

خودآموز فلسفه

ترجمه بهروز حسینی

مل تامپسون



فرهنگ
نشر نو

مل تامپسون

خودآموز فلسفه

ترجمه بهروز حسینی

کتابخانه
هر کتاب، فرصت یک زندگی تازه

فرهنگ نشر نو

(عضو گروه ناشران ۸۰)

تهران، ۱۳۸۹

این کتاب ترجمه‌ای است از

Philosophy

by Mel Thompson

چاپ اول: ۱۳۸۷

چاپ دوم: ۱۳۸۹

تعداد: ۲۲۰۰ نسخه

بها: ۸۰۰۰۰ ریال

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.



سرشناسه: تامپسون، مل، ۱۹۴۶ - م.

Thompson, Mel

عنوان و نام پدیدآور: خودآموز فلسفه/مل تامپسون؛ ترجمه بهروز حسنی.

مشخصات نشر: تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: یازده + ۲۶۷ ص.

شابک: 978-964-7443-43-2

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: philosophy

موضوع: فلسفه.

شناسه افزوده: حسنی، بهروز، ۱۳۳۹ - مترجم.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ خ ۹ ت ۲ / B۷۴

رده‌بندی دیویی: ۱۰۰

شماره کتابشناسی ملی: ۱۳۲۰۵۸۳

لیتوگرافی: صحیفه نور

چاپ: چاپخانه آسمان

مرکز پخش: انتشارات آسیم

تلفن: دزنگار: ۸۸۷۳۵۰۰۲ - ۸۸۷۳۴۳۲

تقدیم به مادرم

برای دانشجویانی از کشورم
که دغدغه دانستن دارند
و برای خواهرم دکتر سلماز

باشد که روشن تر و ژرفتر بیندیشیم
و هرگز از پرسیدن باز نمانیم.

فهرست

۱	قلمرو و اهداف کتاب
۳	مقدمه
۳	فلسفه چیست؟
۵	چرا مطالعه فلسفه؟
۸	سبکهای مختلف استدلال
۹	مباحث فلسفی مطرح شده در این کتاب
۱۱	فلسفه و تفکر غربی
۱۴	آیا به نوشتن شوکران می‌ارزد؟
۱۷	فصل ۱: چه چیزهایی را می‌توان شناخت؟
۲۱	آیا یقین دارید؟
۲۲	دکارت
۲۴	راسل
۲۵	چیزها؟
۲۶	لاک
۲۷	برکلی
۲۹	هیوم
۳۲	کانت
۳۴	ظاهر و واقعیت

۳۸	ارسطو
۴۱	اسپینوزا
۴۲	لایب‌نیتس
۴۴	علم شهودی
۴۶	قطعیت، زبان و جهان‌بینی
۴۷	اثبات‌گرایی منطقی
۵۲	زبان و ادراک
۵۴	اثبات آتش در خوردنش است!
۵۵	شناخت و زبان
۵۸	چند نتیجه‌گیری
۶۱	فصل ۲: فلسفهٔ دین
۶۲	ویژگی زبان دین
۶۲	عقاید دینی
۶۴	جنبه‌های شخصی زبان
۶۶	آیا خدا وجود دارد؟
۶۷	برهان هستی‌شناختی
۷۵	برهان کیهان‌شناختی
۷۹	برهان صنّع
۸۰	برهان اخلاقی
۸۴	معنی «خدا»
۸۷	تجربهٔ دینی
۹۱	معجزات
۹۴	موردی یا کلی؟
۹۵	مسئلهٔ شرّ
۹۷	چند نکتهٔ کلی

