت بدینانهٔ مالتوس از نظریهٔ جمعیت (که می‌گوید اکثر مزدوران جز در دوره‌های پس از ناخوشی و مرگ و میر عمومی باید حداقل قوت لایموت خود و خانوادهٔ خود را به دست بیاورند) اکیداً ممنوع شده بود. يك فرق بزرگ دیگر میان پیروان بنام و اسلاف فرانسوی‌شان این بود که در انگلستان صنعتی مبارزهٔ شدیدی میان کارفرمایان و مزدوران وجود داشت که باعث ظهور اتحادیه‌های صفتی و سوسیالیسم می‌شد. در این مبارزه پیروان بنام، به طور کلی، بر ضد طبقهٔ کارگر جانب کارفرمایان را می‌گرفتند. اما آخرین نمایندهٔ آنان، جان استوارت میل، به تدریج از عقاید

غلیظ پدرش دست کشید و همچنانکه پا به سن گذاشت دشمنیش با سوسیالیسم روبه‌کاهش نهاد و اطمینانش به صحت ابدی اقتصاد کلاسیک کمتر و کمتر شد. به قراری که در شرح حال خود می‌گوید جریان این نرمی در او با خواندن آثار شعرای رومانتیک آغاز شده است. پیروان بتنام گرچه ابتدا کمی انقلابی بودند رفته رفته این خصیصه را از دست دادند - پاره‌ای به واسطه توفیق در ساختن دولت انگلستان بر طبق بعضی از آرای خویش، پاره‌ای به سبب مخالفت با قدرت روز افزون سوسیالیسم و اتحادیه‌های صنفی. چنانکه قبلاً اشاره شد، مردانی که بر ضد رسوم کهن سرطغان برداشته بودند دو سنخ بودند: عقلانی و رومانتیک - هر چند کسانی هم چون کندورسه هر دو جنبه را در خود آمیخته داشتند. پیروان بتنام کمابیش یکسره عقلانی بودند، و حال سوسیالیستها نیز که هم بر ضد آنها و هم بر ضد نظام اقتصادی موجود می‌شوریدند از همین قرار بود. این نهضت تا ظهور مارکس، که در یکی از فصول آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت، فلسفه کاملی به دست نمی‌آورد.

صورت رومانتیک طغیان و صورت عقلانی آن، گرچه هر دو از انقلاب فرانسه و فلسفه بلا فصل پیش از آن مأخوذند، با یکدیگر تفاوت دارند. صورت رومانتیک طغیان را در جامعه غیر فلسفی می‌توان در بایرون مشاهده کرد. اما این طغیان در شوپنهاور و نیچه زبان فلسفه را آموخته است. این صورت مایل است به اینکه اراده را به قیمت عقل مؤکد سازد و از سلسله استدلال اظهار بی‌تابی کند، و برخی از انواع شدت عمل را بتناید. در سیاست عملی به عنوان متحد ناسیو-فالیسم حائز اهمیت است. از لحاظ تمایل، هر چند در واقع نمی‌توان

گفت همیشه، با آنچه عموماً عقل نامیده می‌شود قطعاً دشمنی دارد و ضد علمی است. بعضی از مفرط‌ترین اشکال آن نزد آنارشیستهای روسی دیده می‌شود، اما در روسیه آنچه سرانجام چیره شد صورت عقلانی طغیان بود. کشوری که مجال تظاهر حکومنی فلسفه ضد عقلانی اراده عریان را فراهم کرد کشور آلمان بود - کشوری که همواره بیش از کشورهای دیگر برای قبول مسلك رومانتيك آمادگی داشته است.

تا اینجا فلسفه‌هایی که ما مورد بررسی قرار داده‌ایم ملهم از سنت ادب یا سیاست بوده‌اند، اما دو منشأ دیگر هم برای عقاید فلسفی وجود داشت که عبارت بودند از علم و تولید ماشینی. منشأ اخیر نفوذ نظری خود را با ما را کس آغاز کرد، و از آن هنگام تا کنون به تدریج بر اهمیت آن افزوده شده است. منشأ سابق در قرن هفدهم اهمیت داشت، اما در قرن نوزدهم اشکال تازه‌ای پیدا کرد.

داروین در قرن نوزدهم همان مقامی را داشت که گالیله و نیوتون در قرن هفدهم داشتند. نظریه داروین دو جزء داشت: از يك طرف نظریه تکامل بود که می‌گفت اشکال مختلف حیات به تدریج از مبدأ واحدی تکامل یافته‌اند. این نظریه که اکنون قبول عام یافته است نظریه جدیدی نبود. قطع نظر از انکسیمند، لامارک و اراسموس و جد خود داروین هم به همین نظریه اعتقاد داشتند. داروین توده عظیمی از دلایل و شواهد برای این نظریه فراهم ساخت، و در جزء دوم نظریه خود پنداشت که علت تکامل را یافته است؛ و بدین ترتیب به این نظریه معروفیت و نیروی علمی بخشید که سابقاً نداشت؛ اما به هیچ وجه آن را ابداع نکرد.

جزء دوم نظریه داروین عبارت بود از تنازع بقا و بقای انساب. همه جانوران و گیاهان سریعتر از آن که طبیعت می تواند وسیله زیست برایشان فراهم کند افزایش می یابند؛ بنابراین در هر نسل عدده زیادی پیش از آنکه به سن تولید مثل برسند از میان می روند. چه عاملی تعیین می کند که کدام افراد باقی بمانند؟ بیشک تا حدی تصادف صرف؛ اما علت دیگری هم وجود دارد که دارای اهمیت بیشتری است. قاعدتاً حیوانات و گیاهان عیناً شبیه به والدین خود نیستند بلکه، بر حسب شدت یا ضعف در هر یک از خصایص قابل اندازه گیری خود، تفاوت مختصری با والدینشان دارند. در محیط معین افراد نوع واحد برای بقای خود با هم رقابت می کنند، و آنهایی که به نحو احسن با محیط انطباق دارند دارای بهترین امکان هستند. پس در میان تغییر امکانات، آنهایی که انبند در هر نسلی بین افراد بالغ برتری حاصل می کنند. بدین ترتیب دوره به دوره گوزنها سریعتر می دوند و گربهها شکار خود را بی صدا تر کمین می کنند و گردن زرافه درازتر می شود؛ و داروین معتقد بود که با منظور داشتن زمان کافی این جریان می تواند سراسر تاریخ طولانی تکامل را، از آغازیان (protozoa) تا انسان، توضیح دهد.

این جزء از نظریه داروین مورد بحث و اختلاف فراوان واقع شده و بیشتر زیست شناسان آن را محتاج به اصلاحات مهم فراوان می دانند. اما آنچه بیش از هر چیز علاقه مورخ افکار قرن نوزدهم را به خود جلب می کند این نکته نیست. از نظر تاریخی نکته جالب عبارت است از بسط نظریات داروین در سراسر حیات اقتصادی، که نفت مشخص را دیکالهای فلسفی است. طبق نظر داروین نیروی

محرکه تکامل عبارت است از نوعی اقتصاد زیست شناختی در دنیای رقابت آزاد. بسط نظریه جمعیت مالتوس در جهان جانوران و گیاهان بود که تنازع حیات و بقا و بقای انبساط را در نظر داروین به صورت انگیزه تکامل جلوه داد.

خود داروین لیبرال بود، اما نظریاتش نتایجی داشت که تا حدی مضر به حال لیبرالیسم قدیم درآمد. این نظریه که همه افراد بشر مساوی متولد می شوند و تفاوت های میان افراد بالغ تماماً معلول تعلیم و تربیت است، با تأکید داروین بر تفاوت های فطری بین افراد نوع واحد سازگار نبود. اگر، چنانکه لامارک عقیده داشت و داروین هم تا حدی می پذیرفت، خصائص اکنسای به ارث برسند، مخالفت با نظریاتی از قبیل نظریات هلوسیوس ممکن بود قدری تخفیف یابد؛ اما قطع نظر از بعضی استثنائات که اهمیت چندانی ندارند، تاکنون چنین به نظر رسیده است که فقط خصائص فطری به ارث می رسند. بدین ترتیب تفاوت های فطری میان افراد بشر حائز اهمیت اساسی می شوند. نظریه تکامل نتیجه دیگری هم دارد، مستقل از جریان خاصی که داروین عنوان می کند. اگر انسان و حیوان دارای جد واحدی باشند، و اگر مراحل تکامل انسان چنان کند بوده که جانورانی هم موجود بوده باشند که ما ندانیم آنها را باید انسان بشماریم یا حیوان، در این صورت این سوال پیش می آید که آیا درچه مرحله ای از تکامل افراد انسان، یا اجداد شبه انسان او، تساوی آغاز شد؟ آیا «پیتکانتروپوس ارکتوس» *Pithecanthropus erectus* اگر تعلیم و تربیت مناسب می یافت می توانست آثاری به خوبی آثار نیوتون پدید آورد؟ آیا اگر کسی می بود که انسان پیلت داون *Piltown* را به

جرم دزدیدن گاو محکوم کند، آن انسان می‌توانست مانند شکسپیر شعر بسراید؟ طرفداران جدی و قطعی تساوی، که به این سؤالات پاسخ مثبت می‌دهند، خود را ناچار خواهند یافت که میمون را مساوی انسان بدانند. و چرا در حد میمون توقف کنیم؟ من نمی‌دانم طرفداران تساوی چگونه در برابر استدلال به نفع دادن حق رأی به صدفها مقاومت خواهند کرد. معتقدان به تکامل باید معتقد باشند که نه فقط نظریه تساوی افراد بشر، بلکه نظریه حقوق بشر نیز باید به جرم مغایرت با علم زیست‌شناسی محکوم شود؛ زیرا که این نظریه برای انسان نسبت به سایر حیوانات بیش از اندازه امتیاز قائل می‌شود.

اما لیبرالیسم جنبه دیگری هم دارد که نظریه تکامل آن را بسیار تقویت کرد، و آن اعتقاد به پیشرفت است. مادام که وضع جهان مسلک خوش بینی را مجاز می‌داشت، لیبرالها از نظریه تکامل استقبال کردند؛ به این دلیل و علت که این نظریه براهین تازه‌ای بر ضد الهیات رسمی به دست می‌داد. خود مارکس، با آنکه نظریاتش از بعضی لحاظ ما قبل داروینی است، مایل بود کتاب خود را به داروین اهدا کند.

شان و آبروی علم زیست‌شناسی باعث شد کسانی که در تفکر از علم متأثر بودند به جای مقولات مکانیستی مقولات زیست‌شناختی را با جهان انطباق دهند. همه چیز در حال تکامل بود، و به آسانی ممکن بود غایت و مقصودی در همه جای جهان تصور کرد. به رغم داروین، بسیاری کسان نفس تکامل را توجیه‌کننده اعتقاد به غایت و مقصود داشتن جهان می‌دانستند. تصور روابط زنده (ارگانسیم) به عنوان کلید توضیحات علمی و فلسفی قوانین طبیعی جلوه کرد و طرز

تفکر اتمی قرن هجدهم منسوخ شناخته شد. این طرز دید سرانجام حتی در فیزیک نظری هم رسوخ کرد. در سیاست طبیعتاً منجر شد به این که اجتماع در مقابل فرد مورد تأکید قرار گیرد. این امر با افزایش قدرت دولت هماهنگ است، و با ناسیونالیسم نیز، که می تواند به نظریه بقای انبساط داروین - نه در انطباق با افراد بلکه در انطباق با ملل - توسل جوید، سازگار است. اما در اینجا ما داریم به عرصه عقاید غیر علمی وارد می شویم که از فهم ناقص نظریات علمی نزد عامه مردم پدید می آید.

در عین حالی که علم زیست شناسی بر ضد جهان بینی مکانیستی کوشیده، فنون اقتصادی جدید اثر عکس داشته است. تا حدود پایان قرن هجدهم فنون علمی، در مقابل نظریات علمی، تأثیر مهمی در عقاید نداشت. با ظهور نظام صنعتی بود که تأثیر فنون در افکار مردم آغاز شد. و حتی در آن هنگام نیز تا مدتی دراز این تأثیر کمابیش غیر مستقیم بود. کسانی که نظریات فلسفی را پدید می آورند، قاعدتاً با ماشین بسیار کم تماس دارند. رومانیکها زشتیهای را که صنعت در جاهای زیبا پدید می آورد و (به نظر آنها) ابتذال کسانی را که از طریق «کاسبی» صاحب ثروت شده بودند تشخیص می دادند و از آنها نفرت داشتند. این امر آنها را به مخالفتی با طبقه متوسط می کشانید که گاه آنها را وارد نوعی اتحاد با هواداران پرولتاریا کرد. فردریک انگلس کارلایل را تمجید می کرد، غافل از اینکه آرزوی کارلایل رهایی مزدوران نبود بلکه اسارت آنها بود در دست آن نوع اربابانی که در قرون وسطی داشتند. سوسیالیستها از نظام صنعتی استقبال کردند، اما می خواستند کارگران صنعتی را از اسارت قدرت کارفرمایان برهانند.

در مسائلی که مورد بررسی قرار می‌دادند تحت تأثیر نظام صنعتی قرار داشتند اما در اندیشه‌هایی که برای حل آن مسائل به کار می‌بردند چندان تحت آن تأثیر واقع نمی‌شدند.

مهمترین تأثیر تولید ماشینی در تصور ذهنی جهان افزایش شگرف حس قدرت بشری است. این فقط شتابی است در جریانی که از ماقبل تاریخ، هنگامی که بشر ترس از حیوانات را با اختراع سلاح و ترس از گرسنگی را با اختراع زراعت کاست، آغاز شد. اما این شتاب چنان سریع بود که در کسانی که قدرتهای آفریده فن جدید را در دست دارند جهان بینی اساساً تازه‌ای پدید آورد. در ایام قدیم کوهها و آبشارها پدیده‌های طبیعی بودند؛ اکنون کوه مزاحم را می‌توان از میان برداشت و آبشار مناسب را می‌توان ایجاد کرد. در ایام قدیم جهان به صحاری خشک و دره‌های حاصلخیز تقسیم می‌شد؛ امروزه اگر مردم بیندیشند که به‌زحمتش می‌ارزد، صحاری را می‌توان چنان ساخت که همچون گل شکوفان شود؛ و دره‌های حاصلخیز اگر به دست خوش‌بینانی بیفتد که به قدر کافی از علم بهره‌مند نباشند ممکن است مبدل به صحرا شود. در ایام قدیم روستایان چنان می‌زیستند که آبا و اجدادشان زیسته بودند، و به همان چیزهایی اعتقاد داشتند که آبا و اجدادشان معتقد بودند؛ حتی همه قدرت کلیسا نمی‌توانست آداب و رسوم شرك را ریشه‌کن سازد، و ناچار با منسوب ساختن آن آداب و رسوم به قدیسان محلی جامه مسیحی به آنها پوشانده می‌شد. اکنون مقامات دولتی می‌توانند فرمان دهند که کودکان روستایان در مدارس خود چه چیزهایی باید بیاموزند، و می‌توان در عمر يك نسل روحیه و طرز تفکر کشاورزان را دگرگون ساخت؛

و این کاری است که می توان پنداشت در روسیه بدان توفیق یافته اند. بدین ترتیب در میان کسانی که زمام امور را در دست دارند، یا با زمامداران امور در تماسند، اعتقاد جدیدی به قدرت پدید می آید: نخست قدرت انسان در مبارزه با طبیعت، سپس قدرت فرمانروایان در برابر افراد بشر که فرمانروایان می کوشند آمال و عقایدشان را به وسیله تبلیغات علمی، خاصه تعلیم و تربیت، مهار کنند. نتیجه عبارت است از محو ثبات. هیچ تغییری غیر ممکن به نظر نمی رسد. طبیعت ماده خام است. و آن قسمت از نژاد بشر نیز که شرکت مؤثر در حکومت ندارند چیزی جز ماده خام نیستند. بعضی تصورات قدیمی هستند که نماینده اعتقاد انسان به محدودیت قدرت بشرند؛ از این میان دو تصور مهم عبارتند از خدا و حقیقت. (منظورم این نیست که این دو منطقیاً به هم مربوط باشند.) این گونه تصورات رفته رفته ذوب می شوند و از میان می روند؛ حتی اگر صراحتاً نفی نشوند اهمیت خود را از دست می دهند و فقط به ظاهر باقی می مانند. این جهان بینی تماماً تازه است و مشکل می توان گفت که نوع بشر خود را با آن چگونه انطباق خواهد داد. تاکنون این جهان بینی انقلابات عظیمی پدید آورده است و بیشک در آینده نیز انقلابات دیگری پدید خواهد آورد. قالب‌ریزی فلسفه‌ای که بتواند هم در حد بشری باشد که سرمست از منظره قدرت نامحدود است و هم درخور بی حسی گروه بی قدرتان، فوری‌ترین وظیفه عصر ماست.

گرچه بسیاری از مردم هنوز صادقانه به مساوات بشر و دموکراسی نظری اعتقاد دارند، مخیله مردم جدید از سازمان اجتماعی ناشی از سازمان صنعتی، که اساساً غیر دموکراتی است، عمیقاً متأثر

است. در يك طرف رهبران صنعت قرار دارند و در طرف دیگر توده کارگران. این شکاف درونی دموکراسی را هنوز افراد عادی کشورهای دموکراتی در نیافته‌اند؛ اما فکر فلاسفه از هگل به بعد بدان مشغول بوده است؛ و تضاد شدیدی که آنها بین منافع اکثریت عظیم و اقلیت ناچیز کشف کرده‌اند در فاشیسم عملاً متجلی شده است. در میان فلاسفه نیچه بیش‌رمانه در جانب اقلیت قرار داشت و مارکس صمیمانه در جانب اکثریت. شاید بنام یگانه فیلسوف مهمی بود که برای آشتی دادن منافع متضاد کوشید؛ و به همین جهت دشمنی هر دو طرف را با خویش برانگیخت.

برای صورت بندی رضایت بخش هر دستگاه اخلاقی جدیدی از روابط انسانی، شناختن حدود قدرت انسانی بر محیط غیر انسانی، و محدودیت‌های مطلوب قدرتهای آنها بر یکدیگر، ضرورت اساسی دارد.

فصل بیست و دوم

هگل

هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) نماینده حد اعلای نهضتی است که با کانت در آلمان آغاز شد. هگل غالباً از فلسفه کانت انتقاد می کرد، ولی اگر دستگاه کانت وجود نمی داشت دستگاه خود او نیز هرگز به وجود نمی آمد. نفوذ هگل اکنون در کاهش است، اما در گذشته نه فقط در آلمان بلکه در جاهای دیگر هم فراوان بوده است. در پایان قرن نوزدهم، فلاسفه دانشگاهی تراز اول در امریکا و انگلستان غالباً پیرو هگل بودند. در خارج از حیطه فلسفه محض، بسیاری از الهیان

پروتستان نظریات او را گرفتند. فلسفه تاریخ او در نظریه سیاسی تأثیر عمیق داشت. چنانکه همه می‌دانند، مارکس در جوانی شاگرد هگل بود و در دستگاه کامل و پرداخته خود مقدار زیادی از جزئیات هگلی را به کار برد. حتی اگر هم (چنانکه من عقیده دارم) کمابیش همه نظریات هگل غلط باشد، باز هگل به نام بهترین نماینده نوع خاصی از فلسفه، که در آثار دیگران انسجام و قابلیت فهم آن کمتر است، حائز اهمیت خواهد بود؛ و این اهمیت به صرف واقعیت تاریخی هم نیست. زندگانی هگل کمتر واقعه مهمی دارد. در جوانی سخت مجذوب عرفان شد و نظریات بعدیش را می‌توان تا حدی صورت عقلانی مطالبی دانست که وی در جوانی از راه اشراق دریافته بود. هگل ابتدا به عنوان دانشیار در دانشگاه ینا فلسفه تدریس می‌کرد. خودش می‌گوید که رساله «نمودشناسی ذهن» *Phenomenology of Mind* را روز قبل از جنگ ینا تمام کرده است. سپس به نورمبرگ رفت و بعد با عنوان استاد در هایدلبرگ درس داد (۱۸۱۶-۱۸۱۸) و سرانجام در برلن از ۱۸۱۸ تا هنگام مرگ به تدریس فلسفه ادامه داد. هگل در سال های اخیر زندگیش یک پروسی وطن پرست و یک مستخدم وفادار دولت بود و از برتری فلسفی اش، که مورد قبول و اذعان دیگران بود، به راحتی سود می‌جست. اما در جوانی پروس را تحقیر می‌کرد و ناپلئون را می‌ستود و تا حدی از پیروزی فرانسه در ینا خوشنود بود.

فلسفه هگل بسیار دشوار است - به نظر من در میان فلاسفه بزرگ فهم نظریات هگل از همه دشوارتر است. پیش از آنکه وارد جزئیات شویم، شاید یک توصیف کلی از فلسفه او مفید باشد. هگل از علاقه ای که در جوانی به عرفان داشت اعتقاد به

مجازی بودن جدایی و تکثر را حفظ کرده بود. در نظر او جهان مجموعه ای از واحدهای سخت - خواه اتم و خواه روح - که هر یک کاملاً قائم بالذات باشند نبود. قائمیت بالذات اشیاى منهای در نظر او موهوم بود. عقیده داشت که جز کل هیچ امری مآلاً و تماماً حقیقی نیست. اما با پارمنیدس و اسپینوزا از این جهت اختلاف داشت که کل را نه به نام یک جوهر بسیط بلکه به نام منظومهٔ مرکبی، از آن نوع که ما «ارگانسیم» می‌نامیم، تصور می‌کرد. آن چیزهای ظاهراً مجزایی که به نظر می‌رسد جهان از آنها ترکیب یافته و هم محض نیستند؛ بلکه هر یک کم یا بیش دارای درجه‌ای از حقیقتند. و حقیقت آنها جلوه‌ای از کل است؛ و این جلوه همان است که وقتی آن چیز را درست به نظر آوریم دیده می‌شود. بدیهی است که عدم اعتقاد به مکان و زمان هم با این نظر همراه خواهد بود؛ زیرا که زمان و مکان اگر کاملاً حقیقی گرفته شوند مستلزم جدایی و تکثر خواهند بود. همهٔ این مطالب باید در ابتدا به صورت اشراق از خاطر هگل گذشته باشد؛ بافت و ساختمان عقلانی آنها باید بعدها صورت بسته باشد.

هگل می‌گوید که امر حقیقی معقول است و امر مقول حقیقی است. اما وقتی که چنین می‌گوید، منظورش از «حقیقی» همان «واقعی» که تجربیان می‌گویند نیست. هگل اذعان دارد، و حتی مدعی است، که آنچه به نظر تجربیان امور واقعی می‌رسد غیر معقول است و باید هم چنین باشد. فقط وقتی که با در نظر آوردن آن امور به عنوان جلوه‌هایی از کل صفت ظاهر دگرگون شد معقول به نظر می‌آیند. معیناً اتحاد واقعی و معقول ناچار منجر می‌شود به مقداری خود پسندی ناشی از این عقیده که «هر چه هست صحیح است.»

هگل کل را، در تمام بفرنجیش، «مطلق» می نامد. و مطلق امری است روحانی.

این نظر اسپینوزا که مطلق دارای صفت بسط و همچنین صفت فکر است، نزد هگل مردود است.

دو چیز هگل را از کسان دیگری که جهان بینی ما بعد طبیعی کمابیش شبیه به جهان بینی او داشته اند متمایز می سازد. یکی تأکید بر منطق: هگل چنین می اندیشد که ماهیت حقیقت را از این ملاحظه که حقیقت نباید با نفس خود در تناقض باشد می توان استنتاج کرد. وجه تمیز دیگر (که باوجه اول ارتباط نزدیک دارد) عبارت است از حرکت سه مرحله ای که «دیالکتیک» نامیده می شود. مهمترین کتابهای هگل دو کتاب «منطق» او است؛ و اگر بخواهیم دلایل نظریات او را در موضوعات دیگر درست بشناسیم باید این دو کتاب را بفهمیم.

هگل اعلام می کند که «منطق»، چنانکه وی این کلمه را می فهمد، همان ما بعد الطبیعه است و با آنچه معمولاً منطق نامیده می شود کاملاً فرق دارد. نظری وی این است که هر موضوعی، اگر وصف کننده تمام حقیقت در نظر گرفته شود، متناقض با نفس خود در خواهد آمد. به عنوان یک مثال خام، می توان نظریه پارمنیدس را در نظر گرفت که می گوید «واحد»، که فقط اوست که دارای حقیقت است، کروی است. هیچ چیزی نمی تواند کروی باشد مگر آنکه چیزی (حداقل مکان خالی) در خارج از آن باشد. پس فرض اینکه جهان من حیث المجموع کروی است تناقض دارد. (ابن استدلال را می توان با دخالت دادن هندسه غیر اوقیلدسی مورد ایراد قرار داد، ولی به عنوان مثال فعلاً مفید است.) یا بگذارید مثال دیگری بزنیم که حتی از این هم خامتر

است و در حقیقت بسیار خامتر از آن است که بتواند به وسیله هگل به کار رود: می توان بی تناقض آشکاری گفت که آقای فلان عمو است؛ اما اگر بگوئید که جهان عمو است، خود را دچار دردسر خواهید ساخت. عمو مردی است که برادر زاده ای داشته باشد، و برادرزاده شخصی است مجزا از عمو؛ و لذا نمی تواند کل حقیقت باشد.

این مثال را می توان برای توضیح دیالکتیک نیزه که از تز و آنتی تز و سنتز تشکیل می شود، به کار برد. ابتدا می گوئیم «مطلق عمو است.» این تز است. اما وجود عمو وجود برادر زاده را هم می رساند. و چون هیچ چیزی جز مطلق واقعاً وجود ندارد، و اکنون ما ملزم به وجود برادر زاده شده ایم، پس باید نتیجه بگیریم که «مطلق برادر زاده است.» این آنتی تز است. اما بر این قول همان ایرادی وارد است که بر قول «مطلق عمو است» وارد بود؛ پس ناچار به اتخاذ این نظر می شویم که مطلق کلی است که از عمو و برادر زاده ترکیب شده است؛ و این سنتز است. اما باز این سنتز قانع کننده نیست؛ زیرا شخص فقط در صورتی می تواند عمو باشد که برادری داشته باشد که آن برادر پدر برادرزاده مورد بحث باشد. پس ما ناچار می شویم جهان خود را طوری وسعت بدهیم که شامل برادر و زن او نیز بشود. به نظر هگل ما از هر موضوعی راجع به مطلق شروع کنیم، به حکم منطق محض ناچار خواهیم بود بر همین قیاس جهان خود را بسط دهیم و به نتیجه نهایی دیالکتیک که «مثال مطلق» باشد برسیم. در سراسر این جریان یک فرض اساسی وجود دارد، و آن اینکه هیچ چیزی نمی تواند واقعاً صحیح باشد مگر آنکه به حقیقت من حیث المجموع راجع باشد.

برای این فرض اساسی، در منطق قدیم، که فرض می کند هر قضیه‌ای دارای يك موضوع و يك محمول است، اساسی وجود دارد. مطابق این قول هر امر واقعی عبارت است از امری که دارای صفتی باشد. از این مقدمه نتیجه می شود که امور نسبی نمی توانند واقعی باشند، زیرا که مستلزم دو چیزند، نه يك چیز. «عمو» نسبت است و شخص ممکن است عمو بشود بی آنکه خود بداند. در این حالت، از نقطه نظر تجربی، آن شخص از عمو شدن متأثر نشده است؛ دارای هیچ کیفیتی نیست که سابقاً فاقد آن بوده باشد. به شرط آنکه منظور ما از «کیفیت» امری باشد که در توصیف آن شخص، چنانکه شخصاً هست و قطع نظر از نسبتهای او با اشخاص و اشیای دیگر، ضرورت داشته باشد. تنها طریقی که منطق حملی می تواند بدان طریق از این اشکال احتراز کند این است که بگوید صدق و حقیقت صفت عموی تنها یا برادرزاده تنها نیست، بلکه صفت کل مشتمل بر «عمو و برادرزاده» است، و چون به جز کل همه چیز دارای نسبتها و روابطی با امور خارجی است، پس نتیجه می شود که هیچ قولی که کاملاً صادق باشد نمی تواند نسبت به اشیای مجزا صدق کند، و در واقع فقط کل است که حقیقت دارد. این نکته به طور مستقیم تر از این امر هم نتیجه می شود که قضیه «فلان و بهمان دو چیز هستند»، يك قضیه حملی نیست و لذا، بر اساس منطق قدیم، چنین قضیه‌ای نمی تواند وجود داشته باشد. پس در دنیا دو چیز وجود ندارد؛ پس فقط کل، به عنوان واحد، حقیقی است.

برهان بالا در فلسفه هگل تصریح نشده است، اما این برهان از دستگاه او بر می آید؛ چنانکه از دستگاه بسیاری از فلاسفه ما بعد

طبیعی دیگر نیز برمی آید.

شاید چند نمونه از روش دیالکتیک هگل به فهم مطلب کمک کند.

هگل برهان منطق خود را با این فرض شروع می کند: «مطلق هستی محض است»؛ یعنی ما فقط قائل می شویم که مطلق هست، بی آنکه کیفیاتی بدان نسبت دهیم. اما هستی مطلق بی هیچ کیفیتی هیچ است؛ پس به آنتی تز می رسیم: «مطلق هیچ است.» از این تز و آنتی تز به سنتز می رسیم: اتحاد هستی و نیستی، شدن است؛ و لذا گوئیم: «مطلق شدن است.» البته این هم وافی به مقصود نیست؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد تا آنگاه بشود. بدین طریق نظریات ما درباره حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از انتزاع بيمورد، یعنی از تلفی يك چیز متناهی به عنوان کل، ناشی بودند تکامل می یابند. «حدود متناهی تنها از خارج معین نمی شود؛ ماهیت خود آن علت انقطاع آن است و با عمل خود به صورت ضد خود در می آید.» به عقیده هگل جریان تحول یا «فراگرد» (process) در فهمیدن نتیجه اهمیت اساسی دارد. هر مرحله بعدی دیالکتیک محتوی همه مراحل قبلی است، چنانکه گویی مراحل قبلی در آن حل شده باشند. هیچ مرحله ای جای مرحله قبلی را تماماً نمی گیرد، بلکه به عنوان لحظه ای در کل مقام خاص خود را می یابد. بنابراین نمی توان به حقیقت رسید مگر آنکه تمام مراحل دیالکتیک طی شوند.

معرفت من حیث المجموع نیز دارای حرکت سه مرحله ای است. معرفت با ادراک حسی آغاز می شود که در آن فقط آگاهی از محسوس وجود دارد. پس از آن به وسیله نقد تشکیکی حواس،

معرفت معقول می‌شود. سر انجام به مرحله خود آگاهی می‌رسد و در آن مرحله اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. پس خود آگاهی عالیترین شکل معرفت است.

البته در دستگاه هگل باید هم چنین باشد، زیرا که باید عالی‌ترین نوع معرفت معرفتی باشد که مطلق دارد؛ و چون مطلق همان کل است، پس چیزی در خارج آن وجود ندارد که به معرفت آن درآید. به عقیده هگل، در بهترین نحوه تفکر، افکار جاری و ممزوج می‌شوند. صدق و کذب، چنانکه معمولاً انگاشته می‌شود، متضادهای کاملاً متمایز نیستند. هیچ امری تماماً کاذب نیست، و هیچ امری که در معرفت ما بگنجد تماماً صادق نمی‌تواند بود. «ما به نحوی می‌توانیم معرفت حاصل کنیم که خود آن نحو کاذب است»؛ و این هنگامی روی می‌دهد که ما صدق مطلق را به معرفت مجزایی نسبت دهیم. سوآلی از این قبیل که «یولیوس قیصر در کجا متولد شد؟» جواب سر راستی دارد که به یک معنی صادق است، اما نه به معنی فلسفی. از لحاظ فلسفی «صدق عبارت از کل است»، و هیچ امر جزئی کاملاً صادق نیست. هگل می‌گوید «عقل عبارت است از ایقان آگاهانه بر حقیقت کامل بودن». معنای این کلام این نیست که یک شخص متفرد کل حقیقت است. وی در حالت انفراد خود حقیقت کامل نیست؛ آنچه در او حقیقی است شراکت او است در کل حقیقت. ما هر چه بیشتر عقلانی شویم، سهممان در این شراکت افزایش می‌یابد.

مثال مطلق، که رساله منطق با آن پایان می‌یابد، چیزی است نظیر خدای ارسطو. و آن اندیشه است که در باره خود می‌اندیشد. بدیهی است که مطلق نمی‌تواند در باره چیزی جز خود بیندیشد؛ زیرا که هیچ

چیز دیگری نیست، جز انحای مختلف فهم اجمالی وقاصری که ما از حقیقت داریم.

هگل می گوید که روح یگانه حقیقت است، و اندیشه آن به واسطه خود آگاهی معطوف به خود او است. عین کلامی که هگل در تعریف «مثال مطلق» می آورد بسیار مبهم است. والاس Wallace آن را چنین ترجمه می کند:

« مثال مطلق. اندیشه، به عنوان اتحاد ذهنی و مثال عینی مفهوم مثال را تشکیل می دهد - و آن مفهومی است که موضوع (Gegenstand) آن عبارت است از مثال من حیث هو هو و عین (Objekt) آن عبارت است از مثال - و آن عینی است که کلیه خصائص را در وحدت خود شامل است.»

اصل آلمانی نوشته حنی از این هم دشوار تر است. 'اما لبّ مطلب قدری آسانتر از آن است که هگل وانمود می کند. «مثال مطلق» عبارت است از اندیشه محض که در باره اندیشه محض می اندیشد. و این تمام کاری است که خدا در سراسر قرون و ادوار بدان مشغول است. و الحق که این خدا، خدای يك اسناد دانشگاه است! هگل چنین ادامه می دهد که: «این اتحاد نتیجتاً عبارت است از حقیقت مطلق و تمام،

1. تعریف آلمانی از این قرار است: "Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist."

جز در نوشته هگل، در زبان آلمانی «Gegenstand» با «Objekt» مترادف است.

[یعنی] اندیشه که خود را می اندیشد.

اکنون می پردازم به جنبه خاصی از فلسفه هگل که آن را از فلسفه افلاطون یا فلوپین یا اسپینوزا متمایز می کند. حقیقت نهائی سرمدی است، و زمان نیست مگر وهمی حاصل از ناتوانی ما در دیدن کل؛ ولیکن فراگرد زمان با فراگرد صرفاً منطقی دیالکتیک رابطه نزدیکی پیدا می کند. تاریخ جهان در حقیقت مقولات را بدین ترتیب گذرانده است که از هستی محض در چین (که هگل از آن هیچ اطلاعی نداشت جز اینکه چنین کشوری هست) شروع و به مثال مطلق ختم می شود؛ و آن هم ظاهراً به تقریب، اگر نگویم به تحقیق، در دولت پروس تحقق یافته است. من بر اساس ما بعدالطبیعه خود هگل هم برای این رأی که تاریخ جهان مراحل دیالکتیک را تکرار می کند هیچ توجیهی نمی یابم؛ و معدک این عقیده ای است که هگل در کتاب «فلسفه تاریخ» *Philosophy of History* عنوان کرده است. این عقیده، عقیده جالبی بود که به انقلابات امور بشری وحدت و معنی می بخشید. اما پذیرفتنی ساختن این نظریه هم مانند سایر نظریات تاریخی مستلزم وارد کردن مقدار مختصری خدشه در واقعیات و بهره مند بودن از مقدار زیادی بی اطلاعی است.

هگل مانند اخلافتش مارکس و اسپنگلر Spengler این هر دو جنبه را حائز بود. جای تعجب است که فراگردی که به عنوان یک فراگرد کیهانی وانمود می شود تماماً درسیاره ما، و قسمت اعظم آن هم در حوالی دریای مدیترانه، واقع شده باشد. و نیز اگر حقیقت سرمدی باشد، هیچ دلیلی نیست که مراحل پسین فراگرد دیالکتیک شامل مقولاتی عالتر از مراحل پیشین باشند. مگر اینکه انسان این فرض

کفر آمیز را بپذیرد که کیهان اعظم خرده خرده دارد فلسفه هگل را یاد می‌گیرد.

به عقیده هگل فراگرد زمان، هم به معنای اخلاقی و هم منطقی، در جهت کمال سیر می‌کند. در حقیقت این دو معنی در نظر هگل واقعاً قابل تمییز نیستند؛ زیرا کمال منطقی عبارت از کلی است که اجزای آن تنگاتنگ به هم بافته شده باشند، و ریشه و حاشیهٔ آویخته یا اجزای مستقل نداشته باشد و مانند بدن انسان، بلکه بالاتر مانند ذهن معقول، به صورت اندامی که اعضای آن وابسته به یکدیگرند و همه با هم در جهت غایت واحدی همکاری می‌کنند متحد شده باشند؛ و همین کیفیات کمال اخلاقی را نیز تشکیل می‌دهند. نقل قولی چند نظریهٔ هگل را روشن می‌کند:

مثال مانند مر کوری، رهبر روح، در حقیقت رهبر جهان و جهانیان است. و روح، [یعنی] ارادهٔ عقلانی و واجب آن رهبر، مدیر وقایع تاریخ جهان بوده است و هست. آشنا شدن با این مقام رهبری روح هدف و وظیفهٔ فعلی ما را تشکیل می‌دهد.

دتها فکری که فلسفه با خود وارد تأمل در تاریخ می‌کند تصور سادهٔ عقل است؛ و اینکه عقل سلطان جهان است؛ و اینکه علیهذا تاریخ جهان فراگردی عقلانی را به ما نشان می‌دهد. این درک و اعتقاد در قلمرو تاریخ از حیث تاریخ یک فرضیه است. اما در قلمرو فلسفه فرضیه نیست. در فلسفه با شناسایی نظری اثبات می‌شود که عقل - و این لفظ بدون تحقیق در رابطه‌ای که جهان نسبت به ذات الهی دارد در اینجا وافی به مقصود است - هم جوهر است و هم قدرت نامتناهی؛

و ماده نامتناهی آن اساس کلیه حیات طبیعی و روحانی را که پدید می-آورد، و همچنین صورت نامتناهی را، که ماده را به حرکت در می-آورد، تشکیل می-دهد. عقل جوهر جهان است.»

«اینکه مثال یا عقل عبارت است از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق؛ و اینکه مثال خود را در جهان متجلی می-سازد و در این جهان چیزی جز دین و شرف و شکوهش تجلی نمی-کند، حکمی است که چنانکه گفتیم در فلسفه اثبات شده است و در اینجا آن را مبرهن در نظر می-گیریم.»

«جهان هوش و اراده آگاهانه به دست تصادف سپرده نشده است، بلکه باید خود را در پرتو مثال خویشتن شناس نشان دهد.»
این «نتیجه‌ای [است] که بر من معلوم شده، زیرا من تمامی عرصه را پیموده‌ام.»

همه این اقوال از مقدمه «فلسفه تاریخ» نقل شده است. روح، و جریان تکامل آن، موضوع اصلی فلسفه تاریخ است. ماهیت روح را می-توان با گذاشتن آن در برابر متضادش فهمید، و آن ماده است. ذات ماده ثقل است و ذات روح آزادی. ماده خارج از خویش است و حال آنکه روح متمکن در خویش است. «روح وجود خویشتندار است.» اگر این کلام روشن نیست، تعریف زیر ممکن است روشن‌کننده‌تر باشد:

«اما روح چیست؟ روح عبارت است از نامتناهی یکسان لایتغیر-همانستی محض - که در نمود ثانویش خود را از خویشین جدا می-

سازد و این جلوۀ ثانوی را نقطۀ مقابل خود، یعنی وجود برای خود و در خود - در مقابل کلی - می گرداند.»

در تکامل تاریخی روح سه جلوۀ عمده وجود داشته است: شرقیان، یونانیان و رومیان و آلمانیان. «تاریخ جهان عبارت است از انضباط ارادۀ طبیعی غیر مضبوط که جهان را به تابعیت يك اصل کلی در می آورد و آزادی ذهنی می بخشد. مشرق زمین فقط می دانست، و تا به امروز هم می داند، که واحد آزاد است؛ یونانیان و رومیان می دانستند که بعضی آزادند؛ دنیای آلمانی می داند که همه آزادند.»

از این حرفها این تصور پیش می آید که دموکراسی، که در آن همه آزادی دارند، بهترین شکل حکومت است؛ اما چنین نیست. دموکراسی و آریستوکراسی هر دو متعلق به مرحله ای هستند که در آن بعضی آزادی دارند؛ استبداد متعلق به دوره ای است که در آن همه آزادی دارند. این نکته با آن معنای غریبی که هگل برای «آزادی» قائل است بستگی دارد؛ در نظر او (و تا اینجا می توانیم با او موافقت کنیم) بدون قانون، آزادی وجود ندارد، اما هگل مایل است که این قضیه را وارونه کند، و چنین استدلال کند که هر جا قانون باشد آزادی هم هست. بدین ترتیب «آزادی» در نظر او معنایش چیزی جز حق اطاعت از قانون نیست.

چنانکه می توان انتظار داشت، هگل عالیترین سهم را در سیر تکامل زمینی «روح» به آلمانیها می دهد. «روح آلمانی، روح دنیای جدید است. هدف آن تحقق دادن حقیقت مطلق به عنوان اختیار نهائی آزادی است. آن آزادی که غرضش در شکل مطلق خویش است.»

این آزادی از یک نوع بسیار عالی است؛ معنایش این نیست که انسان می‌تواند از بازداشتگاه در امان باشد. معنایش دموکراسی یا آزادی مطبوعات^۱ یا هیچیک از شعارهای لیبرال که هگل آنها را با تحقیر رد می‌کند نیست. وقتی که روح برای خود قانون وضع می‌کند، این کار را آزادانه انجام می‌دهد. شاید به دید دنیوی ما چنین بیاید که آن روحی که قانون وضع می‌کند در وجود پادشاه تجسم می‌یابد و آن روحی که قانون برای آن وضع می‌شود در رعایای او. اما از نقطه نظر مطلق، تمایز بین پادشاه و رعایا مانند سایر تمایزات موهوم است؛ و وقتی که پادشاه رعیت آزادبخواهی را به زندان می‌اندازد در اینجا باز روح است که آزادانه بر نفس خود حکومت می‌کند. هگل روسو را می‌ستاید که میان اراده عام و اراده همگان قائل به تمایز شده است. لابد پادشاه نماینده اراده عام است و اکثریت پارلمان فقط اراده همگان را تجسم می‌بخشد. نظریه بسیار مساعدی است.

هگل تاریخ آلمان را به سه دوره تقسیم می‌کند: اول تا شارلمانی، دوم از شارلمانی تا رفورم، سوم از رفورم به بعد. این سه دوره به ترتیب به عنوان دوره‌های سلطنت اب و ابن و روح القدس شناخته شده‌اند. البته کمی عجیب به نظر می‌رسد که سلطنت روح القدس با کشتارها و فجایع بسیار هولناکی که برای فرو نشاندن جنگ دهقانان صورت گرفت آغاز شده باشد؛ اما هگل طبعاً متعرض این گونه وقایع ناچیز نمی‌شود. در عوض، چنانکه خلاف انتظار نیست، به ستایش ما کیاولی می‌پردازد. تفسیر هگل از تاریخ پس از سقوط امپراتوری روم، پاره‌ای

۱. هگل می‌گوید آزادی مطبوعات این نیست که شخص هر چه می‌خواهد بنویسد؛ چنین نظری خام و سطحی خواهد بود. مثلاً مطبوعات نباید مجاز باشند کاری کنند که آبروی دولت یا پلیس برود.

معلول و پاره‌ای علت طرز تدریس تاریخ در مدارس آلمان بوده است. در ایتالیا و فرانسه با آنکه تنی چند، مانند تاسیتوس Tacitus و ماکیا-ولی، روماتیک وار آلمانیها را ستوده‌اند مردم عموماً آلمانیها را به عنوان عامل حملات «وحشیانه» و دشمن کلیسا - نخست تحت فرمان امپراتوران، و بعدها به رهبری سران رفورم - شناخته‌اند. تا قرن نوزدهم ملل لاتینی آلمانیها را از حیث تمدن پایینتر از خود می‌دانستند. پروتستانهای آلمان هم طبعاً عکس این نظر را داشتند. آنها رومیان اخیر را منحط و فرتوت می‌شناختند و تصرف امپراتوری غربی را به دست آلمانیها یک قدم اساسی در راه تجدید حیات می‌دانستند. راجع به ضدیت امپراتوری و دستگاه پاپ در قرون وسطی عقیده کبیلینی داشتند؛ یعنی در مدارس آلمان ستایش بی حد و حصری از شارلمانی و بارباروسا تدریس می‌شد و هنوز هم می‌شود. از ضعف سیاسی و تجزیه در آلمان پس از رفورم اظهار تأسف و دلسوزی می‌شد، و پا گرفتن تدریجی پروس به عنوان عاملی که آلمان را تحت رهبری پروتستانی، نه رهبری کاتولیکی و نسبتاً ضعیف اطیش، در می‌آورد مورد استقبال قرار می‌گرفت. هگل هنگام فلسفه نویسی در باره تاریخ رجالی مانند تئودوریک و شارلمانی و بارباروسا و لوتر و فردریک کبیر را در مد نظر دارد. نظریات هگل را باید در پرتو اعمال این رجال، و نیز در پرتو خفنی که در آن هنگام آلمان تازه از دست ناپلئون کشیده بود، تعبیر و تفسیر کرد.

هگل به قدری آلمان را ستایش می‌کند که ما ممکن است تصور کنیم می‌خواهد این کشور را تجسم نهائی «مثال مطلق» اعلام کند، که در ماورای آن هیچ تکامل دیگری ممکن نیست. اما این عقیده

هگل نیست. به عکس هگل می گوید که سرزمین آینده امریکا است، «که در اعصاری که ما در پیش داریم بار تاریخ جهان خود را متجلی خواهد ساخت.» و چنانکه خصیصه نظریات او است اضافه می کند که «شاید [این تجلی] در نبرد بین امریکای شمالی و آمریکای جنوبی صورت گیرد.» ظاهراً هگل می پندارد که هر چیز مهمی به صورت جنگ در می آید. اگر به او گفته می شد که سهم امریکا در تاریخ جهان ممکن است ایجاد جامعه‌ای باشد بدون فقر مفرط، این حرف جلب علاقه او را نمی کرد. به عکس وی می گوید که تا کنون دولت واقعی در امریکا به وجود نیامده است، زیرا که لازمه دولت واقعی تقسیم جامعه به طبقات توانگر و فقیر است.

در عقاید هگل ملت‌ها همان جایی را دارند که طبقات در عقاید مارکس دارند. می گوید اصل تکامل تاریخی روح ملی است. در هر عصری يك ملت هست که وظیفه گذراندن جهان را از مرحله دیالکتیکی که بدان رسیده است برعهده دارد. در عصر ما این ملت البته ملت آلمان است. اما علاوه بر ملل، ما باید اشخاص تاریخی را نیز به حساب آوریم؛ و این اشخاص رجالی هستند که آن تحولات دیالکتیکی که باید در عصر آنها صورت بگیرد در هدف‌هایشان تجسم یافته است. این اشخاص قهرمانند و حق دارند قوانین اخلاقی معمول را نقض کنند. اسکندر و قیصر و ناپلئون به عنوان نمونه یاد شده‌اند. من شك دارم که در نظر هگل کسی که فاتح نظامی نباشد بتواند «قهرمان» به شمار آید.