۱۰۳	فصل ۳: ذهن و جسم.....
۱۰۴	رابطه بین ذهن و جسم.....
۱۰۴	ماده گرایی.....
۱۰۷	ذهن گرایی.....
۱۰۷	دوگرایی.....
۱۱۲	نظریه دو وجهی.....
۱۱۳	مفهوم ذهن.....
۱۱۸	«مکانی» برای ذهن؟.....
۱۱۹	نورونها و رایانه ها.....
۱۲۲	هوش مصنوعی و محاسبات عصبی.....
۱۲۹	هویت شخصی.....
۱۳۰	آزادی اراده.....
۱۳۰	هشیاری مجرد.....
۱۳۲	شناخت ذهن دیگران.....
۱۳۹	هویت شخصی.....
۱۴۲	حافظه.....
۱۴۵	یک پس نوشته «شخصی».....
۱۴۷	فصل ۴: فلسفه علم.....
۱۴۹	یک مرور تاریخی.....
۱۴۹	اندیشه یونان باستان و قرون وسطی.....
۱۵۲	جهان بینی نیوتنی.....
۱۵۵	علم قرن بیستم.....
۱۵۹	نظریه و مشاهده.....
۱۶۰	روش استقرایی.....
۱۶۴	ما چه نقشی داریم؟.....
۱۶۶	شواهد جدید؟.....
۱۶۹	درست، غلط یا...؟.....

چهار □ فهرست

- ۱۷۱ چه چیز علم محسوب می‌شود؟
- ۱۷۲ بدعت، راست دینی و منافع گروهی
- ۱۷۹ فصل ۵: فلسفه اخلاق
- ۱۷۹ واقعیتها، ارزشها و انتخابها
- ۱۸۱ «هست» و «باید»
- ۱۸۲ جبر و اختیار
- ۱۸۷ انواع زبان اخلاقی
- ۱۸۸ اخلاق توصیفی
- ۱۸۸ اخلاق هنجاری
- ۱۸۸ فرا اخلاق
- ۱۹۱ سه مبنا برای اخلاق
- ۱۹۲ قانون طبیعی
- ۱۹۶ فایده گرایی
- ۲۰۱ حکم مطلق
- ۲۰۴ مطلق در برابر نسبی در اخلاقیات
- ۲۰۸ جامعه و ارزشها
- ۲۱۳ فصل ۶: فلسفه و سیاست
- ۲۱۴ تنها افراد؟
- ۲۱۷ قرارداد اجتماعی
- ۲۲۰ اراده عمومی
- ۲۲۵ عدالت
- ۲۲۵ افلاطون
- ۲۲۷ رولز (عدالت به معنای انصاف)
- ۲۳۰ نوزیک (عدالت به معنای حق)
- ۲۳۱ آزادی فردی و قانون
- ۲۳۳ حقوق بشر

فهرست □ پنج

چند نتیجه گیری	۲۳۵
فصل ۷: دورنمای فلسفه امروز	۲۳۷
زیبایی‌شناسی	۲۳۸
منطق صوری	۲۴۲
فلسفه «قاره‌ای»	۲۴۴
پدیدارشناسی	۲۴۶
وجودگرایی	۲۴۸
ساختارگرایی	۲۵۲
فرانوگرایی	۲۵۶
فلسفه به کجا می‌رود؟	۲۶۰
پی‌نوشت	۲۶۳
واژه‌نامه	۲۶۵

وجود ما معنائیست حافظ!

پیشگفتار مترجم

به احتمال زیاد شما هم گاه با پرسشهای کودکانه‌ای مواجه شده‌اید که پاسخ دادن به آنها برایتان دشوار بوده است. پرسشهایی از این قبیل که «ما از کجا آمده‌ایم؟»، «زندگی یعنی چه؟»، «روح چیست؟ و آیا با ما به دنیا می‌آید؟»، «آیا لاک‌پشتها هم روح دارند»، «چرا آدمها با یکدیگر زندگی می‌کنند؟»، «وطن یعنی چه؟»، «چرا بعضیها در زندان زندگی می‌کنند؟»، «از کجا می‌فهمیم که کاری خوب است یا بد؟» و...

تأمل صادقانه برای پاسخ به این پرسشها ما را با سؤالات بنیادی‌تری مواجه می‌کند. مثلاً ممکن است بر اساس حرکت و فعالیتهای زیستی و تولد و مرگ و غیره، تعریفی از زندگی ارائه کنیم، اما در ادامه ممکن است این سؤال پیش آید که آیا دریاها و ستاره‌ها و کوهها و خورشید هم زندگی می‌کنند؟ واقعیت این است که اینها هم روزی به وجود آمده‌اند و یک روز هم از بین می‌روند، حرکت هم دارند، و شاید به اعتباری بتوان گفت که زندگی می‌کنند. و باز اگر اجازه کنجکاوی بیشتر داده شود، ممکن است همان سؤال، این بار در لایه‌ای عمیق‌تر، دوباره مطرح شود - «خوب، حالا زندگی یعنی چی؟» - به این معنی که مفهوم و منظور از همه این کارها چیست؟ می‌بینیم که با وضعیت دشوارتری روبرو می‌شویم.