تأکید هگل بر ملت‌ها همراه با تصور خاص وی از «آزادی» ستایش او را نسبت به دولت توضیح می‌دهد، و این جنبه مهمی از

فلسفه سیاسی او است که اکنون باید بدان توجه کنیم. فلسفه هگل در باب دولت در هر دو کتاب او، «فلسفه تاریخ» و «فلسفه حقوق»، پرورانده شده است. این فلسفه عمدتاً با مابعدالطبیعه کلی هگل سازش دارد، هر چند مابعدالطبیعه او آن را ایجاب نمی کند. اما در بعضی موارد - مثلاً در مورد روابط بین دول - کار ستایش وی از دولت ملی به جایی می رسد که با رجحان کلی که برای کل در مقابل اجزا قائل است تناقض پیدا می کند.

ستایش دولت، تا آنجا که به عصر جدید مربوط است، از زمان رفورم آغاز شد. در امپراتوری رم، به امپراتور مقام الوهیت می دادند و از این راه دولت جنبه تقدس می یافت؛ اما فلاسفه قرون وسطی، به استثنای چند تن انگشت شمار، روحانی بودند و لذا کلیسا را برتر از دولت قرار می دادند. لوتر که در میان فرمانروایان پروتستان هوادارانی داشت عکس این کار را بنا نهاد. کلیسای لوتری، روی هم رفته معتقد به اولویت دولت بر کلیسا بود. هابز که از لحاظ سیاسی پروتستان بود نظریه برتری دولت را پدید آورد و اسپنوزا نیز روی هم رفته با او موافقت داشت. روسو چنانکه دیدیم عقیده داشت که دولت نباید سازمانهای سیاسی را تحمل کند. هگل پروتستان تندی بود که به فرقه لوتری تعلق داشت. دولت پروس هم سلطنت مطلقه ای بود که به استیلاي دولت بر کلیسا اعتقاد داشت. به این دلایل شگفت نیست که هگل به دولت ارزش فراوان بگذارد؛ با این همه کار ستایش دولت را به جایی می رساند که حیرت انگیز است.

در «فلسفه تاریخ» می گوید که «دولت عبارت است از حیات اخلاقی که بالفعل وجود دارد»، و اینکه تمامی حقیقت روحانی که

يك فرد آدمی داراست ، از دولت سر دولت است. «زیرا حقیقت روحانی فرد این است که ذات خود او - عقل - عیناً بر وی ظاهر شود و برای او دارای وجود بلاواسطهٔ عینی باشد... زیرا که حقیقت اتحاد ارادهٔ کلی و ارادهٔ ذهنی است، و کلی مضمّر در دولت و قوانین آن و ترتیبات کلی و عقلانی آن است. دولت مثال الهی است، به صورتی که روی زمین وجود دارد.» باز: «دولت تجسم آزادی عقلانی است که خود را به صورتی عینی تحقق می بخشد و باز می شناسد... دولت مثال روح است در تظاهر خارجی ارادهٔ انسانی و آزادی آن.» «فلسفهٔ حقوق» نیز در باب دولت همین نظریه را، منتهای قدری کاملتر، می پروراند. «دولت حقیقت مثال اخلاقی است - روح اخلاقی است که به مثابه ارادهٔ مادی مرئی که بر نفس خود آشکار است و به خود می اندیشد و خود را می شناسد، و آنچه را می داند، تا آنجا که می داند، عمل می کند.» دولت معقول در خود و برای خود است. اگر وجود دولت (چنانکه لیبرالها عقیده دارند) فقط برای منافع افراد بود، فرد می توانست عضو دولت باشد و می توانست نباشد. اما دولت با فرد رابطه‌ای به کلی غیر از این دارد: چون دولت روح عینی است، پس فرد فقط تا آنجا دارای عینیت و حقیقت و اخلاقیات است که در دولت، که محتوی و مقصود آن وحدت از حیث وحدت بودن است، عضویت داشته باشد. البته ممکن است دولتهای بدهم وجود داشته باشند، اما این دولتها فقط وجود دارند و دارای واقعیت حقیقی نیستند، حال آنکه دولت عقلانی فی نفسه نامتناهی است.

پیدا است که هگل برای دولت همان مقامی را قائل است که گوسنین قدیس و اخلاف کاتولیک او برای کلیسا قائل بودند. اما

دو جهت وجود دارد که از آن جهات دعوی کاتولیکها از دعوی هگل منطقی تر است. اولاً: کلیسا اجتماعی نیست که بر حسب تصادف جغرافیایی فراهم آمده باشد، بل هیئتی است که افراد آن به واسطه عقیده‌ای مشترک که برای آن حداعلای اهمیت را قائلند متحد شده‌اند؛ و بدین ترتیب درست تجسم آن چیزی است که هگل «مثال» می‌نامد. ثانیاً: فقط يك کلیسای کاتولیک وجود دارد، و حال آنکه دولتها متعددند. وقتی که هر دولتی نسبت به تبعه خود همان قدر مطلق‌العنان باشد که هگل می‌گوید، یافتن اصل فلسفی که به وسیله آن روابط بین دول مختلف تنظیم شود با اشکال روبه‌رو خواهد شد. در حقیقت هگل بدینجا که می‌رسد از بحث فلسفی خود دست می‌کشد و به وضع طبیعی هابز و جنگ همه برضد همه سقوط می‌کند.

عادت سخن گفتن از «دولت»، چنانکه گویی بیش از يك دولت وجود ندارد، تا هنگامی که دولت بین‌المللی به وجود نیامد، گمراه کننده است. چون در نظر هگل وظیفه فقط رابطه فرد نسبت به دولت است، هیچ اصلی که بنا بر آن بتوان روابط بین دول را تحت موازین اخلاقی درآورد باقی نمی‌ماند. هگل متوجه این امر هست. می‌گوید در روابط خارجی هر دولت يك فرد است و هر دولت در مقابل سایر دول استقلال دارد. «چون برای خود بودن روح حقیقی در این استقلال است، [پس] این استقلال نخستین آزادی و عالیترین شرف هر مردمی است.» سپس می‌پردازد به استدلال برضد هر نوع «جامعه ملل» که ممکن است استقلال دول مجزا را محدود کند. وظیفه فرد (تا آنجا که به روابط خارجی دولت او مربوط می‌شود) کاملاً محدود و منحصر است به پشتیبانی از فردیت مادی و استقلال و

حاکمیت دولت خود او. نتیجه این خواهد بود که جنگ چیزی نیست که کلاً بد باشد یا بر ما لازم باشد که خواهان امحای آن باشیم. غرض از وجود دولت تنها پشتیبانی از جان و مال افراد نیست، و این نکته جنگ را اخلاقاً توجیه می کند؛ و جنگ را نیز نباید شر مطلق یا امری تصادفی دانست یا به عنوان چیزی در نظر گرفت که علت آن در جایی است که نباید باشد.

منظور هگل تنها این نیست که در بعضی اوضاع و شرایط يك ملت به حق نمی تواند از اقدام به جنگ اجتناب کند. منظورش خیلی بیش از این است. هگل با ایجاد سازمانهایی - مانند حکومت جهانی - که مانع پیش آمدن چنان اوضاع و شرایطی می شود مخالف است؛ زیرا به نظر او خوب است که هر از گاهی جنگی در بگردد. می گوید جنگ وضعی است که در آن ما بر بیهودگی مال و منال دنیوی جداً آگاه می شویم و بدان عمل می کنیم (این نظر را باید با ضد آن مقایسه کرد که می گوید همه جنگها علل اقتصادی دارند). جنگ دارای يك ارزش اخلاقی مثبت است: «جنگ دارای این معنای عالیتر است که به واسطه آن سلامت اخلاقی اقوام در نتیجه بی اعتنائی نسبت به استقرار تعینات محدود حفظ می شود.» صلح رکود و انجماد است. «اتحاد مقدس» و «مجمع صلح» کانت خطا هستند؛ زیرا که خانواده دول به دشمن هم نیاز دارد. اختلافات دولتها فقط به وسیله جنگ قابل حل است.

دولتها چون نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی قرار دارند روابط آنها قانونی یا اخلاقی نیست. حقیقت حقون دولتها در اراده خاص آنهاست، و منافع هر دولتی عالیترین قانون آن. اخلاق و سیاست تضادی ندارند، زیرا که دولتها تابع قوانین عادی اخلاقی نیستند.

چنین است نظریهٔ هگل راجع به دولت - نظریه‌ای که اگر مورد قبول واقع شود هر گونه استبداد داخلی و هر گونه تجاوز خارجی را که در وهم بگنجد موجه و مقبول جلوه خواهد داد. شدت جانبداری هگل از اینجا آشکار می‌شود که نظریهٔ او دربارهٔ دولت با ما بعد الطبیعهٔ او تناقضات فراوان دارد؛ و این تناقضات همگی در جهت توجیه قساوت و تجاوز و تعدی بین‌المللی است. اگر کسی به حکم منطق و با تأسف به نتایجی برسد که باعث اندوه خود او هم باشد، چنین شخصی قابل بخشش است. اما انحراف از منطق به قصد آزاد بودن در هواداری از جنایت قابل بخشش نیست. منطق هگل او را به این نتیجه رسانید که در کل بیش از اجزا حقیقت و علو (این دو صفت در نظر او مترادفند) وجود دارد؛ و کل هر چه منسجم تر باشد حقیقی تر است. این نکته عمل هگل را در ترجیح دولت بر مجموعهٔ ناسامانی از افراد توجیه می‌کند؛ اما همین نکته بایستی او را به ترجیح دولت جهانی بر مجموعهٔ ناسامانی از دولتها نیز هدایت کند. در داخل محدودهٔ دولت هم بایستی فلسفهٔ کلی هگل او را بدین نتیجه رسانیده باشد که نسبت به فرد بیشتر احساس احترام کند؛ زیرا کلهایی که «منطق» وی از آنها بحث می‌کند مانند «واحد» پارمنیدس یا حتی نظیر «خدا» ی اسپینوزا نیستند؛ کلهایی هستند که در آن فرد محو نمی‌شود، بلکه به واسطهٔ رابطهٔ هماهنگ خود با یک اندام بزرگتر حقیقت بیشتری کسب می‌کند. دولتی که افراد در آن نادیده گرفته شوند یک نمونهٔ کوچک از مطلق هگلی نیست.

و نیز در ما بعد الطبیعهٔ هگل هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تأکید بر دولت در مقابل سایر سازمانهای اجتماعی وجود ندارد. من

جز تعصب پروتستانی او برای ترجیح دولت بر کلیسا دلیلی نمی بینم. به علاوه، اگر خوب است که اجتماع حتی الامکان سازمان یافته باشد، چنانکه هگل عقیده دارد، در آن صورت علاوه بر دولت و کلیسا سازمانهای اجتماعی بسیاری لازم می آیند. از اصول هگل باید چنین نتیجه گرفت که هر نفعی که مضر به حال جامعه نباشد و تأمین آن با همکاری میسر شود باید سازمان خاص و مناسب خود را داشته باشد؛ و هر یک از این گونه سازمانها باید به سهم خود از استقلال برخوردار شوند. شاید ایراد شود که حاکمیت نهائی باید در جایی مستقر باشد و استقرار آن جز در دولت ممکن نیست. ولی در این صورت هم شاید مفید و مطلوب آن باشد که حاکمیت نهائی، در مواقعی که بخواهد پای تحکم را از حد معینی فراتر بگذارد، مقاومت ناپذیر نباشد.

این نکته ما را وارد مسئله ای می کند که در داوری مجموعه فلسفه هگل اهمیت اساسی دارد: آیا در کل پیش از اجزای آن حقیقت و ارزش وجود دارد؟ هگل به هر دو سؤال پاسخ مثبت می دهد. مسئله حقیقت مسئله ای است مابعد طبیعی، و مسئله ارزش مسئله ای است اخلاقی. معمولاً چنان درباره آنها بحث می کنند که گویی این دو مسئله از هم قابل تمییز نیستند. اما به نظر من جدا کردن آنها اهمیت دارد. بگذارید ابتدا درباره مسئله مابعد طبیعی بحث کنیم.

نظر هگل و بسیاری فلاسفه دیگر این است که ماهیت هر جزئی از جهان به چنان عمقی متأثر از روابط آن جزء با سایر اجزا و با کل است که هیچ بیان صادقی درباره هیچ جزئی نمی توان اظهار داشت مگر آنکه آن جزء را به مقامی که در کل دارد منصوب کنیم. و چون مقام جزء در کل به همه اجزای دیگر بستگی دارد، پس تبیین صادق

مقام آن جزء در عین حال مقام همه اجزای دیگر را نیز تعیین خواهد کرد. پس فقط يك تبیین صادق می توان کرد، و حقیقتی جز تمام حقیقت وجود ندارد. و به همین ترتیب جز کل هیچ چیز حقیقت تام ندارد، زیرا که هر جزئی، هنگام جدایی، به سبب جدا بودن قلب ماهیت می یابد و لذا دیگر کاملاً همان که حقیقتاً هست به نظر نمی رسد. از سوی دیگر، وقتی که يك جزء چنانکه باید در ارتباط با کل در نظر گرفته شود، قائم به ذات و قادر به وجود نیست مگر به عنوان جزء همان کلی که فقط او است که می تواند حقیقت تام داشته باشد. این از نظریه ما بعد طبیعی هگل. و اما نظریه اخلاقی می گوید ارزش بیشتر مکنون در کل است تا در جزء. اگر نظریه ما بعد طبیعی صحیح باشد، صحت این نظریه هم لازم می آید؛ اما در صورت بطلان نظریه ما بعد طبیعی غلط بودن این نظریه ضرورت ندارد. به علاوه، این نظریه ممکن است در مورد بعضی از کلبا صدق کند و در مورد بعضی دیگر صدق نکند. مثلاً در مورد بدن جاندار بدیهی است که به يك معنی مصداق دارد؛ چشم که از بدن جدا شود بی ارزش است؛ مجموعه ای از اعضای منفصل يك بدن حتی اگر هم کامل باشد آن ارزشی را ندارد که خود بدن داشته است. هگل رابطه فرد را نسبت به دولت نظیر رابطه چشم با بدن تصور می کند. فرد در محل خود جزئی از کل ارزشمند است؛ چون از کل جدا شد مانند چشم جدا شده از تن بی ارزش است. اما این تشبیه محل ایراد است؛ یعنی از اهمیت اخلاقی بعضی کلبا، اهمیت اخلاقی کلبای دیگر نتیجه نمی شود.

این تبیین مسئله اخلاقی از يك لحاظ مهم معیوب است، و آن اینکه در این تبیین تمایز بین طریقت و موضوعیت به حساب نیامده

است. چشم در بدن جاندار مفید است، یعنی ارزش طریقی دارد؛ اما ارزش موضوعی آن نسبت به هنگامی که از بدن جدا باشد بیشتر نیست. هر امری وقتی ارزش موضوعی دارد که به اعتبار خود مورد تحسین قرار گیرد، نه به عنوان طریقه حصول امر دیگر. ما چشم را به عنوان طریقه دیدن ارزش می گذاریم. خود دیدن ممکن است طریقه باشد، ممکن است موضوع باشد. هنگامی که غذا یا دشمن را به ما نشان می دهد طریقه است؛ وقتی که چیزی را که به نظر ما زیبا می آید به ما نشان می دهد موضوع است. دولت البته به عنوان طریقه ارزش دارد؛ یعنی ما را از دست دزدان و جنایتکاران حفاظت و حمایت می کند، جاده و مدرسه می سازد، و قس علی هذا. و البته ممکن است طریقه شر هم باشد؛ مثلاً وقتی که به جنگ ظالمانه ای پردازد. سوآل حقیقی که ما باید در مورد هگل طرح کنیم این نیست، بل این است که آیا دولت قی حد ذاته و از لحاظ موضوعی خوب است یا نه؟ آیا افراد برای خاطر دولت وجود دارند، یا دولت، برای خاطر افراد؟ هگل معتقد به نظر اول است، و فلسفه لیبرال که از لاک سرچشمه می گیرد معتقد به نظر دوم. روشن است که ما فقط در صورتی به دولت ارزش موضوعی می نهیم که برای او حیاتی خاص خود او قائل شویم، یعنی او را به یک معنی یک شخص بشناسیم. در اینجا ما بعد الطبیعه هگل با مسئله ارزش مربوط می شود. شخص یک کل مرکب است که دارای زندگی واحدی است. آیا ممکن است یک «فوق شخص» هم وجود داشته باشد که، همانطور که بدن از اعضا تشکیل شده، مرکب باشد از اشخاص و دارای زندگی واحدی غیر از حاصل جمع زند گیهای اشخاص ترکیب کننده آن؟ اگر چنانکه هگل عقیده دارد وجود چنین

فوق شخصی ممکن باشد، شاید که این فوق شخص همانا دولت باشد، و شاید که این فوق شخص همان قدر برتر از ما باشد که کل بدن از چشم برتر است. اما اگر ما چنین فوق شخصی را چیزی بیش از یک عفریت ما بعد طبیعی شناسیم، در آن صورت خواهیم گفت که ارزش موضوعی جامعه مشتق از ارزش موضوعی اعضای آن است، و دولت طریقه است نه موضوع. بدین ترتیب از مسئله اخلاقی به مسئله ما بعد طبیعی منتقل می‌شویم. و خواهیم دید که خود مسئله ما بعد طبیعی نیز عبارت از یک مسئله منطقی است.

مسئله مورد بحث بسیار وسیعتر از صحت و سقم فلسفه هگل است. این مسئله، مسئله‌ای است که وجه افتراق طرفداران تحلیل منطقی و دشمنان آن را تشکیل می‌دهد. بگذارید مثالی بزنیم. فرض کنید من بگویم «عمرو پدر زید است.» هگل و همه کسانی که به قول مارشال اسموتس Smuts به «تمامیت»^۱ معتقدند خواهند گفت: «پیش از آنکه این بیان را بفهمید، باید بدانید عمرو و زید چه کسانی هستند. و اما برای اینکه بدانید عمرو کیست، باید کلیه خصایص او را بدانید؛ زیرا قطع نظر از این خصایص عمرو از هیچکس دیگری قابل تمیز نخواهد بود. اما کلیه خصایص عمرو متضمن سایر اشخاص یا اشیاست. روابط عمرو با والدینش و زن و فرزندانش، و اینکه آیا او فرد خوب یا بد جامعه است، و کشوری که عمرو بدان تعلق دارد، اینها خصایص او را تشکیل می‌دهند. برای اینکه بشوایم گفت شما شخص موسوم به عمرو را می‌شناسید، باید تمام اینها را بدانید. در کوششی که می‌کنید برای

۱. holism نظریه‌ای است که می‌گوید در هر چیزی، خصوصاً موجود

زنده، عوامل تعیین‌کننده هر کدام یک‌کل غیر قابل تحلیل هستند. مارشال اسموتس کتابی به نام «تمامیت و تکامل» دارد.

اینکه بگویید منظورتان از لفظ عمرو چیست، قدم به قدم کشانده می‌شود به این که کل عالم را به حساب بیاورید، و معلوم می‌شود که بیان اولیه شما ناظر بر کل عالم بوده است و نه بر دو شخص مجزا، یعنی عمرو و زید.

اینها همه درست. اما يك ایراد اساسی هم در اینجا وارد است: اگر استدلال بالا صحیح می‌بود، پس معرفت اصولاً چگونه می‌توانست آغاز شود؟ من بر قضایای بسیاری از قبیل «عمرو پدر زید است» معرفت دارم، و حال آنکه بر کل عالم معرفت ندارم. اگر هر نوع معرفت عبارت از معرفت بر کل عالم می‌بود، در آن صورت معرفتی وجود نمی‌داشت. همین کافی است که ما گمان کنیم درجایی از رشته استدلال اشتباهی رخ داده است.

حقیقت این است که برای آنکه من بتوانم لفظ «عمرو» را به‌طور مفید معنی و هوشمندانه به کار برم احتیاجی ندارم که همه چیز را در باره عمرو بدانم؛ بلکه باید آن قدر درباره او بدانم که بتوانم او را باز شناسم. شکی نیست که وی با همه چیز جهان، دور یا نزدیک، روابطی دارد؛ اما می‌توان صحیحاً از او سخن گفت بی آنکه آن چیزها را به حساب بیاوریم، مگر آن روابطی را که موضوع مستقیم سخن باشند. عمرو ممکن است علاوه بر آن که پدر زید است، پدر رقیه هم باشد؛ اما برای اینکه من بدانم عمرو پدر زید است، دانستن این که پدر رقیه نیز هست ضرورت ندارد. اگر حق با هگل می‌بود، ما نمی‌توانستیم معنای این قضیه را که «عمرو پدر زید است» تماماً بیان کنیم؛ یعنی می‌بایست بگوییم: عمرو پدر رقیه، پدر زید است. تازه این هم وافی به مقصود نمی‌بود، بلکه می‌بایست بیان خود را ادامه

دهیم و به ذکر والدین و اجداد عمرو و خلاصه يك مثنوی هفتاد منی از اعلام پردازیم. اما این امر ما را وارد مهملات می کند. نظر گاه هگلی را می توان چنین بیان کرد: «لفظ عمرو یعنی همه آنچه در مورد عمرو صادق است.» اما این بیان به عنوان تعریف مدور است؛ زیرا که لفظ «عمرو» در عبارت معرف نیز آمده است. در حقیقت اگر هگل حق می داشت، هیچ کلمه ای نمی توانست شروع به داشتن معنی کند. زیرا برای دانستن معنای آن ما بایستی قبلاً معنای همه کلمات دیگر را بدانم تا بتوانیم تمام صفاتی را که از کلمه مورد بحث مستفاد می شوند، و مطابق نظریه هگل عبارتند از معنای کلمه، بیان کنیم.

در بیان مطلب به طور انتزاعی باید گفت که انواع مختلف صفات را باید از یکدیگر تمیز داد: يك شیء ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن هیچ شیء دیگری نباشد؛ این نوع صفت را «کیفیت» می نامند. یا شیء ممکن است دارای صفتی باشد که متضمن شیء دیگری باشد. تأهل چنین صفتی است. یا شیء ممکن است صفتی داشته باشد که متضمن دو شیء باشد؛ مانند برادر زن بودن. اگر شیء خاصی دارای مجموعه خاصی از کیفیات باشد و هیچ شیء دیگری دارای عین این مجموعه کیفیات نباشد، در آن صورت آن شیء را می توان به عبارت «شیئی که دارای فلان کیفیات است» تعریف کرد. منطق محض نمی تواند از این که شیء مزبور دارای فلان کیفیات است هیچ چیزی راجع به صفات نسبی آن شیء استنتاج کند. هگل می اندیشید که اگر ما درباره شیئی آنقدر معلومات داشته باشیم که بتوانیم آن را از همه اشیاى دیگر تمیز دهیم در آن صورت همه صفات آن از راه منطق قابل استنباط خواهد بود. این اشتباه است، و بنای عظیم دستگاہ هگل بر همین اشتباه

استوار است. این امر نکته مهمی را روشن می کند؛ و آن اینکه هر چه منطق نادرست تر باشد نتایجی که از آن بر می خیزد دلکش تر است.

فصل بیست و سوم

بایرون

قرن نوزدهم در قیاس با عصر حاضر عقلانی و مترقی و راضی به نظر می‌رسد؛ معیناً در دوره خوش بینی لیبرال بسیاری از مردان برجسته عصر دارای صفات زمان ما بودند، که ضد صفات قرن نوزدهم است. وقتی که ما مردان را نه به نام هنرمند یا کاشف موافق یا مخالف ذوق خودمان بلکه به نام باعث و بانی تغییرات ساختمان اجتماعی و معیار ارزشها و جهان بینی فکری در نظر بگیریم، می‌بینیم که جریان وقایع در زمانهای اخیر تعدیل فراوانی در ارزیابیهای ما لازم آورده و باعث

شده است که اهمیت بعضی اشخاص از آنچه در گذشته می‌نموده است کمتر شود، و از آن بعضی دیگر بیشتر. در میان کسانی که اهمیتشان از آنچه می‌نمود بیشتر است، بایرون شایسته‌مقام بلندی است. در قاره اروپا چنین عقیده‌ای شگفت نخواهد بود؛ میدان نفوذ بایرون قاره اروپا بود، و جایی که باید نتایج روحی او را بجویم انگلستان نیست. در نظر غالب ما شعر بایرون ست و احساس او غالباً جلف است. اما در خارج، نحوه زندگی و جهان بینی او چنان گسترش یافت که در امور بزرگ مؤثر افتاد.

یاغی اشرافی، که بایرون در روزگار خود نمونه آن بود، با رهبر شورش دهقانی یا پرولتاریائی فرق بسیار داشت. کسانی که شکمشان گرسنه باشد برای تحریک یا توجیه نارضایی خود نیازی به فلسفه دقیق و باریک ندارند و این قبیل چیزها در نظرشان جز سرگرمی توانگران بیکاره نیست. گرسنگان آنچه را دارند گان دارند می‌خواهند، نه کالای مابعد طبیعی غیر قابل لمس را. البته ممکن است عشق مسیحی را موعظه کنند، چنانکه یاغیان اشرافی قرون وسطی می‌کردند، ولی دلایل حقیقی‌شان برای اقدام به این کار بسیار ساده است؛ و آن اینکه فقدان آن عشق در میان ثروتمندان و زورمندان باعث نوح و محنت بیچیزان است؛ و وجود آن در میان رفقای یاغی عامل اساسی پیروزی پنداشته می‌شود. اما تجربه مبارزه به نومید شدن از قدرت عشق می‌انجامد، و کین محض را به عنوان یگانه نیروی محرک بر جای می‌گذارد. چنین یاغی، اگر مانند مارکس فلسفه‌ای پدید آورد، فلسفه‌اش فقط برای اثبات پیروزی نهائی جبهه او است و فلسفه‌ای نیست که با ارزشها سروکار داشته باشد. ارزشهای او بدوی

خواهند بود: یعنی خوبی همان شکم سیر است و باقی حرف مفت. هیچ گرسنه‌ای آماده نیست جز این بیندیشد.

اما یاغی اشرافی چون سیر است، نا رضایی اش باید علل دیگری داشته باشد. من رهبران دسته‌هایی را که موقتاً زمام امور را از دست داده‌اند در شمار یاغیان نمی‌آورم؛ فقط کسانی را در این شمار می‌آورم که فلسفه شان تغییری بزرگتر از توفیق شخصی را تقاضا دارد. شاید عشق پنهان به قدرت باعث نارضایی شان باشد؛ اما در افکار آگاهانه شان انتقاد از حکومت جهان مطرح است، و این انتقاد چون به اندازه کافی عمق پیدا کند به صورت تظاهر دیو در جهان هستی در می‌آید، و نزد کسانی که اندکی به خرافات معتقد باشند صورت تجلی شیطان به خود می‌گیرد. این هر دو حال نزد بایرون دیده می‌شد و، بیشتر به واسطه کسانی که بایرون در آنها تأثیر کرد، در بخشهای وسیعی از اجتماع، که مشکل بتوان آنها را اشرافی نامید، گسترش یافت. فلسفه شورش اشرافی الهام دهنده سلسله درازی از نهضتهای انقلابی - از شورش کاربونارها Carbonari پس از سقوط ناپلئون گرفته تا کودتای هیتلر در ۱۹۳۳ - بوده است؛ و در هر مرحله طرز تفکر و احساس مشابهی در میان روشنفکران و هنرمندان پدید آورده است.

پیدا است که اشرافی شورش نمی‌گردد، مگر اینکه طبیعت و اوضاع زندگی اش خاص و غیر عادی باشد. اوضاع زندگی بایرون بسیار غیر عادی بود. قدیمترین خاطرات او مشاجره پدر و مادرش بود. مادرش زنی بود که بایرون به سبب سنگدلی از او می‌ترسید و به واسطه ابتذال او را تحقیر می‌کرد؛ دایه اش خبث و فساد را با خشک

ترین عقاید کالوینی به هم آمیخته بود؛ لنگ بودنش او را سرشار از ننگ و خجالت ساخته بود و در مدرسه نمی گذاشت که با کودکان درآمیزد. در دهسالگی پس از زیستن در تنگدستی ناگهان خود را «لرد» و صاحب املاک نیوستد *Newstead* یافت. عموی بزرگش، «لرد خبیث» که بایرون لقب و املاک او را به ارث برد، سی سال پیش از آن مردی را در دوئل کشته بود و از آن پس همسایگانش او را از محافل خود رانده بودند. خاندان بایرون بیقاعده و بیقانون بود، و خاندان گوردن *Gordon*، یعنی اسلاف مادرش، از آنها نیز بدتر بودند.

پس از زندگانی نکبت بار در پس کوچه‌ها، پسر بچه ده ساله البته از لقب و املاک خود شاد شد؛ و خواست که به پاس املاک اجدادش طریق آنها را درپیش بگیرد. و گرچه در سالهای اخیر شرارت آنها اسباب زحمتشان شده بود، بایرون اطلاع یافت که در قرون گذشته این امر باعث نام آوری آنان بوده است. یکی از نخستین اشعار بایرون، «هنگام ترک کلیسای نیوستد» *On Leaving Newstead Abbey* احساسات او را در آن زمان نقل می‌کند، و این احساسات حاکی از ستایش نیاکان او است که در کرسی *Crecy* و مازستون مور *Marston Moor* در جنگهای صلیبی شرکت کرده بودند. بایرون شعر خود را با این تصمیم خدا پسندانه ختم می‌کند که:

مانند شما زندگی کند، یا مانند شما فنا شود.

و هنگامی که تنش خاک شد،

خاکش با خاک شما درهم آمیزد.

این روحیه، روحیه شورشی نیست؛ اما چایلد هارولد Childe Harold را به خاطر می آورد - یعنی لرد متجددی که تقلید بارونهای قرون وسطی را در می آورد. بایرون هنگامی که در دانشگاه تحصیل می کرد و برای نخستین بار در آمدی خاص خود داشت نوشت که خود را مستقل می بیند، مانند «یک امیر آلمانی که سکه اش را خودش ضرب می کند، یا یک خان چروکی که اصلاً سکه ای ضرب نمی کند، بلکه از چیزی گرانبها تر [یعنی] آزادی برخوردار است. من [بدان سبب] با لفت از آن الهه [آزادی] سخن می گویم که مادر عزیزم بسیار مستبد بود.» بایرون در دوره های بعدی زندگی اشعار شریف فراوان در ستایش آزادی سرود، اما باید دانست که آزادی که او می ستاید آزادی امیر آلمانی یا خان چروکی است، و نه آن نوع آزادی پستی که بتوان گفت آدمهای عادی از آن برخوردار می شوند.

با وجود ثروت و لقب بایرون، خویشان اشرافی اش از او بیزار بودند و کاری می کردند که بایرون خود را از لحاظ معاشرت در زمره آنان نبیند. مادرش به شدت متفوق بود، و به خودش با بدگمانی می نگریستند.

بایرون می دانست که مادرش زنی عامی است، و در نهان می ترسید که نکند خودش هم این عیب را داشته باشد؛ و معجون غریب تفرعن و طغیان که سرشت او را تشکیل می دهد از اینجا بر خاسته است. اگر نمی توانست نجیب زاده متجدد باشد، می خواست یک بایرون جسور به شیوه اجداد صلیبی اش بشود، یا شاید هم به شیوه ددمنشانه تر ولی حتی رومانیک تر سر کردگان گیبیلین که در سراسیمه سقوط پر-شکوه خود ملعون خدا و خلق بودند. داستانهای عشقی و ماجرائی و

تواریخ قرون وسطی کتابهایی بودند که بایرون آداب و اطوار خود را خود را از آنها می گرفت. بایرون مانند هوهنشتاوفها گناه می کرد، و مانند مجاهدان صلیبی در نبرد با مسلمانان هلاک شد.

حجب و احساس بیدوستی اش باعث شد که تسلی خاطر را در ماجراهای عشقی بجوید؛ اما چون به طور ناهشیار بیشتر در جستجوی مادر بود تا معشوقه، همه زنها باعث یأس او شدند، مگر خواهرش اگوستا Augusta. مذهب کالوینی که بایرون هرگز آن را به دور نیفکند (در ۱۸۱۶ خود را برای شلی چنین توصیف کرد: «متودی، کالوینی، اگوستینی») باعث می شد که بایرون نحوه زندگی خود را فاسد بداند. اما به خود می گفت که فساد لعنتی است که در خون او است و از اجدادش به او رسیده است، و سرنوشت شومی است که خداوند عالم برای او مقدر کرده است. حالا که چنین است، چون باید شخص برجسته ای باشد، در فساد و گناه برجسته خواهد شد و دست به جسارت های خواهد زد که از حد مردم بی بند و بار عادی، که در نظر بایرون حقیر بودند، بیرون باشد. بایرون اگوستا را حقیقتاً دوست می داشت، چون که با او همخون بود - یعنی از تیره اسماعیلی خاندان بایرون بود - و نیز ساده تر آنکه اگوستا به عنوان خواهر بزرگتر در تأمین رفاه روزانه بایرون توجه و دلسوزی نشان می داد. اما آنچه اگوستا نثار بایرون کرد تنها این توجه و دلسوزی نبود. او به واسطه سادگی و خوش سلوکی اش به صورت وسیله ای درآمد که لذیذترین پشیمانیهای خود پسندانه را برای بایرون فراهم می کرد. بایرون می توانست خود را در درخرف بزرگترین گناهکاران - مانند لرد متفرد Manfred و قایل و حتی خود شیطان - ببیند. بدین ترتیب جنبه اشرافی و کالوینی و

شورشی شخصیت بایرون به یکسان راضی می‌شدند، و نیز شخصیت عاشق رومانتيك او که قلبش از فقدان یگانه موجود خاکی که هنوز می‌توانست عواطف لطیف دلسوزی و عشق را در او برانگیزد شکسته بود نیز راضی می‌شد.

بایرون گرچه خود را مساوی شیطان می‌دانست، هرگز کاملاً جرئت نکرد که خود را در مقام خدا قرار دهد. این مرحله از راه غرور را نیچه طی کرد که می‌گوید: «اگر خدایی وجود می‌داشت، چگونه برای من قابل تحمل می‌بود که خدا نباشم! بنابراین خدایان وجود ندارند.» به مقدمه حذف شده این استدلال توجه کنید: «هر آنچه باعث تحقیر غرور من شود، باید به باطل بودنش حکم کرد.» نیچه مانند بایرون، و حتی بیش از او، مطابق دیانت و خدا پرستی تربیت شده بود؛ اما چون قوه تفکرش بهتر بود، راهی بهتر از راه شیطان برای خود یافت. با این حال نیچه بایرون را بسیار می‌پسندید.

می‌گوید:

«مصیبت اینجاست که ما اگر روشهای محدود و معین حقیقت را در دل و مغز خود داشته باشیم نمی‌توانیم احکام جزمی دین و ما بعد الطبیعه را باور کنیم؛ اما از طرف دیگر ما به واسطه تکامل بشریت چنان در رنج کشیدن حساس شده‌ایم که به عالیترین نوع وسیله ستگاری و تسلی نیازمندیم؛ و این حقیقت که انسان به واسطه حقیقتی که باز می‌شناسد ممکن است آنقدر خون از دست بدهد که هلاک شود از اینجا برمی‌خیزد. بایرون این نکته را در ابیات جاودانی می‌آورد.

اندوه دانش است. آنانکه بیشتر می‌دانند،
باید سوگواری شان برای حقیقت شوم عمیقتر باشد
درخت دانش، درخت زندگی نیست.»

گاهی، گرچه به ندرت، بایرون به نقطه نظر نیچه بیشتر نزدیک
می‌شود. اما به طور کلی نظریه اخلاقی بایرون، در مقابل عمل او،
کاملاً مطابق اصول مرسوم و متداول است.
در نظر نیچه مرد بزرگ همچون خداست؛ در نظر بایرون
دیوی است که با خود در نبرد است. اما گاه حکیمی را تصویر
می‌کند که به زرتشت بی‌شبهت نیست.

در راهبری پیروان خود
هنوز روح پیروانش را هدایت می‌کند،
با چنان فرمانی
که دل مرد عامی را خیره می‌سازد و رهبری
می‌کند و می‌افسرد.

و همین قهرمان «از انسان بیش از آن متنفر بود که احساس
پشیمانی کند.» بایرون در حاشیه این شعر به ما اطمینان می‌دهد که
این دزد دریایی نسبت به طبیعت بشر صادق است، زیرا همین علائم نیز
در ژنریک Genseric پادشاه واندالها، و ازلینو Ezzelino جبار گیبیلین، و
یک دزد دریایی لویزیانا دیده شده است.

بایرون در جستجوی قهرمانان مجبور نبود خود را در ناحیه

شرقی مدیترانه و قرون وسطی محدود کند، زیرا که پوشاندن جامهٔ رومانتیک به تن ناپلئون کار دشواری نبود. تأثیر ناپلئون در مخیلهٔ اروپای قرن نوزدهم بسیار عمیق بود. ناپلئون الهام دهندهٔ آثار کلازویتس Clausewitz و استاندال و هاینه و افکار فیخته و نیچه، و اعمال وطن پرستان ایتالیا قرار گرفت. شب ناپلئون در ادوار و اعصار گردش می کند، و تنها نیرویی است که این قدرت را دارد که در برابر نظام صنعتی و تجارت ایستادگی کند و سیل پر خاش و دشنام را به سوی صلح طلبی و کاسبی سرازیر سازد. «جنگ و صلح» تولستوی کوششی است برای دفع مضرت این شب، اما کوششی است بی نتیجه؛ زیرا که این شب هرگز از امروز قویتر نبوده است.

در مدت «صد روز» بایرون میل خود را به پیروزی ناپلئون اعلام کرد، و وقتی که خبر جنگ و اترلو را شنید گفت: «خیلی متأسفم.» فقط یک بار لحظه‌ای با قهرمان خود مخالف شد. و آن در ۱۸۱۴ بود که (به نظر بایرون) خود کشی براننده‌تر از استعفا بود. در این لحظه بایرون خاطر خود را در فضیلت جورج واشینگتن جستجو می کرد، اما باز گشت ناپلئون از جزیرهٔ الب دیگر کوشش او را غیر لازم ساخت. هنگامی که بایرون مرد، «بسیاری از روزنامه‌های فرانسه نوشتند که دو تن بزرگترین مردان قرن، ناپلئون و بایرون، تقریباً در یک زمان ناپدید شدند.» کارلایل که در آن هنگام بایرون را «نجیب‌ترین روح اروپا» می دانست و چنان احساس می کرد که گویی «برادری را از دست داده»، بعدها رفته رفته گوته را ترجیح داد؛ اما باز هم بایرون و ناپلئون را در کنار هم قرار می داد:

«برای اذهان نجیب شما انتشار اثری هنری از این قبیل به هر یک از این زبانها تقریباً واجب می شود. زیرا مگر این کار حقیقتاً چیست، جز دست به گریبان شدن با شیطان، پیش از آنکه صادقانه نبرد با او را آغاز کنید؟ بایرون شما «غمهای لرد جورج» *Sorrows of Lord George* خود را به نظم و نثر انتشار می دهد و از طرف دیگر بناپارت شما اپرای «غمهای ناپلئون» خود را با اسلوبی حیرت آور ارائه می کند، با موسیقی گلوله های توپ و فریادهای استغاثه جهان، چراغ های صحنه اش آتش سوزیهای عظیم است و قافیه و ردیفش صدای غرش اسیران و سقوط شهرها.» درست است که در فصل بعد کارلایل فرمان مؤکدی صادر می کند که «بایرون را ببند و گوته را باز کن،» اما بایرون در خون او بود، و حال آنکه از گوته فقط سودایی در سر داشت.

به نظر کارلایل گوته و بایرون دو «آنتی تزی» بودند. آلفرد دوموسه آنها را دو شریک جرم می دانست که زهر اندوه را در روح شادمان فرانسوی چکاندند. گویا اکثر جوانان فرانسوی آن عصر گوته را فقط به واسطه «غمهای ورتسر» می شناخته اند و هیچ از گوته المپ نشین خبری نداشته اند. موسه بایرون را سرزنش می کرد که چرا دریای آدریاتیک و کنتس گیچولی *Guiccioli* را تسلی بخش خاطر خود نیافته است - و اشتباه می کرد، چون پس از آنکه بایرون با آن کنتس آشنا شد دیگر آثاری نظیر «منقرده» ننوشت. اما «دون ژوان» مانند اشعار گوته در فرانسه خواننده فراوان نداشت. به رغم موسه، از زمان بایرون تا کنون، بیشتر شعرای فرانسه اندوه بایرون وار را

بهترین موضوع اشعار خود دانسته‌اند.

در نظر موسه، بایرون و گوته فقط پس از ناپلئون بزرگترین نوابغ قرن بودند. موسه که در ۱۸۱۰ متولد شده بود، به نسلی تعلق داشت که خود وی، در توصیف تغزلی افتخارات و مصائب امپراتوری فرانسه، آن را «conçus entre deux batailles»^۱ می‌نامد. در آلمان احساسات مردم نسبت به ناپلئون بیشتر تفاوت می‌کرد. گروهی، مانند هاینه، او را به نام مبلغ کبیر آزادی می‌دانستند و نابود کنندهٔ سوراژ و دشمن نجیب زادگی، و مردی که جوجه امیران را متزلزل ساخت؛ و گروهی دیگر او را به صورت دجال می‌دیدند و نابود کنندهٔ ملت آلمان و مرد بی‌اخلاقی که ثابت کرده بود تقوای آلمانی را فقط به وسیله کینهٔ خاموش نشدنی به فرانسه می‌توان حفظ کرد. بیزمارک از این دو طرز نگاه ترکیبی ساخت: ناپلئون همان دجال باقی ماند، اما دجالی که باید از او تقلید کرد، نه آنکه فقط از او نفرت داشت. نیچه این سازش را پذیرفت و با شادی لاشخورانه‌ای گفت که عصر کلاسیک جنگ دارد فرامی‌رسد و ما این رونق را به انقلاب فرانسه نه بلکه به ناپلئون مدیونیم. و از این راه ناسیونالیسم، و مذهب شیطانی و قهرمان پرستی، یعنی مرده ریگ بایرون، جزو معجون‌های شد که روح آلمان را تشکیل می‌داد.

بایرون ملایم نیست، بلکه مانند طوفان تند است. آنچه دربارهٔ روسو می‌گویند، با خود وی انطباق دارد. بایرون روسو را چنین می‌خواند:

کسی که شهوت را که به افسون پوشانید، و از غم سحر فصاحت

زایانید....

و باز دانست

که چگونه جنون را زیبا کند

و به افکار و اعمال خطا رنگ آسمانی زند.

اما يك تفاوت عمیق میان این دو تن وجود دارد: روسو غمگین است و بایرون خشمگین. حجب و ملایمت روسو آشکار است و از آن بایرون پنهان. روسو تقوا را به شرط آنکه ساده باشد می‌پسندد، و حال آنکه بایرون گناه را ترجیح می‌دهد به شرط آنکه بزرگ باشد. این تفاوت، هر چند فقط تفاوتی است میان دو مرحله طغیان غرایز غیر اجتماعی، حایز اهمیت است و جهتی را که نهضت رومانتیک در آن جهت گسترش و تکامل می‌یابد نشان می‌دهد.

باید اعتراف کرد که مسلک رومانتیک بایرون فقط نیمه صادقانه بود. گاه می‌گفت که اشعار پوپ از اشعار خود وی بهتر است، اما شاید که وی فقط در احوال خاصی به این نکته معتقد می‌شد. جهانیان در پیاده کردن بایرون اصرار ورزیدند و عنصر تظاهر را از یأس کلی و ادعای تحقیرش نسبت به بشر حذف کردند. بایرون نیز مانند بسیاری از مردان برجسته دیگر بیشتر به عنوان افسانه اهمیت داشت تا آن که واقعاً بود. به عنوان افسانه، نفوذ بایرون، خاصه در قاره اروپا، بسیار بود.

فصل بیست و چهارم

شوینهاور

شوینهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) در میان فلاسفه از بسیاری جهات
سیمایی خاص خود دارد. شوینهاور بدین است، در حالی که
تقریباً همه فلاسفه دیگر به معنایی خوشبینند. شوینهاور نه مانند کانت
و هگل کاملاً دانشگاهی است، و نه کاملاً در خارج سنت دانشگاهی
قرار دارد. از مسیحیت بیزار است و ادیان هندوستان - دین هندو
و دین بودایی را - می‌پسندد. مردی است دارای فرهنگ وسیع و به هنر
و اخلاق به يك اندازه علاقه‌مند است. از قید ملت پرستی آزاد است و

با نویسندگان انگلیسی و فرانسوی همان گونه می‌جوید که با نویسندگان کشور خویش. کشش شوپنهاور همیشه کمتر متوجه فلاسفه حرفه‌ای بوده است. وی بیشتر اهل ادب و هنر را که در جستجوی فلسفه‌ای بوده‌اند که بتوانند بدان اعتقاد پیدا کنند به سوی خود جلب کرده است. شوپنهاور رسم تأکید بر اراده را بنا نهاد که از خصایص فلسفه قرون نوزدهم و بیستم است. اما در نظر او اراده، هر چند از لحاظ مابعدطبیعی دارای مقام اساسی است، از لحاظ اخلاقی بد است. و این اخلاقی است که فقط برای مرد بدبین امکان دارد. شوپنهاور برای فلسفه سمرجع می‌شناسد: کانت و افلاطون و اوپانیس‌ها. ولی من گمان نمی‌کنم شوپنهاور آن اندازه که خود می‌پندارد در نظریاتش مدیون افلاطون باشد. جهان بینی شوپنهاور شباهتی به جهان بینی عصر یونانی دارد؛ یعنی جهان بینی خسته و مفلوجی است که برای صلح بیش از پیروزی و برای آرام طلبی بیش از اقدام به اصلاح، که در نظر وی حتماً بیهوده است، ارزش قائل می‌شود.

پدر و مادر شوپنهاور هر دو به خانواده‌های بازرگانان برجسته دانزیگ تعلق داشتند و خود وی همانجا به دنیا آمد. پدرش پیرو ولتر بود و انگلستان را سرزمین آزادی و خرد می‌دانست. وی مانند بیشتر افراد تراز اول شهر دانزیگ از دست‌اندازی پروس به استقلال شهر خود ناراحت بود و در ۱۷۹۳ از انضمام دانزیگ به پروس خشمگین شد. به حدی که با زیان مالی فراوان از آنجا به هامبورگ کوچ کرد. شوپنهاور از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۷ با پدرش در هامبورگ به سربرد؛ سپس دو سال در پاریس گذراند، و در پایان این مدت پسند با کمال خوشوقتی دید که پسر زبان آلمانی را تقریباً فراموش کرده

است. در ۱۸۰۳ وی را به يك مدرسه شبانه روزی در انگلستان سپردند، و شوپنهاور از زبان بازی و ریاکاری آن مدرسه بدش آمد. دو سال بعد، برای خشنودی پدرش در هامبورگ منشی يك تجارتخانه شد؛ اما از شغل تجارت بسیار بدش می آمد و به زندگی ادبی و درس و بحث مایل بود. این امر با مرگ پدرش که شاید بر اثر انتحار بود ممکن شد. مادرش راضی بود که شوپنهاور صحبت اهل تجارت را بشکند و از تجارتخانه به مدرسه برود. شاید به این جهت پنداشته شود که وی مادرش را بر پدرش ترجیح می داد؛ اما درست عکس قضیه صادق است: شوپنهاور از مادرش بیزار بود و خاطره مهر آمیزی از پدرش در یاد داشت.

مادر شوپنهاور بانویی بود دارای آمال و دعاوی ادبی، که دو هفته پیش از جنگ ینا در وایمار منزل گزیده بود. در آنجا يك محفل ادبی داشت و کتاب می نوشت و از معاشرت رجال فرهنگ و ادب برخوردار می شد. به پسرش چندان مهر نمی ورزید، اما برای یافتن خطاهای او چشم تیز بینی داشت. او را از پرگویی و تأثرات توخالی برحذر می داشت. شوپنهاور از معاشقات مادرش ناراحت می شد. وقتی که به سن رشد رسید ثروت مختصری به ارث برد و پس از آن او و مادرش به تدریج از یکدیگر بیشتر و بیشتر بیزار شدند. تحقیق شوپنهاور نسبت به زبان بیشك دست کم تا حدی معلول مشاجرات او و مادرش بوده است.

شوپنهاور هنوز در هامبورگ بود که تحت تأثیر روماتیکها، خصوصاً تیک Tieck و نوفالیس Novalis و هوفمن Hoffmann قرار گرفت، و از هوفمن بود که ارادت به یونان و بیزارگی از عناصر

یهودی مسیحیت را آموخت. يك روماتيك ديگر، یعنی فریدریش شلگل Friedrich Schlegel ارادت شوپنهاور را به فلسفه هندی تحکیم کرد. شوپنهاور در سال ۱۸۰۹ که به سن رشد رسید به دانشگاه گوتینگن رفت و در آنجا به کانت ارادت پیدا کرد. دو سال بعد به برلن رفت و در آنجا بیشتر به تحصیل علم پرداخت. در مجلس درس فیخته حاضر شد، اما از او بدش آمد. در هیجانات جنگ آزادی بی تفاوت باقی ماند. در ۱۸۱۹ در برلن دانشیار شد و چنان به خود غرّه بود که ساعات درس خود را در همان ساعات درس هگل قرار داد، اما چون نتوانست شنوندگان هگل را به مجلس درس خود بکشاند چیزی نگذشت که از درس گفتن دست کشید. سر انجام به عنوان پیرمردی مجرد در سدن منزل گزید. سگ کوچکی داشت به نام آتما (یعنی «روح جهان») و روزی دو ساعت قدم می زد و چپق درازی می کشید و روزنامه «تایمز» لندن را می خواند و خبر گیرهایی را به کار می گماشت تا علائم و شواهد شهرت او را کشف کنند. شوپنهاور ضد دموکرات بود و از انقلاب ۱۸۴۸ نفرت داشت. به احضار ارواح و سحر و جادو معتقد بود. در اطاق کارش نیم تنه ای از کانت و مجسمه ای مفرغی از بودا داشت. در شیوه زندگیش می کوشید از کانت تقلید کند، مگر از سحر-خیزی او.

اثر عمده شوپنهاور «جهان به عنوان اراده و اندیشه» *The World*

as Will and Idea در پایان سال ۱۸۱۸ منتشر شد. شوپنهاور این اثر را دارای اهمیت فراوان می پنداشت، و حتی می گفت که بعضی از قطعات آن را روح القدس به او تقریر کرده است. اما با کمال خشم و ناراحتی شوپنهاور، این کتاب پاك بی اثر از کار در آمد. در ۱۸۴۴

شوپنهاور ناشر کتاب را متقاعد ساخت که چاپ دوم آن را منتشر کند. اما چند سال دیگر طول کشید تا توانست قدیمی از آن شهرتی را که در آرزویش بود به دست آورد.

دستگاه شوپنهاور روایت دیگری است از همان دستگاه کانت، منتها این روایت آن جنبه‌هایی از رساله «انتقاد» را مورد تأکید قرار می‌دهد که با آنچه مورد تأکید فیخته و هگل است کاملاً تفاوت دارد. فیخته و هگل خود را از شیء فی نفسه خلاص کردند و بدین ترتیب به معرفت از لحاظ مابعد طبیعی مقام اساسی دارند. شوپنهاور شیء فی نفسه را حفظ کرد، ولی آن را با اراده یکی ساخت. وی معتقد بود که آنچه بر ادراک به عنوان جسم من ظاهر می‌شود در واقع اراده من است. این رأی بیش از آنچه اکثر کانتیان حاضر بودند بپذیرند به عنوان نشئنی از فلسفه کانت قابل مدافعه بود. کانت می‌گفت که مطالعه قانون اخلاقی می‌تواند ما را به ماورای نمود برساند و معرفتی را به ما بدهد که از عهده ادراک حسی خارج است. همچنین می‌گفت که مطالعه قانون اخلاقی اساساً به اراده مربوط است. در نظر کانت فرق بین مرد خوب و مرد بد عبارت است از فرق بین اشیا فی نفسه و همچنین فرق بین اراده‌ها. از این موضوع نتیجه می‌شود که در نظر کانت اراده‌ها به جهان بود تعلق دارند، نه به جهان نمود. نمود منطبق با اراده عبارت است از حرکت جسمانی، و به همین جهت است که، به نظر شوپنهاور، بدن نمودی است که بود آن اراده است.

اما اراده که در ورای عالم نمود است می‌تواند از چند خواست متفاوت تشکیل شده باشد. طبق نظر کانت که در این مورد شوپنهاور هم با او موافق است، زمان و مکان هر دو فقط به عالم نمود تعلق

دارند؛ شیء فقی تکه در زمان یا مکان نیست. بنابراین اراده من بدان معنی که واقعیت دارد نمی تواند موقت باشد، و نیز نمی تواند از چند عامل ارادی تشکیل شده باشد، زیرا که زمان و مکانند که منشأ تکثرند؛ یا به اصطلاح مددسی، که شوپنهاور می پسندد، اصل تفرّدند. پس اراده من واحد و بی زمان است. یا نه، باید آن را با اراده کل عالم یکی دانست. جدایی من وهمی است که از دستگاه ذهنی ادراک موقت و متمکن من برمی خیزد. آنچه حقیقی است عبارت است از اراده وسیعی که در کل جریان طبیعت، چه جاندار و چه بیجان، ظاهر می شود.

تا اینجا ممکن است انتظار داشته باشیم که شوپنهاور اراده جهانی خود را با خدا تطبیق دهد و به وحدت وجودی برسد نه بی شباهت به وحدت وجود اسپینوزا که در آن فضیلت هماهنگی با اراده الهی است. اما در این مرحله بدبینی شوپنهاور او را به نتیجه دیگری راهبری می کند. اراده جهانی خبیث است. اراده به طور کلی خبیث است، یا دست کم سرچشمه همه رنجهای بینهایت است. رنج بردن اصولاً لازمه حیات است؛ و هر قدر دانش افزایش یابد رنج هم بیشتر می شود. اراده غایت ثابتی ندارد که اگر بدان عایت نایل آید رضایت حاصل شود. گرچه مرگ سرانجام باید پیروز شود، باز ما مقاصد بیهوده خود را دنبال می کنیم. همان طور که در حجاب تا آنجا که می توانیم می دمیم و آن را هر چه بزرگتر می سازیم، با آنکه خوب می دانیم که خواهد تر کپد، چیزی به نام خوشبختی وجود ندارد، زیرا که آرزوی تحقق نیافته باعث رنج می شود، و تحقق آن هم جز دزدگی ثمری ندارد. غریزه باعث می شود که انسان تولید مثل

کند، و این امر مواقع تازه برای رنج بردن و مرگ ایجاد می کند؛ به همین جهت است که عمل مقاربت شرم آور است. خود کشی بیفایده است: نظریه تناسخ ارواح، اگر هم عیناً صحیح نباشد، حقیقتی را به صورت افسانه بیان می کند.

اینها همه سخت باعث تأسف است؛ اما يك راه فرار هم وجود دارد، و این راه در هندوستان کشف شده است:

بهترین افسانه‌ها، افسانه «نیروانا» است (که شوپنهاور آن را به «فنا» تعبیر می کند.) وی قبول دارد که این موضوع مخالف نظریه مسیحی است، اما «حکمت قدیم نژاد بشر به واسطه حادثه‌ای که در جلیله رخ داد دگرگون نخواهد شد. «علت رنج بردن شدت اراده است. هر چه اراده را کمتر اعمال کنیم، کمتر رنج خواهیم برد. و در اینجا سرانجام معرفت مفید از کار در می آید؛ به شرط آنکه معرفت از نوع خاصی باشد. تمایز بین يك شخص و شخص دیگر جزو عالم نمود است، و هنگامی که جهان را در حقیقت ببینیم این تمایز از میان می رود. در نظر شخص خوب پرده «مایا» (پندار، وهم) شفاف است. او می بیند که همه اشیا یکی هستند، و تمایز بین او و دیگران ظاهری است. وی از طریق عشق به این درون بینی می رسد، و عشق همیشه عبارت است از همدردی، و با درد دیگران مربوط است. وقتی که پرده مایا کنسار رود، يك شخص رنج تمام جهان را برعهده خود می گیرد. در شخص خوب، معرفت به کل همه خواستها را خاموش می سازد؛ اراده او از زندگی منصرف می شود، و ماهیت خود را نفی می کند. در او وحشتی پدید می آید از ماهیتی که وجود نمودی او جلوه‌ای از آن است، [یعنی از] مغز و باطن جهانی که آکنده از رنج

شناخته شده است.

از اینجا است که شوپنهاور، دست کم در کردار، به توافق کامل با عرفان پرهیزکارانه کشانده می‌شود. آثار اکهارت Ekhart و انگلوس سیلسیوس Angelus Silesius از «عهد جدید» بهتر است. در مسیحیت رسمی چیزهای خوبی هم وجود دارد، مانند نظریه گناه فطری، چنانکه اگوستین قدیس و لوتر بر ضد «مذهب مبتذل پلاگیوسی» تعلیم می‌دهند؛ اما اناجیل در موضوعات ما بعد طبیعی به طرز تأسف آوری ناقص و قاصرند. شوپنهاور می‌گوید که دین بودا عالیترین ادیان است؛ و نظریات اخلاقی بودا در سراسر آسیا، مگر در نقاطی که «نظریات نفرت انگیز اسلام» رواج دارد، مورد قبول است.

شخص خوب کسی است که عفت کامل دارد، فقر را داوطلبانه اختیار می‌کند، روزه می‌گیرد، ریاضت می‌کشد، در هر کاری قصدش فروشکستن اراده فردی خویش است. اما مانند عرفای غربی این کار را برای نیل به هماهنگی با خدا انجام نمی‌دهد. شخص خوب در جستجوی چنین خوبی مثبتی نیست. خوبی مورد نظر وی کلاً و تماماً متقی است:

«باید تصور تاریخ آن هیچی را که در ورای هر فضیلت و تقدسی به عنوان هدف غایی آنها می‌بینیم و همان گونه که کودکان از تاریکی می‌ترسند از آن بیمناکیم از میان ببریم؛ حتی نباید مانند هندیان به وسیله افسانه‌ها و کلمات بی‌معنی، از قبیل جنب مجدد در برهما و نیروانا که بوداییان می‌گویند، از آن طفره برویم. ارجح آن است که ما آزادانه این حقیقت را بپذیریم که آنچه پس از محو کامل

اراده باقی می ماند، در نظر همه کسانی که هنوز آکنده از اراده اند، مسلماً هیچ است؛ اما به عکس در نظر کسانی که اراده شان انصراف حاصل کرده و خود را منتفی ساخته باشد، این جهان ما، که چنین واقعی است، با همه خورشیدها و کهکشانهایش هیچ است.»

در اینجا شوپنهاور به طرز مبهمی می رساند که شخص مقدس چیز مثبتی را می بیند که سایرین نمی بینند، اما هیچ اشاره ای به این که آن چیز چیست نمی کند؛ و من گمان می کنم که این معنی از حدود لفظ تجاوز نکند.

شوپنهاور می گوید جهان و همه نمودهای آن فقط تعین اراده است. با تسلیم اراده

«همه آن نمودها نیز نابود می شوند، آن کشش و کوشش مداوم بی انتها و بیقرار در همه درجات عینیت که جهان از آن و به وسیله آن تشکیل می شود، آن اشکال متنوع که به تدریج یکدیگر را تعقیب می کنند، همه تظاهرات اراده، و سرانجام اشکال کلی این تظاهر، یعنی زمان و مکان نیز، و نیز آخرین شکل اساسی آن، ذهن و عین، همه نابود می شوند. وقتی اراده نباشد اندیشه نیست، جهان نیست. در برابر ما مسلماً فقط هیچ قرار دارد.»

این گفته ها را ما جز به این صورت نمی توانیم تفسیر کنیم که مقصود شخص مقدس این است که حتی الامکان به عدم بگراید؛ منتها به دلیل نامعلومی که هرگز به وضوح تشریح نشده است، این کار به

وسيلة خودکشی میسر نیست. اینکه چرا شخص مقدس بر شخص مست رجحان دارد، فهمیدنش چندان آسان نیست. شاید شوپنهاور می پنداشت که لحظات هوشیاری آدم مست با کمال تأسف زیاد خواهد بود. مذهب تسلیم و بیخودی شوپنهاور نه چندان عاری از تناقض است و نه چندان صادقانه. عرفایی که شوپنهاور بدانها استناد می کند به تعمق اعتقاد داشتند. در وجود و حال عرفانی بایستی عمیقترین نوع معرفت به دست آید، و این نوع معرفت والاترین خوبی شناخته می شد. از پارمنیدس گرفته به بعد معرفت فریبنده ظاهری در مقابل نوع دیگری از معرفت قرار داده می شد، و نه در مقابل چیزی غیر از معرفت. مسیحیت می گوید که حیات جاودانی ما در معرفت به خداست. اما شوپنهاور این حرفها را قبول ندارد. او می پذیرد که آنچه معمولاً به نام معرفت شناخته می شود، به قلمرو «مایا» تعلق دارد؛ اما وقتی که پرده پندار را بشکافیم خدایی نمی بینیم، بلکه چشمان به شیطان می افتد که همان اراده قادر مطلق خبیثی است که مدام مشغول تنیدن تازی از رنج برای شکنجه دادن مخلوقات خویش است. شخص حکیم، که از این «سیر و سلوک شیطانی» به وحشت افتاده است، فریاد بر می دارد که «دور شو!» و به وادی فنا پناه می برد. دعوی اینکه عارفان به چنین افسانه‌ای اعتقاد دارند، توهینی بر عارفان است. و عنوان کردن اینکه حکیم بی آنکه به فنای کامل نائل شود باز می تواند چنان زندگی کند که زندگی ارزشی داشته باشد، با بدینی شوپنهاور سازگار نیست. مادام که حکیم وجود دارد بدان سبب وجود دارد که حافظ اراده است، و ایمن بد است. حکیم ممکن است با تضعیف اراده خود مقدار این بدی را تقلیل دهد، اما هرگز نمی تواند به هیچ خوبی

مثبتی دست یابد.

نظریه شوپنهاور، اگر از روی زندگانی خود او درباره اش قضاوت کنیم، صادقانه هم نیست. شوپنهاور معمولاً در رستوران خوبی مفصل غذا می خورد، روابط عاشقانه سرسری فراوانی داشت که شهوانی بود اما سودایی نبود، بی اندازه مشاخره جو و بسیار حریص بود. یک بار از اینکه پیرزن خیاطی جلو درخانه او بادوستی صحبت می داشت به خشم آمد و او را از پلکان به پایین انداخت و ناقص کرد. پیرزن به محکمه شکایت برد و فرمانی گرفت که شوپنهاور را ملزم می ساخت تا وقتی که پیرزن زنده است هر سه ماه یک بار مبلغی (۱۵ تالر) به او بپردازد. پس از بیست سال که پیرزن مرد شوپنهاور در دفتر حساب خود نوشت: «Obit onus, abit onus.» مشکل بتوان در زندگانی او فضیلتی یافت، سوای مهربانی با حیوانات، که آن را تا به جایی رسانده بود که به تشریح حیوانات زنده برای پیشرفت علم اعتراض می کرد. از همه جهات دیگر، شوپنهاور کاملاً خود خواه بود. مشکل بتوان باور کرد که مردی که عمیقاً به فضیلت ریاضت و تسلیم و فنا اعتقاد داشته باشد در عمل هر گز قدمی در راه تجسم معتقدات خود بردارد.

از لحاظ تاریخی دو چیز شوپنهاور مهم است: بدبینی او، و نظریه او دایر بر اینکه اراده برتر از معرفت است. بدبینی او این امکان را پدید آورد که مردم به فلسفه پردازند بی آنکه مجبور باشند خود را قانع کنند که هر گونه بدی را می توان با توضیح مرتفع ساخت؛ و بدین طریق بدبینی شوپنهاور به عنوان پادزهر مفید بود. از لحاظ علمی، خوش بینی و بدبینی به یک اندازه قابل اعتراضند:

خوش بینی فرض می‌گیرد، یا می‌کوشد اثبات کند، که جهان برای خوشی ما وجود دارد؛ بدبینی می‌گوید جهان برای ناخوشی ما وجود دارد. از لحاظ علمی هیچ دلیلی در دست نیست که جهان، چه به این صورت و چه به آن صورت، وجودش به ما مربوط باشد. اعتقاد به خوش-بینی یا بدبینی بستگی به مزاج دارد نه به عقل؛ اما مشرب خوش بینی در میان فلاسفه غرب بسیار معمولتر بوده است. بنا برین يك نماینده گروه مخالف می‌تواند در مطرح ساختن ملاحظاتی که در غیاب او از نظر دور می‌ماند مقید واقع شود.

اما مهمتر از بدبینی نظریه برتری اراده بود. بدبینی است که این نظریه هیچ ارتباط منطقی با بدبینی ندارد، و کسانی که پس از شوپنهاور بدان اعتقاد داشتند غالباً در آن مبنایی برای خوش بینی می‌دیدند. نظریه برتری اراده، به صورتهای مختلف مورد اعتقاد بسیاری از فلاسفه جدید، به خصوص نیچه و برگسون و جیمز و دیویی، واقع شده است. اما این نظریه در خارج از حلقه فلاسفه حرفه‌ای نیز باب شده است و به همان نسبت که مقام اراده بالا رفته مقام معرفت پایین آمده است. به گمان من این قابل توجه ترین تغییری است که در عصر ما در فلسفه روی داده است. روسو و کانت زمینه را آماده کردند، اما شکل خالص این تغییر به وسیله شوپنهاور اعلام شد. به همین دلیل شوپنهاور، به رغم تناقض و قدری سطحی بودن فلسفه‌اش، به نام مرحله‌ای از تکامل تاریخی دارای اهمیت فراوان است.

فصل بیست و پنجم

نیچه

نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) خود را به حق جان‌نشین شوپنهاور می‌دانست؛ اما از بسیاری جهات، به خصوص از جهت استحکام و انجام نظریه، از شوپنهاور برتر است. اخلاق شرقی شوپنهاور که دائر بر انکار نفس بود با ما بعدالطبیعه او که بر قدرت مطلق اراده استوار است، ناهماهنگ به نظر می‌رسد. در فلسفه نیچه، چه در اخلاق و چه در ما بعدالطبیعه، اراده دارای مقام عالی است. نیچه با آنکه استاد دانشگاه بود بیشتر مشرب ادبی داشت و کمتر دانشگاهی بود. این فیلسوف

هیچ نظریهٔ جدیدی در بودشناسی یا معرفت‌شناسی اختراع نکرد، و اهمیتش در درجهٔ اول از حیث اخلاق است و در درجهٔ دوم به عنوان يك منقذ تیزبین تاریخ. من بحث خود را کمابیش یکسره به اخلاق نیچه و انتقاد وی از دین منحصر خواهم ساخت؛ زیرا این جنبه از نوشته‌های او است که او را صاحب نفوذ کرده است.

زندگانی نیچه ساده بود. پدرش يك کشیش پروتستان بود و تربیت او بسیار مذهبی بود. در دانشکده به عنوان دانشجوی ادبیات یونان و زبان‌شناسی استعداد شگرفی از خود نشان داد، چندان که در ۱۸۶۹ پیش از آن که دانشنامه‌اش را بگیرد کرسی استادی زبان‌شناسی را در بال به او پیشنهاد کردند، و او پذیرفت. وضع جسمانی هرگز خوب نبود، و پس از چند بار که به مناسبت بیماری از کار معاف شد، سرانجام در ۱۸۷۹ کناره گرفت. پس از آن در آسایشگاه‌های سویس به سر می‌برد. در ۱۸۸۸ دیوانه شد و تا هنگام مرگ در این حال بود. نیچه علاقهٔ مفراطی و پرشوری به واگنر داشت، ولی ظاهراً بر سر «پارسیفال» *Parsifal* که نیچه آن را بیش از حد دارای رنگ مسیحی و آکنده از انکار نفس می‌دانست با او مشاجره کرد. پس از این مشاجره نیچه واگنر را سبانه انتقاد می‌کرد و حتی کار را به جایی کشانید که او را به جهود بودن متهم کرد. اما جهان بینی کلی او بسیار شبیه به جهان بینی واگنر در «حلقهٔ نیلونگ» باقی ماند. زهرمرد نیچه بسیار به زیگفرید شبیه است، جز آنکه زبان یونانی هم می‌داند. این نکته شاید به نظر عجیب بیاید، ولی در این میان تقصیری متوجه من نمی‌شود.

نیچه آگاهانه رومانتيك نبود؛ در حقیقت غالباً رومانتيكها را

به شدت انتقاد می کند. به طور آگاهانه، جهان بینی او یونانی بود؛ منتها جزء اورتئوسی آن حذف شده بود. نیچه فلاسفه ماقبل سقراط را، غیر از فیثاغورس، می ستود. خود وی شباهت زیادی به هراکلیتوس دارد. انسان بزرگوار ارسطو، به انسانی که نیچه او را «انسان نجیب» می نامد، شباهت بسیار دارد؛ اما به طور کلی نیچه فلاسفه یونانی بعد از سقراط را از اسلافشان پایینتر می داند. وی سقراط را به جرم آنکه اصل و نسبش پست بود نمی تواند ببخشد؛ او را «Roturier» [عامی] می نامد و متهمش می کند که چونان نجیب زاده آتنی را به واسطه انحراف اخلاقی دموکراتی فاسد می سازد. افلاطون را خصوصاً به واسطه ذوقی که در تهذیب اخلاق نشان می دهد محکوم می کند. اما پیداست که نیچه از محکوم ساختن افلاطون چندان دلخوش نیست؛ و برای تبرئه او چنین عنوان می کند که شاید افلاطون در تهذیب اخلاق صداقت نداشته و فضیلت را فقط به عنوان وسیله ای برای منظم نگهداشتن طبقات اجتماع تبلیغ می کرده است. یک جا او را طرار می نامد. دموکریتوس و اپیکوروس را دوست می دارد، اما علاقه اش نسبت به فیلسوف اخیر غیر منطقی به نظر می رسد؛ مگر آن را در حقیقت به علاقه نسبت به لوکریوس تعبیر کنیم.

چنانکه می توان انتظار داشت، نیچه چندان اعتقادی به کانت ندارد و او را «یک متعصب اخلاقی به سبک روسو» می نامد.

به رغم انتقاد نیچه از رومانتیسم، جهان بینی نیچه از رومانتیسم بسیار متأثر است. این جهان بینی همان آشوب طلبی اشرافی بایرونی است، و انسان وقتی که می بیند نیچه بایرون را می سناید در شگفت نمی شود. نیچه می گوید تا دو دسته از ارزشها را

که به آسانی هماهنگ نمی‌شوند با هم ترکیب کند: از يك طرف بی رحمی و جنگ و غرور اشرافی را دوست می‌دارد؛ از طرف دیگر به فلسفه و ادبیات و هنرها، خصوصاً موسیقی، عشق می‌ورزد. از لحاظ تاریخی این ارزشها در عصر رنسانس در کنار یکدیگر وجود داشتند. پاپ یولیوس دوم، که هم برای تصرف بولونی می‌جنگید و هم میکل آنژ را به کار می‌گماشت، آن نوع آدمی است که هیچ دوست می‌داشت بر مسند قدرت ببیند. مقایسهٔ آنچه با ما کیاولی، با وجود تفاوت‌های مهمی که میان آنها هست، امری طبیعی است. تفاوتها اینکه ما کیاولی مردی بود اهل کار که عقایدش بر اثر تماس نزدیک با امور اجتماعی پدید آمده بود و با زمانش هماهنگی داشت؛ فضل فروش یا باریک بین نبود، و فلسفهٔ سیاسی‌اش به سخنی يك کل منسجم را تشکیل می‌داد. آنچه به عکس استاد دانشگاه بود؛ مردی بود اهل کتاب، و فلسوفی بود که آگاهانه با آنچه راه و روش مسلط سیاسی و اخلاقی زمان می‌نمود مخالفت می‌ورزید. و اما وجوه شباهت آنچه و ما کیاولی از اینها عمیقتر است: فلسفهٔ سیاسی آنچه به فلسفهٔ سیاسی کتاب «امیر» (و نه کتاب «گفتارها») شباهت دارد؛ گو اینکه فلسفهٔ آنچه تحلیل شده و با زمینهٔ وسیعتری انطباق یافته است. آنچه و ما کیاولی هر دو دارای اخلاقی هستند که کسب قدرت هدف آن را تشکیل می‌دهد، و عمداً ضد مسیحی است؛ گو اینکه از این لحاظ آنچه صریحتر است. ناپلئون در نظر آنچه همان بود که سزار بورجا در نظر ما کیاولی؛ یعنی مرد بزرگی بود که از مخالفان ناچیز و نا کسی شکست خورده بود.

انتقاد آنچه از دین و فلسفه تماماً تحت تأثیر انگیزه‌های

اخلاقی قرار دارد. وی به صفات خاصی علاقه دارد که می‌پندارد (و شاید هم حق دارد) که فقط برای يك اقلیت اشرافی امکان دارد. به نظر وی اکثریت باید فقط وسیله‌ای باشند برای عز و علو اقلیت، و نباید آنها را به عنوان کسی که دعوی مستقلی بر سعادت یا رفاه دارند در نظر گرفت. نیچه معمولاً از مردم عادی به‌عنوان مستی بی‌سر و پا نام می‌برد. در مانعی نمی‌بیند که برای پدید آمدن يك مرد بزرگ اگر لازم باشد این مردم رنج بکشند. بدین ترتیب تمام اهمیت سالهای بین ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۵ در وجود ناپلئون خلاصه شده است: «انقلاب ناپلئون را ممکن ساخت؛ این است توجیه انقلاب. اگر چنین پاداشی نتیجه سقوط و درهم ریختن تمامی تمدن ما باشد، ما باید [سقوط و درهم ریختن تمدن خود را] آرزو کنیم. ناپلئون ناسیونالیسم را ممکن ساخت؛ این است عذر ناسیونالیسم.» نیچه می‌گوید که تقریباً همه آرمان عالی این قرن بسته به وجود ناپلئون است.

نیچه دوست می‌دارد که نظریات خود را به صورت معما و به نحوی که خواننده عادی را در شگفت کند باز نماید. و این کار را بدین ترتیب می‌کند که کلمات «خوب» و «بد» را با مدلول عادی‌شان به کار می‌برد، و آنگاه می‌گوید که «بد» را بر «خوب» ترجیح می‌دهد. کتاب نیچه به نام «آن سوی خوبی و بدی» *Beyond Good and Evil* در حقیقت می‌خواهد نظر خواننده را در این که چه چیز خوب است و چه چیز بد تغییر دهد؛ اما ظاهراً، جز در بعضی لحظات، چنین وانمود می‌کند که آنچه را «بد» است می‌ستاید، و به آنچه «خوب» است دشنام می‌دهد. مثلاً می‌گوید این خطاست که وظیفه خود بدانیم که پیروزی خوبی و امحای بدی را هدف خود قرار دهیم؛ این

عقیده انگلیسی است، و نمونه عقاید «جان استوارت میل احمق» است. میل مردی است که نیچه او را سخت تحقیر می کند. در باره او می گوید:

«تقرن دارم از ابتذال این مرد، هنگامی که می گوید آنچه برای يك انسان صحیح است، برای انسان دیگر نیز صحیح است»؛ «آنچه را نمی خواهید دیگران باشما بکنند، شما با دیگران نکنید.»^۱ این گونه اصول ظاهراً همه روابط بشری را بر خدمات متقابل بنا می کنند، چنانکه هر عملی بهای نقد کاری به نظر خواهد رسید که نسبت به ما صورت گرفته است. فرض این قضیه بی اندازه پست است؛ یعنی مسلم گرفته شده است که در ارزش عمل من و تو نوعی تعادل وجود دارد.^۲

فضیلت حقیقی، در مقابل نوع معمول و متداول فضیلت، چیزی نیست که در دسترس همه باشد؛ بلکه باید خاص يك اقلیت اشرافی باقی بماند. این فضیلت سودآور یا موافق شرط حزم نیست، بلکه صاحب خود را از دیگران ممتاز می سازد؛ با نظم دشمن است و به اشخاص دانی ضرر می رساند. بر مردم عالی واجب است که بر ضد توده ها بچنگند و در برابر تمایلات دموکراتی عصر خود بایستند؛ زیرا که در همه جهات مردم متوسط دست به دست هم می دهند تا خود را به مقام سالاری برسانند. «هر چیزی که [انسان را] به ناز عادت دهد و نرم کند و پای «مردم» یا «زن» را پیش بکشد، به نفع رنج

۱. به نظرم می آید که پیش از میل شخص دیگری نیز همین رأی را آورده

باشد.

۲. در همه نقل قولهایی که از نیچه شده تکیه روی کلمات از متن اصلی

کلی، یعنی قلمرو انسان «پست»، عمل می‌کند.» نخستین گمراه کننده روسو بود که زن را جالب ساخت؛ پس از او هریت بیچراستو^۱ و Harriet Beecher Stowe و بردگان قرار دارند؛ و سپس سوسیالیستها که از کارگران و بیچیزان هواداری می‌کنند. باهمه این عناصر باید جنگید.

اخلاق نیچه به هیچ معنای عادی کلمه اخلاق تن آسانی نیست. نیچه به انضباط اسپارتی و توانایی رنج کشیدن، و همچنین رنج رساندن، برای اغراض مهم عقیده دارد. قدرت اراده را بیش از هر چیز می‌ستاید. می‌گوید «من قدرت اراده را بر طبق مقدار مقاومتی که می‌تواند نشان دهد و مقدار رنج و شکنجه‌ای که می‌تواند تحمل کند و بداند که چگونه متوجه نفع خود گردد می‌سنجم با انگشت ملامت به بدی و رنج وجود اشاره نمی‌کنم، بلکه این امید را در دل می‌پرورانم که زندگی روزی بیش از آن که تا کنون بوده است بد و آکنده از رنج شود.» نیچه رحم و شفقت را ضعفی می‌داند که باید با آن جنگید. «هدف به دست آوردن نیروی شعرف عظمت است که می‌تواند مرد آینده را از راه انضباط، و نیز از راه امحای میلیونها مردم بی‌سر و پا، شکل دهد و معیذا می‌تواند از بیچارگی ناشی از دیدن منظره رنج آوری که از آن پدید می‌آید و نظیرش هرگز دیده نشده است بهره‌برد» نیچه با شادی خاصی دوره‌ای از جنگلهای عظیم را پیش-بینی می‌کرد. معلوم نیست اگر زنده مانده و تحقق پیش بینی خود را دیده بود خوشحال می‌شد یا نه.

اما نیچه پرستنده دولت نیست، بلکه از این مرحله بسیار دور

است. نیچه فرد پرست و قهرمان پرست پر شوری است. می گوید که بدبختی تمامی يك ملت کمتر از رنج کشیدن يك فرد بزرگ اهمیت دارد. «بدبختیهای همه این مردم حقیر روی هم رفته حاصل جمعی را تشکیل نمی دهند، مگر در احساس مردان بزرگ.»

نیچه ملت پرست نیست و علاقه مفراطی به آلمان نشان نمی دهد. نیچه خواهان يك نژاد حاکم جهانی است که خداوندان زمین باشند، و «يك اشرافیت جدید وسیع، مبتنی بر ضبط نفس شدید، که در آن اراده حکمای قدرتمند و هنرمندان جبار بر هزاران سال نقش شود.»

نیچه همچنین ضد یهود قطعی هم نیست، هر چند به نظر او آلمان از یهودیان اشباع شده است و نباید اجازه داد که دیگر سیل یهودیان بدان سرزمین جاری شود. نیچه از انجیل بدش می آید، اما تورات را با عالترین کلمات می ستاید. برای اینکه شرط انصاف در حق نیچه رعایت شده باشد باید تأکید کنم که بسیاری از وقایع اخیر که ارتباطی با جهان بینی اخلاقی کلی او دارند مخالف عقاید صریح او هستند.

دو نمونه از موارد انطباق اخلاق نیچه شایسته توجهند: اول تحقیر او نسبت به زنان؛ دوم انتقاد سخت او از مسیحیت.

نیچه هرگز از پرخاش کردن به زنان نمی آساید. در کتاب شبه پیامبرانهاش، «چنین گفت زرتشت،» می گوید که زنان هنوز قابلیت دوستی پیدا نکرده اند؛ هنوز گربه و مرغند، یا حد اعلی گاوند. «مرد باید برای جنگ تربیت شود و زن برای تفریح مرد جنگی. مابقی همه حماقت است.» اما اگر به اندرز بسیار مؤکد او در

این موضوع اعتماد کنیم، تفریح مرد جنگی نیز از نوع عجیبی خواهد بود: «به پیش زن می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن.»

اما نیچه همیشه این اندازه خشمگین نیست، گو اینکه همواره به همین اندازه نسبت به زنان نظر تحقیر دارد. در کتاب «اراده معطوف به قدرت» *The Will to Power* می‌گوید: «از زنان چنان لذت می‌بریم که گویی از موجودی لذیذتر و لطیفتر و اثری‌تر برخوردار می‌شویم. عجیب رفتاری است با موجوداتی که در ذهن خود جز رقاصی و مهملات و زرق و برق چیزی ندارند! اینها همیشه موجب مسرت روح عمیق و استوار هر مردی بوده‌اند.» اما همین زیباییها نیز فقط تا وقتی در زنان وجود دارد که در زیر سلطه مردان مرد باشند؛ به محض آنکه استقلالی به دست بیاورند غیر قابل تحمل می‌شوند. زن موجبات ننگ بسیار دارد؛ در زن فضل فروشی و سطحی بودن و روحیه معلمی و خرده خود پسندی و لگام گسیختگی و عدم استقلال فراوان نهفته است ... که واقعاً بهتر آن بوده است که تا کنون ترس از مرد آنها را در تحت فشار و تسلط خود داشته است.» نیچه در «آن سوی خوبی و بدی» چنین می‌گوید، و اضافه می‌کند که ما باید زنان را ملك خود بدانیم، چنانکه شرقیان می‌دانند. همه ناسزاهایی که به زنان می‌گوید به عنوان حقایق مسلم و مبرهن مطرح می‌شود، و در تأیید آنها هیچ دلیل و شاهی از تاریخ یا تجربه شخصی خود نویسنده - که تا آنجا که به زن مربوط است تقریباً به خواهرش منحصر بود - ذکر نمی‌شود.

ایراد نیچه به مسیحیت این است که مسیحیت قبول درو حیه بردگی را باعث شده است. مشاهده تضاد بین استبدالات نیچه و

استدلالات «فیلوزوف» های فرانسوی پیش از انقلاب جالب است. آنها می گفتند که احکام مسیحی باطل است؛ مسیحیت تسلیم به آنچه را که اراده خداوند انگاشته می شود تعلیم می دهد، در صورتی که انسانهایی که برای نفس خود حرمت قائلند نباید در برابر هیچ «قدرت» عالیه‌تری سر تعظیم فرود آورند؛ و کلیساهای مسیحی با جباران متحد شده‌اند و دشمنان دموکراسی را در انکار آزادی و مداومت دادن به مکیدن شیره جان بیچیزان یاری می دهند. نیچه به صحت ما بعد طبیعی مسیحیت یا دینهای دیگر علاقه‌مند نیست، چون یقین دارد که هیچ دینی واقعاً حقیقت ندارد. راجع همه ادیان بر حسب نتایج اجتماعی آنها قضاوت می کند. در مورد اعتراض به رضا دادن به اراده مفروض خدا با «فیلوزوف» ها موافق است، اما اراده «هنرمندان جبار» زمینی را به جای اراده خدا قرار می دهد. تسلیم صحیح است، مگر برای این مردان برتر، اما نه تسلیم به خدای مسیحیت. در مورد اتحاد کلیساهای مسیحی با جباران و دشمنی آنها با دموکراسی، نیچه می گوید این درست و ارو نه حقیقت است. به نظر نیچه انقلاب فرانسه و سوسیالیسم از لحاظ روحی با مسیحیت ذاتاً یکی است، و نیچه با همه آنها به یکسان مخالف است؛ به این دلیل که وی افراد بشر را از هیچ جهتی از جهات مساوی نمی شناسد.

نیچه می گوید که ادیان بودایی و مسیحی هر دو ادیان «نیپیلیستی» هستند. به این معنی که هر گونه تفاوت ارزش نهایی را بین يك انسان و انسان دیگر منکرند؛ اما از این دو، دین بودایی خیلی کمتر محل ایراد دارد. مسیحیت انحطاط آور و آکنده از عناصر فاسد و پلید است؛ عامل محرك آن طغیان توده بی سر و پاست. این

طغیان به وسیلهٔ جهودان آغاز شد و به وسیلهٔ «مصروعین مقدسی» مانند پولس قدیس، که راستی و صداقتی نداشت، به مسیحیت کشیده شد. «عهد جدید» کتاب مقدس يك نوع بشر کاملاً پست است. «مسیحیت بد فرجام‌ترین و گمراه‌کننده‌ترین دروغی است که تا کنون وجود داشته. هیچ مرد شایان توجیبی تا کنون شباهتی به انسان آرمانی مسیحی نداشته است. مثلاً قهرمانان «حیات مردان نامی» پلوتارک را در نظر بگیرید. مسیحیت را به مناسبت نفی ارزش «غرور و غم هجران و مسئولیت عظیم و روحیهٔ عالی و حیوانیت پر شکوه و غرایز جنگ و پیروزی و الوهیت شهوت و انتقام و خشم و شهوت‌رانی و حادثه و معرفت» باید محکوم ساخت. همهٔ این چیزها خوبند و مسیحیت آنها را بد نامیده است - نیچه این طور عقیده دارد.

نیچه می‌گوید که مسیحیت می‌خواهد دل انسان را رام کند، و این اشتباه است. حیوان وحشی شکوهی دارد که وقتی رام شود آن شکوه را از دست می‌دهد. تبهارانی که داستایوسکی با آنها معاشرت داشت از خود داستایوسکی بهتر بودند؛ زیرا آنها به نفس خود بیشتر حرمت می‌نهادند. نیچه از ندامت و توبه مشمئز می‌شود و آن را «Folie circulair» («حمق مدور») می‌نامد. برای ما مشکل است که خود را از این نحوهٔ تفکر راجع به رفتار انسان خلاص کنیم: «ما وارث دو هزار سال تشریح زندهٔ وجدان و تصلیب نفس هستیم.» نیچه قطعهٔ فصیحی دربارهٔ پاسکال دارد که شایان نقل کردن است، زیرا بهترین ایرادهای نیچه را به مسیحیت دربر دارد:

«ما با چه چیز مسیحیت می‌نبردیم؟ زیرا مقصود آن عبارت

است از امحای اقویا و شکستن روح آنها؛ استفاده کردن از لحظات نخستگی و ضعف آنها، و تبدیل کردن اطمینان غرور آمیز آنها به نگرانی و عذاب وجدان؛ زیرا می‌داند که چگونه شریف‌ترین غرایز را مسموم کند و آنها را به بیماری مبتلا سازد، تا اینکه قوت آنها و اراده قدرت آنها متوجه درون گردد و بر ضد خود آنها به کار افتد؛ تا اینکه اقویا به واسطه تحقیر نفس و از خود گذشتگی مفرط نابود شوند؛ همان نابودی پلیدی که پاسکال معروفترین نمونه آن است. «نیچه آرزو می‌کند که در جای قدیس مسیحی کسی را ببیند که خود وی او را انسان «شریف» می‌نامد، و منظورش به هیچ وجه یک نمونه کلی نیست، بلکه منظورش اشرافی حاکم است. انسان «شریف» قادر به قساوت است، و در جای خود به آنچه نزد عوام جنایت نامیده می‌شود توانا خواهد بود. فقط در قبال کسانی که با او مساویند وظیفه می‌شناسد. از شاعران و هنرمندان و همه کسانی که اتفاقاً در فنی استاد باشند حمایت و حفاظت خواهد کرد، ولی این کار را خود وی به عنوان فردی از طبقه‌ای بالاتر از کسانی که فقط در کاری مهارت دارند انجام می‌دهد. از مردان جنگی سرمشق می‌گیرد و می‌آموزد که مرگ را با منافی که وی به خاطر آنها می‌جنگد همراه و مرتبط سازد؛ که افراد را قربانی کند و مدعای خود را آنقدر مهم بداند که در راه آن از فداکردن جان مردمان دریغ نکند؛ که بر طبق انضباط وقفه ناپذیری رفتار کند و در جنگ به خود اجازه دهد که خشونت و حيله به کار برد. وی کاری را که قساوت انجام می‌دهد با علو اشرافی‌اش باز می‌شناسد: «تقریباً همه آنچه ما آن را «فرهنگ عالی» می‌نامیم، مبتنی بر روحانی ساختن و تشدید و تصویب قساوت است.» انسان «شریف»

ذاتاً مجسمه اراده معطوف به قدرت است.

اکنون باید دید نظر ما در باره عقاید نیچه چه باید باشد؟ این عقاید تا چه اندازه صحت دارند؟ آیا هیچ مفید هستند؟ آیا هیچ امر عینی در آنها وجود دارد، یا فقط رؤیاهای قدرت يك آدم علیل است؛ یا به عبارت دیگر پنبه‌دانه‌ای است که شتری در خواب دیده است؟ قابل انکار نیست که نیچه، نه در میان فلاسفه رسمی بلکه در میان مردمی که اهل فرهنگ ادبی و هنری هستند، نفوذ فراوان داشته است. همچنین باید پذیرفت که پیش بینی‌های او راجع به آینده بیش از پیش بینی لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها راست در آمده است. اگر نیچه صرفاً علامت يك بیماری باشد، باید گفت که این بیماری در عصر جدید شیوع فراوان دارد.

معهذا مطالب زیادی در نظریات او هست که باید به‌عنوان جنون بزرگ پنداری خویشتن طرد شود. در باره اسپینوزا می‌گوید: «این منزوی بیمارگونی که در لباس مبدل ظاهر شده، چقدر جبن و ضعف از خود نشان می‌دهد!» درست عین همین را می‌توان در باره خود وی گفت، و آن هم با بی‌میلی کمتر؛ زیرا که وی در گفتن آن در حق اسپینوزا تردیدی به خود راه نداده است. پیداست که نیچه در خیال - بافیهایش استاد دانشگاه نیست، بلکه مرد جنگی است. همه کسانی که وی آنها را می‌ستود نظامی بودند. عقیده‌اش درباره زنان، مانند عقیده هر مردی، تجسم احساس خود او است نسبت به زنها، که در مورد او آشکارا جز احساس ترس نیست. «تازیانه‌ات را فراموش مکن»؛ اما اگر خود نیچه با تازیانه پیش زنان می‌رفت نود درصد آنها تازیانه را از دستش می‌گرفتند؛ و خودش هم این را می‌دانتست و به

همین جهت از زنان دوری می کرد و با سخنان تلخ بر خود خواهی زخم خورده اش مرهم می نهاد.

نیچه محبت مسیحی را محکوم می کند، زیرا که آن را محصول ترس می داند. یعنی من می ترسم که مبادا همسایه ام به من آسیب برساند، و این است که به او اطمینان می دهم که او را دوست می دارم؛ اگر قویتر و جسورتر می بودم، تحقیری را که البته نسبت به او احساس می کنم بدو نشان می دادم. هیچ به نظر نیچه ممکن نمی رسد که کسی احساس محبت کلی داشته باشد - پیداست بدین علت که خود وی احساس کین و ترس کما بیش کلی داشت و می خواست آن را به عنوان بی اعتباری بزرگوارانه جا بزند. مرد «شریف» نیچه - که خود اوست در خیال با فیهایش - موجودی است به کلی عاری از همدردی و بیرحم و حيله گر و سنگدل و فقط علاقه مند به قدرت خویشتن. شاه لیر King Lear در آستانه جنون می گوید:

کارها خواهم کرد -

چه کارهایی، هنوز نمی دانم - اما

کارهایی که جهان را به وحشت خواهد افکند.

این است جان کلام و چکیده فلسفه نیچه.

هرگز به نظر نیچه نرسید که خود این شهوت قدرت که او به زبر مرد خود ارزانی می دارد نتیجه ترس است. کسانی که از همسایه خود نترسند لزومی نمی بینند که بر او جبر و ستم روا دارند. کسانی که بر ترس غالب آمده باشند دارای صفات دیوانهوار نرون های

«جبار هنرمند» نیچه نیستند که می‌کوشند از موسیقی لذت ببرند و مردم را بکشند، در حالی که دلشان از وحشت انقلاب در کاخ لبریز است. من انکار نمی‌کنم که تا حدی بر اثر تعلیمات نیچه جهان واقعی هم به کابوس نیچه شباهت بسیار یافته است؛ اما این امر هیچ از وحشت این کابوس نمی‌کاهد.

باید اعتراف کرد که نوع خاصی از اخلاق مسیحی وجود دارد که انتقادات نیچه حتماً در باره آن صدق می‌کند. پاسکال و داستایوسکی - که خود نیچه مثال می‌زند - هر دو در تقوی و فضیلتشان نوعی دنائت و نکبت هست. پاسکال مفکره ریاضی‌عالی‌اش را فدای خدایش کرد، و بدان ترتیب وحشیگری به خدای خود نسبت داد که همان تسری جسمانی شکنجه‌های روح بیمار خود پاسکال بود. داستایوسکی «غرور موجه» را اصلاً قبول نداشت. گناه می‌کرد برای آنکه پشیمان شود و از تجمل اعتراف کردن لذت برد.

من وارد بحث در این مسئله نمی‌شوم که آیا این گونه انحرافات را تا چه حد می‌توان بر ضد مسیحیت عنوان کرد؛ اما اعتراف می‌کنم که من در این عقیده با نیچه موافقم که خاکساری داستایوسکی قابل تحقیر است. من قبول دارم که اندکی غرور و حتی تحمیل نفس جزو بهترین خصائل انسانی است؛ و هیچ فضیلتی که از ترس سرچشمه بگیرد نباید زیاد ستوده شود.