در مورد هر یک از پرسشهای دیگر نیز وضع تقریباً همین‌گونه است. اکثر این پرسشها بدون شک فلسفی هستند. چنین به نظر می‌رسد که ما انسانها زندگی را با کنجکاویهای فلسفی شروع می‌کنیم اما به تدریج با عادت کردن به روزمرگی، حساسیتمان را نسبت به این پرسشهای «کودکانه!» از دست می‌دهیم.

شاید در نگاه اول، فلسفه و مسائل فلسفی یک موضوع تفتنی و حاشیه‌ای در زندگی به نظر برسد، اما واقعیت این است که درک رایج از این مسائل و نحوه پاسخ ما به پرسشهای فلسفی بر کلیه شئون زندگی و پیشرفت جوامع و کیفیت زندگی افراد تأثیر مستقیم و فراوان دارد.

با آنکه بشر همواره در طول تاریخ با پرسشهایی از این دست درگیر بوده است، ظاهراً روش اغلب ایدئولوژیها و مکاتب فکری و ادیان گوناگون این است که به اینگونه پرسشهای دشوار پاسخهای ساده بدهند که البته در بیشتر مواقع، عواقب و تأثیر این پاسخها بر زندگی اجتماعات و تمدنهای بشری مسئله‌ساز و بعضاً فاجعه‌بار بوده است. قربانی کردن کودکان در معابد، شکنجه و کشتن کسانی که به زعم مردم شیطان و ارواح خبیثه در آنها حلول کرده‌اند، متهم کردن به جادوگری، انواع ریاضتها و... را می‌توان نتیجه همین پاسخهای ساده دانست.

بدون شک جهان هستی و حیات بسی عظیم‌تر و پر رمز و رازتر از آن است که با درک امروز بشر معمولی به تصور درمی‌آید. برای یادآوری عظمت حیرت‌آور و گیج‌کننده جهان هستی، لازم می‌دانم به خبر کوتاهی اشاره کنم حاکی از آن که تلسکوپ هابل از گوشه‌ای از فضا در فاصله ۱۲/۸ میلیارد سال نوری از زمین عکسی تهیه کرده است. به گمان من کمتر کسی قادر است در مورد مسافتی که نور در مدت یک سال می‌پیماید تصویری نزدیک به واقعیت داشته باشد. به یاد داشته باشیم که فاصله زمین تا خورشید فقط ۸ دقیقه نوری است. از سوی دیگر، برای آنکه درکی از این عدد داشته باشیم یادآور می‌شوم که عمر یک انسان ۹۵ ساله کمتر از ۳

میلیارد ثانیه است و عمر منظومه شمسی حدود ۵/۵ و عمر کره زمین حدود ۴/۵ میلیارد سال تخمین زده می شود. یعنی نوری که تلسکوپ هابل دریافت کرده است، میلیاردها سال قبل از پیدایش خورشید ما ساطع شده است و چه بسا کهکشانهایی که در تصویر مشاهده می شوند، نابود شده و به جای آنها کهکشانهای جدیدی پدید آمده باشند. بگذریم که امروزه بسیاری از نظریه های علمی بخش مرئی جهان هستی را تنها قسمت کوچکی از جهان می دانند و حتی بعضی دانشمندان معتقد به وجود جهانهای موازی و ... هستند. اما آنچه مورد نظر ماست این است که با یک حساب سرانگشتی اگر نسبت بزرگی جهان هستی مرئی به کره خاکی خود را مانند نسبت کره زمین به یک دانه ارزن تصور کنیم، باز هم دچار خودبزرگ بینی و حشتناکی شده ایم!