مقدسان دو نوعند: آنها که به طبع مقدسند، و آنها که تقدس را از ترس اختیار می‌کنند. مقدس به طبع محبتی خودجوش نسبت به نوع بشر دارد و کار خوب را بدان سبب انجام می‌دهد که انجام دادن آن موجب خشنودی او است. از طرف دیگر، مقدس ترسان مانند کسی

است که فقط از ترس پلیس دزدی نمی کند. اگر فکر آتش جهنم یا ترس از انتقام همسایه مانعش نمی شد خبیث می بود. نیچه فقط مقدس دوم را می تواند تصور کند. وجودش چنان از ترس و کینه سرشار است که محبت داشتن به نوع بشر به نظرش غیر ممکن می نماید. هرگز آن انسان را تصور نکرده است که با همه بیباکی و غرور و ثبات قدم مرد برتر، به کسی آزار نمی رساند زیرا که میلی به این کار ندارد. آیا کسی هست که تصور کند لینکلن بدان سبب چنان رفتار کرد که از آتش دوزخ می ترسید؟ در نظر نیچه لینکلن پست است و ناپلئون والا.

اکنون بررسی مسئله اخلاقی مهمی که نیچه طرح کرده است باقی می ماند، یعنی: آیا اخلاق ما باید اشرافی باشد یا باید به معنایی همه مردم را مساوی فرض کنیم؟ این مسئله ای است که به صورتی که اکنون من آن را بیان کردم معنای چندان روشنی ندارد، و پیداست که نخستین قدم این است که بکوشیم موضوع را روشنتر کنیم.

ابتدا باید بکوشیم که اخلاق اشرافی را از نظریه سیاسی اشرافی متمایز کنیم. معتقدان به اصل بنام دائر بر بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد، دارای اخلاق دموکراتی هستند؛ ولی ممکن است معتقد باشند که بهترین راه تأمین خوشبختی عمومی به وسیله شکل اشرافی حکومت میسر است. نظر گاه نیچه این نیست. نیچه می گوید که خوشبختی مردم عادی جزو خوبی نیست. هر آنچه فی نفسه خوب یا بد است، فقط در اقلیت والا وجود دارد؛ آنچه بر سر ما باقی می آید حساب نیست.

مسئله بعدی این است که تعریف اقلیت والا چیست؟ در عمل

این اقلیت معمولاً عبارت بوده است از يك نژاد فاتح یا يك جامعه اشرفی موروثی؛ و جوامع اشرفی، لااقل در بحث نظری، همیشه اعقاب نژادهای فاتح بوده‌اند. من گمان می‌کنم این تعریف را نیچه می‌پذیرفت. نیچه به ما می‌گوید که «هیچ اخلاقیتی بی اصل و نسب خوب ممکن نیست.» می‌گوید که طبقه شریف همیشه ابتدا وحشی است، اما همه پیشرفتهای انسان به واسطه جامعه اشرفی صورت گرفته است.

روشن نیست که نیچه برتری اشراف را فطری می‌داند یا نتیجه تربیت و محیط. در صورت اخیر محروم ساختن مردم از امتیازاتی که بنا به فرض برای آنها صلاحیت دارند امری است که دفاع از آن دشوار است. به همین جهت من فرض را چنین می‌گیرم که به نظر نیچه جوامع اشرفی فاتح و اعقاب آنها از لحاظ ساختمان طبیعی برتر از زیردستان خود هستند، چنانکه انسان برتر از حیوانات اهلی است، منتها نه به آن اندازه.

و اما وقتی که می‌گوییم «از لحاظ ساختمان طبیعی برتر» مقصود چیست؟ هنگام تفسیر نظریات نیچه منظور ما این خواهد بود که افراد نژاد برتر و اعقاب آنها بیشتر احتمال دارد که به معنای مورد نظر نیچه «شریف» باشند، یعنی قدرت اراده بیشتر و همدردی کمتر و ترس کمتر و ملایمت و مهربانی کمتری داشته باشند.

اکنون می‌توانیم اخلاق نیچه را بیان کنیم. گمان می‌کنم سطور زیر تحلیل منصفانه‌ای از اخلاق وی باشد:

فاتحان جنگ و اعقاب آنها معمولاً از لحاظ ساختمان طبیعی برتر از شکست خوردگان هستند. پس امر مطلوب این است که آنها

زمام قدرت را در دست داشته باشند و امور را مطلقاً موافق منافع خود اداره کنند.

در اینجا باز کلمه «مطلوب» را باید مورد بررسی قرار داد. در فلسفه آنچه چه چیزی «مطلوب» است؛ از نقطه نظر شخص بیگانه آنچه آنچه «مطلوب» می نامد چیزی است که آنچه طلب می کند. با این تعبیر نظریه آنچه را می توان ساده تر و صادقانه تر در يك جمله بیان کرد: «من آرزو می کنم که ای کاش در آتن عصر پریکلس یا در فلورانس عصر مدیچی زندگی می کردم.» اما این فلسفه نشد. این نکته ای است در شرح احوال يك آدم. کلمه «مطلوب» مرادف «طلب» شده به وسیله من نیست، بلکه دارای ادعایی است، هر چند محسو و مبهم، برای قانون گذاری کلی. شخص خدا پرست ممکن است بگوید مطلوب آن چیزی است که خدا طلب کند؛ اما آنچه نمی تواند چنین حرفی بزند. آنچه می توانست بگوید که از راه نوعی اشراق اخلاقی خبر دارد که چه چیزی خوب است؛ اما چنین چیزی نمی گوید؛ زیرا این سخن خیلی بوی سخنان کانت را می دهد. آنچه آنچه می تواند در توضیح کلمه «مطلوب» بگوید این است: «اگر مردم آثار مرا بخوانند، در صد خاصی از آنان با آنچه من برای سازمان اجتماع طلب می کنم هماهنگ خواهند شد. این عده، با الهام گرفتن از نیرو و تصمیمی که فلسفه من بدانها می دهد، می توانند اشرافیت را احیا و حفظ کنند، در حالی که یا خودشان طبقه اشراف را تشکیل دهند یا (مانند من) ستایشگر اشراف باشند. بدین طریق می توانند دارای زندگانی باشند که از آنچه به عنوان خادم مردم برایشان میسر است تمامتر باشد.»

در فلسفه نیچه عنصر دیگری هم هست که دارای شباهت نزدیکی است با ایرادی که متفردان سرسخت به اتحادیه‌های صفتی وارد می‌کنند. در جنگ همه بر ضد همه، فاتح محتملاً دارای صفات معینی است که نیچه می‌پسندد؛ مانند شجاعت و فعالیت و قدرت اراده. اما اگر کسانی که دارای این صفات اشرافی نیستند (و اکثریت عظیم را همینها تشکیل می‌دهند) با یکدیگر متحد شوند ممکن است با همه پستی انفرادیشان سرانجام پیروز شوند. در این نبرد «اراذل و اوباش» متحد بر ضد اشراف، مسیحیت جبهه عقیدتی است؛ چنانکه انقلاب کبیر فرانسه جبهه جنگ حقیقی بود. پس بر ما است که با هر گونه اتحادی بین کسانی که متفرداً ضعیفند مخالفت کنیم، تا مبادا نیروی متحد آنها بر کسانی که متفرداً قوی هستند بچربد. از طرف دیگر باید اتحاد را بین عناصر قوی و نیرومند جامعه افزایش دهیم. نخستین قدم در راه ایجاد چنین اتحادی تبلیغ فلسفه نیچه است. ملاحظه می‌کنید که حفظ تمایز بین اخلاق و سیاست آسان نیست.

اما اگر بخواهیم - چنانکه من مسلماً می‌خواهم - براهینی بر ضد اخلاق و سیاست نیچه پیدا کنیم، چه براهینی می‌توان پیدا کرد؟ دلایل عملی مبنی وجود دارد که نشان می‌دهد اقدام به تأمین اغراض نیچه در حقیقت به تأمین چیزی کاملاً مغایر اغراض او منجر خواهد شد. از جوامع اشرافی مبتنی بر اصل و نسب امروزه دیگر سلب اعتبار شده است. تنها شکل عملی جامعه اشرافی عبارت است از سازمانی نظیر حزب فاشیست یا نازی. چنین سازمانی مخالفت را بر می‌انگیزد و احتمال دارد در جنگ شکست بخورد؛ اما اگر هم شکست نخورد دیری نخواهد گذشت که به صورت یک دولت پلیسی

در خواهد آمد و لاغیر، که فرمانروایانش در وحشت کشته شدن به سر می‌برند و قهرمانانش در بازداشتگاه. در چنین جامعه‌ای، خبرچینی و تفتین زیر ایمان و شرف راست می‌کند و آن جامعه اشراقی‌کنندایی که بایستی از مردان برتر تشکیل شود بر اثر انحطاط به صورت دسته‌ای از بزذلان مرتعش در می‌آید.

اما اینها دلایلی است برای زمان ما. در ادوار گذشته که اشرافیت محل تردید نداشت این دلایل وزن و ثباتی نشان نمی‌دادند. حکومت مصر چندین هزاره مطابق اصول نیچه اداره می‌شد. تا قبل از انقلاب امریکا و فرانسه، حکومت همهٔ دول بزرگ کما بیش اشرافی بود. بنابراین بر ماست که از خود بپرسیم آیا دلیل معتبری هست که بنا بر آن ما دموکراسی را بر شکلی از حکومت که دارای چنان تاریخ طولانی و توفیق آمیزی است ترجیح دهیم؟ یا به عبارت بهتر چون بحث ما دربارهٔ فلسفه است نه سیاست، آیا برای رد اخلاقی که نیچه به وسیلهٔ آن اشرافیت را تأیید می‌کند مبانی عینی وجود دارد؟

مسئلهٔ اخلاقی، در مقابل سیاسی، عبارت است از مسئلهٔ همدردی. همدردی، بدان معنی که انسان از رنج دیگران رنجور شود، تا حدی جزو طبیعت انسان است. کودک وقتی که صدای گریهٔ کودک دیگر را بشنود ناراحت می‌شود. اما رشد این حس در اشخاص مختلف بسیار متفاوت است. بعضی از شکنجه دادن لذت می‌برند؛ بعضی دیگر، مانند بودا، احساس می‌کنند تا زمانی که جاننداری رنج می‌کشد نمی‌توان کاملاً خوشبخت بود. بیشتر مردم نوع بشر را به دو دستهٔ دوست و دشمن تقسیم می‌کنند و با دستهٔ سابق احساس همدردی دارند، ولی نسبت به دستهٔ اخیر ندارند. اخلاقی از قبیل اخلاق مسیحی یا بودایی

مبنای عاطفی اش را همدردی کلی تشکیل می‌دهد؛ و مبنای اخلاق نیچه فقدان کامل همدردی است. (نیچه مکرر بر ضد همدردی موعظه می‌کند، و در این مورد انسان احساس می‌کند که او در پیروزی از احکام خود با هیچ اشکالی روبه‌رو نمی‌شود.) مسئله این است که: اگر بودا و نیچه باهم روبه‌رو می‌شدند، آیا هر یک از آنها می‌توانستند دلیلی بیاورند که به‌دل شونده بیطرف بنشیند؟ منظورم دلایل سیاسی نیست. می‌توانیم تصور کنیم که بودا و نیچه در پیشگاه الهی حاضر شده‌اند و، چنانکه در باب اول «کتاب ایوب» آمده، پیشنهادهایی می‌دهند که خدا چه نوع جهانی را خلق کند. در این صورت هر یک از آنها چه می‌توانستند بگویند؟

بودا استدلال را با سخن گفتن از جذامیان و مطرودان و بینوایان آغاز می‌کند. از فقیران که با دست و پای رنجور زحمت می‌کشند و قوت لایموتی بیش نصیبشان نمی‌شود، و از مجروحان جنگ که با درد و رنج می‌میرند، و از یتیمان که زیر دست سرپرستان سنگدل با محنت و تعب دست به‌گریبانند، و حتی از موفق‌ترین مردم که فکر شکست و مرگ راحتشان نمی‌گذارد سخن می‌گوید. بودا می‌گوید که برای اینهمه بارغم باید راه رستگاری یافت، و رستگاری فقط به‌واسطه عشق و محبت میسر است.

نیچه، که فقط قادر مطلق می‌تواند او را از قطع کلام بودا باز دارد، هنگامی که نوبتش فرا می‌رسد ناگهان فریاد می‌زند: «وای بر تو! ای مردک تو باید بیاموزی که وجود خود را از ایاف سخت‌تری بسازی. چرا آه و ناله راه بیندازیم برای آنکه مردمی ناچیز رنج می‌برند؟ و یا حتی برای آنکه مردان بزرگ رنج می‌برند؟ مردم

ناچیز رنجشان هم ناچیز است و مردان بزرگ رنجشان هم بزرگ است؛ و از رنجهای بزرگ نباید متأسف شد، زیرا که این رنجها شریفند. آرمان تو مطلقاً منفی است، فقدان رنج است، که فانی تواند آن را کاملاً تأمین کند. اما من آرمانهای مثبت دارم: من الکییادس و امپراتور فردریک دوم و ناپلئون را می‌پسندم. به خاطر چنین مردانی هر فلاکشی مقرون به صرفه است. خدایا، من از تو به عنوان بزرگترین هنرمند خلاق تقاضا می‌کنم نگذاری انگیزه‌های هنرمندان را به وسیله ترهات منحط و مرعوبانه این مخبط بدبخت به قید و زنجیر کشیده شود.

بودا، که در باغهای بهشت تمام تاریخ پس از خود را مطالعه کرده و علم را با لذت بردن از معرفت و تأسف خوردن از موارده استعمالی که بشر برای آن تعیین کرده به نحو اتم و اکمل فرا گرفته است، با کمال ادب و منانت جواب می‌دهد: «جناب پروفیسور نیچه، شما اشتباه می‌کنید که آرمان مرا صرفاً منفی می‌پندارید. البته آرمان من یک عنصر منفی را، که فقدان رنج باشد، شامل است. اما علاوه بر آن جنبه‌های مثبت هم به اندازه نظریه شما در آن وجود دارد. من ارادت خاصی به الکییادس یا ناپلئون ندارم، ولی من هم قهرمانانی دارم، مانند جانشینم عیسی، زیرا که به مردم گفت دشمنان خود را دوست بدارند؛ و مردانی که راه تسلط بر نیروهای طبیعت و تأمین غذا و تقلیل زحمت را کشف کردند؛ و طبیبانی که نشان دادند چگونه بیماری را می‌توان تخفیف داد؛ و شاعران و نقاشان و آهنگسانی که لمحاتی از جمال الهی را به نظر آوردند. عشق و معرفت و النذا از زیبایی چیزهای منفی نیستند؛ اینها برای

آکندن زندگی بزرگترین مردمانی که تا کنون زیسته‌اند کفایت می‌کند.»

نیچه در پاسخ می‌گوید: «با همه اینها، جهان تو جهان بسی مزه‌ای خواهد بود. تو باید آثار هرا کلیتوس را بخوانی که تمام و کمال در کتابخانه آسمانی محفوظ مانده است. عشق تو ترحمی است که از درد ناشی شده است. حقیقت تو، اگر آدم یا حقیقتی باشی، ناخوشایند است و فقط به واسطه رنج مفهوم می‌شود. و اما در خصوص زیبایی: چه چیزی از ببر زیباتر است که شکوهش از خشم او است؟ نه، اگر اراده الهی به خلق جهان تو تعلق بگیرد، با کمال تأسف باید بگویم که ما همگی از رنج ملال خواهیم مرد.»

بودا جواب می‌دهد: «شما ممکن است بمیرید، زیرا درد را دوست می‌دارید و عشقتان نسبت به زندگی ریایی بیش نیست. اما کسانی که به زندگی عشق می‌ورزند چنان خوشبخت خواهند بود که از هیچ کس در این جهان، چنان که هست، ساخته نیست.»

من به سهم خود با بودا، چنانکه او را تصور کرده‌ام، موافقم؛ اما نمی‌دانم چگونه با براهینی که بتوانند در يك مسئله ریاضی یا علمی به کار روند، حقانیت بودا را اثبات کنم. از نیچه بیزارم، زیرا که وی اندیشیدن درد را دوست می‌دارد، و خود پسندی را به صورت وظیفه در می‌آورد؛ و مردانی که وی بیش از همه می‌پسندد و می‌ستاید فاتحانی هستند که افتخارشان عبارت است از زیرکی و مهارت در کشتار مردمان. ولی من گمان می‌کنم که دلیل نهایی بر ضد فلسفه نیچه، مانند هر اخلاق ناخوشایند ولی عاری از تناقض دیگری، در توسل به امور واقعی نهفته نیست، بلکه نهفته در عواطف انسانی است. نیچه محبت کلی

را تحقیر می کند؛ من آن را انگیزه همه آرزوهای خود در جهان می دانم. پیروان او به دور خود رسیده اند؛ ما هم امیدواریم که دور آنها زود به پایان برسد.

فصل بیست و ششم بهره جویان^۱

در سراسر فاصلهٔ زمانی کانت تا نیچه، فلاسفهٔ حرفه‌ای در انگلستان تقریباً همه از تأثیر معاصران آلمانی خود بر کنار ماندند. در این قاعده تنها یک استثنا وجود دارد، که سر ویلیام هامیلتون Sir William Hamilton باشد، و او هم دارای نفوذ فراوانی نیست. درست است که کالریج و کارلایل عمیقاً از کانت و فیخته و روماتیکهای آلمان متأثر بودند، اما این دو به معنی اخص کلمه فیلسوف نبودند. می-

۱. برای بحث جامعتر در این باره، و نیز در بارهٔ مارکس، رک به قسمت دوم کتاب دیگرم، «آزادی و سازمان»، ۱۸۱۴ - ۱۹۱۴

Freedom and Organization, 1814 - 1914.

گویند وقتی کسی نام کانت را به جیمز میل یاد آوری می کند و میل پس از يك مطالعه سرسری می گوید «به قدر کافی ملنفت می شوم که کانت بیچاره منظورش چیست.» اما این درجه از شناسایی نادر است؛ به طور کلی درباره فلاسفه آلمانی سکوت مطلق حکمفرماست. بنام و مکتبش فلسفه خود را، در تمام خطوط اصلی اش، از لاک و هارتلی و Hartley و هلوسیوس گرفته بودند. اهمیت سیاسی آنها، به نام رهبران رادیکالیسم انگلیسی و به نام کسانی که ناآگاهانه راه را برای سوسیالیسم هموار ساختند، بر اهمیت فلسفی آنها می چربد.

جرمی بنتام، که رهبر «رادیکالهای فلسفی» شناخته می شد، از آن نوع اشخاصی نبود که انسان انتظار دارد در پیشاپیش این گونه نهضتها بپیند. بنتام در ۱۷۴۸ متولد شد، ولی تا پیش از ۱۸۰۸ رادیکال نشد. وی به طرز دردناکی خجول بود و مصاحبت با بیگانگان را نمی توانست آسان تحمل کند. بسیار می نوشت، اما هرگز در بند انتشار آثارش نبود. آنچه زیر امضای او منتشر شد آثاری بود که دوستانش از راه نیکخواهی از او دزدیده بودند. علاقه عمده بنتام متوجه حقوق قضایی بود، و در این زمینه هلوسیوس و بکاریا Beccaria را مهمترین اسلاف خود می دانست. و به واسطه حقوق نظری بود که به اخلاق و سیاست علاقهمند شد.

بنتام فلسفه خود را بر دو اصل استوار می کند: «اصل همخوانی» (تداعی) و «اصل بیشترین خوشبختی». اصل همخوانی را در ۱۷۴۹ هارتلی تأکید کرده بود. البته قبل از بنتام وقوع همخوانی اندیشهها مورد قبول واقع شده بود، ولی این امر (مثلا به وسیله لاک) فقط به عنوان منشا اشتباهات جزئی در نظر گرفته می شد. بنتام از

هارتلی پیروی کرد و آن را مبنای روانشناسی خود قرار داد. وی به همخوانی اندیشه‌ها و زبان، و همچنین همخوانی اندیشه‌ها و اندیشه‌ها، قائل است؛ و به وسیله این اصل می‌خواهد رویدادهای روانی را به نحو جبری توجیه کند. این نظریه اساساً نظیر نظریه جدیدتر «انعکاس مشروط» است که بر مبنای آزمایش‌های پاولف Pavlov قرار دارد. یگانه تفاوت مهم این است که انعکاس مشروط پاولف فیزیولوژیکی است، در صورتی که همخوانی اندیشه‌ها صرفاً روانی است. بنابراین کار پاولف قابلیت توضیح مادی دارد، چنانکه «رفتاریان» (behaviorists) آن را توضیح داده‌اند؛ در حالی که همخوانی اندیشه‌ها بیشتر به روانشناسی منجر می‌شد کمابیش مستقل از فیزیولوژی. شکی نمی‌توان داشت که نظریه انعکاس مشروط نسبت به اصل همخوانی اندیشه‌ها از لحاظ علمی پیشرفتی است. اصل پاولف از این قرار است: اگر انعکاسی داشته باشیم که مطابق آن محرک ب عکس‌العمل ج را باعث شود، و با فرض اینکه جانور معینی محرک الف را به کرات همزمان با محرک ب احساس کرده باشد، غالباً اتفاق می‌افتد که محرک الف به موقع عکس‌العمل ج را باعث می‌شود، گرچه محرک ب مفقود باشد.

تعیین شرایطی که در تحت آنها این قضیه اتفاق می‌افتد بستگی به آزمایش دارد. واضح است که اگر ما به جای الف و ب و ج اندیشه‌ها را قرار دهیم، اصل پاولف به اصل همخوانی اندیشه‌ها تبدیل می‌شود.

این هر دو اصل بیشک در دایره معینی معتبرند؛ تنها مسئله مورد اختلاف این است که دامنه این دایره چیست. پیروان بنام در

تاریخ فلسفه غرب
 مورد اصل هارتلی راجع به دامنۀ این دایره مبالغه کردند، چنانکه
 بعضی از «رفتاریان» نیز در خصوص اصل پاولوف چنین کرده‌اند.
 در نظر بنام جبر در روانشناسی حائز اهمیت بود، زیرا که او
 می‌خواست صورتی از قوانین - یا، کلی‌تر از آن، یک نظام اجتماعی -
 وضع کند که به طور خود کار مردم را فضیلت‌مند سازد. اصل دوم او،
 یعنی اصل بیشترین خوشبختی، در اینجا برای تعریف «فضیلت» لازم
 می‌آمد.

بنام معتقد بود که خوبی لذت یا خوشبختی است (وی این
 کلمات را به طور مترادف به کار می‌برد) و بدی رنج است. بنابراین
 یک وضع هنگامی بهتر از وضع دیگر خواهد بود که منضم چربیدن
 لذت بر رنج یا خشکیدن رنج از لذت باشد. از همه اوضاع ممکن
 آن وضعی از همه بهتر است که منضم بیشترین فزونی لذت بر رنج
 باشد.

این نظریه، که بعدها «بهره‌جویی» (Utilitarianism) نامیده شد،
 هیچ چیز تازه‌ای ندارد. در ۱۷۲۵ هاجسن Hutcheson از آن هوا -
 داری کرده بود. بنام آن را به پریسلی Priestley نسبت می‌دهد، ولی
 خود پریسلی دعوی خاصی بر آن ندارد. در نظریات لاک نیز این
 نظریه مستتر است. امتیاز بنام از لحاظ خود این نظریه نیست، بل
 در این است که وی آن را به قوت با مسائل عملی مختلف انطباق داده
 است.

بنام نه تنها معتقد بود که خوبی عبارت است از خوشبختی به
 طور کلی، بل عقیده داشت که هر فردی همیشه در طلب چیزی است
 که آن را خوشبختی خویش می‌پندارد. پس وظیفه قانونگذاری این

است که میان منافع اجتماعی و منافع خصوصی هماهنگی پدید آورد. اگر من از دزدی خود داری کنم به نفع اجتماع است، اما به نفع من نیست؛ مگر در جایی که قانون جزای مجرا و مؤثری وجود داشته باشد. پس قانون جزا شیوه‌ای است برای هماهنگ ساختن منافع فرد با منافع جامعه؛ و این است توجیه آن قانون.

اشخاص برای آن باید به وسیله قانون جزا مجازات شوند که از جنایت جلوگیری شود، نه برای آنکه ما نسبت به جنایتکاران کینه جویی کرده باشیم. حتمی بودن مجازات مهمتر از شدت مجازات است. در زمان بنام در انگلستان بسیاری از جرایم جزایی مجازات اعدام داشت، و نتیجه این می‌شد که هیئتهای منصفه غالباً از محکوم ساختن متهم خود داری می‌کردند، زیرا که مجازات را شدید می‌دانستند. بنام می‌گفت که مجازات اعدام باید برای همه جرایم، مگر بدترین آنها، لغو شود؛ و قبل از مرگ بنام قانون جزا از این لحاظ تخفیف پیدا کرد.

بنام می‌گوید که قانون مدنی باید دارای چهار غرض باشد: زندگانی و فراوانی و امنیت و مساوات. ملاحظه می‌کنید که آزادی را ذکر نمی‌کند. در حقیقت بنام چندان علاقه‌ای به آزادی نداشت. مستبدان نیکخواه را که پیش از انقلاب فرانسه حکومت می‌کردند کاترین کبیر و امپراتور فرانسوا را - می‌ستود. به نظریه حقوق بشر به نظر تحقیر شدید می‌نگریست. می‌گفت «حقوق بشر» مزخرف محض است، و «حقوق غیر قابل سلب بشر» مزخرفی است که پایش هم چوبین است. هنگامی که انقلابیون فرانسه «اعلامیه حقوق بشر» خود را انتشار دادند، بنام آن را «یک اثر مابعد طبیعی، وحد اعلائی

ما بعد الطبیعه» نامید. بنتام گفت که مواد این اعلامیه را می توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) مواد نامفهوم (۲) مواد غلط، (۳) موادی که هم غلطند و هم نامفهوم.

آرمان بنتام، مانند اپیکوروس، امنیت بود نه آزادی. «جنگ و طوفان برای مطالعه موضوعات بسیار خوبی هستند، اما صلح و آرام برای تحمل بهترند.»

سیر تدریجی بنتام به جانب رادیکالیسم دو علت داشت: از یک طرف اعتقاد به مساوات که از حساب لذت و رنج استنتاج شده بود؛ از طرف دیگر تصمیم انحراف ناپذیر برای سپردن همه چیز به دست حکمیت عقل، چنانکه خود بنتام آن را می فهمید. عشق بنتام به مساوات در اوایل باعث شد که او طرفدار تسهیم دارایی شخص میان فرزندان و مخالف آزادی وصیت باشد. در سالهای بعد این عشق او را به مخالفت با سلطنت و اشرافیت موروثی و به طرفداری از دموکراسی کامل، از جمله حق رأی زنان، کشانید. خودداری بنتام از اعتقاد داشتن به چیزی بدون مبانی عقلی، او را به رد کردن دین، و از جمله اعتقاد به خدا، راهبری کرد و باعث شد که حماقتها و ناهمواریهای قانون را، هر چند که اصل و ریشه آنها محترم باشد، به شدت انتقاد کند. بنتام هیچ چیز را تنها به دلیل آنکه مبتنی بر سنتهای قدیم است معذور نمی داشت. از اوان جوانی، با امپریالیسم، خواه امپریالیسم انگلستان در امریکا باشد و خواه امپریالیسم سایر دول، مخالف بود و استعمار را حماقت می دانست.

به واسطه تأثیر جیمز میل بنتام در سیاست عملی و ادار به جانب گیری شد. جیمز میل بیست و پنج سال از بنتام جوانتر بود و پیرو

پرحرارت نظریات او بود؛ اما درعین حال رادیکال فعالی هم بود. بنام خانه‌ای به میل داد (خانه‌ای که قبلاً مال میلتون بود) و هنگامی که میل مشغول نوشتن تاریخ هندوستان بود به او کمک مالی کرد. هنگامی که تاریخ هندوستان به پایان رسید، شرکت هند شرقی مقامی به میل واگذار کرد. چنانکه به پسر او نیز مقامی داد، تا آنکه در نتیجه شورش هندوستان آنها را از مقامات خود برکنار کردند. جیمز میل کندورسه و هلوسیوس را بسیار می‌ستود. او هم مانند همه رادیکالهای آن دوره به قدرت مطلق تعلیم و تربیت اعتقاد داشت، و نظریات خود را در مورد پسرش، جان استوارت میل، عمل کرد و نتایجی که گرفت پاره‌ای خوب و پاره‌ای بد بود. مهمترین نتیجه بد این بود که جان استوارت هرگز نمی‌توانست تأثیر پدرش را از خود دور کند، حتی هنگامی که می‌دید جهان بینی پدرش محدود بوده است.

جیمز میل مانند بنام لذت را یگانه خوبی و رنج را یگانه بدی می‌دانست. ولی مانند اپیکوروس به لذت ملایم بیش از هر چیزی ارزش می‌نهاد. او لذت فکری را احسن لذات و ملایمت را اهم فضایل می‌دانست. پسرش می‌گوید «افراط برای او تکیه کلامی بود حاکی از مخالفت خشمگینانه،» و اضافه می‌کند که وی به تکیه کردن متجددان بر احساسات اعتراض می‌کرد. او نیز مانند همه اعضای مکتب بهره‌جویی کاملاً مخالف مسلک روماتیک بود. عقیده داشت که سیاست را می‌توان تحت فرمان عقل در آورد، و انتظار داشت که عقاید مردم به حکم دلیل و برهان معین شود. اگر طرفین يك مباحثه مهارت مساوی از خود نشان دهند، اخلاقاً می‌توان یقین داشت که به عقیده او - حق با طرفی باشد که عده‌ها دارانش بیشتر است.

جهان بینی میل تحت تأثیر فقر عاطفی او بود؛ اما در دایره محدودیتهای خویش این محاسن را داشت که ساعی و بی نظر و منطقی بود.

پسر او، جان استوارت میل که در ۱۸۰۸ متولد شد، شکل نرم شده نظریه بنام را تا زمان مرگش در ۱۸۷۳ تبلیغ می کرد. در سراسر قسمت وسطای قرن نوزدهم، نفوذ بنامیان در قانون گذاری و کشور داری انگلستان شگفت انگیز بود، خصوصاً اگر توجه کنیم که این جماعت هیچ کشش عاطفی هم نداشتند.

بنام در تأیید این نظر که بالاترین خوبی خوشبختی عموم است بر این مخلف اقامه کرد. بعضی از این براهین در حقیقت انتقادات تندی از نظریات اخلاقی دیگران بودند. بنام در رساله اش راجع به سفسطه های سیاسی، به زبانی که مبشر ظهور مارکس به نظر می رسد، می گوید که اخلاق احساساتی و پرهیز گارانه به منافع طبقه حاکمه خدمت می کند و محصول نظام اشرافی است؛ و ادامه می دهد: کسانی که اخلاق ایثار و گذشت را تعلیم می دهند قربانیان خطا و اشتباه نیستند، بلکه می خواهند دیگران نسبت به آنها ایثار کنند. می گوید که نظام اخلاقی از تعادل منافع حاصل می شود. سازمانهای حاکم مدعی هستند که وحدت بین منافع حاکم و محکوم پدید آمده است، اما اصلاح طلبان روشن می سازند که چنین وحدتی هنوز وجود ندارد و می کوشند که آن را ایجاد کنند. بنام عقیده دارد که فقط اصل بهره می تواند محکمی برای سنجش اخلاق و قانون به دست دهد، و شالوده يك علم اجتماعی را بنا نهد. برهان مثبت عمده بنام در تأیید این اصل آن است که این برهان در واقع از دستگاههای اخلاقی ظاهراً متفاوت

مستفاد می‌شود. اما این موضوع فقط با محدود ساختن میدان دید او قابل قبول شده است.

و اما در دستگاه بنام شکاف آشکاری وجود دارد: اگر هر فرد همواره در پی لذت خویش باشد، پس چگونه می‌توانیم کاری کنیم که شخص قانونگذار در پی لذت همه نوع بشر باشد؟ نیکخواهی غریزی خود بنام (که نظریاتش در روانشناسی نمی‌گذاشت متوجه آن شود) مسئله را از نظر او پوشیده می‌داشت. اگر بنام را استخدام می‌کردند که صورت قوانینی برای کشوری بنویسد او پیشنهادهای خود را در قالبی می‌ریخت که منطبق با نفع جامعه می‌پنداشت، و نه چنان که منافع خودش را یا (به طور آگاهانه) منافع طبقه‌اش را پیش ببرد. اما اگر بنام این نکته را در یافته بود بایستی نظریات روانشناختی‌اش را جرح و تعدیل کند. ظاهراً بنام چنین می‌پنداشته است که به وسیله دموکراسی، اگر با نظارت کافی توأم باشد، قانونگذاران را می‌توان چنان اداره کرد که فقط با مفید واقع شدن برای جامعه بتوانند منافع خصوصی‌شان را پیش ببرند. در عصر او موارد فراوانی برای قضاوت کردن در باره عمل سازمانهای دموکراتی وجود نداشت، و شاید به همین دلیل خوش‌بینی او را بتوان معذور داشت؛ اما در عصر ما که سرخوردگی بیشتر است این خوش‌بینی قدری ساده لوحانه به نظر می‌رسد.

جان استوارت میل در کتاب «بهره جویی» *Utilitarianism* خود برهانی ارائه می‌کند چنان مغلطه آمیز که مشکل بتوان فهمید چگونه خودش آن را معتبر می‌دانسته است. می‌گوید: لذت یگانه چیز مطلوب است. و بعد چنین استدلال می‌کند که یگانه چیزهای مرئی

عبارتند از چیزهایی که دیده می‌شوند، و یگانه چیزهای مطلوب عبارتند از چیزهایی که طلب می‌شوند. و متوجه این نکته نیست که چیز «مرئی» عبارت است از چیزی که بتواند دیده شود، و حال آنکه چیز «مطلوب» آن است که باید طلب شود. پس «مطلوب» کلمه‌ای است که از پیش به يك نظریه اخلاقی قائل است. ما نمی‌توانیم چیز مطلوب را از آنچه طلب می‌شود استنباط کنیم.

و باز: اگر هر فردی در حقیقت و ناگزیر در پی لذت خویش باشد، پس گفتن اینکه او باید کار دیگری بکند معنی ندارد. کانت می‌گفت که «تو را باید» به معنی «تو می‌توانی» است؛ و به عکس اگر نتوانی، گفتن «تو را باید» بیهوده خواهد بود. اگر هر فردی همیشه باید در پی لذت خویش باشد، اخلاق مبدل به حزم می‌شود. یعنی ممکن است به نفع شما باشد که شما بکارید تا دیگران بخورند، به امید آنکه دیگران هم بکارند تا شما بخورید. بر همین قیاس، در عرصه سیاست همکاری کلاً نان قرض دادن است. از مقدمات پیروان مسلك بهره‌جویی هیچ نتیجه معتبر دیگری قابل استنتاج نیست.

این نکته متضمن دو مسئله جداگانه است: اول، آیا هر فردی در پی خوشبختی خویش است؟ دوم، آیا خوشبختی عموم مردم هدف صحیح عمل بشر است؟

وقتی گفته شود که هر فردی طالب خوشبختی خویش است، این بیان می‌تواند حاکی از دو معنی باشد که یکی توضیح واضح است و دیگری باطل. من طالب هر چیزی باشم از نیل به مطلوب خود لذتی می‌برم. بدین معنی هر چیزی که من طالبش باشم يك لذت است و، گرچه به تقریب، می‌توان گفت که لذات عبارتند از آنچه من طالبم.

این است آن معنای این نظریه که توضیح واضح است.

اما اگر منظور این باشد که وقتی من طالب چیزی می‌شوم آن را به سبب لذتی که به من خواهد داد طلب می‌کنم، این معمولاً حقیقت ندارد. من وقتی که گرسنه‌ام طالب غذا هستم، و مادام که گرسنگی من ادامه دارد غذا به من لذت می‌دهد. اما گرسنگی که عبارت است از طلب اول می‌آید و لذت نتیجه آن طلب است. من انکار نمی‌کنم که مواردی هست که طلب مستقیمی در جهت لذت وجود دارد. اگر شما تصمیم گرفته باشید که يك شب را که کاری ندارید صرف تأثر کنید، آن تأثری را انتخاب خواهید کرد که می‌پندارید بیشترین لذت را به شما خواهد داد. اما اعمالی که بدین ترتیب به وسیله طلب مستقیم لذت تعیین می‌شوند استثنایی و بی اهمیتند. فعالیتهای عمده هر کسی به وسیله طلبهایی تعیین می‌شود که مقدم بر حساب لذات و آلام است.

هر چیزی می‌تواند موضوع طلب واقع شود؛ شخص مازوخیست ممکن است طالب رنج خود باشد. شخص مازوخیست بیشک از رنجی که طلبیده است لذت می‌برد؛ اما این لذت معلول آن طلب است، نه به عکس. انسان ممکن است طالب چیزی باشد که در شخص او مؤثر نمی‌شود مگر به علت طلبش - مثلاً پیروزی طرفی در جنگی که شخص طلب کننده در آن بیطرف است. انسان ممکن است افزایش خوشبختی همگان و کاهش رنج همگان را طالب باشد. یا ممکن است مانند کارلایل درست عکس این را طلب کند. چون طلبهای او متفاوتند، لذتهایش نیز فرق می‌کنند.

اخلاق لارم است، زیرا که طلبهای افراد متعارضند. علت اول تعارض نفس پرستی است؛ یعنی غالب اشخاص بیشتر راحت خود را

می‌طلبند تا راحت یاران را. اما وقتی که عامل نفس پرستی هم در کار نباشد، باز تعارض به همان اندازه ممکن است. یکی ممکن است آرزو کند که همه کاتولیک باشند؛ دیگری ممکن است همه را کالوینی بخواند. این گونه امیال غیر نفس پرستانه در تعارضات اجتماعی فراوان دخیل می‌شوند. اخلاق دارای یک غرض دو جانبه است: اول، یافتن محکی که به وسیله آن امیال خوب از بد متمایز شوند؛ دوم، تشویق امیال خوب و تقبیح امیال بد.

جزء اخلاقی نظریه بهره جویی، که مستقل از جزء روانشناختی آن است، می‌گوید آن امیال و آن اعمالی خوبند که در واقع باعث پیش بردن خوشبختی همگان شوند. لزومی ندارد که این موضوع غرض عمل را تشکیل دهد، بلکه فقط لازم است که نتیجه عمل باشد. آیا هیچ برهان نظری معتبری بر له یا بر علیه این نظریه وجود دارد؟ مادر مورد نیچه نیز خود را با چنین سوآلی رو به رو دیدیم. اخلاق نیچه با اخلاق بهره‌جویانه تفاوت دارد؛ زیرا می‌گوید که فقط اقلیتی از نژاد بشر حائز اهمیت اخلاقی هستند و خوشبختی یا بدبختی مابقی باید نادیده گرفته شود. من شخصاً عقیده ندارم که این اختلاف را به وسیله براهینی که قابل طرح در یک مسئله علمی باشد بتوان مورد بحث قرار داد. بدیهی است کسانی که در جامعه اشرافی نیچه به حساب نیامده‌اند زبان به اعتراض خواهند گشود و موضوع بیشتر جنبه سیاسی پیدا خواهد کرد تا نظری. اخلاق بهره‌جویانه دموکراتی و ضد رومانتیک است. اشخاص دموکرات مسعد پذیرفتن آن هستند. اما کسانی که نظر بایرون را در باره جهان دوست می‌دارند به عقیده من فقط ممکن است در عمل شکست بخورند ولی از راه استناد به امور

واقعی، در مقابل امیال، مجاب شدنی نیستند.

رادیکالهای فلسفی مکتب حد واسط بودند. دستگاه آنها دو دستگاه دیگر را پدید آورد که از خود آن مهمتر نبودند. این دو عبارتند از داروینیسیم و سوسیالیسم. داروینیسیم عبارت است از انطباق نظریهٔ مالتوس، که جزء اساسی سیاست و اقتصاد بنامیان را تشکیل می‌داد، با زندگی حیوانی و نباتی - یعنی رقابت آزادگلی که در آن پیروزی نصیب جانورانی می‌شود که بیشترین شباهت را به سرمایه - داران موفق داشته باشند. خود داروین از مالتوس متأثر بود، و به‌طور کلی با رادیکالهای فلسفی نظر موافق داشت. اما فرق فراوان بود میان رقابتی که اقتصادیان رسمی می‌پسندیدند، و تنازع بقا که داروین آن را انگیزهٔ تکامل اعلام می‌کرد. در اقتصاد رسمی «رقابت آزاد» یک مفهوم بسیار مصنوعی است که به وسیلهٔ محدودیت‌های قانونی محصور می‌شود. انسان می‌تواند از رقیب خود ارزانتر بفروشد، اما نمی‌تواند او را بکشد. نباید نیروهای مسلح دولت را برای سبقت گرفتن از کارخانه داران خارجی به کار برد. کسانی که این خوشبختی را ندارند که صاحب سرمایه باشند، نباید در پی آن باشند که به وسیلهٔ انقلاب وضع خود را بهتر کنند. «رقابت آزاد» چنانکه بنامیان آن را می‌فهمیدند حقیقتاً آزاد نبود.

اما رقابت داروینی از این نوع محدود نبود. قاعده‌ای نداشت که مانند مشت زنی ضربه زدن از کمر بند به پایین را ممنوع کند. محدودهٔ قانون در میان جانوران وجود ندارد؛ جنگ هم از شمار شیوه‌های رقابت بیرون نیست. به کار بردن دولت برای تأمین پیروزی در رقابت، بنا بر تصوری که بنامیان از قاعده داشتند، خلاف قاعده

بود؛ اما از عرصهٔ تنازع داروینی بیرون نبود. در حقیقت با آنکه خود داروین لیبرال بود، و با آنکه نیچه جز با تحقیر از او نام نمی‌برد، «بقای انساب» داروین، وقتی که تمام و کمال وارد دستگاه فلسفی می‌شد، شباهت بسیار بیشتری به فلسفهٔ نیچه داشت تا به فلسفهٔ بنتام. اما این تحولات به دورهٔ دیرتری تعلق دارند؛ زیرا که «اصل انواع» داروین در ۱۸۵۹ انتشار یافت و مفاد سیاسی آن در آغاز امر فهمیده نشد.

سوسیالیسم به عکس در اوج فلسفهٔ بنتام و به عنوان نتیجهٔ مستقیم اقتصاد رسمی آغاز شد. ریکاردو، که روابط صمیمانه‌ای با بنتام و مالتوس و جیمز میل داشت، می‌گفت که ارزش تبادل کالا تماماً منبعث از کاری است که صرف تولید آن شده است. ریکاردو این نظریه را در ۱۸۱۷ انتشار داد و هشت سال بعد توماس هاجسکین Thomas Hodgskin افسر سابق نیروی دریایی، نخستین جوابیهٔ سوسیالیستی را تحت عنوان «دفاع از کار در برابر دعاوی سرمایه» *Labour Defended against the Claims of Capital* منتشر کرد. او چنین استدلال کرد که اگر چنانکه ریکاردو می‌گفت ارزش کالا ناشی از کار باشد، پس تمام پاداش آن باید به جیب کارگر برود، و سهمی که اکنون مالک و سرمایه‌دار می‌برند بایستی غصب محض باشد. در همین هنگام رابرت اون Robert Owen پس از تجربهٔ عملی فراوانی که به عنوان کارخانه‌دار کسب کرده بود به نظریه‌ای که به زودی «سوسیالیسم» نامیده شد اعتقاد پیدا کرد. (کلمهٔ «سوسیالیست» نخستین بار در ۱۸۲۷ استعمال شد که پیروان اون را بدین نام نامیدند.) اون گفت ماشین دارد جای کارگران را اشغال می‌کند و قاعدهٔ «تجارت آزاد»

وسیلۀ کافی برای مبارزه با نیروی ماشین در دست طبقات کارگر باقی نمی‌گذارد. روشی که وی برای رفع این مضرت پیشنهاد کرد قدیمترین شکل سوسیالیسم جدید است.

گرچه اون دوست بنتام بود، و بنتام مبلغ هنگفتی در کارخانه اون سرمایه‌گذاری کرده بود، رادیکالهای فلسفی نظریات جدید او را نپسندیدند؛ و حقیقت آنکه ظهور سوسیالیسم باعث شد که رادیکالهای فلسفی از آنچه بودند کمتر رادیکال و کمتر فلسفی گردند. هاجسکین پیروانی در لندن پیدا کرد، و جیمز میل از این امر دچار وحشت شد. میل نوشت:

«مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریه‌ی دارد؛... گویا آنها عقیده دارند [مالکیت] نباید وجود داشته باشد، و وجود آن به نظر آنها بد می‌آید. شك ندارم که اراذل در میان آنها دست اندرکارند... چه احمقند که نمی‌فهمند آنچه دیوانه‌وار آرزویش را می‌کنند چنان بلایی به روزشان خواهد آورد که فقط همانان می‌توانند به روزخود بیاورند.»

این نامه را که در ۱۸۳۱ نوشته شده است می‌توان آغاز جنگ طولانی میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم دانست. در يك نامه دیگر، جیمز میل این نظریه را به «مهملات دیوانه‌وار» هاجسکین منتسب می‌سازد، و اضافه می‌کند که «اگر این عقاید اشاعه یابد، جامعه متمدن ویران خواهد شد؛ از سیل بنیان‌کن همون و تاتار بدتر خواهد بود.»

سوسیالیسم، تا آنجا که فقط جنبه سیاسی و اقتصادی دارد، در دایره تاریخ فلسفه قرار نمی‌گیرد. اما در دست کارل مارکس سوسیالیسم فلسفه‌ای هم ترکیب کرد. فلسفه او در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فصل بیست و هفتم

کارل مارکس

کارل مارکس را معمولاً به عنوان کسی در نظر می‌گیرند که مدعی شد به سوسیالیسم جنبه علمی بخشیده و بیش از هر کس دیگری در ایجاد نهضت نیرومندی که از راه جذب و دفع تاریخ اخیر اروپا را تحت الشعاع قرار داده مؤثر بوده است.

بررسی اقتصاد یا سیاست مارکس، مگر در برخی جنبه‌های کلی، از دامنه کتاب حاضر بیرون است. من در نظر دارم که مارکس را فقط به نام فیلسوف و مؤثر در فلسفه دیگران مورد بحث قرار دهم.

از این لحاظ قرار دادن او در يك طبقه مشخص کار دشواری است. مارکس از يك جهت مانند هاجسکین محصول رادیکالهای فلسفی است، و مذهب عقلانی آنها و مخالفتشان را با رومانتیکها ادامه می‌دهد؛ از جهت دیگر احیاکننده مجدد فلسفه مادی است. مارکس تعبیر تازه‌ای از این فلسفه به دست داده و میان آن و تاریخ بشر رابطه جدیدی برقرار کرده است. باز از جهت دیگر، مارکس آخرین فرد سلسله دستگاه سازان بزرگ و جانشین هگل است؛ و مانند هگل به يك فورمول عقلانی که سیر تکامل نوع بشر را خلاصه می‌کند اعتقاد دارد. تأکید بر هر کدام از این جهات به قیمت فراموش کردن جهات دیگر منظره مخدوشی از فلسفه مارکس به دست خواهد داد.

وقایع زندگی گانی مارکس تا حدی این بفرنجی را توضیح می‌دهد. مارکس در ۱۸۱۸ مانند آمبروز قدیس در تروس Treves متولد شد. تروس در دوره انقلاب و عهد ناپلئون عمیقاً تحت تأثیر فرانسویان قرار گرفته بود و جهان بینی آن بسیار بیش از غالب نقاط دیگر آلمان جهانی بود. اجداد مارکس خاخام بودند، اما پدر و مادرش هنگامی که مارکس کودک بود مسیحی شدند. مارکس با يك اشراف زاده غیر یهودی ازدواج کرد و سراسر عمرش را شیفته او بود. در دانشگاه تحت تأثیر فلسفه هگل که هنوز رواج داشت قرار گرفت و همچنین از طغیان فویر باخ Feuerbach بر ضد هگل و در جهت فلسفه مادی متأثر شد. مارکس به کار روزنامه نگاری دست زد، اما روزنامه «راییشه سایتونگ» *Rheinische Zeitung* به علت روش افراطی از طرف مقامات دولتی تحت فشار و توقیف قرار گرفت. پس از آن، مارکس در ۱۸۴۳ برای مطالعه سوسیالیسم به فرانسه رفت. در آنجا

فریدریش انگلس را ملاقات کرد که مدیر يك کارخانه در منچستر بود. به توسط او مارکس با اوضاع کارگران انگلستان و اقتصاد انگلیسی آشنا شد. بدین ترتیب پیش از انقلاب ۱۸۴۸، مارکس معلومات و اطلاعات جهانی فراوان به دست آورد. تا آنجا که به اروپای غربی مربوط می‌شد، مارکس هیچ تمایل ملی از خود نشان نمی‌داد. ولی این مطلب را در مورد اروپای شرقی نمی‌توان گفت، زیرا که مارکس همیشه از اسلاوها بیزار بود. مارکس در هر دو انقلاب فرانسوی و آلمانی ۱۸۴۸ شرکت کرد، اما ارتجاع او را ناچار ساخت در ۱۸۴۹ به انگلستان پناهنده شود. بقیه عمر را، با وقفه‌های کوتاهی، در لندن گذراند، در حالی که از فقر و بیماری و مرگ فرزندان در رنج و تعب بود، و معیناً به نحو خستگی ناپذیری خود را به نوشتن و کسب دانش مشغول می‌داشت. انگیزه کار او همواره امید به انقلاب اجتماعی بود. امید داشت که اگر هم انقلاب در زمان حیاتش واقع نشود، باری زمان وقوع آن چندان دور نباشد.

مارکس نیز مانند بنتام و جیمز میل مبلک رومانیک را به هیچ وجه قبول ندارد، بلکه همیشه قصد دارد که نظریاتش صورت علمی داشته باشد. اقتصاد مارکس محصول اقتصاد کلاسیک انگلیسی است، و فقط نیروی محرک آن تغییر یافته است. اقتصادیان کلاسیک، به طور آگاهانه یا ناآگاهانه، مقصود خود را رفاه سرمایه داران، در مقابل مالکان و مزدوران هر دو، قرار می‌دادند. مارکس به عکس با این منظور به کار پرداخت که نماینده منافع مزدوران باشد. او در زمان جوانی - چنانکه در «مانیفست کمونیستی» ۱۸۴۸ دیده می‌شود - آن شور و حرارتی را که لازمه يك نهضت جدید است دارا بود، چنانکه

لیبرالیسم نیز در زمان میلتون همین شور و حرارت را از خود نشان می‌داد. اما مارکس همیشه مایل و مشتاق بود که بر دلایل و شواهد استناد کند و هرگز بر هیچ درک غیر علمی تکیه نمی‌کرد.

مارکس خود را ماتریالیست می‌نامید، اما نه از نوع ماتریالیستهای قرن هجدهم. ماتریالیسم او، که مارکس تحت تأثیر هگل صفت «دیالکتیک» را بر آن می‌افزود، از لحاظ مهمی با ماتریالیسم قدیم متفاوت است، و بیشتر با آنچه امروزه «ابزار گرایی» (Instrumentalism) نامیده می‌شود شباهت دارد. مارکس می‌گفت ماتریالیسم قدیم احساس را، اشتباهاً، متعقل می‌دانست و بدین ترتیب فعالیت را در درجه اول به عین نسبت می‌داد. در نظر مارکس احساس یا ادراک کلاً فعل و انفعال متقابل بین ذهن و عین است. عین مطلق، مجزا از فعالیت ادراک کننده، ماده خامی بیش نیست که در فراگرد معلوم شدن تغییر شکل می‌دهد. معرفت به معنی قدیم که عبارت است از تفکر متعلاانه، یک انتزاع غیر واقعی است. فراگردی که واقعاً رخ می‌دهد عبارت است از دخالت در اشیا. می‌گوید: «این مسئله که آیا حقیقت عینی به تفکر انسان تعلق دارد یک مسئله نظری نیست، بلکه مسئله‌ای است عملی. حقیقت فکر، یعنی واقعیت و قدرت فکر، باید در عمل به اثبات برسد. مسئله حقیقت یا عدم حقیقت فکری که از عمل منتزع شده باشد، یک مسئله مدرسی محض است.... فلاسفه فقط جهان را به طرق مختلف تعبیر کرده‌اند. اما کار واقعی تغییر دادن جهان است.»^۱

به نظر من می‌توانیم کلام مارکس را چنین تفسیر کنیم:

۱. «پانزده رساله در باره فویرباخ». *Eleven Theses on Feuerbach, 1845*.

فراگردی که فلاسفه آن را تعقیب معرفت نامیده‌اند، برخلاف آنچه پنداشته شده، فراگردی نیست که در آن عین ثابت باشد و عمل انطباق تماماً از طرف عارف صورت گیرد؛ بلکه به عکس ذهن و عین، عارف و معروف، هر دو در يك فراگرد مداوم انطباق متقابل قرار دارند. مارکس این فراگرد را «دیالکتیکی» می‌نامد، زیرا که هرگز ختم نمی‌شود.

انکار حقیقت «احساس»، بدان معنی که تجربیان انگلیسی آن را تصور می‌کنند، لازماً این نظریه است. آنچه واقع می‌شود اگر همان چیزی باشد که تجربیان انگلیسی آن را «احساس» می‌نامند، به نظر مارکس بهتر آن است که «التفات» نامیده شود؛ زیرا که این لفظ مفید فعالیت است. مارکس معتقد است که ما در حقیقت به‌عنوان جزئی از فراگرد عمل کردن راجع به اشیا، به اشیا التفات می‌کنیم؛ و هر نظریه‌ای که عمل را به حساب نیاورد يك انتزاع گمراه‌کننده خواهد بود.

تا آنجا که من می‌دانم مارکس نخستین فیلسوفی بود که مفهوم «حقیقت» را از این نقطه نظر فعلی (Activist) مورد انتقاد قرار داد. در آثار او این انتقاد چندان مورد تأکید قرار نگرفته است، و به همین جهت من در اینجا بیش از این در این باره سخن نمی‌گویم و بررسی این نظریه را برای یکی از فصول بعدی می‌گذارم.

فلسفه تاریخی مارکس ترکیبی است از نظریه هگل و اقتصاد انگلیسی. مارکس مانند هگل معتقد است که جهان مطابق فورمول دیالکتیکی تحول و تکامل می‌یابد، اما در مورد نیروی محرک این تحول و تکامل به کلی با هگل مخالف است. هگل به يك هسی‌رموز

به نام «روح» اعتقاد داشت که باعث می‌شود تاریخ بشری مطابق مراحل دیالکتیکی، چنانکه در رساله «منطق» هگل تشریح شده، تحول و تکامل یابد. اینکه چرا این روح باید آن مراحل را بگذراند، روشن نیست. انسان وسوسه می‌شود که لابد آن «روح» می‌کوشد فلسفه هگل را بفهمد، و در هر مرحله آنچه را خوانده است بیجا گانه تجسم می‌بخشد. دیالکتیک مارکس هیچ این کیفیت را ندارد، جز اینکه نوعی جبریت در آن دیده می‌شود. در نظر مارکس نیروی محرک ماده است، نه روح. اما این ماده، ماده‌ای است به معنای خاصی که در سطور بالا مورد بحث قرار گرفت، و نه آن ماده فاقد کیفیت انسانی که اتومیستها بدان معتقد بودند. معنی این مقدمه این است که در نظر مارکس نیروی محرک در واقع عبارت است از رابطه انسان با ماده، که مهمترین قسمت آن را شکل تولید تشکیل می‌دهد. به این ترتیب در نظر مارکس سیاست و دین و فلسفه و هنر هر دوره‌ای از تاریخ بشر محصول شیوه‌های تولید است، و نیز تا حد کمتری محصول شیوه‌های توزیع. به نظر من مارکس معتقد نبود که این قاعده در همه دقایق فرهنگ جاری است، بلکه آن را فقط با خطوط کلی فرهنگ قابل انطباق می‌دانست. این نظریه که «تصور ماتریالیستی تاریخ» نامیده می‌شود نظریه بسیار مهمی است و به خصوص موضوع علاقه مورخ فلسفه است. خود من آن را به این صورت نمی‌پذیرم؛ اما به نظر من این عقیده حاوی عناصر بسیار مهمی از حقیقت است، و ملنگت هستم که در بررسی خود من از تحولات فلسفه، به طوری که در کتاب حاضر تشریح شده، مؤثر بوده است. بگذارید ابتدا تاریخ فلسفه را در ارتباط با نظریه مارکس مورد بررسی قرار دهیم.

به طور ذهنی، هر فیلسوفی به نظر خودش چنین می‌نماید که مشغول تعقیب امری است که می‌توان آن را «حقیقت» نامید. ممکن است فلاسفه در خصوص تعریف «حقیقت» با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، اما در هر صورت حقیقت چیزی است عینی؛ چیزی است که به یک معنی همه باید آن را بپذیرند. هیچ کسی که بیندیشد که فلسفه سراسر بیان انحراف غیر عقلانی است در پی فلسفه نخواهد رفت. اما هر فیلسوفی می‌پذیرد که بسیاری از فلاسفه منحرف بوده‌اند و برای بسیاری از عقاید خود دلایل غیر عقلانی داشته‌اند که معمولاً از آن آگاه نبوده‌اند. مارکس هم مانند دیگران به صحت نظریات خود معتقد است، و آنها را بیان احساساتی که طبعاً از یک یهودی شورشی متعلق به طبقه متوسط در اواسط قرن نوزدهم انتظار می‌رود در نظر نمی‌گیرد. در باره این تضادی که میان عقاید ذهنی و عینی در یک فلسفه وجود دارد چه می‌توان گفت؟

به طور کلی، می‌توان گفت فلسفه یونان تا ارسطو مبین طرز تفکر متناسب با دولت‌شهر است و فلسفه رواقی متناسب با استبداد کلی و فلسفه مدرسی بیان عقلانی منویات کلیسا به عنوان یک سازمان؛ و از دکارت به بعد، یا لاک از لاک به بعد، فلسفه متمایل به تجسم بخشیدن سوابق ذهنی طبقه متوسط کاسبکار است و مارکسیسم و فاشیسم فلسفه‌های متناسب با دولت صنعتی جدید است. به نظر من این نکته هم صحیح است و هم مهم. اما عقیده دارم که مارکس از دو لحاظ مرتکب خطا می‌شود: اول، اوضاع اجتماعی که باید به حساب بیاید، همانقدر که سیاسی است اجتماعی هم هست. این اوضاع به قدرت مربوط می‌شود، که ثروت فقط یکی از اشکال آن است. دوم، به محض آنکه

مسئله‌ای صورت تفصیلی و فنی پیدا کند، دیگر اصل علیت اجتماعی با آن قابل انطباق نخواهد بود. ایراد نخستین را من در کتاب خود تحت عنوان «قدرت» *Power* تشریح کرده‌ام، و به همین جهت دیگر در آن خصوص سخنی نمی‌گویم. ایراد دوم ارتباط نزدیکی با تاریخ فلسفه دارد و به ذکر مثالهایی در بارهٔ دامنهٔ آن می‌پردازم.

ابتدا مسئلهٔ کلیات را در نظر بگیرید. این مسئله ابتدا به وسیلهٔ افلاطون، و سپس به وسیلهٔ ارسطو و مدرسیان و تجربیان انگلیسی و جدیدترین منطقیان مورد بحث قرار گرفته است. بی‌معنی است که بگوییم عقاید فلاسفه در این مسئله تحت تأثیر تمایلات آنها واقع شده است. افلاطون تحت تأثیر پارمنیدس و مذهب اورفئوسی بود، او خواهان یک جهان ابدی بود و نمی‌توانست به حقیقت نهائی دار فانی اعتقاد پیدا کند. ارسطو تجربی‌تر بود و از عالم محسوس روزمره بدش نمی‌آمد. تجربیان تمام عیار در عصر جدید تمایلی دارند که در جهت خلاف تمایل افلاطون است؛ یعنی فکر عالم فوق محسوس برایشان ناخوشایند است، و حاضرند برای پرهیز از اعتقاد آوردن به چنین جهانی تن به هر افراطی بدهند. اما این تمایلات متباین همیشگی هستند و تنها ارتباط نسبتاً بعیدی با نظام اجتماعی دارند. گفته می‌شود که عشق به ابدیت از خصایص طبقهٔ فارغ و مرفه است که از دسترنج دیگران زندگی می‌کند. من در صحت این نکته شك دارم. اپیکتئوس و اسپینوزا اشراف فارغ و مرفه نبودند. به عکس، می‌توان گفت که تصور بهشت، که در آن هیچ‌کس کار نمی‌کند، متعلق به زحمتکشان خسته است که چیزی جز آسایش نمی‌خواهند. این گونه استدلال را می‌توان تا بینهایت ادامه داد، و سرانجام نیز راه به جایی

نمی برد.

از طرف دیگر وقتی وارد جزئیات جدال کلیات شویم می بینیم هر يك از طرفین می توانند براهینی اختراع کنند که طرف مقابل اعتبار آن را اذعان کند. بعضی از انتقادات ارسطو از افلاطون در این مسئله تقریباً مورد اجماع عام است. در همین دوره اخیر، با آنکه هنوز در این مسئله حکم صادر نشده است، شیوه تازه‌ای پدید آمده است و بسیاری از مسائل مشابه مسئله کلیات حل شده‌اند. خلاف عقل نیست که امیدوار باشیم در آینده نزدیک منطقیان در این مسئله هم به توافق قطعی برسند.

به‌عنوان مثال دوم، برهان بود شناختی را در نظر بگیرید. این برهان چنانکه دیدیم به وسیله انسلم اختراع شد. توماس اکویناس آن را پذیرفت، دکارت پذیرفت، کانت رد کرد، هگل دوباره مقام سابق آن را اثبات کرد. به عقیده من می‌توان به قطعیت تمام گفت که منطق جدید در نتیجه تحلیل تصور «وجود» عدم اعتبار این برهان را اثبات کرده است. این امر دیگر مربوط به مشرب فلسفی یا نظام اجتماعی نیست، بلکه صرفاً يك امر فنی است. رد این برهان البته دلیلی بر بطلان نتیجه آن، یعنی وجود خدا، نمی‌شود؛ اگر می‌شد ما نمی‌توانستیم تصور کنیم که توماس اکویناس این برهان را نمی‌پذیرفته است.

یا مسئله ماتریالیسم را در نظر بگیرید. این کلمه می‌تواند معانی بسیار داشته باشد. دیدیم که مارکس معنای آن را از بیخ دیگرگون ساخت. دوام جدالهای پرحرارتی که بر سر صحت یا بطلان آن صورت گرفته بیشتر بر اثر طفره رفتن از تعریف بوده است. وقتی که این کلمه را تعریف کنیم معلوم می‌شود که، بر طبق بعضی تعاریف ممکن، بطلان

ماتریالیسم قابل اثبات است و بر طبق بعضی تعاریف دیگر می‌تواند صحیح باشد، گوا اینکه دلیل مثبتی برای چنین اعتقادی وجود ندارد؛ در حالی که باز بر طبق تعاریف دیگر دلایلی در تأیید آن وجود دارد، گرچه این دلایل قطعی نیستند. باز همه اینها بستگی به ملاحظات فنی دارند و به هیچ وجه به نظام اجتماعی مربوط نیستند.

حقیقت مطلب در واقع به قدر کافی ساده است. آنچه در عرف «فلسفه» نامیده می‌شود، از دو عنصر بسیار متفاوت تشکیل می‌شود. از یک طرف مسائل علمی یا منطقی داریم. این مسائل تابع روشهایی هستند که در مورد آنها اتفاق رأی حاصل است. از طرف دیگر مسائلی وجود دارد که مورد علاقه شدید توده‌های مردم است و در مورد آنها نفعاً یا اثباتاً دلیل محکمی وجود ندارد. در میان مسائل اخیر، مسائل عملی هست که بر کنار ماندن از آنها غیر ممکن است. وقتی که جنگی در بگیرد، من باید یا از کشور خود پشتیبانی کنم یا اینکه وارد ضدیت سختی هم با دوستان خود و هم با مقامات دولتی بشوم. بسیار اتفاق افتاده است که بین پشتیبانی کردن از مذهب رسمی و مخالفت با آن حد وسطی وجود نداشته است. در بسیاری از موضوعاتی که عقل محض راجع به آنها خاموش است، به دلایل مختلف برای ما غیر ممکن است که روش بیطرفی شکاکنه در پیش بگیریم. يك «فلسفه»، به معنی بسیار معمولی کلمه، عبارت از مجموعه اندام‌واری (اورگانیک) از این قبیل احکام فوق عقلانی است. با توجه به این معنای «فلسفه» است که دعوی مارکس تا حدی صحت دارد. اما حتی بدین معنی هم فلسفه به وسیله علل دیگری سوای علل اقتصادی تعیین می‌شود. به خصوص جنگ در علیت تاریخی برای خود سهمی دارد؛ و پیروزی در جنگ همیشه نصیب طرفی که منابع

اقتصادی بیشتری دارد نمی شود .

مارکس فلسفه تاریخی خود را در قالبی که هگل ارائه کرده بود جای داد؛ اما درحقیقت فقط دور دیالکتیکی است که مورد علاقه اوست و آن عبارت است از: فتودالیسم به نمایندگی مالکان، سرمایه‌داری به نمایندگی کارفرمایان صنعتی، سوسیالیسم به نمایندگی مزدوران . هگل ملتها را حامل حرکت دیالکتیکی می‌دانست، مارکس طبقات را به جای آنها قرار داد. او همیشه دعوی هر گونه دلیل اخلاقی یا بشر دوستانه را برای تشریح دادن سوسیالیسم یا گرفتن جانب مزدوران منکر بود. می‌گفت موضوع این نیست که این طرف اخلاقاً بهتر باشد، بل طرفی است که دیالکتیک با حرکت کاملاً جبری خود به آن تمایل دارد. مارکس ممکن بود بگوید که مدافع سوسیالیسم نیست، بلکه فقط آن را پیش بینی می‌کند. اما اگر چنین می‌گفت ادعایش کاملاً حقیقت نمی‌داشت. او بیشک معتقد بود که هر حرکت دیالکتیکی، به یک معنی غیر شخصی، پیشرفت است؛ و یقیناً عقیده داشت که سوسیالیسم چون مستقر شود بیش از فتودالیسم و سرمایه‌داری به سعادت بشر کمک خواهد کرد. این عقاید، گرچه بایستی برزندگانی‌اش مسلط بوده باشند، تا آنجا که به نوشته‌هایش مربوط است در پشت صحنه باقی ماندند. اما گاه نیز اتفاق می‌افتد که مارکس پیش بینی همراه با متانت را زها می‌کند و با قوت تمام به ترغیب و تهییج شورش می‌پردازد، و جهت پیش گوییهای ظاهراً علمی‌اش در همه نوشته‌هایش تلویحاً معلوم می‌شود.

مارکس، اگر به عنوان فیلسوف محض مورد مطالعه قرار گیرد، دارای معایب مهمی است. بیش از حد عملی است و بیش از حد گرفتار

مسائل عصر خویش است. نظرش به این سیاره، و در حدود همین سیاره نیز به انسان، محدود می‌شود. از زمان کوپرنیکوس به بعد معلوم و مبرهن شده است که انسان آن اهمیت کیهانی را که سابقاً بدان می‌بالید ندارد. هیچ کسی که این حقیقت را به‌خوبی دریافته باشد حق ندارد فلسفه خود را علمی بنامد.

به موازات این محدودیت به امور زمینی، در فلسفه مارکس نوعی آمادگی نیز برای پذیرفتن پیشرفت به عنوان یک قانون کلی وجود دارد. این آمادگی از خصایص قرن نوزدهم بود و همانقدر در فلسفه مارکس وجود دارد که در عقاید معاصرانش. فقط به علت اعتقاد به اجتناب ناپذیر بودن ترقی است که مارکس قطع نظر کردن از ملاحظات اخلاقی را ممکن می‌دانست. اگر سوسیالیسم فرا رسد، وضع جدید وضع بهتری خواهد بود. هر آینه از وی می‌پرسیدند، مارکس فوراً اذعان می‌کرد که وضع جدید به نظر مالکان و سرمایه داران وضع بهتری نخواهد نمود؛ چیزی که هست این امر فقط ناهماهنگ بودن آنها را با حرکت دیالکتیکی زمان نشان می‌دهد. مارکس خود را خدا ناپرست می‌نامید، اما دارای نوعی خوش بینی جهانی بود که فقط خدا پرستی می‌تواند آن را توجیه کند.

به‌طور کلی همه آن عناصر فلسفه مارکس که از هگل گرفته شده‌اند غیر علمی هستند؛ بدین معنی که هیچ گونه دلیلی برای فرض صحت آنها در دست نیست.

شاید آن جامعه فلسفی که مارکس به تن سوسیالیسم خود پوشانید در حقیقت ارتباط فراوانی با اساس عقاید وی نداشته باشد. به آسانی می‌توان مهمترین قسمت‌های مطالب مارکس را بدون هیچ

رجوعی به دیالکتیک مجدداً بیان کرد. مارکس از قنوت و بیرحمی هولناک نظام صنعتی، چنانکه صد سال پیش در انگلستان وجود داشت و مارکس به توسط انگلس و گزارشهای «هیئت‌های سلطنتی» کاملاً با آن آشنایی پیدا کرد، متأثر شده بود. دریافته بود که احتمال دارد این نظام از صورت رقابت آزاد تحول یابد و به صورت انحصار در آید؛ و نیز دریافته بود که بیهودگی این نظام باید يك نهضت شورشی در میان کارگران پدید آورد. مارکس عقیده داشت که در يك اجتماع کاملاً صنعتی شده، یگانه نظامی که می‌تواند جان‌نشین سرمایه داری خصوصی شود مالکیت دولت بر زمین و سرمایه است. هیچک از این قضایا موضوع بحث فلسفه نیستند، و لذا من صحت یا بطلان آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهم. نکته اینجاست که این قضایا در صورتی که صحیح باشند، برای اثبات آنچه در دستگاه مارکس حائز اهمیت است کفایت می‌کنند. بنابراین زر و ریورهای هگلی را مارکس می‌توانست از خود دور کند.

تاریخ اسم و آوازه مارکس وضع خاصی دارد. در کشور خود او نظریاتش الهام دهنده بر نامه حزب سوسیال دموکرات شد و آن حزب با قدمهای استواری در جاده رشد پیش رفت، تا آنکه در انتخابات عمومی ۱۹۱۲ يك سوم مجموع آرا را به دست آورد. پس از جنگ جهانی اول حزب سوسیال دموکرات مدتی زمام امور را در دست داشت و ابرت Ebert نخستین رئیس جمهوری و ایماز عضو آن حزب بود؛ اما در این هنگام دیگر حزب اعتقادات مارکسیستی خود را از دست داده بود. در همین احوال پیروان متعصب مارکس در روسیه دولت را به دست گرفتند. در غرب هیچ نهضت کارگری وسیعی کاملاً مارکسیستی نبوده

است؛ حزب کارگر انگلستان گاهی به نظر رسیده است که در جهت مارکسیسم حرکت می کند، ولی همیشه به یک نوع سوسیالیسم تجربی اعتقاد داشته است. اما گروه های کثیری از روشنفکران، چه در انگلستان و چه در آمریکا، از مارکس متأثر شده اند. در آلمان هر گونه طرفداری از عقاید مارکس قهرأ سرکوب شده است، ولی ممکن است پس از سرنگون شدن نازیها طرفداری از عقاید وی دوباره رواج یابد.^۱

بدین ترتیب اروپا و امریکای جدید از لحاظ سیاسی و عقیدتی به سه فرقه تقسیم شده است: لیبرالها، که حتی الامکان از لاک و بنتام پیروی می کنند اما از لحاظ انطباق با حوائج سازمان صنعتی تفاوت دارند؛ مارکیستها، که حکومت روسیه را در دست دارند و محتمل است که در کشورهای مختلف دیگر نیز بر نفوذشان افزوده شود. این دو عقیده از لحاظ فلسفی از یکدیگر فاصله زیادی ندارند، یعنی هر دو عقلانیند و هر دو قصداً علمی و تجربی هستند. اما از نقطه نظر سیاست عملی اختلاف آنها شدید است. این امر در نامه جیمز میل، که در فصل گذشته نقل شد، و می گوید «مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریهه دارد»، آشکار شده است.

اما باید اذعان کرد که مذهب عقلانی مارکس از بعضی لحاظ محدودینهایی دارد. با آنکه مارکس معتقد است که تعبیر وی از فراگرد تحول و تکامل صحیح است و وقایع مطابق آن عمل خواهد کرد، باز عقیده دارد که این برهان (قطع نظر از استثنائات نادر) فقط نسبت به کسانی کشش خواهد داشت که منافع طبقاتیشان با آن توافق

داشته باشد. به روش اقناع امید فراوانی ندارد، و همهٔ امیدش به جنگ طبقاتی است. بدین تربیت در عمل خواه ناخواه با سیاست قدرت و نظریهٔ طبقه برتر، گرچه نه تراد برتر، سروکار می‌یابد. درست است که انتظار می‌رود در نتیجهٔ انقلاب اجتماعی طبقات از میان بروند و جای خود را به هماهنگی کامل سیاسی و اقتصادی بدهند، اما این آرمان بعیدی است، مانند ظهور مجدد مسیح؛ تا تحقق این آرمان جنگ و دیکتاتوری و ابرام و لجاج بر سر تعصبات عقیدتی وجود خواهد داشت.

فرقهٔ سوم عقاید جدید، که در سیاست نازیها و فاشیستها نمایندهٔ آن هستند، از لحاظ فلسفی تفاوتش با دو فرقهٔ دیگر بسیار عمیقتر از تفاوت آن دو فرقه با یکدیگر است. این فرقه ضد عقلانی و ضد علمی است. پدران فلسفی آن عبارتند از روسو و فیخته و نیچه. این فرقه اراده را، به خصوص ارادهٔ معطوف به قدرت را، تأکید می‌کند و عقیده دارد که این اراده در نژادها و افراد خاصی بیشتر جمع شده است و لذا آن نژادها و افراد حق حکومت دارند.

تا پیش از روسو جهان فلسفه دارای نوعی وحدت بود. این وحدت در حال حاضر از میان رفته است، اما شاید غیبت آن زیاد به طول نینجامد. این وحدت را می‌توان با تسخیر مجدد ذهن بشر به وسیلهٔ عقل بار دیگر به دست آورد؛ اما به دست آوردن آن از هیچ راه دیگر ممکن نیست؛ زیرا از دعوی برتری فقط سئیزه بر می‌خیزد.

فصل بیست و هشتم برگسون

۱

هانری برگسون فیلسوف فرانسوی ترا از اول قرن حاضر بود که در ویلیام جیمز و وایتهد Whitehead تأثیر کرد، و نیز تأثیر فراوانی در تفکرات فرانسوی داشت. سورل Sorel که طرفدار سرسخت سندیکالیسم و نویسنده کتابی است به نام «تفکراتی درباره شدت عمل» *Reflections on Violence* مذهب غیر عقلانی برگسون را برای توجیه نهضت کارگری که هدف معینی نداشته باشد به کار برد. اما سرانجام

سورل سندیکالیسم را رها کرد و سلطنت طلب شد. تأثیر عمده فلسفه برگسون محافظه کارانه بود و به آسانی باحرکتی که در حکومت ریشی به اوج خود رسید هماهنگ شد. اما مذهب غیر عقلانی برگسون کشش وسیعی داشت که هیچ با سیاست ارتباطی نداشت: مثلاً این مذهب توجه بر نازدشاو را، که کتاب «بازگشت به متوشالچ» *Back to Methuselah* او برگسونی محض است، به خود جلب کرد. قطع نظر از سیاست، مذهب برگسون را باید از نظر فلسفی محض مورد بحث قرار دهیم. من در باره آن با قدری تفصیل سخن خواهم گفت، زیرا که این مذهب نمونه بسیار خوبی است از طغیان بر ضد عقل که از روسو شروع شده و به تدریج بر عرصه های وسیعتر و وسیعتری از زندگی و تفکر جهان تسلط یافته است.^۱

طبقه بندی فلسفه ها معمولاً یا بر حسب روشها صورت می گیرد، یا بر اساس نتایج آنها: «تجربی» یا «از پیشی» طبقه بندی از روی روش است، و «رنالیست» و «ایده آلیست» طبقه بندی از روی نتیجه. اما کوشش برای طبقه بندی کردن فلسفه برگسون هیئات ممکن باشد؛ زیرا که این فلسفه راه خود را از میان همه تقسیمات مورد قبول می شکافد. اما راه دیگری هم برای طبقه بندی فلسفه وجود دارد، که دقت آن کمتر است اما شاید مردم غیر فلسفی را بیشتر یاری کند. در این راه اصل تقسیم عبارت است از آن میل غالبی که فیلسوف را به نوشتن و داشته است. مثلاً تقسیم فلسفه به فلسفه حسی، که از عشق به سعادت الهام می گیرد، و فلسفه نظری، که ملهم از عشق به معرفت است، و فلسفه عملی، که عشق به عمل الهام

۱. مابقی این فصل عمدتاً تجدید چاپ مقاله ای است که در شماره سال ۱۹۱۲ مجله «مونیزست» *Monist* منتشر شده است.

بخش آنهاست، از این گونه تقسیم بندی است .
 همه آن فلسفه‌هایی را که در وهله اول خوش بینند یا بدبین،
 همه آنها را که برای رستگاری نقشه‌هایی پیشنهاد می‌کنند، یا
 می‌کوشند اثبات کنند که رستگاری غیرممکن است، ما در زمره فلسفه
 های حسی قرار می‌دهیم. اکثر فلسفه‌های دینی به این طبقه تعلق
 دارند. بیشتر دستگاه‌های بزرگ را در زمره فلسفه‌های نظری می-
 گذاریم؛ زیرا عشق به معرفت گرچه نادر است، ایکن بهترین مطالب
 فلسفه از این عشق برخاسته است. از طرف دیگر فلسفه عملی فلسفه‌ای
 است که عمل را والاترین خوبی می‌داند، و سعادت را معلول توفیق
 در عمل، و معرفت را فقط ابزاری برای فعالیت توفیق آمیز در نظر
 می‌گیرد. اگر فلاسفه مردان عادی و متوسطی بودند، این نوع
 فلسفه در اروپای غربی عمومیت پیدا می‌کرد. اما با وضع واقع این
 گونه فلسفه تا دوره اخیر نادر بوده است. در حقیقت نمایندگان عمده
 فلسفه عملی عبارتند از پراگماتیستها و برگسون. در ظهور این نوع
 فلسفه ما می‌توانیم، مانند خود برگسون، طغیان انسان عملی جدید
 را بر ضد حجیت یونان، و بالاخص افلاطون، ملاحظه کنیم؛ یا می-
 توانیم چنانکه ظاهراً از دکتر شیلر Dr. Schiller انتظار می‌رفت آن
 را با امپریالیسم و اتوموبیل ارتباط دهیم. دنیای جدید طالب چنین
 فلسفه‌ای است، و توفیقی که این فلسفه به دست آورده شگفت‌انگیز
 نیست.

فلسفه برگسون برخلاف غالب دستگاه‌های گذشته ثنوی است.
 یعنی در نظر او جهان به دو قسمت جداگانه تقسیم شده است: از یک

طرف زندگی، از طرف دیگر ماده، یا به عبارت بهتر آن چیز را کدی که عقل آن را به نام ماده می‌شناسد. مجموعه جهان تصادم و تضاد بین این دو قسمت متضاد است: زندگی که در حال صعود است، و ماده که در حال سقوط. زندگی عبارت است از يك نیروی عظیم، يك سائقه حیاتی پهناور، که یکبار برای همیشه از ابتدای عالم پدید آمده و با مقاومت ماده روبرو شده، و تلاش می‌کند که راهی از لابلای آن ماده بشکافد، و به تدریج می‌آموزد که از راه سازمان دادن ماده را به کار گمارد. از آنجا که موانع باعث تقسیم و تفرقه زندگی شده‌اند، زندگی مانند بادی که در گوشه خیابانی بیچد با خشم و خروش در مجاری متنافر جریان یافته است. قسمتی از آن را ماده به واسطه همان انطباقاتی که بدان تحمیل می‌کند در خود محو و مستغرق ساخته است، ولی زندگی همیشه قابلیت خود را برای فعالیت آزادانه حفظ می‌کند و همواره برای یافتن راههای فرار تازه در تلاش و تقلا است، و مدام در میان دیوارهای ماده که راه را بر آن بسته است در جستجوی آزادی حرکت بیشتری است.

تکامل در وهله اول از راه انطباق با محیط قابل توضیح نیست؛ انطباق فقط پیچ و خمهای تکامل را توضیح می‌دهد، مانند پیچ و خمهای جاده‌ای که از میان تپه و ماهور می‌گذرد و به شهر نزدیک می‌شود. اما این تمثیل کاملاً وافی به مقصود نیست. در انتهای جاده تکامل شهری یا هدف معینی وجود ندارد. مکانیسم و نظریه علت غایی دچار همین عیب هستند؛ یعنی هر دو چنین فرض می‌کنند که هیچ آفرینش ذاتی در جهان وجود ندارد. مکانیسم آینده را مستتر در گذشته می‌داند و نظریه علت غایی، از آنجا که عقیده دارد هدفی را که سر

تکامل بدان می‌رسد از پیش می‌توان شناخت، وجود هر گونه آفرینش را در نتیجه نفی می‌کند.

بر گسون، گرچه به علت غایی بیش از مکانیسم نظر لطف دارد، بر ضد این هر دو نظر می‌گوید که تکامل مانند کار یک هنرمند حقیقتاً آفریدگار است. انگیزه عمل، یعنی یک حاجت نامعین، از پیش وجود دارد؛ اما تا وقتی که آن حاجت بر آورده نشده دانستن ماهیت آن چیزی که حاجت موضوع بحث را بر خواهد آورد غیر ممکن است. مثلاً می‌توانیم فرض کنیم که جانوران نابینا میل مبهمی دارند به این که پیش از برخورد با اشیا از وجود آنها آگاه شوند. این میل منجر به کوششهایی شده که سرانجام به آفرینش چشم انجامیده است. بینایی حاجت را ارضا کرده، ولی از پیش قابل تصور نبوده است. به این دلیل تکامل قابل پیش بینی نیست، و مذهب جنبر نمی‌تواند طرفداران تقویض را مجاب کند.

اما این طرح کلی به وسیله شرح تحول و تکامل واقعی حیات در روی زمین کامل نشده است. نخستین تقسیم سیر تکامل عبارت بود از تقسیم به جانوران و گیاهان. گیاهان قصدشان این بود که انرژی را در مخزن‌های ذخیره کنند. جانوران قصد داشتند که انرژی را برای حرکات ناگهانی و سریع به کار برند. اما در یک مرحله دیگر میان جانوران انشعاب دیگری هم پدید آمد؛ یعنی غریزه و عقل از یکدیگر کمی بیشتر جدا شدند. این دو هرگز عاری از یکدیگر نیستند؛ اما روی هم رفته عقل بدبختی بشر است، در حالی که بهترین شکل غریزه نزد مورچه و زنبور و شخص بر گسون یافت می‌شود. فرق بین عقل و غریزه در فلسفه بر گسون مقام اساسی دارد؛ زیرا قسمت فراوانی از

این فلسفه نوعی قصهٔ «سند فورد و مرتون» است که در آن غریزه نقش پسر خوب و عقل نقش پسر بد را بازی می‌کند.

غریزه در بهترین شکل خود اشراق نامیده می‌شود. برگسون می‌گوید: «منظورم از اشراق غریزه‌ای است که خوددار و خود آگاه شده باشد و بتواند در بارهٔ هدف خود غور و تأمل کند و آن را بینهایت بزرگ سازد.» فهمیدن شرح اعمال عقل همیشه آسان نیست؛ اما اگر بخواهیم مقصود برگسون را بفهمیم باید حد اعلای کوشش خود را به کار بریم.

هوش یا عقل «چون آغوش طبیعت را ترك گوید، جماد مرده را هدف خود قرار می‌دهد.» فقط می‌تواند در بارهٔ چیزهای غیر مداوم و را کد اندیشهٔ واضحی تشکیل دهد؛ تصورات آن مانند اشیا که در مکان واقعند خارج از یکدیگرند و دارای ثبات همان اشیا هستند. عقل مکاناً تجزیه و زماناً تثبیت می‌کند؛ و چنان ساخته نشده است که تکامل را به اندیشه در آورد، بل چنان است که شدن را به شکل يك سلسله اوضاع نشان می‌دهد. «خصیصهٔ عقل عبارت است از عجز طبیعی برای فهمیدن زندگی.» هندسه و منطق که محصولات نمونه‌وار آن هستند منحصراً با اجسام جامد قابل انطباقند؛ اما در موارد دیگر به وسیلهٔ فهم عادی، که برگسون حقاً می‌گوید با عقل تفاوت بسیار دارد، باید جلو تعقل را گرفت. گویا جمادات چیزهایی هستند که ذهن عمداً خلق کرده است تا عقل را با آن تطبیق دهد؛ چنانکه نطع

۱. *The History of Sandford and Merton* داستان مفصلی است برای

کودکان نوشتهٔ توماس دی Thomas Day که در اواخر قرن هجدهم در انگلستان منتشر شد. در این داستان مرتون بد است و سندفورد خوب، و هر دو به‌سزای کارهایشان می‌رسند. - م.

تاریخ فلسفه غرب

شترنج را خلق کرده است تا روی آن شترنج بازی کند. بر گسون به مامی گوید که پیدایش عقل و پیدایش اجسام مادی متقابلا مرتبند. هر دو از راه انطباق دو جانبه پدید آمده اند. «یک فراگرد واحد بایستی ماده و عقل را در آن واحد از چیزی که حاوی هر دوی آنها بوده جدا ساخته باشد.»

این تصور رشد همزمان ماده و عقل تصور استادانه‌ای است و شایستگی فهمیدن دارد. به نظر من منظور به طور کلی از این قرار است: عقل قدرت دیدن اشیاست به طوری که هر یکی از دیگران مجزا باشد؛ و ماده آن چیزی است که به اشیا متمایز تجزیه شده باشد؛ در واقعیت، اشیا جامد مجزا وجود ندارند، بلکه فقط جریان بی انتهای از شدن وجود دارد، که در آن هیچ چیزی نمی‌شود و چیزی وجود ندارد که آن هیچ چیز این بشود. اما شدن ممکن است حرکت صعودی باشد یا نزولی؛ وقتی که حرکت صعودی است زندگی نامیده می‌شود؛ وقتی که حرکت نزولی است همان است که، به علت کج فهمی عقل، ماده نامیده شده است. من گمان می‌کنم که جهان بر گسون مخروطی شکل باشد و مطلق در رأس آن باشد؛ زیرا حرکت صعودی باعث تجمع می‌شود و حرکت نزولی موجب تفرق، یا لا اقل چنین به نظر می‌رسد. برای آنکه حرکت صعودی راه خود از خلال حرکت نزولی اجسام سقوط کننده که روی آن سوار می‌شوند طی کند، باید بتواند راههایی از میان آنها بشکافد؛ پس وقتی که عقل تشکیل شد حدود و راهها پدید آمدند و جریان نخستین به اجسام مجزا تقسیم شد. عقل را می‌توان به کلرد سر سفره تشبیه کرد؛ منتها این خاصیت را دارد که تصور می‌کند مرغ بریان همیشه همان قطعات مجزایی

بوده است که کارد آن را بدانها تقسیم کرده است .

بر گسون می گوید: «عقل همیشه چنان رفتار می کند که گویی مسحور تفکر در باره ماده را کداست. زندگی است که به بیرون می نگرد، خویشان را خارج از خویش می گذارد، و اصلاً شیوه های طبیعت سازمان نیافته را اتخاذ می کند، تا به آنها در حقیقت جهت بدهد.» اگر مجاز باشیم تشبیه دیگری بر تشبیهات فراوانی که فلسفه برگسون به وسیله آنها توضیح شده بیفزاییم می توانیم بگوییم که جهان مانند يك سیم نقاله عظیم است که قطار بالا رونده آن زندگی و قطار پایین رونده آن ماده است. و عقل عبارت است از تماشای قطار پایین رونده به هنگامی که از جنب قطار بالا رونده که ما در آن هستیم - می گذرد. البته قوه شریفتری که توجه خود را بر قطار خودمان معطوف می کند عبارت از غریزه یا اشراق است. جهیدن از این قطار به آن قطار ممکن است، و این امر هنگامی رخ می دهد که ما دستخوش عادات خود قرار می گیریم؛ و این ذات چیزهای مضحك است. یا اینکه می توانیم خود را دو قسمت کنیم، که يك قسمت بالا رود و يك قسمت پایین؛ در این صورت فقط آن قسمت که پایین می رود مضحك است. اما خود عقل حرکت نزولی نیست، بلکه فقط مشاهده حرکت نزولی است به وسیله حرکت صعودی.

در نظر برگسون عقل که اشیا را تجزیه می کند نوعی رؤیا است، چنانکه تمام زندگی ما باید باشد فعال نیست، بلکه صرفاً متفکر است. می گوید وقتی که ما رؤیا می بینیم نفس ما پراکنده می شود؛ گذشته مان در هم می شکند و پاره پاره می گردد؛ اشیا بی که در حقیقت در یکدیگر تداخل دارند به عنوان آحاد جامد مجزا دیده می شوند؛

فوق مکان خود را تنزل می‌دهد و در تمکن که چیزی جز تجزیه نیست سقوط می‌کند. بدین ترتیب هر عقلی، چون تجزیه می‌کند، متمایل به هندسه است؛ و منطق که در باره تصوراتی بحث می‌کند که به کلی در خارج از یکدیگر قرار دارند در حقیقت محصول هندسه است، و در جهت مادیت سیر می‌کند. قیاس و استقرا هر دو در پشت سر خود محتاج به درک مکانی هستند؛ «حرکتی که تمکن در انتهای آن قرار دارد، قوه استقرا و همچنین قیاس و در حقیقت عقلیت را تماماً در طول راه خود قرار می‌دهد.» این حرکت استقرا و قیاس را در ذهن ایجاد می‌کند، و همچنین آن ترتیب اشیا را که عقل در آنجا می‌یابد پدید می‌آورد. بدین ترتیب منطق و ریاضیات نماینده کوشش روحی مثبتی نیستند، بلکه فقط نوعی حرکت در خواب هستند که در آن اراده معلق و ذهن از فعالیت باز مانده است. بنابراین نداشتن استعداد ریاضی مایه فخر و شرف است - که خوشبختانه بسیار هم عمومیت دارد.

همانطور که عقل با مکان مرتبط است، غریزه یا اشراق نیز با زمان ارتباط دارد. این یکی از مشخصات قابل تذکر فلسفه برگسون است که وی، بر خلاف بیشتر نویسندگان، زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می‌داند. مکان که خصیصه ماده است از تجزیه جریان کلی پدید می‌آید که تجزیه‌ای است در واقع موهوم و در عمل تا حدی مفید، اما از لحاظ نظری سخت گمراه‌کننده. زمان به عکس خصیصه ذاتی زندگی یا روح است. «هر جا چیزی زندگی کند، در جایی دفتری باز است که زمان در آن ثبت می‌شود.» اما زمانی که در اینجا از آن سخن می‌رود زمان ریاضی نیست که عبارت باشد از تجمع یکسان لحظات

متخارج. بر طبق نظر برگسون زمان ریاضی در حقیقت شکلی از مکان است. آن زمانی که ذاتی زندگی است چیزی است که برگسون آن را «مدت» می نامد. تصور مدت در فلسفه برگسون مقام اساسی دارد، و در همان نخستین کتاب او «زمان و اختیار» *Time and Free Will* ظاهر می شود، و اگر ما بخواهیم چیزی از دستگاه وی دریابیم، باید این تصور را بفهمیم. و اما این تصور بسیار دشوار است. خود من آن را کاملاً نمی فهمم، و بنابراین نمی توانم امیدوار باشم که با تمام آن بلاغتی که بیشک شایسته این تصور است آن را توضیح دهم.

برگسون به ما می گوید «مدت محض عبارت است از آن شکلی که حالات آگاهانه ما به خود می گیرند، به هنگامی که نفس ما خود را می گذارد تا زندگی کند، هنگامی که نفس از جدا ساختن حالت حاضر خود از حالات سابقش خود داری می کند.» مدت گذشته و حال را به شکل يك كل پیوسته در می آورد که در آن تداخل متقابل و توالی بدون تمایز بر قرار است. «درون نفس ما توالی بدون تخارج متقابل بر قرار است؛ بیرون نفس، در مکان محض، تخارج متقابل بدون توالی وجود دارد.»

«مسائل مربوط به ذهن و عین، و تمایز و وحدت آنها، باید به جای شکل مکانی به شکل زمانی طرح شوند.» در مدتی که در آن ما خود را در حال عمل کردن می بینیم عناصر متفک و مجزا وجود دارد؛ اما در مدتی که در آن ما عمل می کنیم حالات ما با یکدیگر ممزوج می شوند. مدت محض آن است که حد اعلاهی فاصله را از تخارج داشته باشد، و تخارج حد اقل رسوخ را در آن کرده باشد. مدتی که گذشته اش بزرگ و حالش مطلقاً تازه است. اما در این صورت

نهایت فشار بر اراده ما وارد می آید، یعنی باید گذشته گریزان را فراهم کنیم و آن را تماماً و بی کم و کاست در حال فرو بریم. در چنین لحظاتی ما حقیقتاً مالک نفس خویش هستیم، چیزی که هست این قبیل لحظات نادرند. مدت عین واقعیت است که عبارت است از شدن دائم، و هرگز محدث و مصنوع نیست.

مدت بیش از همه خود را در حافظه متجلی می سازد؛ زیرا که در حافظه گذشته در حال باقی است. بدین ترتیب نظریه حافظه در فلسفه برگسون اهمیت بسیار کسب می کند. کتاب «ماده و حافظه» *Memory and Matter* او به نشان دادن رابطه ذهن و ماده می پردازد و واقعیت هر دوی آنها به وسیله تحلیل حافظه، که «درست تقاطع ذهن و ماده» است، مورد تأیید قرار می گیرد.