درک این حقیقت که ما نه فقط مرکز عالم نیستیم، بلکه سیاره بسیار کوچکی هستیم در کهکشانی با میلیونها ستاره نظیر خورشید ما، که یکی از صد و چند میلیارد کهکشان را تشکیل می دهد، گرچه هر عاقلی را وادار به تجدیدنظر در خودبزرگ بینی بشر می کند، اما به نظر می رسد که زمان بیشتری مورد نیاز است تا این حقیقت بر جهان بینیها و دیدگاهها و اعتقادات رایج ما انسانها تأثیر بگذارد.



متن اصلی کتاب حاضر را حدود دوازده سال پیش دوست عزیزم استاد گرانقدر زنده یاد دکتر سهراب علوی نیا در دانشگاه سوانزی انگلستان به من امانت داد. در آن هنگام او در دپارتمان فلسفه مشغول پژوهش بود و من در دوره پسادکتری در دانشکده عمران کار می کردم. همان گونه که او به درستی پیش بینی کرده بود، من هم این کتاب را بسیار جالب و هیجان انگیز یافتم و هر دو به این نتیجه رسیدیم که جای چنین کتابی در کشور عزیزمان خالی است. از ویژگیهای این کتاب آن است که به رغم اختصار نسبی، عمده ترین مسائل فلسفه امروز، بی آنکه از عمق مفاهیم به طور جدی کاسته شده باشد،

به زبانی نسبتاً ساده و قابل فهم، و با بی‌طرفی قابل توجه، در آن مطرح شده است.

چند سال پیش^۱ به درخواست جمعی از دانشجویانم در دوره‌های تحصیلات تکمیلی، مقدمات ترجمه کتابی تخصصی را چیدیم که در سال ۱۹۹۸ در مدت اقامتم در کالیفرنیا، به اتفاق مرحوم پروفیسور ارنست هینتون در لندن تألیف کرده بودم.^۱ اما متعاقب یک رشته وقایع در زندگی شخصی و حرفه‌ای، بیش از پیش به این نتیجه رسیدم که انتشار یک کتاب مناسب که در آن به مبانی دانش و تفکر بشر امروز و روش منطقی فکر کردن پرداخته شده باشد، از اهمیت و اولویت بیشتری برخوردار است و سودمندتر خواهد بود. در واقع چنین به نظر می‌رسد که درک عمیق‌تر علوم جدید و فهم پیش‌زمینه‌ها، تفکرات و تاریخچه‌ای که در پشت تحولات چند دهه اخیر نهفته است، خواه به منظور مشارکت بیشتر در رشد علمی و هنری و فرهنگی و اخلاقی و خواه به منظور نقد و بررسی و مباحثه و گفت‌وگو و آشنایی با پارادایمهای مختلف، لازم و اجتناب‌ناپذیر است و برای این کار جایگاهی مناسبتر از فلسفه و حوزه‌های مختلف آن وجود ندارد.

به هر تقدیر، پس از قدری بررسی و مشورت و با تشویق برخی دوستان، بویژه دوست عزیزم، زنده‌یاد دکتر سهراب علوی‌نیا و دوستان گرامی‌ام آقایان محمد شریفی و فرخ فروهنده، کار ترجمه را شروع کردم. طی دو سالی که در کنار تدریس و اشتغالات دیگر این کتاب را در دست ترجمه داشتم همواره از کمک و راهنمایی‌های آن فقید بهره‌مند بودم و از این بابت خود را مدیون آن بزرگوار می‌دانم. دریغ و درد که روز قبل از وعده ملاقات و تقدیم نسخه کامل این ترجمه به ایشان جهت بازبینی و انجام اصلاحات نهایی، خبر درگذشت ایشان را شنیدم. این ضایعه نه تنها برای من، بلکه قطعاً برای عموم فرهنگ‌دوستان و علاقه‌مندان به فلسفه در این کشور،

1) *Homogenization and Structural Topology Optimization*, B. Hassani and E. Hinton, Springer, London, 1999.