برگسون می گوید دو چیز اساساً متفاوت وجود دارند که معمولاً آنها را حافظه می نامند. تمایز بین این دو مورد تأکید فراوان برگسون قرار گرفته است. می گوید «گذشته به دو شکل متمایز باقی می ماند: اول، به شکل عادات حرکت؛ دوم، به شکل خاطرات مستقل.» مثلاً در صورتی می گویند کسی شعری را به یاد دارد که بتواند آن شعر را از بر بخواند؛ یعنی در صورتی که عادت یا مکانیسمی کسب کرده باشد که او را قادر سازد به این که يك عمل گذشته را تکرار کند. اما لااقل از لحاظ نظری ممکن است که آن شخص بی هیچ خاطره ای از دفعات گذشته ای که شعر را خوانده است آن را تکرار کند؛ بدین ترتیب این نوع حافظه متضمن هیچ گونه آگاهی از وقایع گذشته نیست. نوع دوم، که فقط آن است که حقیقتاً می توان آن را حافظه نامید، در خاطره های دفعات جداگانه ای که شخص شعر را خوانده است و هر

کدام یکتا و دارای زمان معنی است تجلی می کند. در اینجا به نظر برگسون دیگر مسئله عادت نمی تواند مطرح باشد، زیرا که هر رویدادی فقط یکبار روی داده است و بایستی بلافاصله تأثیر خود را کرده باشد. برگسون می گوید همه آن چیزهایی که بر ما گذشته به نحوی در یاد ما محفوظ است؛ ولی قاعدتاً فقط آنچه مفید است وارد ضمیر آگاه می شود. تصور ظاهری حافظه در حقیقت تصور قسمت ذهنی حافظه نیست، بلکه تصور مکانیسم دستگاهی است که نمی تواند حافظه را وارد عمل کند. در تأیید این نظر بحثی راجع به فیزیولوژی مغز و موارد نسیان شده است، که به عقیده برگسون از آن چنین نتیجه می شود که حافظه حقیقی از وظایف مغز نیست. گذشته را ماده باید عمل کند و ذهن تخیل. حافظه از تجلیات ماده نیست، بلکه اگر منظور ما از ماده آن باشد که به ادراک در می آید، در واقع عکس این مطلب به حقیقت نزدیکتر خواهد بود.

«حافظه باید اصولاً قوه ای مطلقاً مستقل از ماده باشد. پس اگر روح يك واقعیت باشد، در اینجا، یعنی در پدیده حافظه است که ممکن است ما به تجربه با آن تماس بگیریم.»

برگسون در نقطه مقابل حافظه محض ادراک محض را قرار می دهد، و راجع به آن نظر گاهی فوق رئالیستی اتخاذ می کند. می گوید: «در ادراک محض ما بیرون از خود قرار می گیریم، واقعیت شیء را به وسیله اشراق لمس می کنیم.» برگسون ادراک را با موضوع آن چنان کاملاً یکی می سازد که تقریباً از ذهنی نامیدن آن خود داری می کند.

می گوید: «ادراك محض که پایین ترین درجه ذهن - ذهن بی حافظه - است در حقیقت جزو ماده است، چنانکه ما ماده را می فهمیم.» ادراك محض عبارت است از آغاز عمل؛ فعلیت آن در فعالیت آن است. بدین طریق است که مغز با ادراك مربوط می شود؛ زیرا مغز ابزار عمل نیست. وظیفه مغز این است که زندگی ذهنی ما را به آنچه عملاً مفید است محدود کند. انسان چنین استنباط می کند که اگر مغز نبود همه چیز به ادراك در می آمد، اما با داشتن مغز فقط آنچه را مورد علاقه ماست ادراك می کنیم. «وظیفه اساسی جسم، که همیشه متوجه ماده است، این است که زندگی روح را از لحاظ عمل محدود کند.» جسم در حقیقت وسیله اختیار است.

اکنون باید به موضوع غریزه یا اشراق، در مقابل عقل، باز گردیم. لازم بود که ابتدا شرحی از مدت و حافظه بیان کنیم؛ زیرا فرض نظریات برگسون در باره مدت و حافظه مقدم بر شرح وی در خصوص اشراق است. نزد انسان، چنانکه اکنون هست، اشراق حاشیه یا هاله عقل است؛ یعنی چون در عمل کمتر از عقل مفید بوده از مرکز بیرون رانده شده است؛ اما بر اشراق فواید عمیقتری مترتب است که بازگرداندن آن را به مقام شامختری مطلوب می سازد. برگسون میل دارد کاری کند که عقل «به درون خود منعطف شود، و قوه های اشراق که هنوز درون آن در خوابند بیدار شوند.» رابطه بین غریزه و عقل را به رابطه بین باصره و لامسه تشبیه می کند. می گوید عقل معرفت بر اشیا را از دور حاصل نمی کند، بلکه گویا در حقیقت وظیفه علم آن است که همه مدارکات را به شکل قابل لمس توضیح دهد.

می گوید: «تنها غریزه معرفت از دور است. رابطه آن با عقل

نظیر رابطه باصره با لامسه است. « ضمناً این را هم متذکر شویم که ، چنانکه از بسیاری از نوشته‌های برگسون بر می آید، وی تصویر کننده زبردستی است که افکارش غالباً به وسیله تصاویر رهبری می شوند.

خصیصه ذاتی اشراق آن است که مانند عقل جهان را به اشیای مجزا تقسیم نمی کند. با آنکه خود برگسون این کلمات را به کار نمی برد، ما می توانیم در توصیف اشراق بگوییم که اشراق ترکیبی است، نه تحلیلی. کثرت را در می یابد، اما کثرت فراگردهایی را در می یابد که متقابلاً به یکدیگر بستگی دارند، نه کثرت اجسام مکاناً متخارج را. حقیقت آنکه اشیا وجود ندارند؛ اشیا و اوضاع فقط مناظری هستند که ذهن ما از شدن بر می گیرد. اشیا وجود ندارند ، فقط اعمال وجود دارند. « این منظره از جهان که به چشم عقل دشوار و غیرطبیعی می نماید در نظر اشراق آسان و طبیعی است . حافظه نمونه‌ای از این منظره است؛ زیرا که در حافظه گذشته حیات خود را تا حال ادامه می دهد و با آن تداخل می کند . اگر ذهن نبود جهان دائماً در حال مردن و باز زاییده شدن می بود. گذشته واقعیت نمی داشت، و لذا گذشته‌ای نمی بود. حافظه است که به وسیله میل دوجانبه خود گذشته و آینده را واقعی می سازد، و بنابراین مدت حقیقی و زمان حقیقی را ایجاد می کند. فقط اشراق می تواند این امتزاج گذشته و آینده را بفهمد. در نظر عقل آنها نسبت به یکدیگر متخارج باقی می مانند، چنانکه گویی مکاناً خارج از یکدیگرند. تحت رهبری اشراق، ما در می یابیم که «شکل فقط يك عکس فوری است از انتقال،» و فیلسوف «جهان مادی را خواهد دید که ذوب شده و به صورت جریان

واحدی در آمده است.»

نظریه بر گسون راجع به اختیار و مدح وی از عمل ارتباط نزدیکی با محاسن اشراق دارد. می گوید: «در واقع موجود زنده مرکز عمل است. موجود زنده نماینده مقدار معینی امکان است که وارد جهان می شود، یعنی کمیت معینی از عمل ممکن.» بر این ضد اختیار پاره ای متکی بر این فرض است که تراکم اوضاع روانی یک کمیت است که لااقل نظراً قابل اندازه گیری است. رد کردن این نظر را بر گسون در فصل اول «زمان و اختیار» بر عهده می گیرد. می گوید جبریان بر خلط مبحث در مورد مدت حقیقی و زمان ریاضی، که بر گسون آن را در واقع شکلی از مکان می داند، متکی هستند. دیگر اینکه جبریان قسمتی از مدعای خود را بر اساس این فرض غیر مجاز قرار می دهند که وقتی که وضع مغز معلوم باشد وضع ذهن هم نظر آمعین می شود. بر گسون حاضر است بپذیرد که عکس قضیه صادق است؛ یعنی وقتی که وضع ذهن معلوم باشد وضع مغز معین است، ولی ذهن را متفاوت تر از مغز می داند و لذا معتقد است که چندین وضع متفاوت ذهنی ممکن است با یک وضع مغزی مطابقت کند. بر گسون نتیجه می گیرد که آزادی و اختیار حقیقی ممکن است: ما هنگامی آزادیم که اعمالمان از تمامی شخصیت ما سرزند، مبین آن شود، نسبت به آن دارای آن شباهت غیر قابل تعریفی باشد که گاه انسان بین هنرمند و اثر او ملاحظه می کند.»

در شرح مجمل بالا، سعی من بیشتر بر این بوده است که آرای بر گسون را بیان کنم، بی آنکه دلایلی را که وی به عنوان مؤید صحت آنها اقامه کرده است به دست دهم. این کار در مورد بر گسون

از غالب فلاسفه آسانتر است، زیرا که وی قاعداً دلایلی برای عقاید خود ذکر نمی کند، بلکه به جذابیت ذاتی آنها و سحر بیان عالی خود متکی است. برگسون مانند تبلیغاتگران بر بیان زیبا و متنوع و توضیح ظاهری موضوعات غامض اتکا می کند. تمثیل و تشبیه به خصوص قسمت مهمی از جریانی را تشکیل می دهد که وی به وسیله آن عقاید خود را به خواننده می قبولاند. تعداد تشبیهاتی که راجع به زندگی در آثار او هست از تشبیهات هر شاعری که من می شناسم بیشتر است. می گوید زندگی مانند صدفی است که از هم پیاشد و به صورت قطعاتی در آید که هر يك از آنها باز صدفی باشد. زندگی مانند يك بغل علف است. زندگی در ابتدا عبارت بود از «تمایلی به ذخیره کردن در يك مخزن، چنانکه مخصوصاً سبزینه گیاهان ذخیره می کند»؛ منتها این مخزن باید از آب جوش که بخار از آن برمی خیزد پر شود. «باید از آن بلاانقطاع جریاناتی فوران کند که هر يك از آنها وقتی فرود می آید دنیایی است.» همچنین: «زندگی تماماً مانند موج عظیمی است که از مرکز آغاز می شود و گسترش می یابد و تقریباً در تمامی محیط خود به مانع بر می خورد و باز می گردد؛ فقط در يك نقطه مانع از سر راه رانده شده و فشار موج آزادانه گذشته است.» سپس بیان مطلب اوج می گیرد و زندگی به حمله سوار نظام تشبیه می شود. «همه موجودات منظم، از عالی و دانی، از نخستین مبادی زندگی تا زمانی که ما در آن هستیم، در همه زمانها و مکانها، ناظر به وجود فقط يك قوه سائقه هستند، که خلاف حرکت ماده است و فی نفسه به چشم نمی آید. همه موجودات زنده تنگاتنگ هم قرار می گیرند و همه تسلیم آن سائقه عظیم می شوند.

حیوان بر فراز گیاه قرار می‌گیرد، انسان بر حیوان سوار می‌شود، و مجموعه بشریت، در زمان و مکان، سپاه عظیمی است که در پیش و پس و جوانب هر یک از ما می‌تازد و حمله‌ای چنان بنیان کن می‌کند که می‌تواند هر مقاومتی را در هم شکند و موانع بسیار، شاید حتی مرگ‌را، از سر راه خود بردارد.

اما منتقد خون‌سردی که خود فقط تماشاگر این حمله است، آن هم شاید تماشاگری که با حمله‌ای که در آن انسان بر حیوان سوار شده باشد نظر موافقی ندادد. ممکن است به این اندیشه احساس تمایل کند که تفکر آرام و دقیق مشکل با این قبیل حرکات سازگار باشد. چون به او بگویند که فکر فقط وسیله عمل است، فقط انگیزه‌ای است برای احتراز از موانع در میدان عمل، ممکن است احساس کند که چنین نظری از یک افسر سوار نظام پرازنده است، اما برای فیلسوفی که به هر جهت سر و کارش با فکر است چندان زینده نیست. ممکن است احساس کند که در شور و غوغای حرکت تند و شدید محلی برای موسیقی ملایم عقل نیست و فرصتی نیست برای آن تفکر و تأمل بی‌غرضانه‌ای که در آن عظمت جستجو می‌شود اما نه در شورش و بلوا، بلکه در عظمت جهانی که در فکر انعکاس می‌یابد. در این صورت ممکن است این وسوسه به دل منتقد راه یابد که پرسد آیا دلایلی هم برای قبول چنین نظری آرام و قراری در باره جهان وجود دارد یا نه؟ و اگر این سؤال را طرح کند، اگر اشتباه نکنم خواهد دید که هیچگونه دلیلی نه در خود جهان و نه در نوشته‌های مسیو بر گسون وجود ندارد.

۲

دو شالوده فلسفه برگسون، آنجا که از حدود يك منظره تخیلی و شاعرانه از جهان تجاوز می کند، عبارتند از نظریات وی در باره مکان و زمان. نظریه مکانی اش برای محکوم ساختن عقل لازم است؛ و اگر او در محکوم ساختن عقل در بماند عقل در محکوم ساختن او در نخواهد ماند، زیرا که آنها به قصد جان با هم می کوشند. نظریه زمانی برگسون برای اثبات اختیار و برای فرار وی از آنچه ویلیام جیمز آن را «جهان قالبی» نامیده است و برای نظریه جریان مداومی که در آن هیچ چیزی نیست که جاری باشد، و برای مجموعه شرح برگسون در باره روابط بین ذهن و ماده ضرورت دارد. بنابراین بد نیست که در انتقاد از فلسفه برگسون بحث خود را بر این دو نظریه قرار دهیم. اگر اینها صحیح باشند، آن گونه خطاها و تناقضاتی که گریبان هیچ فیلسوفی از آنها آزاد نیست چندان مهم نخواهند بود؛ اما اگر غلط باشند از فلسفه برگسون چیزی باقی نمی ماند جز يك حماسه تخیلی، که آن هم باید بر حسب مبانی زیبایی شناسی مورد قضاوت قرار گیرد و نه بر حسب مبانی عقلی. چون از آن دو، نظریه مکانی ساده تر است من بحث خود را با نظریه مکانی آغاز می کنم.

شرح کامل و صریح نظریه مکانی برگسون در «زمان و اختیار» آمده است، و لذا این نظریه به قدیمترین قسمت فلسفه او تعلق دارد. برگسون در فصل اول کتاب خود می گوید که الفاظ «بیشتر» و «کمتر» مکان را افاده می کنند، زیرا که وی بیشتر را اساساً آن می داند که حاوی کمتر است. هیچ گونه دلیلی، صحیح یا غلط، در تأیید این نظر ارائه نمی کند؛ بل چنانکه گویی يك برهان خلف آشکار را

ارائه می‌دهد چنین اظهار تعجب می‌کند: «جایی کسه نه تکثر وجود دارد و نه مکان، مگر می‌توان از مقدار سخن گفت؟» موارد آشکاری که خلاف نظر او را نشان می‌دهند، مانند لذت و رنج، برای او تولید اشکال فراوان می‌کنند؛ اما بر گسون حکمی را که سر آغاز بحث خود قرار داده است هرگز مورد تردید یا تدقیق مجدد قرار نمی‌دهد. در فصل بعدی در خصوص اعداد نیز به همین نظر اعتقاد دارد. می‌گوید: «به مجرد اینکه بخواهیم عدد را، و نه فقط ارقام و الفاظ را، نزد خود تصور کنیم مجبور می‌شویم به یک تصویر منبسط توسل جویم.» و «هر اندیشه‌ی روشنی از عدد حاکی از یک تصویر بصری واقع در مکان است.» همین دو جمله برای نشان دادن این معنی کفایت می‌کند که، چنانکه در اثبات آن خواهم کوشید، بر گسون نمی‌داند عدد چیست و شخصاً اندیشه‌ی روشنی از آن ندارد. این مطلب از این تعریف وی نیز برمی‌آید که: «عدد را به طور کلی می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از آحاد یا به عبارت دقیقتر به عنوان ستز واحد و متکثر تعریف کرد.»

در بحث راجع به این اقوال باید از خوانندگان تقاضا کنم لحظه‌ای حوصله به خرج دهند تا من توجه آنها را به تمایزاتی جلب کنم که ممکن است در بدو امر فضل فروشانه به نظر آیند ولی در حقیقت حیاتی هستند. این تمایزات عبارتند از سه چیز کاملاً متفاوت که بر گسون آنها را مغشوش کرده است. یعنی: (۱) عدد، آن تصور کلی که با اعداد جزئی مختلف قابل انطباق است؛ (۲) اعداد جزئی مختلف؛ (۳) مجموعه‌های مختلف که اعداد جزئی مختلف با آنها قابل انطباقند. وقتی بر گسون می‌گوید عدد مجموعه‌ی آحاد است، همین

شق آخر است که تعریف می‌شود. دوازده حواری و دوازده قبیلهٔ اسرائیل و دوازده برج همه مجموعه‌هایی از آحادند، ولی هیچ يك از آنها عدد ۱۲ نیستند، سهل است، عدد به طور کلی هم برطبق تعریف بالا نیستند. بدیهی است عدد ۱۲ چیزی است که همهٔ این مجموعه‌ها مشترکاً دارند اما چیزی است که با مجموعه‌های دیگر، مانند یازده نفر تیم کریکت، مشترکاً ندارند. پس عدد ۱۲ نه مجموعه‌ای است از دوازده فقره، نه چیزی است که همهٔ مجموعه‌ها مشترکاً دارا باشند؛ و عدد به طور کلی عبارت است از خاصیت ۱۲ یا ۱۱ یا عدد دیگر، اما نه خاصیت مجموعه‌های مختلفی که دوازده یا یازده فقره دارند.

پس هر گاه به پیروی از اندرز برگسون ما به «يك تصور منبسط توسل جوئیم»، مثلاً به دوازده نقطه، مانند وقتی که با طاس جفت شش می‌ریزیم، باز هم تصویری از عدد ۱۲ حاصل نکرده‌ایم. عدد ۱۲ در حقیقت چیزی است که از هر تصویری مجردتر است. پیش از آن که بتوان گفت مفهومی از عدد دوازده حاصل کرده‌ایم باید بدانیم میان مجموعه‌هایی که از دوازده واحد تشکیل شده‌اند چه وجه مشترکی وجود دارد؛ و این چیزی است که قابل تصویر نیست، زیرا که مجرد و منتزع است. برگسون فقط به این ترتیب نظریهٔ عددی خود را قابل قبول می‌سازد که مجموعهٔ خاصی را با عدد فقرات آن مغشوش می‌کند، و باز این را با عدد به طور کلی درهم می‌آمیزد.

این درهم آمیزی بدان می‌ماند که ما جوان را با جوانی و جوانی را با تصور کلی يك «دورهٔ زندگی بشر» به هم در آمیزیم و آنگاه چنین استدلال کنیم که چون جوان دو پا دارد، پس جوانی هم باید دو پا داشته باشد، و تصور کلی «دورهٔ زندگی بشر» نیز باید دو پا

داشته باشد. این درهم آمیختگی حائز اهمیت است، زیرا به مجردی که بدان توجه کنیم معلوم می شود این نظریه که عدد یا اعداد جزئی می توانند در مکان تصویر شوند غیر قابل دفاع است. این امر نه تنها نظریه بر گسون را در باره عدد رد می کند، بلکه نظریه کلی تر او را که می گوید همه اندیشه های مجرد و تمامی منطق ماخوذ از مکان است نیز مردود می سازد.

اما قطع نظر از مسئله اعداد، آیا باید این دعوی بر گسون را بپذیریم که هر تعدد آحاد مجزایی متضمن مکان است؟ بعضی از مواردی که ناقض نظر او به نظر می رسند مورد توجه قرار گرفته اند؛ مثلاً اصوات متواتر. بر گسون می گوید وقتی که ما صدای پای رهگندی را در خیابان می شنویم، اوضاع متواتر او را مجسم می کنیم؛ وقتی که صدای زنگی را می شنویم، یا نوسان آن را به جلو و عقب تصویر می کنیم یا اصوات متواتر آن را در يك مکان اندیشه ای می چینیم. اما این مطالب چیزی جز ملاحظات يك نفر تصویر کننده از شرح احوال خویش نیستند، و توضیح دهنده تذکری هستند که قبلاً در این خصوص دادیم، ناظر به اینکه عقاید بر گسون متکی بر باصره او هستند. هیچ وجوب منطقی برای چیدن ضربه های ساعت در يك مکان تخیلی وجود ندارد؛ به گمان من غالب مردم بدون استعانت از مکان ضربه ها را می شمارند. معیناً هیچ دلیلی دایر بر ضرورت مکان از طرف بر گسون ارائه نشده است. بر گسون آن را بدیهی فرض می کند و فوراً به انطباق دادن آن بر زمان می پردازد. جایی که به نظر می رسد زمانهای متفاوتی خارج از یکدیگر وجود دارند، می گوید این زمانها به صورت گسترده شده در مکان تصویر می شوند؛ در زمان حقیقی، چنانکه حافظه به دست

می‌دهد، زمانهای متفاوت متقابلاً در یکدیگر تداخل می‌کنند و آنها را نمی‌توان شمرد، زیرا که مجزا نیستند.

پس این نظر که هر گونه تجزیه‌ای حاکمی از مکان است مسلم فرض می‌شود و به طور قیاسی برای اثبات اینکه هر تجزیه آشکاری متضمن مکان است به کار می‌رود، هر چند هیچ دلیل دیگری برای گمان بردن به چنین امری موجود نباشد. بدین ترتیب مثلاً اندیشه‌های مجرد آشکارا نسبت به یکدیگر متخارجند؛ یعنی سفیدی غیر از سیاهی و صحت غیر از بیماری و حلق غیر از خرد است. پس همه اندیشه‌های مجرد متضمن مکانند، و لذا منطبق که اندیشه‌های مجرد را به کار می‌برد ثمره هندسه است؛ و عقل کلاً متکی است بر عادت تصویر کردن چیزها، کنار یکدیگر، در مکان. این نتیجه، که محکومیت عقل از طرف برگسون تماماً بر آن قرار دارد، تا آنجا که قابل کشف است مبتنی است بر یک شیوه تفکر شخصی، یعنی شیوه تجسم تواتر به شکل گسترده روی یک خط. مورد اعداد نشان می‌دهد که اگر حق با برگسون می‌بود ما هرگز نمی‌توانستیم به اندیشه‌های مجردی برسیم که گویا بدین ترتیب حاوی مکان هستند؛ و به عکس، این امر که ما می‌توانیم اندیشه‌های مجرد را (در مقابل اشیای جزئی که نماینده آنها هستند) بفهمیم برای اثبات این نکته کافی به نظر می‌رسد که برخلاف تصور برگسون حاوی مکان نیست.

یکی از اثرات بد فلسفه‌های ضد عقلی، مانند فلسفه برگسون، این است که از اشتباهات و آشفتگیهای عقل تغذیه می‌کند. در نتیجه کارش به آنجا می‌کشد که تفکر غلط را بر تفکر صحیح ترجیح دهد و هر مشکل آنی را لاینحل اعلام کند و هر اشتباه احتمالی را

تاریخ فلسفه غرب

کاشف از ورشکستگی عقل و پیروزی غریزه پندارد. در آثار برگسون اشارات فراوانی به ریاضیات و علم وجود دارد، و به نظر خواننده بی توجه ممکن است چنین بنماید که این اشارات فلسفه برگسون را سخت تقویت می کنند. در مورد علم، به خصوص زیست‌شناسی و فیزیولوژی، من صلاحیت انتقاد تفسیرهای او را ندارم. اما در مورد ریاضیات، برگسون در تفسیر عمداً اشتباهات کهنه را بر نظریات جدیدتری که از هشتاد سال پیش بین ریاضیدانها رواج دارد ترجیح داده است. در این امر البته به اغلب فلاسفه تأسی جسته است. در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم حساب انفینی تریمال، با آنکه به عنوان روش تکامل کافی یافته بود، از لحاظ مبانی خود متکی بر اغلاط و تفکر بسیار مغشوش بود. هگل و پیروانش در جستجوی نقطه اتکای کوشش خود برای اثبات آنکه ریاضیات کلبناً فی نفسه متناقض است، به این اغلاط و اغتشاشات فکری چسبیدند. و از آنجا شرحی که هگل از این موضوعات بیان کرده بود وارد تفکر جاری فلاسفه شد و مدتها پس از آنکه ریاضیدانها همه مشکلات مورد استناد فلاسفه را برطرف کردند، به جای خود باقی ماند. و مادام که غرض عمده فلاسفه این است که نشان دهند با صبر و شکیب و تفکر مفصل و جزء به جزء نمی توان چیزی آموخت بلکه باید سبق ذهن و تعصبات جهال را پرستیم - که اگر پیرو هگل باشیم تحت عنوان «عقل» و اگر پیرو برگسون باشیم تحت عنوان «اشراق» قرار می گیرند - فلاسفه خواهند کوشید تا از کوشش ریاضیدانها برای رفع اشتباهاتی که هگل مورد استفاده قرار داده است جاها بمانند.

قطع نظر از مسئله عدد که در باره آن بحث کردم، نقطه تماس

مهم بر گسون با ریاضیات عبارت است از پذیرفتن آنچه خود او آن را نمایش «سینمایی» جهان می نامد.

ریاضیات تغییر را، حتی تغییر مداوم را، چنانکه از يك سلسله اوضاع تشکیل شده باشد تصور می کند؛ بر گسون به عکس معتقد است که هیچ سلسله ای از اوضاع نمی تواند نماینده تغییر پیوسته باشد، و در امر تغییر يك چیز هرگز در هیچ وضعی قرار ندارد. این نظر را که تغییر از يك سلسله اوضاع متغیر تشکیل شده، بر گسون «سینمایی» می نامد. می گوید این نظر برای عقل طبیعی است، اما اساساً سخیف است. تغییر حقیقی فقط به وسیله مدت حقیقی قابل توضیح است. این تغییر متضمن تداخل گذشته و حال است، و نه متضمن تواتر ریاضی اوضاع «ایستا» (استاتیک). و این همان است که به جای نظر ایستا نسبت به جهان نظر «پویا» (دینامیک) نامیده می شود. مسئله مهم است و با وجود دشواریش نمی توانیم از آن بگذریم.

نظر گاه بر گسون به وسیله استدلال تیر زنو توضیح شده است؛ ولذا آنچه در انتقاد از نظر بر گسون گفته خواهد شد نیز می تواند به وسیله مثال مناسبی توضیح شود. زنو چنین استدلال می کند که چون تیر در هر لحظه در همان جایی است که هست، پس تیر به هنگام پرواز ساکن است. در نظر اول ممکن است این برهان چندان قوی به نظر نرسد. گفته خواهد شد که البته تیر در يك لحظه در همان جایی است که هست، اما در لحظه بعد در جای دیگر است، و حرکت عیناً همین است. درست است که از پیوستگی حرکت، اگر بر این فرض که حرکت ناپیوسته نیز هست اصرار ورزیم، مشکلاتی بر می خیزد؛ و مشکلاتی که بدین ترتیب حاصل شده مدتهای مدید قسمتی از متاع

دکان فلاسفه را تشکیل داده است. اما اگر به همراه ریاضیدانها از این فرض که حرکت نا پیوسته نیز هست احتراز کنیم دچار مشکلات فلاسفه نخواهیم شد. تصویر سینمایی که در آن بینهایت تصویر وجود دارد، و در آن هرگز يك تصویر بعدی موجود نیست، زیرا که بین هر دو تصویری بینهایت تصویر قرار می گیرد، حرکت پیوسته را کاملاً نمایش می دهد. پس قوت برهان زنو در کجاست؟

زنو به مکتب الئات تعلق داشت که غرضشان عبارت بود از اثبات اینکه چیزی به نام تغییر نمی تواند وجود داشته باشد. نظر طبیعی نسبت به جهان این است که اشیائی وجود دارند که تغییر می کنند. مثلاً تیری هست که اکنون اینجاست، بعد آنجا. با نصف کردن این نظر، فلاسفه دو معما پدید آوردند. الئاتیان گفتند اشیا وجود دارند، اما تغییرات وجود ندارند؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند تغییرات وجود دارند، ولی اشیا وجود ندارند. الئاتیان گفتند تیر هست، اما پرواز نیست؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند پرواز هست، اما تیر نیست. هر يك از طرفین برهان خود را با رد کردن طرف دیگر طرح می کردند. گروه «ایستا» می گوید: چه مضحك است که بگوییم تیر وجود ندارد! گروه «پویا» می گوید: چه مضحك است که بگوییم پرواز وجود ندارد! و آن بیچاره ای که در وسط قرار گرفته و معتقد است که هم تیر وجود دارد و هم پرواز از نظر طرفین دعوا منکر هر دو فرض می شود و به همین جهت مانند سباستیان قدیس از يك طرف تیر تنش را سوراخ می کند و از طرف دیگر پرواز. ولی ما هنوز کشف نکرده ایم که قوت برهان زنو در کجاست.

زنو تلویحاً اساس نظریه برگسون را درباره تغییر فرض می.

گیرد. یعنی فرض می‌گیرد که وقتی چیزی در فراگرد تغییر پیوسته باشد، حتی اگر تغییر وضع باشد، باید در آن چیز يك وضع متغیر درونی وجود داشته باشد. آن چیز نسبت به آنچه اگر تغییر نمی‌کرد می‌بود باید ذاتاً تفاوت کند. سپس زنو متذکر می‌شود که در هر لحظه‌ای تیر درست در همان جایی است که هست، عیناً همان طور که اگر حرکت نمی‌کرد می‌بود. و از اینجا نتیجه می‌گیرد که چیزی به نام وضع متحرك نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ ولذا با چسبیدن به این نظر که وضع متحرك در حرکت مقام اساسی دارد استنتاج می‌کند که حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد، و تیر همیشه ساکن است.

بنابراین برهان زنو، گرچه با تعبیر ریاضی تغییر تماسی پیدا نمی‌کند، علی‌الظاهر تعبیری از تغییر را که بی‌شبهت به تعبیر برگسون نیست رد می‌کند. پس برگسون به برهان زنو چگونه پاسخ می‌دهد؟ بدین گونه که وجود تیر را در هر زمانی و هر جایی منکر می‌شود. برگسون پس از بیان برهان زنو در پاسخ می‌گوید: «آری، اگر فرض کنیم که تیر می‌تواند در نقطه‌ای از مسیر خود باشد. و باز آری، اگر تیر که متحرك است با وضع که بیحرکت است مقارن بشود. اما تیر هرگز در هیچ نقطه‌ای از مسیر خود نیست.» این جواب به زنو، یا جوابی بسیار مشابه این راجع به آشیل و لاک‌پشت، در هر سه کتاب برگسون آمده است. پیداست که جواب برگسون معما آمیز است؛ و اما اینکه ممکن است یا نه، مسئله‌ای است که مستلزم بحث در باره نظر برگسون راجع به مدت است. یگانه برهان برگسون در تأیید آن این است که تعبیر ریاضی تغییر «مفید این قضیه ابلهانه است که حرکت از سکناات تشکیل شده.» اما بلاهت ظاهری این نظر فقط

به واسطه شکل لفظی تبیین قضیه به وسیلهٔ برگسون است؛ و همینکه توجه حاصل کنیم که حرکت مفید روابط است، این بلاهت ناپدید می‌شود. مثلاً دوستی از دوستان تشکیل می‌شود نه از دوستیها؛ شجره نامه از افراد تشکیل می‌شود نه از شجره نامه‌ها. بر همین قیاس حرکت از اشیای متحرک تشکیل می‌شود، نه از حرکات. حرکت مبین این حقیقت است که یک شیء ممکن است در زمانهای متفاوت در مکانهای متفاوت باشد، و زمانها هر قدر به هم نزدیک باشند، باز مکانها ممکن است تفاوت کنند. بنا برین برهان برگسون بر ضد تعبیر ریاضی حرکت در تحلیل آخر به لغاظی محض تقلیل می‌یابد. با این نتیجه‌گیری ما می‌توانیم از این بحث بگذریم و به انتقاد نظریهٔ برگسون راجع به مدت پردازیم.

نظریهٔ مدت برگسون به نظریهٔ حافظه وابسته است. طبق این نظریه چیزهای به یاد مانده در حافظه باقی می‌مانند، و بدین ترتیب در چیزهای حاضر تداخل می‌کنند. گذشته و حال متقابلاً متخارج نیستند، بلکه در وحدت شعور با هم در آمیخته‌اند. برگسون می‌گوید عمل همان چیزی است که هستی را تشکیل می‌دهد؛ اما زمان ریاضی چیزی نیست جز یک ظرف منفعل که هیچ عملی انجام نمی‌دهد، و بنا برین هیچ است. می‌گوید گذشته آن است که دیگر عمل نمی‌کند و حال آن است که عمل می‌کند. اما در این بیان، چنانکه فی الواقع در شرح خود از مدت نیز، برگسون به طور نا آگاه همان زمان عادی ریاضی را فرض می‌گیرد. بدون این زمان اظهارات برگسون بی‌معنی است. وقتی که می‌گوید «گذشته اساساً آن است که دیگر عمل نمی‌کند،» (تأکید از خود برگسون) مگر منظورش جز این است که عملش

گذشته است؟ کلمه «دیگر» مبین گذشته است. برای کسی که مفهوم گذشته را به عنوان چیزی خارج از حال فاقد باشد، این کلمه معنی ندارد. پس تعریف او مدوّر است. آنچه می گوید در حقیقت این است که: «گذشته آن است که عملش گذشته است.» به عنوان تعریف، ایز را نمی توان کوشش خوش فرجامی دانست. همین ایراد بر حال نیز وارد است. می گوید حال عبارت است از «آن که مشغول عمل کردن است (تأکید از خود برگسون). اما کلمه «است» درست مفید همان معنایی از حال است که می بایست تعریف شود. حال عبارت است از آن که مشغول عمل کردن است، در مقابل بود یا خواهد بود. یعنی حال آن است که عملش در حال است، نه در گذشته یا آینده. باز تعریف مدوّر است. يك قطعه دیگر، در همان صفحه از کتاب برگسون، بطلان مطلب را بیشتر نشان خواهد داد. می گوید: «آن که ادراك محض ما را تشکیل می دهد، ابتدای عمل ماست... فعلیت ادراك ما بدین ترتیب در فعالیت آن نهفته است، در حرکاتی که آن را تمدید می کنند و نه در شدت بیشتر آن. گذشته فقط اندیشه است، حال اندیشه - حرکت [است].» این قطعه کاملاً روشن می سازد که وقتی برگسون از گذشته سخن می گوید منظورش گذشته نیست، بلکه خاطره ما از گذشته است. گذشته وقتی وجود داشت، درست به همان اندازه فعال بود که اکنون حال فعال است. اگر شرح برگسون صحیح می بود، لحظه حاضر بایستی در تمام تاریخ جهان یگانه لحظه ای باشد که فعالیت را حاوی است. در زمانهای پیشین ادراکاتی وجود داشته اند که در عصر خود همانقدر فعال و همانقدر فعلی بوده اند که ادراکات حالیه. گذشته در عصر خود به هیچ وجه اندیشه محض نبود، بلکه فی حد ذاته درست

همان بود که اکنون حال هست. اما بر گسوں این گذشته واقعی را از یاد می برد؛ آنچه از آن سخن می گوید عبارت است از اندیشه حاضر از گذشته. گذشته واقعی با حال در نمی آمیزد، زیرا که جزو آن نیست؛ اما این موضوع بسیار دشواری است.

نظریه مدت و زمان بر گسوں سراسر متکی است بر تخلیط اساسی بین وقوع حاضر خاطره و وقوع گذشته که به خاطر می آید. اگر زمان اینقدر به ذهن ما آشنا نمی بود، دور باطلی که در کوشش بر گسوں برای استنتاج گذشته به عنوان چیزی که دیگر فعال نیست وجود رد فوراً آشکار می شد. اما با کیفیت حاضر، آنچه بر گسوں معلوم می کند، عبارت است از شرح تفاوت ادراک و خاطره - که هر دو موضوعات حاضرند؛ و آنچه به گمان خودش معلوم کرده عبارت است از شرح تفاوت بین حال و گذشته. به مجرد آنکه بدین تخلیط توجه کنیم، معلوم می شود که نظریه زمانی او نظریه ای است که اصولاً زمان در آن به حساب نیامده است.

تخلیط بین یاد آوری حاضر و رویداد گذشته ای که به یاد می آید، که ظاهراً اساس نظریه زمانی بر گسوں را تشکیل می دهد، موردی است از تخلیط کلی تری که اگر اشتباه نکنم موجب بطلان مقدار زیادی از تفکرات بر گسوں - و در حقیقت مقدار زیادی از تفکرات غالب فلاسفه جدید - می شود. منظورم از این تخلیط عبارت است از تخلیط بین عمل حصول معرفت و چیزی که معرفت بدان حاصل می شود. در حافظه عمل حصول معرفت واقع در حال حاضر است، در صورتی که آنچه معرفت بدان حاصل می شود واقع در گذشته است. پس وقتی که این دو باهم تخلیط شوند، تمایز بین حال و گذشته تیره و محو می شود.

در سراسر کتاب «ماده و حافظه» این تخلیط بین عمل حصول معرفت و موضوع معرفت اجتناب ناپذیر است. این تخلیط در استعمال کلمه «تصویر» که در همان آغاز کتاب توضیح داده شده نهفته است. در این توضیح برگسون می گوید قطع نظر از نظریه های فلسفی، همه آنچه ما می دانیم از «تصاویر» تشکیل شده که در حقیقت تمام جهان را تشکیل می دهند. می گوید «من ماده را مجموعه ای از تصاویر می نامم، و ادراک ماده همین تصاویرند که به عمل تحت شرایط خاص يك تصویر به خصوص، یعنی بدن من، راجع هستند.» ملاحظه می کنید که ماده و ادراک ماده طبق نظر وی از چیزهای مشابه و مماثلی تشکیل شده اند. می گوید مغز ماده و بقیه جهان هم ماده است، و لذا اگر جهان تصویر باشد مغز هم تصویر است.

چون مغز، که هیچکس آن را نمی بیند، طبق معنی عادی کلمه تصویر نیست، در شگفت نمی شویم که از زبان برگسون بشنویم که تصور می تواند بدون مدرك واقع شدن وجود داشته باشد، اما وی بعداً توضیح می دهد که در مورد تصاویر فرق بین وجود داشتن و مورد ادراک آگاهانه واقع شدن فقط يك فرق کمی است. این مطلب شاید در قطعه دیگری توضیح داده می شود که می گوید: «چه چیز می تواند يك شیء مادی غیر مدرك، يك تصویر بلا تصور، باشد جز آنکه نوعی وضع لایشر ذهن باشد؟» و بالاخره می گوید «اینکه هر واقعیتی قرابت و شباهت و خلاصه نسبتی با شعور دارد، چیزی است که ما به موجب همین حقیقت که اشیا را تصاویر می نامیم به نفع ایده آلیسم می پذیریم. معذک با گفتن اینکه از نقطه ای شروع می کند که هیچ کدام از فروض فلاسفه مطرح نشده اند، می کوشد تردید اولیه ما را

تخفیف دهد. می گوید «فعلا چنین فرض کنیم که از نظریه های ساده، و نظریه های روح، و واقعیت یا ذهنیت جهان خارجی، هیچ نمی دانیم. اینجا من در حضور تصاویر قرار دارم.» و در مقدمه جدیدی که بر ترجمه انگلیسی کتاب خود نوشته، می گوید «منظور ما از تصویر عبارت است از وجود خاصی که از آنچه ایده آلیستها نمود می نامند بیشتر، لیکن از آنچه رئالیستها بود می خوانند کمتر است - وجودی است که بنیابین بود و نمود قرار دارد.»

به نظر من تمایزی که بر گسون در سطور بالا منظور دارد عبارت نیست از تمایز بین تصویر کردن، به عنوان يك رویداد ذهنی، و شیء تصویر شده، به عنوان يك عین. منظور عبارت نیست از تمایز بین شیء چنانکه هست و شیء چنانکه می نماید. تمایز بین ذهن و عین، ذهن که می اندیشد و به یاد می آورد و تصاویری دارد از يك طرف، و اشیایی که راجع بدانها اندیشه می شود، به یاد آورده می شوند، یا تصور می شوند - این تمایز، تا آنجا که من می فهمم، به کلی در فلسفه بر گسون غایب و مفقود است. فقدان این تمایز دین حقیقی وی را نسبت به ایده آلیسم تشکیل می دهد، که دینی است بدفرجام و قابل تأسف. در مورد «تصاویر» این امر او را قادر می سازد که ابتدا از تصاویر به عنوان چیزی بیطرف بین ذهن و ماده سخن بگوید، و آنگاه بگوید که مغز به رغم این حقیقت که هرگز تصور نشده تصویر است، و سپس چنین عنوان کند که ماده و ادراك ماده واحد و مماثلند ولیکن تصویر غیر مدرك (مانند مغز) يك وضع لایشر ذهنی است؛ در حالی که استعمال کلمه «تصویر» نیز، گسره هیچگونه نظریه مابعدالطبیعی را متضمن نیست، مفید این معنی است که هر واقعیتی «قرابت و شباهت و خلاصه

نسبتی، با شعور دارد.

همه این تخلیظها منبعث از تخلیظ اولیه بین ذهنی و عینی است. ذهن - یا فکر یا تصویر یا خاطره - عبارت است از يك امر مضارع در وجود من. عین ممکن است عبارت باشد از قانون جاذبه، یا دوست من عمرو، یا برج قدیمی و نیز. ذهن ذهنی و اینجا و واقع در حال است. بنابراین اگر ذهن و عین یکی باشند، عین ذهنی و اینجا و واقع در حال خواهد بود. دوست من عمرو، گرچه به خیال خودش در امریکای جنوبی است، و به خرج خودش زندگی می کند، در حقیقت در کله من است و به واسطه تفکر من راجع به او وجود دارد. برج و نیز هم به رغم قد و بالای عظیمش، و به رغم این حقیقت که از چهل سال پیش تا کنون دیگر وجود ندارد، هنوز وجود دارد و تمام و کمال در درون من یافت می شود. این سخنان مبالغه و ریشخند نظریات مکانی و زمانی بر گسون نیستند؛ بلکه فقط کوششی هستند برای نشان دادن اینکه معنی حقیقی و قابل لمس آن نظریات چیست.

تخلیظ ذهن و عین خاص بر گسون نیست، بلکه نزد بسیاری از ایده آلیستها و ماتریالیستها عمومیت دارد. بسیاری از ایده آلیستها می گویند که عین در حقیقت عین ذهن است، و بسیاری از ماتریالیستها می گویند که ذهن در حقیقت عین عین است. آنها در اینکه این دو بیان بسیار متفاوتند اتفاق نظر دارند، و معذک معتقدند که ذهن و عین متفاوت نیستند. می توان اذعان کرد که بر گسون از این لحاظ حسن و امتیاز دارد، زیرا که او به همان اندازه حاضر است ذهن را با عین یکی بداند که عین را با ذهن. به مجرد اینکه این وحدت رد شود، تمام دستگاه بر گسون فرو می ریزد؛ نخست نظریات مکانی و

زمانی، سپس اعتقاد او به مکان واقعی، سپس حکم او دایر بر محکومیت عقل، و سرانجام توضیح او از روابط ذهن و ماده.

البته قسمت بزرگی از فلسفه بر گسون، محتملاً آن قسمتی که بیشتر شهرت و محبوبیت او را موجب شده، متکی بر دلیل و برهان نیست و لذا با دلیل و برهان هم نمی‌توان آن را واژگون کرد. تصویر تخیلی بر گسون از جهان، اگر به عنوان یک کوشش شاعرانه در نظر گرفته شود، عمدتاً نه قابل اثبات است و نه قابل رد. شکسپیر می‌گوید زندگی نیست مگر یک سایه متحرک؛ شلی می‌گوید زندگی مانند گنبدی است از شیشه‌های رنگارنگ؛ بر گسون می‌گوید زندگی صدفی است که از هم پاشیده به صورت قطعاتی در می‌آید که باز هر یک صدفی است. اگر تشبیه بر گسون را بیشتر می‌پسندید، خاطر جمع باشید که اعتبار و اصالتش با تشبیهات دیگران برابر است.

خوبی که بر گسون امیدوار است تحقق آن را در جهان ببیند عبارت است از عمل به خاطر عمل. هر گونه تفکر محض را بر گسون «رؤیاء» می‌نامد و آن را با یک سلسله کامل دشنام محکوم می‌کند. که عبارتند از: را کد، افلاطونی، ریاضی، منطقی، عقلی. به کسانی که مایلند از پیش منظره‌ای از هدفی را که عمل باید بدان نایل شود مشاهده کنند یاد آوری می‌شود که هدف پیش بینی شده هیچ چیز تازه‌ای نخواهد بود؛ زیرا که میل نیز، مانند حافظه، با موضوع خود یکی می‌شود. بدین ترتیب ما، در عمل، محکومیم که بنده کور غریزه باشیم: نیروی زندگی، به طور بی‌قرار و بی‌وقفه، ما را از پشت سر به پیش می‌راند. در این فلسفه آن لحظه تفکر که در آن از زندگی حیوانی فراتر می‌رویم و بر هدفهای بزرگتری که انسان را ارزندگی

بهائیم باز می‌خرد و قوف می‌یابیم محلی از اعراب ندارد. کسانی که عمل بی‌هدف را یک خوبی کافی می‌دانند، در کتابهای برگسون تصویر خوشایندی از جهان خواهند دید. اما کسانی که در نظرشان عمل اگر ارزشی داشته باشد باید ملهم باشد از منظره‌ای، پیش‌نمایی، خیال‌انگیر از جهانی کمتر رنج‌آلود، کمتر ظالمانه، کمتر آکنده از لجاج و ستیز تا این جهان روزمره ما، خلاصه کسانی که عملشان مبتنی بر تفکر است، در این فلسفه از آنچه می‌جویند هیچ نخواهند یافت؛ و از اینکه دلیلی برای صحیح دانستن آن در دست نیست غم نخواهند خورد.

فصل بیست و نهم

ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) در وهله اول روانشناس بود، اما به دو مناسبت در فلسفه نیز اهمیت دارد: اولاً نظریه‌ای اختراع کرد که خود آن را «تجربیت اساسی» (radical empiricism) نامید؛ ثانیاً یکی از سه تن طراحان نظریهٔ موسوم به «عمل‌گرایی» (پراگماتیسم) یا «ابزارگرایی» (انسترومانتالیسم) بود. جیمز در اواخر عمر، چنانکه شایسته بود، به نام فیلسوف تراز اول امریکا شناخته می‌شد. جیمز از راه تحصیل پزشکی به تخصص در روانشناسی

کشانده شد. کتاب بزرگش در این زمینه، که در ۱۸۹۰ انتشار یافت، به نهایت عالی بود؛ ولی من در باره آن کتاب بحثی نخواهم کرد، زیرا که این کتاب بیشتر در باب علم است تا فلسفه.

علائق فلسفی ویلیام جیمز دو جنبه داشت: یکی علمی، دیگری دینی. در جنبه علمی تحصیلات پزشکی به او تمایلی به سمت ماتریالیسم داده بود، ولی احساسات دینی اش جلو این تمایل را می گرفت. احساسات دینی جیمز بسیار پروتستانی و بسیار دموکراتی و بسیار سرشار از گرمی مهر و عطوفت بشری بود. جیمز سخت ابا داشت از اینکه به پیروی از برادرش هنری به عرصه فاضل مآبی مشکل پسندانانه قدم گذارد. می گفت «ممکن است همان طور که می گویند پادشاه ظلمات يك نفر اشرافی باشد، اما خداوند زمین و آسمان هر چه باشد قدر مسلم این است که اشرافی نیست.» این کلام بسیار مناسب و مین خصال و صفات ویلیام جیمز است.