پیشگفتار مترجم □ یازده

خسرانی بزرگ است و من جای خالی او را تا اعماق وجودم احساس می‌کنم. امید آنکه شما خواننده فرهیخته و گرامی با در میان گذاشتن نظرات و پیشنهادهای خود در پر کردن جای خالی آن استاد فرزانه مرا یاری فرمایید.

من باب راهنمایی، برای آن دسته از خوانندگان و بویژه دانشجویانی که به تازگی به مطالعه کتب فلسفی رو آورده‌اند، یادآور می‌شوم که مطالعه یک متن فلسفی قدری با سایر متون و کتابها متفاوت است و حوصله بیشتری می‌طلبد و گاه برای درک بهتر مطلب لازم است جملات و واژه‌های کلیدی را چندباره خواند و روی برخی مفاهیم تأمل کرد. از ابوعلی سینا نقل کرده‌اند که پس از ۴۳ بار خواندن موفق به درک حکمت ارسطو شده است. هوسرل گفته معروفی دارد با این مضمون که اگر احساس می‌کنید توانایی توضیح مطلبی را ندارید، مطمئن باشید که آن را به‌طور کامل درک نکرده‌اید. بر این اساس اگر پس از مذاقه کافی، جمله یا پاراگراف و یا مطلبی را دشوار یا نامفهوم یافتید، اشکال از من و یا احتمالاً نویسنده اصلی است. موجب امتنان خواهد بود اگر اینگونه موارد را منعکس فرمایید تا در چاپهای بعدی اصلاح گردد. برای این منظور می‌توانید با آدرس الکترونیکی bhfalsafeh@gmail.com مکاتبه فرمایید.

در خاتمه از دوست عزیزم آقای محمد شریفی که زحمت ویرایش متن را کشیده‌اند و نیز از کمکهای خانم دکتر ناهید مهاجری صمیمانه تشکر می‌کنم.

ب.ح.

آبان ۱۳۸۷

قلمرو و اهداف کتاب

اهداف این کتاب عبارتند از:

۱) طرح برخی از اصلی‌ترین مباحث فلسفه و کسانی که در آن نقش داشته‌اند.

۲) طرح دیدی کلی از استدلال‌های ارائه شده.

۳) مروری بر مفاهیم اصلی فلسفی و روش‌های آن به گونه‌ای که هر اندیشه و استدلالی را در زمینه تاریخی و فرهنگی آن بررسی نماید.

بدیهی است از کتابی با این حجم محدود که به معرفی مقدماتی موضوع گسترده‌ای چون فلسفه اختصاص یافته است، نمی‌توان انتظار داشت که به‌طور تمام و کمال دربرگیرنده همه افکار و مکاتب و نیز تمامی فلاسفه باشد. به کسانی که مایل هستند در مورد فیلسوف یا فلسفه خاصی اطلاعات بیشتری کسب کنند، مطالعه کتابهای تاریخ فلسفه غرب که معمولاً بر اساس محتوای تفکر و زمینه تاریخی آن تنظیم شده‌اند، توصیه می‌شود.

از سوی دیگر در این کتاب به دو دلیل از طرح بسیاری از سؤالهای فلسفی اجتناب می‌شود. دلیل اول آن است که فلسفه متکی بر استدلال است و استدلال‌های فلسفی اغلب بسیار طولانی هستند و صرفاً نقل آراء یک متفکر بدون تشریح فرایندی که بدان منجر شده است چندان مفید نمی‌باشد. دلیل دوم آن است که خواننده بدون آنکه از موضوع مورد بحث

کم و بیش اطلاع داشته باشد نمی‌تواند اهمیت یک متن فلسفی را به خوبی دریابد. به عبارت دیگر برای درک اهمیت یک متن فلسفی اطلاع از چارچوب فکری که کتاب یا مقاله در آن چارچوب معنا پیدا می‌کند لازم است.

نکته آخر آنکه خواندن اندیشه‌های دیگران را هرگز نمی‌توان جایگزین اندیشیدن کرد. اگر هدف این کتاب را فراهم آوردن ابزار لازم جهت تفکر فلسفی و استدلال منطقی برای خواننده‌ای که در این حیطه نوآموز است بدانیم، در واقع سعی ما بر آن است که وی را از کار دوباره و شروع از صفر (یا به قول فرنگیها، اختراع دوباره چرخ) بی‌نیاز نماییم.