خونگرمی و بذله گویی دلپسند او باعث شد که جیمز تقریباً مورد محبت همگان قرار گیرد. تنها کسی که من سراغ دارم محبتی نسبت به جیمز نداشت سانتایانا بود که رساله دکتري اش را ویلیام جیمز «کمال فساد» نامیده بود. میان این دو تن تضاد مشرب مهمی وجود داشت که هیچ قابل رفع نبود. سانتایانا نیز دیانت را دوست می داشت، اما به نحو بسیار متفاوتی. وی دیانت را از لحاظ زیبایی - شناسی و تاریخی دوست می داشت، نه به عنوان کمکی در جهت تأمین زندگی اخلاقی؛ و چنانکه طبیعی بود مذهب کاتولیکی را بسیار بیش از پروتستانی می پسندید. سانتایانا از لحاظ عقلی هیچ يك از احکام مسیحی را نمی پذیرفت، اما راضی بود که دیگران بدانها معتقد باشند،

و شخصاً آنچه را به نام افسانه مسیحی در نظر می گرفت با ارزش می دانست. به نظر جیمز چنین تعبیری جز خلاف اخلاق نمی نمود. جیمز از اسلاف پوریتان خود این اعتقاد عمیق را به ارث برده بود که آنچه دارای حد اعلای اهمیت است چیزی جز رفتار خوب نیست، و احساسات دموکراتی او نمی گذاشت بدین اندیشه راضی شود که حقیقت برای فلاسفه یک چیز است و برای عوام چیز دیگر. تضاد مشرب میان کاتولیکها و پروتستانها میان پیروان بی اعتقاد این دو فرقه نیز بر جای خود باقی است. سانتایانا یک آزاد اندیش کاتولیک بود و ویلیام جیمز یک پروتستان مرتد.

نظریه تجریت اساسی جیمز نخستین بار در ۱۹۰۴ در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا آگاهی consciousness وجود دارد؟» منتشر شد. غرض عمده این مقاله عبارت بود از نفی اساسی بودن رابطه ذهن و عین. تا آن زمان فلاسفه مسلم می گرفتند که رویدادی هست به نام «حصول معرفت» که در آن یک چیز (entity)، یعنی عارف یا ذهن، از چیز دیگری، یعنی معروف یا عین، آگاه می شود. عارف به عنوان یک ذهن یا روح در نظر گرفته می شد و معروف ممکن بود به عنوان یک عین مادی یا یک ذات ابدی یا یک ذهن دیگر یا در حالت خود آگاهی خود آن عارف در نظر گرفته شود. در فلسفه متداول تقریباً همه چیز به ثنویت ذهن و عین وابسته بود. اگر تمایز ذهن و عین به نام یک تمایز اساسی پذیرفته نشود، تمایز ذهن و ماده و عالم معقولات و مفهوم قدیمی «حقیقت» همه باید از نو مورد بررسی قرار گیرند.

من به سهم خود یقین دارم که جیمز در قسمتی از عقاید خود در این موضوع حق داشت، و تنها به همین مناسبت مقام بلندی را در

میان فلاسفه سزاوار است. نظر من قبلا غیر از این بود، تا آنکه خود جیمز و کسانی که با او موافق بودند مرا به صحت نظریه او مجاب کردند. و اما استدالات جیمز:

جیمز می گوید آگاهی «اسم یک ناچیز (nonentity) است و حق ندارد در ردیف اصول اولیه قرار گیرد. کسانی که هنوز به آن چسبیده اند به باد هوا چسبیده اند، به زمزمه ضعیفی که روح ناپدید شونده در هوای فلسفه پشت سر خود بر جا گذاشته است.» و ادامه می دهد: «هیچ چیز یا کیفیت هستی دیگری در برابر آنچه اشیا ی مادی از آن ساخته شده و افکار ما در باره آن اشیا از آن پدید آمده، وجود ندارد. و توضیح می دهد که منکر این نیست که افکار ما وظیفه ای را ایفا می کنند که همان وظیفه حصول معرفت [یادداشتن] باشد، و این وظیفه را می توان «آگاه بودن» نامید. آنچه را جیمز منکر است می توان به طور خام چنین بیان کرد که عبارت است از این نظر که آگاهی یک «چیز» است. جیمز معتقد است که «فقط یک چیز یا ماده اولیه» وجود دارد، و جهان از آن تشکیل شده است. این چیز را او «تجربه محض» می نامد. می گوید دانستن [یا حصول معرفت] نوع خاصی از رابطه بین دو پاره تجربه محض است. رابطه ذهن و عین امری است مشتق: «به عقیده من تجربه دارای این دو رنگی درونی نیست. یک پاره تجربه تقسیم نشده، می تواند در یک زمینه عارف و در زمینه دیگر معروف باشد.»

جیمز «تجربه محض» را به عبارت «جریان بلا فصل زندگی که موضوع تفکر بعدی ما را فراهم می سازد» تعریف می کند. ملاحظه می کنید که این نظریه تعاینر بین ماده و روح را در

صورتی که به عنوان تمایز بین دو نوع امری در نظر گرفته شوند که جیمز «چیز» می نامد از میان می برد. در نتیجه کسانی که با جیمز در این خصوص موافقت طرفدار نظریه ای هستند که آن را «توحیدختی» می نامند، و بر طبق آن آنچه جهان را تشکیل می دهد نه روح است و نه ماده، بلکه چیزی است بین این دو. خود جیمز این مفهوم ضمنی نظریه اش را استنتاج نکرده است. بلکه به عکس استعمال عبارت «تجربه محض» شاید حاکی از نوعی ایده آلیسم از قماش بار کلسی باشد. کلمه «تجربه» را فلاسفه مکرر به کار می برند، اما به ندرت آن را تعریف می کنند. بد نیست لحظه ای این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که این کلمه چه معنایی می تواند داشته باشد.

فهم عادی می گوید بسیاری چیزها که روی می دهند به «تجربه» در نمی آیند، مانند وقایعی که در آن روی ناپیدای ماه اتفاق می افتد. بار کلی و هگل هر دو به دلایل متفاوت این نکته را منکر شدند، و گفتند که آنچه به تجربه در نیاید هیچ است. براهین آنها را اکنون اکثر فلاسفه بی اعتبار می دانند - و به عقیده من حق همین است. اگر به این نظر معتقد شویم، که «جنس» («stuff») جهان تجربه است، لازم خواهد بود که توضیحات دقیق و غیر قابل قبولی اختراع کنیم که مراد ما از چیزهایی مانند آن روی ناپیدای ماه چیست. و اگر نتوانیم چیزهای تجربه نشده را از چیزهای تجربه شده استنباط کنیم، برای یافتن مبانی اعتقاد به چیزی جز خودمان دچار اشکال خواهیم شد. درست است که جیمز این را منکر است، اما دلایل او چندان قانع کننده نیست.

منظور ما از «تجربه» چیست؟ بهترین راه یافتن جواب این است

که پرسیم: چه فرق است بین رویدادی که تجربه نشده و آن که شده؟ بارانی که دیده یا لمس شود تجربه شده است، اما بارانی که در بیابانی بیبارد که هیچ موجود زنده‌ای در آن نباشد تجربه نشده است. بدین ترتیب به نکته اول خود می‌رسیم، یعنی: تجربه وجود ندارد مگر در جایی که زندگی باشد. اما زندگی با تجربه ملازم نیست: بسیاری چیزها بر من اتفاق می‌افتد که من متوجه آنها نمی‌شوم. این چیزها را مشکل بتوان گفت که من تجربه می‌کنم. واضح است آنچه را من به یاد دارم تجربه می‌کنم، اما بعضی چیزها که من صراحتاً به یاد ندارم ممکن است عاداتی را باعث شده باشند که هنوز باقی باشند. کودک سوخته از آتش می‌ترسد، حتی اگر از واقعه سوختن خود خاطره‌ای نداشته باشد. من فکر می‌کنم می‌توانیم بگوییم یک رویداد وقتی «تجربه» شده است که عادت‌های را باعث شود. (حافظه یک نوع عادت است.) به طور کلی، عادت فقط در دستگاه‌های زنده پدید می‌آید. سیخ بخاری هرچند هم به کرات از حرارت تقه‌تقه باشد، از آتش نمی‌ترسد. پس بنا بر مبنای فهم عادی خواهیم گفت که «جنس» جهان با «تجربه» ملازم نیست. من شخصاً دلیلی نمی‌بینم که در این نقطه از فهم عادی جدا شویم.

جز در این موضوع «تجربه»، من با «تجربیت اساسی» جیمز موافقم.

اما در مورد نظریه پراگماتیسم و «اراده اعتقاد» او قضیه از قرار دیگر است. به خصوص موضوع اخیر به نظر من برای تحصیل دلیل قابل قبول ولی سفسطه آمیزی برای بعضی از احکام جزمی دین طرح ریزی شده است. آن‌هم دلیلی که برای هیچ مؤمنی که ایمانش

از صمیم قلب باشد قابل قبول نخواهد بود.

«اراده اعتقاد» *The Will to Believe* در ۱۸۹۶ انتشار یافت ،
 «پراگماتیسم، نامی نو برای برخی شیوه‌های فکر کهن» *Pragmatism*،
 «*a New Name for Some Old Ways of Thinking*» در ۱۹۰۷ منتشر شد.
 نظریه کتاب اخیر بسط و تفصیل نظریه کتاب سابق است.

«اراده اعتقاد» چنین استدلال می‌کند که ما غالباً در عمل مجبور
 می‌شویم در جایی که مبانی نظری کافی برای خذ تصمیم وجود ندارد
 تصمیم بگیریم، زیرا که هیچ نکردن باز خود تصمیمی است. جیمز
 می‌گوید موضوعات دینی هم تحت این قاعده قرار می‌گیرند. می‌گوید
 ما حق داریم روش اعتقاد در پیش بگیریم، ولو اینکه «عقل صرفاً»
 منطقی ما مطیع نشده باشد. «این اساساً همان روش کشیش ساوآبی
 است، منتها پرورشی که جیمز بدان داده است تازگی دارد.

جیمز می‌گوید که وظیفه اخلاقی راستی از دو دستور معادل
 تشکیل شده: «حقیقت را باور کن» و «از خطا پرهیز». شاکلن اشتباهاً
 فقط دستور دوم را گوش می‌کنند، و بدین ترتیب از باور کردن
 حقایق مختلفی که مردم کم احتیاط‌تر باور می‌کنند باز می‌مانند.
 اگر باور کردن حقیقت و پرهیز از خطادارای اهمیت مساوی باشند،
 پس اگر شقوق امری را به من عرضه کنند بهتر آن است که من
 بنا بر اراده خود یکی از شقوق ممکن را باور کنم، زیرا که در این
 صورت من احتمال مساوی برای اعتقاد به حقیقت خواهم داشت، در
 صورتی که اگر حکم خود را معلق نگه دارم هیچ احتمالی نخواهم
 داشت.

اخلاقی که در صورت جدی گرفتن این نظریه نتیجه می‌شود

اخلاق غریبی است. فرض کنید که من در قطار راه آهن با ناشناسی برخورد کنم و از خود پرسم: «آیا اسم این شخص حسن علی جعفر است؟» اگر اعتراف کنم که نمی‌دانم، مسلم است در باره نام او اعتقاد صحیحی پیدا کرده‌ام؛ در صورتی که اگر تصمیم بگیرم که معتقد شوم نام او همان حسن علی جعفر است احتمال می‌رود که عقیده‌ام صحیح باشد. جیمز می‌گوید شکا کان از فریب خوردن بیم دارند و به واسطه همین بیم خود ممکن است حقایق مهمی را از دست بدهند؛ و اضافه می‌کند: «چه دلیلی دارد که فریب به واسطه امید از فریب به واسطه بیم اینقدر بدتر باشد؟» ظاهراً از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که اگر من سالها امیدوار بوده باشم که با شخصی موسوم به حسن علی جعفر برخورد کنم، راستکاری مثبت به جای منفی مرا وادار می‌کند معتقد گردم با هر شخص ناشناسی برخورد کنم نامش حسن علی جعفر خواهد بود، مگر خلاف آن ثابت شود.

خواهید گفت: «اما این مورد پرت و بی‌معنی است، زیرا درست است که نام شخص ناشناس را نمی‌دانید، ولی این را می‌دانید که تعداد بسیار کمی از افراد بشر نامشان حسن علی جعفر است. پس آنطور که فرض می‌گیرید در مورد انتخاب طریق جهل مطلق ندارید.» اما شگفت این است که جیمز در سراسر مقاله خود هیچ‌ذکری از احتمال نمی‌کند، و حال آنکه تقریباً همیشه در مورد هر مسئله‌ای ملاحظه قابل اکتشافی از احتمال وجود دارد. بگذارید قبول کنیم (گرچه هیچ متدین مؤمنی قبول نمی‌کند)، که در این جهان هیچ دلیلی نه بر له و نه بر علیه هیچیک از ادیان وجود ندارد. فرض کنید که شما یک نفر چینی هستید و با ادیان کنفوسیوسی و بودایی و مسیحی تماس پیدا

کرده‌اید. قانون منطق مانع از این است که هر سه دین را صحیح انگارید. فرض کنیم که دین بودایی و مسیحیت دارای احتمال صحت مساوی هستند. در این صورت، با مسلم گرفتن اینکه هر دو دین نمی‌توانند در عین حال صحیح باشند، لابد یکی از آنها باید صحیح باشد. ولذا دین کتوسیسوسی باید باطل باشد. اما اگر هر سه دارای احتمال صحت مساوی باشند، پس يك يك آنها بیشتر احتمال بطلان دارند تا احتمال صحت. بدین طریق به مجرد آنکه ملاحظه احتمال را دخالت دهیم اصل جیمز فرو می‌ریزد.

غریب اینجاست که جیمز، با آنکه روانشناس برجسته‌ای بود، در این رهگذر خامی کم نظیری از خود نشان داده است. وی چنان سخن می‌گوید که گویا تنها شقوق ممکن عبارتند از اعتقاد مطلق یا بی‌اعتقادی مطلق، و هر گونه سایه‌شکی را نادیده می‌گیرد. مثلاً فرض کنید من در قفسه‌های کتابخانه‌ام در پی کتابی می‌گردم. با خود می‌اندیشم: «شاید در این قفسه باشد» و به جستجو می‌پردازم، اما نمی‌اندیشم که: «در این قفسه هست.» مگر وقتی که کتاب را بینم. ما عادتاً بر اساس فرضیات عمل می‌کنیم، اما نه عیناً بر اساس آنچه به عنوان ایقانات می‌شناسیم؛ زیرا وقتی که بر اساس فرضیه‌ای عمل می‌کنیم چشمانمان را برای شواهد تازه باز نگه می‌داریم.

به گمان من دستور راستکاری چنان نیست که جیمز می‌پندارد. به نظر من این دستور چنین است: «به هر فرضیه‌ای که به زحمت بررسی بریزد درست همان قدر اعتقاد داشته باش که دلیل مؤید آن مجاز می‌دارد.» و اگر فرضیه به قدر کافی اهمیت داشته باشد، وظیفه تحصیل دلایل دیگر نیز علاوه می‌شود. این فهم عادی صاف و ساده

است، و با طرز عمل محاکم عدلیه نیز هماهنگ است؛ اما با طرز عملی که جیمز توصیه می کند فرق بسیار دارد.

اما اگر اراده اعتقاد جیمز را به طور مجزا مورد بحث قرار دهیم شرط انصاف را در حق او رعایت نکرده ایم. این نظریه عبارت بود از يك نظریه انتقالی که با يك بسط طبیعی به پراگماتیسم منجر شد. پراگماتیسم، چنانکه در فلسفه جیمز دیده می شود، در وهله اول تعریف جدیدی است از «حقیقت». پراگماتیسم دو مدافع دیگر نیز داشت: اف. سی. اس. شیلر F. C. S. Schiller و دکتر جان دیویدی John Dewey. من دکتر دیویدی را در فصل بعد مورد بحث قرار خواهم داد. شیلر از جیمز و دیویدی کمتر اهمیت دارد. میان جیمز و دکتر دیویدی از لحاظ نقاط تأکید تفاوت هست. جهان بینی دکتر دیویدی علمی است و براهینش بیشتر از بررسی روش علمی اخذ شده اند؛ اما جیمز در درجه اول با دین و اخلاق سرو کار دارد. به تقریب می توان گفت که جیمز حاضر است از هر نظریه ای که به تأمین تقوی و سعادت مردم منجر شود طرفداری کند. اگر چنین کاری از نظریه ای ساخته باشد، آن نظریه «صحیح» است، بدان معنی که جیمز این کلمه را به کار می برد.

بنا بر قول جیمز اصل پراگماتیسم نخستین بار به وسیله سی. اس. پیرس C. S. Peirce اعلام شد که معتقد بود برای آنکه در افکار خود راجع به يك شیء وضوح حاصل کنیم کافی است که ببینیم چه اثرات قابل تصور عملی بر آن شیء مترتب است. جیمز در توضیح و تشریح مطلب می گوید وظیفه فلسفه این است که معلوم سازد اگر فلان نظریه جهانی صحیح باشد یا بهمان نظریه چه فرقی به حال من

و تو می کند. بدین طریق نظریه به صورت ابرازکار درمی آید، و نه راه حل معضل.

جیمز می گوید اندیشه‌ها در آنجا که ما را یاری می دهند تا با اجزای دیگر تجربه خود روابط رضایت بخش برقرار کنیم صحیح می شوند: «یک اندیشه مادام که اعتقاد بدان برای زندگی ما مفید باشد، صحیح است.» حقیقت نوعی از انواع خوبی است و مقوله جداگانه‌ای نیست. حقیقت بر اندیشه واقع می شود، یعنی وقایع اندیشه را صحیح می سازند. قول عقلیان که می گویند اندیشه صحیح باید با واقعیت توافق داشته باشد درست است؛ اما معنی «توافق» «تطابق» نیست. «توافق داشتن به وسیعترین معنی با واقعیت، معنی اش فقط می تواند عبارت باشد از هدایت شدن به سوی آن واقعیت، یا به حدود آن، یا واقع شدن در چنان تماس مؤثری با آن که یا با خود واقعیت سرو کار پیدا کنیم یا با چیزی مربوط به آن؛ به طوری که بهتر از وقتی باشد که هر آینه توافق نمی داشتیم.» جیمز علاوه می کند که: «صحیح... به عبارت اخری و من حیث المجموع عبارت است از همان صلاح نحوه تفکر ما.» به عبارت دیگر «تمام اجبار ما به جستجوی حقیقت جزو اجبار ماست به عمل کردن آنچه فایده دارد.»

در فصلی راجع به پراگماتیسم و دین، جیمز کشته‌ها را درو می کند: «ما نمی توانیم هیچ فرضیه‌ای را که از آن نتایج مفیدی بر زندگی مترتب باشد رد کنیم.» «فرضیه خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» «به استناد دلایلی که تجربه دینی به دست می دهد، به خوبی می توانیم معتقد شویم که قدرتهای عالیتر وجود دارند و طبق مشیات کامل و مطلوبی نظیر

مشیات خود ما در کار نجات بخشیدن جهان هستند.

من در این نظریه اشکالات عقلی بزرگی می بینم. این نظریه چنین فرض می کند که هر عقیده ای وقتی «صحیح» است که اثرات آن خوب باشند. اگر این نظریه مفید باشد - و اگر نباشد به حکم خود پراگماتیستها مردود خواهد بود - ما باید بدانیم که: (الف) چه چیز خوب است، (ب) اثرات فلان یا بهمان نظریه چیستند. و این مطالب را باید قبل از آن که بر «صحت» چیزی حکم کرده باشیم بدانیم؛ زیرا فقط پس از آنکه به خوب بودن اثرات عقیده ای حکم کرده باشیم حق داریم آن را «صحیح» بنامیم. نتیجه عبارت است از پیچیدگی و بفرنجی غیر قابل تصور قضایا. فرض کنید می خواهید بدانید که آیا کریستف کلمب در ۱۴۹۲ از اقیانوس اطلس گذشت یا نه. با این تفصیل نباید مانند سایر مردم این امر را در کنایه تحقیق کنید. اول باید جویا شوید که اثرات این عقیده چیستند و فرقیان با اثرات این عقیده که کریستف کلمب در ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ اقیانوس را پیمود چگونه است. خود این امر به قدر کافی دشوار است؛ اما اگر اثرات را از نقطه نظر اخلاقی بسنجیم، موضوع از این هم دشوارتر می شود. ممکن است بگویید پیدا است که ۱۴۹۲ بهترین اثرات را دارد، زیرا در امتحان تاریخ عالیترین نمره را می گیرد. اما رقیبان شما، که اگر شما سال سفر کلمب را ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ ذکر کنید نمره ای بهتر از شما خواهند گرفت، ممکن است توفیق شما را به جای توفیق خودشان اخلاقاً قابل تأسف بدانند. قطع نظر از امتحانات، من جز در مورد تاریخ - نویسان اثر عملی دیگری از این قضیه به نظر نمی رسد.

اما این پایان گرفتاری نیست. شما باید معتقد باشید که

ارزیابینان از نتایج يك عقیده، چه اخلاقاً و چه واقعاً، صحیح است؛ زیرا که اگر غلط باشد برهان شما دال بر صحت عقیده تان اشتباه خواهد بود. اما این قول که عقیده شما در خصوص نتایج صحیح است بر طبق نظر جیمز عین همان است که بگوییم این عقیده دارای نتایج خوب است، و هکذا الی غیر النهایه. پیداست که این نمی شود.

اشکال دیگری نیز هست. فرض کنید من بگویم شخصی موسوم به کریستف کلمب وجود داشته است. همه با من موافقت می کنند که آنچه می گویم صحیح است. اما چرا صحیح است؟ به علت مردی متشکل از گوشت و خون که ۴۵۰ سال پیش می زیست - خلاصه به علت عقیده من، و نه به علت اثرات آن. بنا بر تعریف جیمز ممکن است اتفاق بیفتد که قضیه «الف وجود دارد» صحیح باشد، گو اینکه در واقع «الف» وجود نداشته باشد. من همیشه چنین دیده ام که فرضیه با بانوئل «به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل می کند.» پس قضیه «با بانوئل وجود دارد» صحیح است، گو اینکه با بانوئل وجود ندارد. جیمز می گوید (تکرار می کنم): «فرضیه خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» این گفته اصولاً این مسئله را که آیا خدا در ملکوت آسمانی اش وجود دارد یا نه به عنوان مسئله بی اهمیت طرد می کند. اگر خدا فرضیه مفیدی باشد، همین کفایت می کند. خدای صانع کائنات فراموش می شود؛ تمام آنچه به یاد می ماند عبارت است از اعتقاد به خدا و اثرات آن بر ساکنان سیاره محقر ما. جای تعجب نیست که پاپ دفاع پراگماتیستها از دین را محکوم کرده است.

در اینجا می رسیم به يك فرق اساسی میان جهان بینی دینی

جیمز و جهان بینی دینی گذشتگان. جیمز به دیانت به نام يك پدیده انسانی علاقه‌مند است، اما به موضوعاتی که دین در باره آنها می‌اندیشد علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. جیمز می‌خواهد مردم سعادت‌مند باشند، و اگر اعتقاد به خدا آنها را سعادت‌مند می‌سازد پس بگذار به خدا معتقد باشند. اما این مطلب، تا اینجا، فقط نیکخواهی است نه فلسفه؛ وقتی فلسفه می‌گردد که گفته می‌شود عقیده اگر موجب سعادت مردم شود «صحیح» است. برای کسی که خواهان چیزی باشد تا آن را بپرستد، این رضایت‌بخش نیست. آن کس نمی‌خواهد بگوید: «اگر به خدا عقیده داشته باشم سعادت‌مند می‌شوم»، بلکه می‌خواهد بگوید: «من به خدا عقیده دارم و بنابراین سعادت‌مندم.» و وقتی که به خدا عقیده دارد، به او همان طور عقیده دارد که به وجود روزولت یا چرچیل یا هیتلر. در نظر او خدا يك وجود واقعی است نه فقط يك اندیشه بشری که دارای اثرات خوب باشد، نه جانشین محو و ضعیفی که جیمز برای خدا ساخته است. پیداست وقتی که من می‌گویم «هیتلر وجود دارد» منظورم چیزی است غیر از «اثراتی که بر اعتقاد به وجود هیتلر مترتب است.» برای مؤمن حقیقی همین مطلب در مورد خدا نیز صادق است.

نظریه ویلیام جیمز کوششی است برای ساختن روبنای اعتقاد بر شالوده شک، و مانند همه این قبیل کوششها متکی بر سفسطه و مغالطه است. در مورد جیمز سفسطه ناشی است از کوشش برای تجاهل نسبت به همه امور واقعی غیر بشری. ایده آلیسم بار کلی به همراه شکاکیت باعث می‌شود که جیمز عقیده به خدا را به جای خود خدا

قرار دهد، و چنین وانمود کند که همین کافی است. اما این فقط شکلی است از آن جنون ذهنیت که غالب فلاسفه جدید گرفتارش هستند.

فصل سی ام

جان دیویی

جان دیویی را که در ۱۸۵۹ متولد شد عموماً به عنوان پیشوای فلاسفه زنده امریکا می‌شناسند.^۱ با این ارزیابی من کاملاً موافقم. دیویی نه تنها در میان فلاسفه، بلکه در بین طلاب علوم تربیتی و زیبایی شناسی و علم سیاست هم نفوذ عمیقی داشته است. دیویی مردی است دارای عالیت‌ترین خصائل و سجایا، در جهان بینی آزادخواه، در روابط شخصی سخی و مهربان، در کار خستگی ناپذیر. من با غالب عقاید او

توافق تقریباً تام دارم. به مناسبت ارادتی که به او می‌ورزم، و نیز به جهت لطف و مرحمتی که شخصاً از او دیده‌ام، آرزو می‌کنم که کاش با او توافق کامل می‌داشتم؛ ولی مناسفم که در مورد بارزترین نظریه فلسفی او، یعنی قرار دادن «تحقیق» به جای «حقیقت» به عنوان تصور اساسی منطق و نظریه معرفت، ناچارم که اختلاف نظر خود را با او ابراز کنم.

دیویی مانند ویلیام جیمز اهل نیوانگلند و ادامه دهنده سنت لیبرالیسم نیوانگلند است که صد سال پیش برخی از اخلاف رجال بزرگ نیوانگلند آن را رها کردند. دیویی هرگز کسی که بتوان فیلسوف «محض» اش نامید نبوده است. به خصوص تعلیم و تربیت در صف اول علائق او قرار داشته و تأثیر او در تعلیم و تربیت امریکا عمیق بوده است. من به سهم کوچکتر خود کوشیده‌ام تا در امر تعلیم و تربیت نفوذی بسیار مشابه نفوذ دیویی داشته باشم. شاید او هم مانند من هرگز از طرز عمل کسانی که مدعی پیروی از تعالیم او هستند راضی نبوده است؛ اما هر نظریه جدیدی در عمل ناچار دچار افراط و تفریط خواهد شد. این موضوع چندان که ممکن است پنداشته شود اهمیت ندارد؛ زیرا که معایب چیزهای تازه بسیار آسانتر از معایب چیزهای کهنه دیده می‌شود.

وقتی که دیویی در ۱۸۹۴ در شیکاگو استاد فلسفه شد، علم تعلیم و تربیت نیز جزو موضوعات تدریس او قرار گرفت. دیویی یک مکتب مترقی بنا نهاد و آثار فراوانی در باب تعلیم و تربیت نوشت. آنچه وی در این هنگام نوشت در کتاب «مدرسه و اجتماع» (۱۸۹۹) *The School and Society* خلاصه شد. دیویی در سراسر عمر خود در باب

(significant) باشند، و مفید معنی بودن بسته به زبانی است که به کار می‌رود. اگر شما مشغول ترجمه شرحی دربارهٔ به کریستف کلمب به زبان عربی باشید، باید «۱۴۹۲» را به سال هجری مقارن آن تبدیل کنید. جملات در زبانهای مختلف ممکن است يك معنی داشته باشند، و آنچه «صدق» یا «کذب» جمله‌ای را معین می‌کند معنای کلام است، نه خود کلام. وقتی که جمله‌ای را اظهار می‌کنید، «عقیده» ای را بیان می‌کنید که ممکن است به زبان دیگر نیز به همان اندازه درست بیان شود. آن «عقیده» هرچه باشد، چیزی است که یا «صادق» است یا «کاذب»، یا «کما بیش صادق». بدین ترتیب ما به مسئلهٔ تحقیق «عقیده» رانده می‌شویم.

و اما عقیده اگر به قدر کافی ساده باشد ممکن است بی آنکه به صورت کلمات بیان شود وجود داشته باشد. بدون استعمال کلمات مشکل بتوان عقیده داشت که نسبت محیط دایره به قطر آن تقریباً $3/14158$ است؛ یا اینکه یولیوس قيصر وقتی که تصمیم گرفت از رودخانهٔ روبیکون بگذرد سر نوشت جمهوری روم را معین کرد. اما در موارد ساده عقایدی که به قالب کلام در نیامده فراوان است. مثلاً فرض کنید که هنگام فرود آمدن از پلکانی در تشخیص زمان رسیدن به کف اشتباه کنید: قدم را طوری بر می‌دارد که مناسب زمین مسطح است، و ناگهان فرود می‌آید. نتیجه عبارت است از يك تکان و تعجب ناگهانی شدید.

طبعاً خواهید گفت «فکر می‌کردم به کف رسیده‌ام!» اما در حقیقت راجع به پلکان فکر نمی‌کردید، و گر نه مرتکب اشتباه نمی‌شدید. عضلات شما طوری تنظیم شده بودند که مناسب رسیدن به کف

تعلیم و تربیت تقریباً به اندازه فلسفه به نوشتن پرداخته است. مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر نیز سهم بزرگی در افکار دیویی داشته‌اند. دیویی هم مانند خود من از سفر روسیه و چین در مورد روسیه به طور متفی و در مورد چین به طور مثبت بسیار متأثر شد. از جنگ جهانی اول به اکراه پشتیبانی کرد. دیویی سهم مهمی در تحقیق راجع به جرم ادعایی تروتسکی داشت، و در حالی که یقین می‌دانست اتهامات منتسبه بی اساس است، عقیده نداشت که اگر تروتسکی جانشین لنین می‌شد رژیم شوروی رضایت بخش می‌بود. دیویی معتقد شد که انقلاب توأم با جبر و قهر که منجر به دیکتاتوری شود راه رسیدن به جامعه خوب نیست. وی در همه مسائل اقتصادی نظریات بسیار آزادیخواهانه داشته، اما هرگز پیرو مارکس نبوده است. من یکبار از زبان او شنیدم که چون با قدری اشکال خود را از قید مذهب رسمی قدیم‌رها ساخته است، قصد ندارد خود را در قید مذهب دیگری گرفتار کند. در تمام این موضوعات، نقطه نظر او تقریباً عین نقطه نظر خود من است.

از لحاظ فلسفه محض، اهمیت عمده کار دیویی انتقاد اوست از مفهوم قدیم «حقیقت» که در نظریه‌ای که خود او آن را «ابرازگرایی» می‌نامد بیان شده است. حقیقت، چنانکه اکثر فلاسفه رسمی آن را تصور می‌کنند، ایستا و نهایی و کامل و ابدی است. در اصطلاح دینی می‌توان آن را با افکار خدا و آن افکاری که موجودات ذیعقل در آنها با خدا مشترکند یکی دانست. نمونه کامل حقیقت جدول ضرب است، که چیزی است دقیق و متیقن و عاری از هر گونه غل و غش دنیوی. از زمان فیثاغورس، و بیشتر از زمان افلاطون، تا کنون

ریاضیات با الهیات بستگی پیدا کرده است، و نظریه معرفت غالب فلاسفه رسمی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. علائق دیویی بیشتر متوجه زیست‌شناسی است تا ریاضیات، و او فکر را به عنوان يك فراگرد متكامل تصور می‌کند. رأی قدیم البته می‌پذیرد که به تدریج بر معارف انسان افزوده می‌شود؛ اما این رأی هر معرفتی را، همینکه حاصل شد، به عنوان يك امر نهائی می‌شناسد. البته هگل معرفت بشری را چنین در نظر نمی‌گیرد. هگل معرفت بشری را به عنوان يك کل انداموار (اورگانیک) تصور می‌کند که همه اجزایش به تدریج رشد می‌کنند، و هیچیک از آن اجزا کامل نیست تا آنکه کل کامل شود. چیزی که هستند، فلسفه هگل، هر چند دیویی را هم در جوانی تحت تأثیر قرار داد، باز چیزی به نام مطلق دارد و عالم ابدی آن واقعی‌تر از فراگرد دنیوی است. این چیزها در افکار دیویی - که در آن همه امور دنیوی است و فراگرد با آنکه متكامل است برخلاف نظر هگل انبساط يك مثال ابدی نیست - نمی‌توانند جایی داشته باشند.

تا اینجا من با دیویی موافقم. و موافقت من به همینجا نیز ختم نمی‌شود. پیش از شروع به بحث در نکاتی که من با دیویی اختلاف نظر دارم، چند کلمه‌ای از عقیده خودم در باره «حقیقت» سخن خواهم گفت.

نخستین مسئله این است که: چه نوع امری «صادق» یا «کاذب» است؟ ساده‌ترین چیز عبارت خواهد بود از يك جمله. «کریستف کلمب در ۱۴۹۲ اقیانوس را پیمود» صادق است، و «کریستف کلمب در ۱۷۷۶ اقیانوس را پیمود» کاذب است. این جواب درساست، ولی کامل نیست. جملات، بسته به مورد، در صورتی صادق یا کاذبند که «معنی»

(significant) باشند، و مفید معنی بودن بسته به زبانی است که به کار می‌رود. اگر شما مشغول ترجمه شرحی دربارهٔ به کریستف کلمب به زبان عربی باشید، باید «۱۴۹۲» را به سال هجری مقارن آن تبدیل کنید. جملات در زبانهای مختلف ممکن است يك معنی داشته باشند، و آنچه «صدق» یا «کذب» جمله‌ای را معین می‌کند معنای کلام است، نه خود کلام. وقتی که جمله‌ای را اظهار می‌کنید، «عقیده» ای را بیان می‌کنید که ممکن است به زبان دیگر نیز به همان اندازه درست بیان شود. آن «عقیده» هرچه باشد، چیزی است که یا «صادق» است یا «کاذب»، یا «کما بیش صادق». بدین ترتیب ما به مسئلهٔ تحقیق «عقیده» رانده می‌شویم.

و اما عقیده اگر به قدر کافی ساده باشد ممکن است بی آنکه به صورت کلمات بیان شود وجود داشته باشد. بدون استعمال کلمات مشکل بتوان عقیده داشت که نسبت محیط دایره به قطر آن تقریباً $3/14158$ است؛ یا اینکه یولیوس قیصر وقتی که تصمیم گرفت از رودخانهٔ روبیکون بگذرد سر نوشت جمهوری روم را معین کرد. اما در موارد ساده عقایدی که به قالب کلام در نیامده فراوان است. مثلاً فرض کنید که هنگام فرود آمدن از پلکانی در تشخیص زمان رسیدن به کف اشتباه کنید: قدم را طوری بر می‌دارد که مناسب زمین مسطح است، و ناگهان فرود می‌آید. نتیجه عبارت است از يك تکان و تعجب ناگهانی شدید.

طبعاً خواهید گفت «فکر می‌کردم به کف رسیده‌ام!» اما در حقیقت راجع به پلکان فکر نمی‌کردید، و گرنه مرتکب اشتباه نمی‌شدید. عضلات شما طوری تنظیم شده بودند که مناسب رسیدن به کف

بودند، در حالی که در واقع هنوز به کف نرسیده بودید. چیزی که مرتکب اشتباه شد بدن شما بود، نه ذهن شما - یا لا اقل این بیان طبیعی آن امری است که رخ داده است. اما در واقع تمایز بین بدن و ذهن تمایز مشکوکی است. بهتر آن خواهد بود که از یک «اورگانسم» سخن بگوییم و تقسیم فعالیت‌های آن را بین ذهن و بدن نامعین باقی گذاریم. پس می‌توان گفت: اورگانسم شما طوری تنظیم شده بود که اگر به کف رسیده بودید مناسب می‌بود، اما در واقع مناسب نبود. همین عدم توفیق در تنظیم اشتباه شما را تشکیل داده است، و می‌توان گفت که شما دارای عقیده کاذبی بوده‌اید.

آزمون اشتباه در مثال بالا عبارت است از تعجب. به نظر من همین نکته در مورد عقاید قابل آزمایش کلیتاً صادق است. عقیده کاذب عقیده‌ای است که، در شرایط مناسب، باعث شود دارنده آن تعجب را تجربه کند؛ در حالی که عقیده صادق چنین اثری نخواهد داشت. اما تعجب با آنکه در مواردی که قابل انطباق باشد آزمون خوبی است، معنی کلمات «صادق» و «کاذب» را به دست نمی‌دهد؛ و همیشه هم قابل انطباق نیست. فرض کنید که شما دارید میان رعد و برق قدم می‌زنید و به خود می‌گویید: «احتمال نمی‌رود صاعقه به من اصابت کند.» از قضا لحظه بعد صاعقه به شما اصابت می‌کند؛ اما شما هیچ تعجبی را تجربه نمی‌کنید، زیرا که مرده‌اید. اگر روزی، چنانکه گویا سر جیمز جینز Sir James Jeans انتظار دارد، خورشید متفجر شود همه ما فی الحال نابود خواهیم شد و لذا دچار تعجب نخواهیم شد؛ معیناً اگر منتظر این سانحه نبوده باشیم همه ما دچار اشتباه بوده خواهیم بود. این امثله عینیت صدق و کذب را نشان می‌دهند؛ یعنی آنچه صادق (یا کاذب)

است عبارت است از وضعی از اور گانیسم. اما صدق (یا کذب) آن به طور کلی به حکم رویدادهای خارج از اور گانیسم است. گاهی آزمون های تجربی برای تعیین صدق و کذب ممکن است؛ گاهی نیز ممکن نیست؛ اما وقتی که ممکن نیست باز شق اصلی به جای خود باقی می ماند، و مفید معنی است.

من بیش از این نظر خود را درباره صدق و کذب بسط نخواهم داد و به بررسی نظر دیوئی خواهم پرداخت.

دیوئی در پی احکامی نیست که مطلقاً «صادق» باشند، و نیز احکام متناقض با آنها را به عنوان مطلقاً «کاذب» محکوم نمی کند. به عقیده او فراگردی وجود دارد به نام «تحقیق» که عبارت است از شکلی از انطباق میان اور گانیسم و محیط آن. من اگر خواسته باشم، از نقطه نظر خودم، حتی الامکان با دیوئی موافقت کنم باید از تحلیل «معنی» آغاز کنم. مثلاً فرض کنید که در باغ وحش هستید و از بلند گو می شنوید که: «هم اکنون یک شیر فرار کرده است.» در این صورت طوری عمل خواهید کرد که هر آینه شیر را دیده بودید عمل می کردید - یعنی هر چه زودتر فرار خواهید کرد. جمله «یک شیر فرار کرده است» یعنی یک رویداد معین، بدان معنی که باعث همان رفتاری می شود که آن رویداد در صورت دیده شدن باعث می شد. به طور کلی: جمله الف «یعنی» رویداد ب، اگر باعث رفتاری شود که ب باعث می شد. اگر در واقع چنین رویدادی وجود نداشته باشد، جمله کاذب است. عین همین امر در مورد عقیده ای که به صورت کلمات بیان نشده باشد صادق است. می توان گفت: عقیده عبارت است از وضعی از یک اور گانیسم که باعث چنان رفتاری شود که رویداد معینی، اگر حاضر بر حواس می بود،

باعث می‌شد. آن رویدادی که باعث این رفتار می‌شد «معنی» آن عقیده است. این بیان بیش از حد ساده شده است، اما می‌تواند برای نشان دادن نظریه مورد مدافعه من مفید باشد. تا اینجا گمان نمی‌کنم من و دیویسی چندان اختلاف نظر داشته باشیم. با پرورشهای بعدی او، من خود را بسیار مخالف می‌بینم.

دیویسی «تحقیق» را اساس منطق قرار می‌دهد، و نه حقیقت یا معرفت را. تحقیق را از این قرار تعریف می‌کند: «تحقیق عبارت است از تغییر شکل مضبوط یا رهبری شدهٔ يك وضع غیر معین به وضعی که از لحاظ تمایزات و روابط مشکلهٔ خود چنان معین باشد که عناصر وضع اولیه را به يك کل متحد مبدل سازد.» و علاوه می‌کند که «تحقیق با تغییر شکلهای عینی موضوعات عینی سروکار دارد.» این تعریف آشکارا قاصر است. مثلاً اعمالی را که يك گروه بان میدان مشق با يك دسته سرباز جدید انجام می‌دهد، یا اعمال يك بنا را با يك تودهٔ آجر در نظر بگیرید. این دو عیناً همان تعریف دیویسی را از «تحقیق» انجام می‌دهند. چون واضح است که دیویسی این دو مورد را مشمول تعریف خود نمی‌داند، پس در مفهوم وی از «تحقیق» باید عنصری وجود داشته باشد که وی ذکر آن را در تعریف خود فراموش کرده است. اینکه این عنصر چیست، من لحظه‌ای بعد خواهم کوشید معین سازم. ابتدا بگذارید ببینیم که از این تعریف، به شکل فعلی، چه برمی‌خیزد. واضح است که «تحقیق»، چنانکه دیویسی تصور می‌کند، جزو فراگرد کلی کوشش برای اورگانیک‌تر ساختن جهان است. «کلهای متحد» باید محصول تحقیقات باشند. علاقهٔ دیویسی به چیزهای اورگانیک پاره‌ای به واسطهٔ زیست‌شناسی است و پاره‌ای به واسطهٔ باقیماندهٔ نفوذ

هگل. اگر بر اساس يك مابعدالطبیعه نا آگاهانه هگلی نباشد، دیگر من نمی فهم چرا باید انتظار داشت که تحقیق به «کلهای متحد» منتج شود. هر گاه يك دسته ورق نامرتب به من بدهند و از من بخواهند که در ترتیب آنها تحقیق کنم، اگر از دستور دیویی پیروی کنم اول آن را مرتب خواهم کرد و سپس خواهم گفت که این ترتیبی است که از تحقیق نتیجه شده است. درست است که هنگامی که من مشغول مرتب کردن ورقها هستم «تغییر شکل عینی موضوع عینی» صورت خواهد گرفت؛ اما خود تعریف این را به حساب می آوردم. هر آینه آخر سر به من بگویند: «ما می خواستیم ترتیب ورقها را وقتی به تو داده شدند بدانیم، نه پس از آنکه آنها را از نو ترتیب دادی»، اگر من پیرو دیویی باشم در پاسخ خواهم گفت: «افکار شما روی هم رفته بیش از اندازه ایستا (استاتیک) است. من يك شخص پویا (دینامیک) هستم و وقتی که در موضوعی تحقیق کنم ابتدا آن را چنان تغییر می دهم که امر تحقیق آسان شود.» این تصور که چنین طرز عملی صحیح و مجاز است، فقط به وسیله تمایز هگلی بین نمود و بود قابل توجیه است. نمود ممکن است مغشوش و پاره پاره باشد، اما بود همیشه مرتب و اورگانیک است. پس وقتی که من ورقها را مرتب می کنم، فقط ماهیت ابدی و حقیقی آنها را آشکار می سازم. اما این قسمت از نظریه دیویی هرگز تصریح نشده است. اساس نظریات دیویی را مابعدالطبیعه اورگانیک تشکیل می دهد؛ اما من نمی دانم که خود او تا چه حد بر این نکته وقوف دارد.

اکنون بکوشیم آن تکمله تعریف دیویی را که برای متمایز ساختن تحقیق از انواع دیگر فعالیت های سازمان دهنده - مانند

فعالیت‌های گروه‌بان میدان مشق و بنا - لازم است پیدا کنیم. قبلاً گفته می‌شد که تحقیق به واسطه غرض خود، که معلوم ساختن حقیقت است، متمایز می‌شود. اما در نظر دیویی خود «حقیقت» باید به عنوان «تحقیق» تعریف شود، نه به عکس. دیویی تعریف پرس را با نظر موافق نقل می‌کند که می‌گوید: «حقیقت» عبارت است از «عقیده‌ای که سرنوشتش این باشد که همه کسانی که آن را تحقیق می‌کنند با آن موافقت کنند.» این تعریف در خصوص اینکه آن تحقیق کنندگان چه عملی انجام می‌دهند ما را پاك بی‌خبر می‌گذارد؛ زیرا ما نمی‌توانیم بدون وارد شدن به دور بگوییم که آنها می‌کوشند حقیقت را معلوم کنند.

به نظر من نظریه دکتر دیویی را می‌توان به قرار زیر بیان کرد: روابط يك اور گانیسم با محیطش گاهی برای آن اور گانیسم رضایت بخش است و گاهی نارضایت بخش. وقتی که نارضایت بخش باشد، وضع را با انطباق متقابل می‌توان بهتر ساخت. وقتی که تغییراتی که به وسیله آنها وضع بهتر می‌شود بیشتر از جانب اور گانیسم صورت بگیرد، - این تغییرات هرگز تماماً در یکی از طرفین صورت نمی‌گیرد - فراگردی که واقع می‌شود «تحقیق» نام دارد. مثلاً: در جنگ انسان بیشتر سرگرم تغییر محیط است، یعنی سرگرم دشمن است؛ اما در دوره بازدید قبل از شروع جنگ انسان بیشتر می‌پردازد به اینکه نیروهای خود را با مواضع دشمن تطبیق دهد. این دوره قبلی عبارتست از دوره «تحقیق».

اشکال این نظریه، به گمان من، این است که رابطه میان عقیده و واقعیت یا واقعیاتی را که معمولاً می‌گویند آن عقیده را «تأیید»

می کند متقطع می سازد. بگذارید همان مثال ژنرال را که مشغول کشیدن نقشه جنگ است دنبال کنیم. هواپیماهای اکتشافی ژنرال به او گزارش می دهند که دشمن فلان تدارکات را دیده است و او هم متقابلاً تدارکاتی می بیند، فهم عادی می گوید که اگر دشمن حرکاتی را که گفته می شود انجام داده فی الواقع انجام داده باشد، گزارشهایی که ژنرال طبق آنها عمل می کند «صادق» است؛ و در این صورت حتی اگر ژنرال در جنگ شکست هم بخورد آن گزارشها صادق باقی می ماند. دکتر دیوی این را قبول ندارد. وی عقاید را به «صادق» و «کاذب» تقسیم نمی کند، ولی باز به دو نوع عقیده قائل است که در صورت پیروزی ژنرال آن را «رضایت بخش» و در صورت شکست ژنرال آن را «نارضایت بخش» می نامیم. تا جنگ صورت نگرفته باشد، ژنرال نمی داند نظرش نسبت به گزارشهای پیشاهنگان خود چه باید باشد.

اگر موضوع را تعمیم دهیم می توانیم بگوییم که دکتر دیوی، مانند هر کس دیگری، عقاید را به دو طبقه تقسیم می کند که یکی خوب و دیگری بد است. منتها او عقیده دارد که یک عقیده ممکن است در یک زمان خوب و در زمان دیگر بد باشد. این امر در مورد نظریات ناقصی که از اسلاف خود بهتر و از اخلاف خود بدترند مصداق دارد. اینکه آیا عقیده ای خوب است یا بد بستگی دارد به اینکه آیا فعالیتهایی که آن عقیده در اورگانسمی که پذیرنده آن است ایجاد می کند نتایجی به بار آورد که برای آن اورگانسم رضایت بخش باشد یا نارضایت بخش. بدین ترتیب یک عقیده راجع به رویدادی در گذشته باید نه بر حسب آنکه رویداد واقعاً روی داده است یا نه، بلکه

بر حسب اثرات آینده آن عقیده، در شمار عقاید «خوب» یا «بد» طبقه بندی شود. نتایج قضیه شنیدنی است. فرض کنید شخصی به من بگوید: «آیا امروز صبح با صبحانه ات قهوه هم نوشیدی؟» اگر من يك آدم عادی باشم، می گویم به یاد بیاورم. اما اگر پیرو دکتور دیویی باشم، خواهم گفت: «کمی صبر کنید. من باید دو آزمایش را انجام دهم تا بتوانم جواب شما را بدهم.» و بعد ابتدا خود را معتقد می سازم که قهوه نوشیده ام؛ و نتایج این عقیده را، اگر نتایجی داشته باشد، بررسی می کنم. سپس خود را معتقد می سازم که قهوه ننوشیده ام؛ و باز نتایج را با یکدیگر می سنجم تا ببینم کدامیک رضایت بخش تر است. اگر يك طرف چربید تصمیم به جواب دادن می گیرم؛ والا ناچار خواهم بود اعتراف کنم که نمی توانم به این سؤال جواب بدهم.

اما این تازه پایان گرفتاریهای من نیست. نتایج این عقیده را که من با صبحانه قهوه نوشیده ام از کجا بدانم؟ اگر بگویم «نتایج عبارتند از فلان و بهمان»، خود این هم باید قبلا به وسیله نتایج خود امتحان شود تا من بتوانم بدانم آنچه گفتم «خوب» بوده است یا «بد». و اگر بر این مشکل هم فائق آمدم، از کجا بدانم که کدام دسته از نتایج رضایت بخش تر است؟ يك حکم در خصوص اینکه آیا من قهوه نوشیده ام یا نه ممکن است مرا از رضایت سرشار کند، و حکم دیگر از تصمیم به پیش بردن سیاست صرفه جویی زمان جنگ. هر دوی اینها را می توان گفت که خوب است؛ اما تا حکم نکرده ام که کدام بهتر است نمی توانم بگویم که با صبحانه قهوه نوشیده ام یا نه. این البته مهم است.

انحراف دیویی از آنچه تا کنون به عنوان فهم عادی در نظر

گرفته شده، معلول طرد «امور واقع» از ما بعدالطبیعه او است؛ بدین معنی که «امور واقع» سرسختند و نمی توان آنها را به میل خود تغییر داد. در این مسئله ممکن است فهم عادی در حال تغییر باشد، و شاید نظر دیوئی در آینده با آنچه به صورت فهم عادی در خواهد آمد تناقض نداشته باشد.

فرق عمده میان دکتر دیوئی و من این است که دیوئی نسبت به عقیده به اعتبار اثرات آن حکم می کند، در صورتی که من درجایی که يك رویداد گذشته مورد بحث باشد. آن را بر حسب عللش مورد قضاوت قرار می دهم. من آنچه آن عقیده ای را «صادق» یا تا آنجا که میسر است نزدیک به «صدق» می دانم که نوع خاصی مناسبت (گاه بسیار پیچیده) با علل خود داشته باشد. دکتر دیوئی معتقد است عقیده ای دارای «جواز قابلیت اظهار» است - و دیوئی این را به جای «صدق» قرار می دهد - که نوع خاصی اثرات بر آن مترتب باشد. این اختلاف به تفاوت جهان بینی بستگی دارد. گذشته نمی تواند از اعمال ما متأثر شود، و بنابراین اگر حقیقت به استناد آنچه واقع شده است معین شود از خواهشهای فعلی یا آتی مستقل است. به صورت منطقی، نماینده محدودیت قدرت بشر است. اما اگر حقیقت - یا به عبارت بهتر «جواز قابلیت اظهار» - به آینده وابسته باشد، در این صورت تا آنجا که تغییر آینده در ید قدرت ماست می توانیم آنچه را باید اظهار شود تغییر دهیم. این امر معنی قدرت بشر و اختیار او را وسعت می دهد. آیا یولیوس قيصر از رودخانه روبیکون گذشت؟ به نظر من جواب مثبت را يك رویداد گذشته به طرز غیر قابل تغییری ایجاب می کند. دکتر دیوئی اتخاذ تصمیم به دادن جواب مثبت یا منفی را به

ارزیابی رویدادهای آینده موکول می‌کند؛ و دلیلی در دست نیست که این رویدادهای آینده را نشود به وسیله قدرت بشر چنان ترتیب داد که جواب منفی را رضایت بخش‌تر سازند. اگر من این عقیده را که یولیوس از رویکون گذشته است خیلی خلاف ذوق خود یافتم زانوی یأس در بغل نخواهم گرفت؛ بلکه، اگر مهارت و قدرت کافی داشته باشم، می‌توانم محیط اجتماعی را چنان ترتیب بدهم که در آن این قول که یولیوس قیصر از رویکون نگذشته است «جواز قابلیت اظهار» داشته باشد.

من در سراسر این کتاب، هر جا ممکن بوده، در پی آن بوده‌ام که فلسفه‌ها را با محیط اجتماعی فلاسفه مورد بحث ارتباط دهم. به نظرم چنین می‌آید که اعتقاد به قدرت بشر، و عدم تمایل به قبول «امور واقع سرسخت» مربوط است به امیدی که زائیده تولید صنعتی و تغییر علمی محیط مادی ما است. بسیاری از طرفداران دکتر دیویی نیز همین عقیده را دارند. این است که جورج ریمنوند گیجر George Raymond Geiger در یک مقاله ستایش آمیز می‌گوید که روش دکتر دیویی «یعنی یک انقلاب فکری مربوط به طبقه متوسط و غیر تماشایی، و در عین حال خیره کننده چون انقلاب صنعتی یک قرن پیش.» من به خیال خودم برای بیان همین مطلب نوشتم: «دکتر دیویی دارای جهان بینی خاصی است که، در جاهایی که متمایز است، با عصر صنعت و تجارت جمعی هماهنگی دارد. طبیعی است که قوی‌ترین کشش او متوجه امریکاییان باشد، و نیز طبیعی است که قدر او به وسیله عناصر مترقی در کشورهای مانند چین و مکزیک تقریباً به یک اندازه شناخته شود.» با کمال تأسف و تعجب من، این گفته که به نظرم به کلی بی‌نیس

و بی‌ضرر بود سبب ناراحتی دکتر دیوی شد، و ایشان جواب دادند: «عادت به ثبوت رسیده آقای راسل، دائر بر ارتباط دادن نظریه پراگماتیستی معرفت با جنبه‌های ناگوار زندگی امریکایی ... بدان می‌ماند که من هم فلسفه او را با منافع اشراف مالک انگلستان مربوط سازم.»

من به سهم خود گوشم پر است از اینکه عقاید من (به خصوص به وسیله کمونیستها) به عنوان معلول نسبت من با اشراف انگلیسی توضیح داده شود؛ و کاملاً مایلم که فرض کنم آرائم، مانند آرای هر فرد دیگری، از محیط اجتماعی متأثر است. در خصوص دکتر دیوی، اگر من راجع به تأثیرات اجتماعی مورد بحث اشتباه کرده باشم از این اشتباه مناسفم. ولی می‌بینم این تنها من نیستم که این اشتباه را مرتکب شده‌ام. مثلاً سانتایانا می‌گوید: «در [فلسفه] دیوی، چنانکه در علم و اخلاق جاری، یک تمایل شبه‌هگلی نافذ وجود دارد که فرد را در وظایف اجتماعی اش حل کند و نیز هر امر مادی و واقعی را در چیزی اعتباری و انتقالی محو و مستهلک سازد.»

به نظر من چنین می‌آید که دنیای دکتر دیوی دنیایی است که در آن انسان فضای مخیله را فرا گرفته است. جهان نجومی وجودش البته مورد قبول است، اما غالب اوقات نادیده گرفته می‌شود. فلسفه دیوی فلسفه قدرت است، گو اینکه مانند فلسفه نیچه فلسفه قدرت فردی نیست؛ در این فلسفه آنچه ارزش دارد عبارت است از قدرت اجتماع. و همین عنصر قدرت اجتماعی است که به نظر من در فلسفه ابزارگرایی جلب نظر کسانی را می‌کند که تسلط تازه ما بر نیروهای طبیعت بیش از محدودیت‌هایی که این تسلط هنوز دارد نظرشان را گرفته

است.

روش انسان در قبال محیط غیر انسانی در زمانهای مختلف عمیقاً تفاوت کرده است. یونانیان با پروایی که از غرور می نمودند و با اعتقادی که به جبر یا سرنوشت - که حتی از زئوس هم بالاتر بود - داشتند، با دقت و احتیاط از امری که آن را جسارت نسبت به جهان می دانستند پرهیز می کردند. قرون وسطی تسلیم را از این حد بسیار فراتر برد؛ خاکساری در برابر خدا نخستین وظیفه فرد مسیحی بود. حس ابداع با این روش به بی حسی گرایید، و ابداعات بزرگ به ندرت ممکن می شد. رنسانس غرور انسانی را بازگردانید، ولی آن را به جایی رسانید که به آشوب و فاجعه منجر شد. رفورم و ضد رفورم تا حدی اثر آن غرور را خنثی کردند. اما فن جدید، در عین حال که به مذاق فرد ارباب منش رنسانس چندان خوش نیست، حس قدرت جمعی جوامع بشری را بار دیگر احیا کرده است. انسانی که در گذشته سخت وضع و خاکسار بود اکنون رفته رفته خود را خدا می پندارد. پاپینی Papini، پراگماتیست اینالیایی، می گوید که باید «تقلید از خدا» را به جای «تقلید از مسیح» قرار دهیم.

در همه اینها، من خطر بزرگی احساس می کنم - خطر امری که می توان آن را گستاخی به کائنات نامید. تصور «حقیقت»، به عنوان امری متکی بر واقعیاتی که عمدتاً از حدود تسلط بشر خارجند، یکی از طرقی بوده است که فلسفه تا کنون به وسیله آنها عنصر لازم افتادگی و فروتنی را در سرشت بشر داخل کرده است. وقتی که این قید از پای غرور بر گرفته شود، قدم دیگری در راه نوع خاصی از جنون بر داشته خواهد شد - یعنی جنون مستی از قدرت که با فیخته به فلسفه

راه یافت و انسان جدید، خواه فیلسوف باشد و خواه نباشد، مستعد
دچار شدن به آن است. من عقیده پیدا کرده‌ام که این مستی بزرگترین
خطر عصر ماست؛ و هر فلسفه‌ای، هر چند من غیر قصد، بدان کمک
کند خطر يك فاجعه اجتماعی عظیم را افزایش داده است.

فصل سی و یکم فلسفه تحلیل منطقی

از زمان فیثاغورس تا کنون، میان کسانی که افکارشان بیشتر از ریاضیات الهام گرفته و کسانی که بیشتر از علوم تجربی متأثر بوده اند، در عرصه فلسفه مخالفتی وجود داشته است. افلاطون و توماس اکویناس و اسپینوزا و کانت در شمار گروهی هستند که می توان آن را گروه ریاضی نامید؛ دموکریتوس و ارسطو و تجربیان جدید از لاک به بعد به دسته مقابل تعلق دارند. در عصر ما يك مکتب فلسفی پدید آمده است که می کوشد اصول ریاضی را از مذهب

فیثاغوری تصفیه کند و مذهب تجربی را با علاقه به قسمت‌های استنتاجی معرفت بشری به هم آمیزد. هدف‌های این مکتب از هدف‌های غالب فلاسفه گذشته کمتر جالب و تماشایی است؛ ولی مقداری از توفیق‌های آن به اندازه توفیق‌های رجال علم استحکام دارد.

سرچشمه این فلسفه توفیق‌های ریاضیدان‌هایی است که برای تصفیه علم ریاضی از مغالطات و استدلالات معیوب و غیر دقیق به کار پرداختند. ریاضی دان‌های بزرگ قرن نهمدهم خوشبین و مشتاق به اخذ نتایج سریع بودند؛ نتیجتاً مبانی هندسه تحلیلی و حساب انقینی تزیمال را سست و نامطمئن باقی گذاردند. لایب‌نیتس به انقینی تزیمال‌های واقعی اعتقاد داشت اما این اعتقاد، هرچند مناسب مابعدالطبیعه وی بود، هیچ اساس استواری در ریاضیات نداشت. چیزی از وسط قرن نوزدهم نگذشته بود که وایرشراس Weierstrass نشان داد که چگونه می‌توان محاسبه را بدون انقینی تزیمال‌ها اثبات کرد، و بدین ترتیب سرانجام حساب را از لحاظ منطقی مطمئن ساخت. پس از وی گئورگ کانتور Georg Cantor آمد که نظریه پیوستگی و عدد بینهایت را پدید آورد.

«پیوستگی» تا قبل از تعریف کانتور لفظ مبهمی بود که برای فلاسفه‌ای مانند هگل، که می‌خواستند غل و غش مابعد طبیعی داخل ریاضیات کنند، مناسب بود. کانتور معنای دقیقی به این لفظ داد و نشان داد که پیوستگی، طبق تعریف او، تصویری است که مورد احتیاج ریاضیدان‌ها و فیزیکدان‌هاست. بدین وسیله، مقدار زیادی عرفان - بافی، مانند عرفان بافی‌های برگسون، کهنه و منسوخ شد.

کانتور همچنین بر معضل منطقی دیرپایی که در باره عدد بینهایت

وجود داشت فائق آمد. سلسله اعداد صحیح از ۱ به بالا را در نظر بگیرید. چند تا از این اعداد وجود دارد؟ واضح است که تعداد آنها نهایت ندارد. تا عدد هزار، هزارتا و تا عدد میلیون، یک میلیون از این اعداد وجود دارد. هر عدد متناهی را که ذکر کنید، مسلماً از آن بیشتر عدد وجود دارد، و پس از آن هم اعدادی وجود دارند که بزرگترند. بنابراین تعداد اعداد صحیح متناهی باید یک عدد بینهایت باشد. اما اینجاست که یک امر عجیب پیش می آید: یعنی تعداد اعداد زوج باید مساوی تعداد مجموع اعداد صحیح باشد. به دو ردیف زیر توجه کنید:

۱, ۲, ۳, ۴, ۵, ۶,

۲, ۴, ۶, ۸, ۱۰, ۱۲,

در مقابل هر یک از اعداد ردیف بالا، یک عدد در ردیف پایین وجود دارد. پس تعداد جملات هر دو ردیف باید برابر باشد؛ و حال آنکه ردیف زیر فقط نیمی از جملات ردیف بالا را در بردارد. لایب-نیتس که متوجه این موضوع شده بود آن را به تناقض تعبیر کرد و چنین نتیجه گرفت که مجموعه‌های بینهایت وجود دارند، اما اعداد بینهایت وجود ندارند. کانتور تناقض بودن این امر را جسورانه منکر شد، و حق داشت، زیرا که این امر غرابتی بیش نیست.

گئورگ کانتور گفت مجموعه «بینهایت» عبارت است از مجموعه‌ای که دارای اجزائی باشد حاوی همان تعداد جملات که خود مجموعه حاوی است. بر این اساس، کانتور توانست یک نظریه ریاضی بسیار جالب برای اعداد بینهایت بنا کند، و بدان وسیله یک عرصه تمام را که سابقاً دستخوش ابهام و سردرگمی بود وارد قلمرو منطق دقیق و

قاطع ساخت.

مرد مهم بعدی فرگه Frege بود که نخستین اثر خود را در ۱۸۷۹ نوشت و تعریف خود را از «عدد» در ۱۸۸۴ انتشار داد؛ اما این مرد به رغم ماهیت دوران گشای کشفیاتش پاک ناشناس ماند، تا آنکه من در ۱۹۰۳ توجه جهانیان را به سوی او جلب کردم. جالب اینجاست که پیش از فرگه هر تعریفی که برای عدد عنوان شده بود حاوی لغزشهای منطقی اساسی بود. معمول این بود که «عدد» را با «تکثر» یکی بدانند. اما یک مورد «عدد» عبارت است از یک عدد جزئی، مثلاً ۳؛ و یک مصداق ۳ عبارت است از یک سه گانه جزئی. این سه گانه یک تکثر است، اما طبقه همه سه گانه‌ها - که فرگه آن را با عدد ۳ یکی ساخت - عبارت است از تکثری از تکثرات؛ و عدد به طور کلی، که ۳ یک مصداق آن است، عبارت است از تکثری از تکثراتی از تکثرات. اشتباه دستوری (گرامری) اساسی عوضی گرفتن این موضوع با تکثر بسیط یک سه گانه معین تمامی فلسفه عدد را پیش از فرگه یکپارچه مهمل ساخته بود، به محدودترین معنای کلمه «مهمل».

از کار فرگه چنین نتیجه شد که حساب، و ریاضیات محض به طور کلی، نیست مگر امتداد منطق قیاسی. این امر نظریه کانت را، ناظر به آنکه قضایای حسابی «ترکیبی» و متضمن رجوع به زمان هستند، منفی کرد. رشد ریاضیات محض از منطق در کتاب «اصول ریاضی» *Principia Mathematica*، به قلم وایتهد و خود من، به تفصیل تشریح شد.

به تدریج روشن شد که قسمت بزرگی از فلسفه را می‌توان به چیزی که می‌توان آن را «تألیف کلام» (یا «نحو» syntax) نامید تقلیل

داد، هر چند این کلمه را باید به معنایی قدری وسیعتر از آنچه تاکنون معمول بوده به کار بریم. بعضی، به خصوص کارناپ Carnap، این نظریه را عنوان کرده‌اند که همهٔ مسائل فلسفی در واقع تألیفی (یا «نحوی») هستند، و اگر از ضعف تألیف یا اشتباه نحوی احتراز شود، مسئلهٔ فلسفی یا حل می‌شود یا لاینحل بودنش معلوم می‌شود. من گمان می‌کنم، و کارناپ هم اکنون موافق است، که در این مطلب اغراق شده است؛ اما شکی نمی‌توان داشت که موارد استعمال تألیف فلسفی در ارتباط با مسائل قدیم بسیار زیاد است.

من مورد استعمال آن را با توضیح مختصری از آنچه «نظریهٔ وصفی» (theory of descriptions) نامیده می‌شود روشن خواهم ساخت. منظور من از «وصف» عبارتی است از قبیل «رئیس جمهوری لاحق ایالات متحده»، که در آن شخصی یا شیئی، نه به اسم، بلکه به وسیلهٔ خاصیتی که فرضاً یا علماً خاص او یا آن است توصیف می‌شود. این قبیل عبارات گرفتاریهای فراوانی را باعث شده بودند. فرض کنید که من بگویم «کوه طلائی وجود ندارد»، و فرض کنید که شما پرسید «آن چیست که وجود ندارد؟» به نظر می‌رسد که اگر من بگویم «کوه طلائی است که وجود ندارد»، نوعی وجود به آن نسبت داده‌ام. پیداست که منظورم این نیست که گفته باشم «دایرهٔ مربع وجود ندارد». از این امر ظاهراً چنین برمی‌آید که کوه طلائی يك چیز و دایرهٔ مربع چیز دیگری است، و حال آنکه هیچکدام وجود ندارند. نظریهٔ وصفی برای رفع این مشکل و سایر مشکلات طرح شد.

مطابق این نظریه وقتی که بیان حاوی عبارت وصفی درست تحلیل شود، عبارت وصفی از میان می‌رود. مثلاً: «سعدی نویسندهٔ گلستان

بود. نظریهٔ وصفی این بیان را چنین ترجمه می‌کند:
 «يك و فقط يك مرد گلستان را نوشت، و آن مرد سعدی بود.»
 یا از این کاملتر:

«امر C هست، به طوری که قول «X گلستان را نوشت» در صورتی که X عبارت باشد از C صادق و الا کاذب است؛ به علاوه C سعدی است.»

معنی قسمت اول این جمله، یعنی قبل از کلمهٔ «به علاوه»، چنین تعریف می‌شود: «نویسندهٔ گلستان وجود دارد (یا وجود داشت یا وجود خواهد داشت).» بدین ترتیب بیان «کوه طلائی وجود ندارد» یعنی:

«امر C نیست، به طوری که «X کوه و طلائی است» در صورتی که X عبارت باشد از C صادق و الا کاذب است.»
 با این تعریف معمای اینکه وقتی می‌گوییم «کوه طلائی وجود ندارد» منظور چیست، از میان برمی‌خیزد.

مطابق این نظریه، «وجود» فقط بر اوصاف قابل حمل است. می‌توانیم بگوییم «نویسندهٔ گلستان وجود دارد»؛ اما گفتن اینک «سعدی وجود دارد» از لحاظ دستور زبان غلط است، یا به عبارت بهتر ضعف تألیف دارد. این مطلب به دو هزار سال گیجی و گمگشتگی در خصوص «وجود» که با رسالهٔ «ته‌تنوس» افلاطون آغاز شد پایان می‌دهد.

یکی از نتایج کازی که مورد بحث ما بود عبارت است از فرود آوردن ریاضیات از جایگاه بلندی که از زمان فیثاغورس و افلاطون گرفته است، و از میان بردن بدگمانی نسبت به اصالت تجربه که از آن جایگاه ریاضیات ناشی شده است. درست است که معرفت

ریاضی به واسطه استقرا از تجربه حاصل نشده، یعنی دلیل اعتقاد ما به این که ۲ به علاوه ۲ می شود ۴ این نیست که ما به کرات از طریق مشاهده دریافته ایم که دو دو تا می شود چهار تا. بدین معنی، معرفت ریاضی تجربی نیست. اما در عین حال معرفت ریاضی عبارت از معرفت «از پیشی» در باره جهان هم نیست. این معرفت در حقیقت معرفت لفظی است. «۳» یعنی «۱+۲»، و «۴» یعنی «۱+۳». از اینجا نتیجه می شود (گرچه دلیل آن مطول است) که معنی «۴» همان «۲+۲» است. پس معرفت ریاضی دیگر رموز نیست. ماهیتاً درست مانند این «حقیقت بزرگی» است که يك ذرع چهار چارک است.

فیزیک نیز مانند ریاضیات محض مواد کار در اختیار فلسفه تحلیل منطقی گذاشته است. این امر به خصوص به واسطه نظریه نسبیت و مکانیک کوانتوم واقع شده است.

آنچه در نظریه نسبیت برای شخص فیلسوف اهمیت دارد عبارت است از قرار دادن «زمان مکان» به جای زمان و مکان. فهم عادی جهان مادی را مرکب می پندارد از «چیزها»یی که در مدت زمان معینی باقی می مانند، و در مکان حرکت می کنند. فلسفه و فیزیک مفهوم «چیز» را به مفهوم «شیء مادی» پرورش داد، و شیء مادی را مشکل دانست از ذاتی که هر یک بسیار کوچکند و هر یک در سراسر زمان باقی هستند. اینشتین رویداد را به جای ذره قرار داد. هر رویدادی نسبت به هر رویداد دیگر رابطه ای دارد موسوم به «فاصله» که به طرق مختلف به «عنصر زمانی» و «عنصر مکانی» قابل تحلیل است. انتخاب طرق مختلف تحلیل اختیاری است و هیچیک از آن طرق از لحاظ نظری بر دیگری رجحان ندارد. اگر دو رویداد الف و ب داشته

باشیم، ممکن است چنین اتفاق بیفتد که به يك اعتبار آن دو همزمان باشند و به اعتبار دیگر الف مقدم بر ب باشد و حسب قرار داد دیگر ب مقدم بر الف. هیچ امر واقع مادی با این اعتبارات مطابقت ندارد. از اینهمه ظاهر آ چنین نتیجه می شود که «ماده» فیزیک را رویدادها تشکیل می دهند، نه ذرات. آنچه ذره پنداشته می شد باید يك سلسله از رویدادها پنداشته شود. آن سلسله رویدادها که جای ذره را می گیرد دارای خواص فیزیکی مهمی است، و بنا برین توجه ما را جلب می کند. اما این سلسله رویدادها بیش از هیچ سلسله رویدادهای دیگری که ما به طور دلخواه از بقیه جدا کنیم مادیت ندارد. بدین ترتیب «ماده» جزو جنس نهایی جهان نیست، بلکه فقط طریق مناسبی است برای اینکه رویدادها را جمع کنیم و به صورت بسته‌هایی در آوریم.

نظریه کوانتوم این نتیجه را تقویت می کند، اما اهمیت فلسفی عمده آن این است که این نظریه می گوید پدیده‌های فیزیکی ممکن است ناپیوسته باشند. این نظریه می گوید که در يك اتم (بر حسب تعریف بالا) وضع خاصی از امور به مدت معینی باقی می ماند و سپس ناگهان وضع محدوداً متفاوتی از امور جای آن را می گیرد.

معلوم می شود که پیوستگی حرکت، که همیشه فرض گرفته می شد، سبق ذهنی بیش نبوده است. اما فلسفه مناسب با نظریه کوانتوم هنوز به طور کافی و وافی پرورش نیافته است. من گمان می کنم که این فلسفه مستلزم بریدنهایی از نظریه قدیم زمان و مکان خواهد بود اساسی تر از بریدنهایی که نظریه نسبیت لازم آورده است.

در عین حال که فیزیک از مادیت ماده کاسته، روانشناسی هم ذهنیت ذهن را کمتر ساخته است. ما در یکی از فصول گذشته فرصتی به

دست آوردیم تا همخوانی اندیشه‌ها را با انعکاس مشروط مقایسه کنیم. نظریهٔ اخیر، که جای نظریهٔ سابق را گرفته، آشکارا بسیار فیزیولوژیک‌تر است. (این فقط از باب مثال است؛ من میل ندارم در توسعهٔ دامنهٔ انعکاس مشروط مبالغه کنم.) بدین ترتیب فیزیک و روانشناسی از هر دو نهایت به یکدیگر نزدیک شده‌اند، و نظریهٔ «توحید خنثی» را، که با انتقاد ویلیام جیمز از «آگاهی» پیش کشیده شد، ممکن‌تر ساخته‌اند. تمایز بین روح و ماده از دین وارد فلسفه شد، گو اینکه مدت‌ها چنین به نظر می‌رسید که این تمایز دارای مبانی معتبری است. به نظر من روح و ماده هر دو فقط عبارتند از طرق مساعدی برای دسته‌بندی رویدادها. قبول می‌کنم که بعضی رویدادهای متفرد فقط به دسته‌های مادی تعلق دارند؛ اما رویدادهای دیگر به هر دو نوع دسته‌ها متعلقند، و بنابراین در عین حال هم مادی و هم روانی هستند. این نظریه باعث می‌شود که تصور ما از ساختمان جهان بسیار ساده شود.

فیزیک و روانشناسی جدید پرتو تازه‌ای بر مسئلهٔ دیرین ادراک می‌اندازند. اگر چیزی که بتواند «ادراک» نامیده شود وجود داشته باشد، این چیز باید تا حدی معلول شیء مدرك باشد؛ و اگر منشأ معرفت واقع شود، باید کما بیش به شیء اصلی شباهت داشته باشد. احراز شرط اول فقط در صورتی ممکن است که سلسله‌های علّی کما بیش مستقل از مابقی جهان وجود داشته باشند. علم فیزیک می‌گوید که قضیه از همین قرار است. امواج نور از خورشید به زمین می‌آیند و در جریان این عمل تابع قوانین خود هستند. این امر فقط به تقریب صادق است. اینشتین نشان داده است که اشعهٔ نور از نیروی

جاذبه متأثر می‌شوند. وقتی که به جو ما می‌رسند دچار انعکاس می‌شوند و پاره‌ای از آنها بیش از پاره دیگر پراکنده می‌شوند. وقتی که به چشم بشر می‌رسند بسیاری چیزها اتفاق می‌افتد، که در جای دیگر اتفاق نمی‌افتد، و سرانجام به امری که «دیدن خورشید» نام دارد ختم می‌شود. اما هر چند خورشیدی که به نظر ما می‌رسد با خورشید ستاره‌شناسان فرق بسیار دارد، باز آن خورشید مأخذی است برای معرفت بر این خورشید، زیرا که «دیدن خورشید» با «دیدن ماه» به طریقی که به طور علی به تفاوت میان خورشید ستاره‌شناسان و ماه ستاره‌شناسان مربوط می‌شود تفاوت می‌کند. ولی آنچه ما بدین طریق می‌توانیم از اشیای مادی بدانیم فقط عبارت است از بعضی خواص ساختمانی مجرد. ما می‌توانیم بدانیم که خورشید به يك معنی گرد است، گرچه نه کاملاً بدان معنی که ما آن را گرد می‌بینیم؛ ولیکن دلیلی در دست نداریم که خورشید را روشن یا گرم بپنداریم، زیرا که علم فیزیک می‌تواند، بی آنکه روشن و گرم بودن خورشید را فرض بگیرد، چنین نمودن آن را توضیح دهد. بنابراین معرفت ما از جهان مادی فقط معرفت مجرد و ریاضی است.

فلسفه تجربیت تحلیلی جدید، که من مجملی از آن را نقل کردم، به واسطه شرکت دادن ریاضیات و پروردن يك روش منطقی قوی با تجربیت لاک و بارکلی و هیوم تفاوت دارد. بدین ترتیب قادر است که در مورد بعضی از مسائل به جوابهای قطعی برسد که بیشتر کیفیت علمی دارند تا فلسفی. این فلسفه در قیاس با فلسفه‌های دستگاه‌سازان این حسن را دارد که به جای آنکه ناچار باشد با يك ضربه نظریه یکپارچه‌ای راجع به سراسر جهان اختراع کند، می‌تواند مسائل خود

را يك يك مورد بررسی قرار دهد. روشهای آن از این لحاظ به روشهای علم شباهت دارد. من شکی ندارم که، تا آنجا که معرفت فلسفی میسر است، این روشهاست که باید جستجو شود. و نیز شکی ندارم که با این روشها بسیاری از مسائل کهن کاملاً قابل حل است.

اما عرصهٔ پهناوری هم باقی می ماند که در آن روشهای علمی کافی نیستند، و از قدیم به قلمرو فلسفه درآمده است. این عرصه مسائل نهایی ارزش را در بردارد. مثلاً علم به تنهایی نمی تواند ثابت کند که لذت بردن از قساوت بد است. هر معرفتی که ممکن باشد از طریق علم ممکن است؛ اما چیزهایی که اصالتاً به احساس مربوط می شوند بیرون از قلمرو علم قرار می گیرند.

فلسفه، در سراسر تاریخ خود، از دو جزء تشکیل شده که به طور ناهماهنگ تر کیب یافته اند؛ این دو جزء یکی تفکر در باره ماهیت جهان است و دیگری نظریهٔ اخلاقی یا سیاسی است در باره بهترین شیوهٔ زیستن. ناتوانی در جدا کردن این دو جزء با تمایز کافی، سرچشمهٔ تفکر مغشوش فراوان بوده است. فلاسفه، از افلاطون تا ویلیام جیمز، اجازه داده اند که عقایدشان در بارهٔ ساختمان جهان تحت تأثیر تمایل به تهذیب اخلاق واقع شود؛ یعنی چون بنا بر فرض خود می دانستند چه معتقداتی مردم را فضیلتمند خواهد ساخت، پس براهینی اختراع کردند، آن هم غالباً بسیار سفسطه آمیز، تا صحت این معتقدات را اثبات کنند. من به سهم خود این تمایل را، بنا بر مبانی اخلاقی و عقلی هر دو، مردود می دانم. فیلسوفی که صلاحیت حرفه ای خود را صرف امری جز از پژوهش بیطرفانهٔ حقیقت کند، اخلاقاً مرتکب نوعی خیانت می شود. و وقتی که پیش از تحقیق فرض بگیرد که

معنقدات خاصی، صحیح یا غلط، چنانند که رفتار خوب را باعث می‌شوند دامنه تفکر فلسفی را طوری محدود می‌سازد که فلسفه را از قدر و قیمت می‌اندازد. فیلسوف حقیقی کسی است که آماده بررسی همه مفاهیم و تصورات باشد. همینکه آگاهانه یا ناآگاهانه حدودی معین کنیم، فلسفه از ترس فلج می‌شود. سانسور دولتی، که هر که را دهن به اظهار «افکار خطرناک» بگشاید به مجازات می‌رساند، زمینه پیدا می‌کند و در حقیقت خود فیلسوف قبلا این سانسور را بر تحقیقات خود تحمیل کرده است.

از لحاظ فکری، تأثیر ملاحظاتی اخلاقی غلط بر فلسفه عبارت بوده است از سد کردن راه ترقی، تا حد زیاد. من شخصاً عقیده ندارم که فلسفه بتواند صحت یا بطلان احکام دینی را اثبات کند، اما از افلاطون تا کنون اکثر فلاسفه جزو وظیفه خود دانسته‌اند که «دلایلی» برای اثبات بقای روح و وجود خدا بیاورند. از دلایل اسلاف خود عیبجویی کرده‌اند. توماس قدیس دلایل انسلم قدیس را رد کرده است و کانت دلایل دکارت را. اما هر کدام دلایل جدیدی خاص خود فراهم کرده‌اند. و برای آنکه دلایل خود را معتبر جلوه دهند، ناچار شده‌اند در منطق مغالطه کنند و ریاضیات را به عرفانیات بیالیند، و مدعی شوند که نعصبات عمیق اشراقی است که از آسمان بر ایشان حواله شده است. همه اینها از نظر فلاسفه‌ای که تحلیل منطقی را وظیفه عمده فلسفه قرار می‌دهند مردود است. این فلاسفه صراحتاً اعتراف می‌کنند که عقل بشر برای یافتن جوابهای قاطع بسیاری از مسائل که برای بشر اهمیت عمیق دارد قاصر است. اما حاضر نیستند باور کنند که یک طریق تفکر «عالیتر» هم وجود دارد که به واسطه آن ما می‌توانیم

حقایقی را که از نظر علم و عقل پنهان است کشف کنیم. در ازای طرد این طرز فکر به پاداشی رسیده‌اند، که عبارت است از کشف این امر که بسیاری از مسائل را، که سابقاً در تیرگی مابعدالطبیعه نهفته بودند، اکنون می‌توان به‌دقت، و به وسیله روشهای عینی که از مشرب فلاسفه هیچ چیزی جز میل به فهمیدن را در کار خود دخالت نمی‌دهد، جواب داد. مسائلی از این قبیل را در نظر بگیرید: عدد چیست؟ زمان و مکان چیستند؟ روح چیست؟ ماده چیست؟ من نمی‌گویم که می‌توانیم همینجا و هم اکنون به این مسائل کهن پاسخ دهیم، ولی می‌گویم روشی کشف شده است که به وسیله آن، مانند علم، می‌توانیم مرتباً به حقیقت نزدیک شویم؛ و در این روش هر مرحله جدیدی از اصلاح مراحل گذشته - و نه رد کردن آن - نتیجه می‌شود.

در قیل و قال تعصبات منضاد، یکی از چند نیروی وحدت بخش انگشت شمار همانا صداقت علمی است؛ و منظور من از آن عبارت است از عادت مبتنی ساختن معتقدات بر مشاهدات و استنباطاتی همانقدر غیر شخصی و همانقدر عاری از تمایلات محلی و مشربی که از عهدۀ نوع بشر برمی‌آید. اصرار و ابرام برای داخل کردن این فضیلت در فلسفه، و اختراع روش نیرومندی که این فضیلت به واسطه آن مثمر ثمر واقع شود، محاسن عمده آن مکتب فلسفی است که من یکی از اعضایش هستم. عادت راستکاری دقیق که در اجرای این روش فلسفی کسب شده است می‌تواند در تمام عرصه فعالیت بشر گسترش یابد، و هر جا وجود داشته باشد از تعصب بکاهد و بر ظرفیت همدردی و تفاهم بیفزاید. فلسفه، با رها کردن قسمتی از دعاوی جزمی خود، از الهام بخشیدن راه و رسم زیستن باز نمی‌ماند.

فهرست

A

Absolute	مطلق
abstract ideas	اندیشه‌های مجرد
actuality	فعلیت، واقعیت
aesthetics	زیبایی‌شناسی
agnosticism	شکاکیت
analysis	تحلیل
analytical empiricism	تجربیت تحلیلی
anarchism	آنارشیسم

animism	اعتقاد به روح در قوانین طبیعی
anthropology	مردم‌شناسی
antinomies	تناقضات
antithesis	آنتی‌تزی
<i>A priori</i> knowlege	معرفت از پیشی
argument	برهان
asceticism	پرهیزگاری، ریاضت (کشی)
association of ideas	همخوانی اندیشه‌ها، تداعی معانی
astrology	ستاره‌بینی
astronomy	ستاره‌شناسی، نجوم
atheism	خداناشناسی، کفر
atomism	اتومبسم
axioms	اصول بدیهی

B

becoming	شدن
behaviourists	رفتاریان
being	هستی
biology	زیست‌شناسی

C

Cartesianism	فلسفه دکارت
categorical imperative	امرفاطع
category	مقوله (در جمع: مقولات)
catholicism	منه‌بکاتولیکی
causal laws	قوانین علی
causality, causation	علیت
cause and effect	علت و معلول
cause	علت
change	تغییر
common sense	فهم عادی، فهم متعارفی
communism	نظام اشتراکی
concept	نصور

conditioned reflex	انعکاس مشروط
conjunction	اتصال
consciousness	آگاهی
consequent	نتیجه
conservatism	مرام محافظه‌کاری
contemplation	تفکر
continuity	پیوستگی
contradiction, law of	قانون تناقض
cosmogony, cosmology	جهان‌شناسی
Counter-Reformation	ضد رفرم
creative evolution	تکامل آفرینگار
critique of knowledge	انتقاد معرفت
cynicism	فلسفه کلی

D

design	نظم
determinism	جبر، جبریت
dialectic method	روش دیالکتیک
dialectical materialism	ماتریالیسم دیالکتیک
dictatorship	دیکتاتوری
Divine Intellect <i>or</i> Mind	عقل الهی
dogmas	احکام جزمی
dogmatism	جزمیت
double truth	حقیقت مضاعف
doubt	شک
dualism	ثنویت
duration	مدت

E

ecstasy	جذبه
ego	نفس
egoism	نفس پرستی
elements	عناصر

Eleusinian mysteries	اسرار الویس
empirical knowldge	معرفت تجربی
end and means	غرض و وسیله، موضوع و طریقه
<i>ens realissimum</i>	واقعی ترین هستی
entelechy	جان
epistemology	معرفت شناسی
Erastianism	اراستیانسم
essence	ذات
eternity	ابدیت، جاودانگی
ethics	اخلاق
evidence	شاهد، دلیل
evil	بدی، شر
evolution	تکامل
existence	وجود
existence, struggle for	تازع بقا
experience	تجربه، حال
experiment	آزمایش
extension	بسط

F

facts	امور واقع، حقایق واقع، معلومات
fate	سرنوشت، تقدیر
feeling	احساس
feminism	جانبداری از حقوق زنان
final cause	علت غایی
flux	جریان
free will	اختیار
free volition	اراده آزاد

G

general concept	تصور کلی
general law	قانون کلی
genus	جنس، نوع

Gnosticism	معرفت باطنی
golden mean	میانروی
goodness	نیک، نیکی

H

happiness	سعادت، خوشبختی
heliocentric theory	نظریهٔ مرکزیت خورشید
heresy	الحاد، ارتداد، بدعت
Hinduism	دین هندو
humanism	اومانسیم
humanitarianism	بشردوستی
hypothesis	فرضیه
hypothetical imperative	امر فرضی، فرض لازم

I

idealism	ایده‌آلیسم
ideal	آرمان، آرمانی
idea	اندیشه، مثال (در جمع: مثل)
ideas, association of	همخوانی اندیشه‌ها، تداعی
identity	همانستی
Immaculate Conception	نظریهٔ بی‌آلایشی بارگرفتن مریم عذرا
immortality	بقا، بقای روح
impression	تأثر
impulse	سائقهٔ غریزی
Incarnation	حلول
individualism	فردیت، مذهب فردی
individuation	تفرد
induction	استقرا
inference	استنباط، استدلال
insight	روشن‌بینی، بینش، سیر و سلوک
instinct	غریزه
instrumentalism	ابزارگرایی
intellect	عقل

intellectualism	مذہب عقل
intelligence	ہوش
intuition	اشراق، دید، مکاشفہ، شہود
irrationalals	اعداد گنگ (اصم)

J

Judaism	یہود ہگری
---------	-----------

L

liberalism	لیبرالزم
liberty	آزادی
limitation	محدودیت
logic	منطق
logical analysis	تحلیل منطقی

M

Manichaeism	مانویت
materialism	ماتریالیزم، مادہ گرایی
mathematical logic	منطق ریاضی
matter	مادہ
meaning	معنی
means	وسیله، طریقہ، طریقت
mechanical explanations	توجیہات مکانیکی
memory	حافظہ
metaphysics	ما بعد الطبیعہ
Milesian School	مکتب ملطی
mind	ذہن
Mithraism	مہر پرستی
modality	مقولات وضعی
monad	موناد، واحد
monadology	مونادشناسی
monasticism	رہبانیت
monism	توحید + وحدت، مذہب وحدت

Monophysite heresy	بدعت مونوفیزیت، بدعت طبیعت واحد
monotheism	وحدانیت
morality	اخلاق، روحیه
morals	اخلاق
motion, movement	حرکت
mysticism	عرفان

N

nationalism	ناسیونالیسم، ملت پرستی
natural law	قانون طبیعی
nature	طبیعت
nature, law of	قانون طبیعت
nebular hypothesis	نظریه کهکشانی
necessity	ضرورت
negation	نفی
Neoplatonism	مذهب نو افلاطونی
Neo-Pythagoreanism	مذهب نو فیثاغوری
Nestorianism	مذهب نستوری
noble man	انسان شریف
noble savage	وحشی نجیب
nominalism	نامگرایی
not-being	نیستی
<i>noumena</i>	اشیای فی نفسه، چیزهای در خود
number	عدد

O

object	عین، شیء
objective	عینی
Objective Idea	مثال عینی
objectivity	عینیت
observation	مشاهده
Occam's razor	استره اوکامی
One, the	واحد

ontological argument	برهان بودشناختی، برهان معرفت الوجودی
opposites	اضداد
optimism	خوش بینی
oracle	سروش غیبی، غیگوی معبد
organism	اورگانیسم
<i>Organon</i>	«ارغنون»
Orphism	مذہب اورفئوسی
orthodoxy	اعتقاد صحیح، دہانت صحیح
otherworldliness	تعلق خاطر بہ دنیای دیگر، نظریہ آنجہانی
otherworldly	آنجہانی
outlook	جہان بینی

P

pantheism	مذہب وحدت وجود
particular concept	نصو جزئی
particular	جزئی (در جمع: جزئیات)
passion	شہوت
Pelagianism	مذہب پلاگیوسی
percept	دریافت
perception	ادراک
pessimism	بدبینی
phenomenon	نمود
Philosophical Radicals	رادیکالہای فلسفی
phisicalist interpretation	تعبیر فیزیکیستی
physico-theological argument	برهان طبیعی الہی، برهان فیزیکی الہی
place	مکان
pleasure and pain	لذت و رنج
plenum	پر، ملا
pluralism	مذہب کثرت
plurality	کثرت
politics	سیاست، فلسفہ سیاسی
polytheism	چند خدایی، شرک
power	قدرت

practical philosophies	فلسفه‌های عملی
pragmatism	پراگماتیسم، عمل‌گرایی
predestination	تقدیر
premises	مقدمات (کبری و صغری)
primary qualities	کیفیات اول، صفات اول
principle of individuation	اصل تفرّد
private judgment	اجتهاد خصوصی
probability	احتمال
process	فراگرد
property	ملک، دارایی، خاصیت
proportion	تناسب
public good	خیر و صلاح عموم
pure being	هستی محض، هستی مطلق
purification	تطهیر
purpose	منظور، غایت، غرض

Q

quality	کیفیت، کیف
quantity	کمیت، کم

R

radicalism	رادیکالیسم
rationalism	عقل‌گرایی
realism	رئالیسم، واقع‌گرایی
reality	واقعیت
reason	عقل
reflection	تفکر، تعمق
Reformation	رفورم، نهضت اصلاح دین
relation words	الفاظ نسبی
relational propositions	فضا‌های نسبی
relativity	نسبیت
reminiscence	یادآوری، تذکر
resurrection	رستاخیز

retaliation	انتقام
revelation	کشف و شهود، وحی
revolution	انقلاب
romanticism	سلک رومانیک

S

salvation	رستگاری
Satanism	تجلی شیطان
scepticism	شکاکیت
scholasticism	فلسفه مدرسی
science	علم
secondary qualities	کیفیات ثانی، صفات ثانی
self	نفس، خویشتن
semi-Pelagian heresy	بدعت نیمه بلاگیوسی
sensation	احساس
sense	حس
sense-perception	ادراک حسی
sensibility	حسایت
sensible world	جهان محسوس
singulars	اشیای جزئی
slave morality	روحیه بردگی
social behaviour	رفتار اجتماعی
social causation	اصل علیت اجتماعی
social cohesion	هماهنگی اجتماعی
social contract	قرارداد اجتماعی
social system	نظام اجتماعی
solar system	منظومه شمسی
solipsism	“اصالت من، سولپ سبسم
soul	روح، نفس
sovereignty	حاکمیت
space	مکان
space-time	زمانمکان
spirit	روح

Spirituals	راهبان روحی
state	دولت
state of nature	وضع طبیعی
Stoicism	مذهب رواقی
strife	ستیزه
subject	ذهن
subjective	ذهنی
Subjective Idea	مثال ذهنی
subjectivism	ذهن گرایی
subjectivity	ذهنیت
substance	جوهر
succession	تعاقب
sufficient reason, law of	قانون علت فاعله
superman	زبر مرد
Supreme, the	باری تعالی
survival of the fittest	بقای انب
syllogism	قیاس
symbol	رمز، سمبول
sympathy	همدردی، همدلی
syndicalism	سندیکا لیسم
syntax	تألیف کلام، نحو
synthesis	ستتر

T

teleological argument	برهان غایی
temperance	ملایمت
theism	خدا پرستی
theocracy	حکومت دینی
theology	الهیات
theoretical philosophies	فلسفه های نظری
theory of descriptions	نظریه وصفی
theory of duration	نظریه مدت
theory of ideas	نظریه مثل

theory of knowledge	نظریه معرفت
theory of memory	نظریه حافظه
theory of population	نظریه جمعیت
theory of relativity	نظریه نسبیّت
thesis	تز
things	چیزها، اشیا
things-in-themselves	اشیای فی نفسه، چیزهای در خود
time	زمان
totalitarianism	حکومت مطلق، حکومت یک حزبی، حکومت خودکامه
totality	جمعیت
touch	لامسه
transcendental argument	برهان فراتری
transmigration of souls	تناسخ ارواح
triadic movement	حرکت سه مرحلای
true	حق
truth	حقیقت

U

unified wholes	کلهای متحد
unity	وحدت
universal	کلی (در جمع: کلیات)
universality	کلیت
universe	جهان، کائنات
unmoved mover	جناننده ناجنیده
utilitarianism	بهره جویی
Utopia	مدینه فاضله

V

vice	رذیلت
violence	شدت عمل
virtue	فضیلت
void	خلا



شماره ثبت در کتابخانه ملی ۱۲۸۶ به تاریخ ۱۳۵۱/۹/۱۸

بها ۱۴۰ ریال