مقدمه

فلسفه چیست؟

در فرهنگ فشرده آکسفورد، فلسفه چنین تعریف شده است: جستجوی شناخت یا حکمت، بخصوص آنچه که به واقعیت نهایی هستی یا کلی‌ترین اصول و ماهیت اشیاء و اندیشه‌ها و شناخت و ادراک بشری از پدیده‌های طبیعی و اخلاق مربوط می‌شود، که به ترتیب فلسفه طبیعی و فلسفه اخلاق خوانده می‌شود.

فلسفه عرصه‌ای پویاست؛ کوششی است برای فهم کلی‌ترین اصول و اندیشه‌هایی که در پشت جنبه‌های مختلف زندگی نهفته است. برای مثال فلسفه سیاسی به طرح سؤلهایی در خصوص مفهوم عدالت، برابری، چگونگی سازمان یک حکومت و معنی دموکراسی می‌پردازد. در این فلسفه خیلی از اصطلاحات روزمره سیاسی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما در مقایسه با واژه‌های مورد استفاده در یک بحث سیاسی معمولی با تعمق و دقت بیشتری به آنها پرداخته می‌شود. به عنوان مثال پرسیده می‌شود: معنی واقعی فلان واژه چیست؟ چگونه می‌توان از درستی آن مطمئن شد؟ پی‌آمدهای آن چیست؟

همانطور که تعریف فرهنگ آکسفورد نشان می‌دهد، سؤلهایی از این دست بسیار کلی و انتزاعی هستند. این مسئله باعث شده است تا برخی

تصور کنند که فلسفه یک موضوع خشک و صرفاً دانشگاهی است. می‌تواند چنین باشد، اما واقعیت این است که این حکم در مورد بسیاری از مباحث دیگر نیز صادق است. برای مثال، یک فرد عادی از یک متن ریاضی و یا یک نمودار تخصصی چیز زیادی دستگیرش نمی‌شود؛ اما برای فرد آشنا با موضوع، همان متن یا نمودار می‌تواند دارای محتوایی جالب و هیجان‌انگیز باشد.

فلسفه هم چنین است. با نظر به جنبه‌های مختلف زندگی «سؤالهای بزرگ» مطرح می‌کند. می‌توان آن را به مباحثی نظیر فلسفه ذهن، فلسفه دین، فلسفه علم و فلسفه سیاسی تقسیم‌بندی کرد. معمولاً فلسفه به دو صورت مورد مطالعه قرار می‌گیرد: بر اساس موضوعات و مسائل مختلف فلسفی و یا بر اساس سیر تکوین و تکامل آن در بستر تاریخ که در فلسفه غرب اغلب با متفکران یونان قدیم نظیر افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود.

در هر صورت هدف فلسفه روشن ساختن افکار و مفاهیم و معنی زبان است. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که «فلسفیدن» همان واضح و دقیق فکر کردن است.

در مطالعه علوم طبیعی در کل می‌توان پیشرفت نظری و گسترش تدریجی دانش را در طول زمان دنبال کرد. گاهی «جهش نظری»^۱ و روشی جدید در نگرش به پدیده‌ها کشف می‌شود، اما چنین جهشهایی استثناء هستند. در مقابل، در فلسفه اگر چه می‌توان شاهد پیشرفت تدریجی بود، اما برخی از پرسشهایی که یونانیان قدیم به آنها پرداخته‌اند، امروزه نیز مورد بحث است؛ هر چند انکار و بی‌توجهی نسبت به عقاید برخی از فلاسفه توسط دیگران نیز کاملاً متداول است. فلسفه همواره در پی پیشنهاد روشهای جدید در نگرش به پرسشها، راههای نو در تبیین ایده‌ها و دیدگاههای جدید راجع به هدف و عملکرد خود فلسفه است.

بین فلسفه و زبان ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. در واقع برخی وظیفه

1) paradigm shift

فلسفه را چیزی جز روشنگریهای زیان‌شناختی نمی‌دانند. در هر صورت، برای درک وظیفه فلسفه باید بین زبان «مرتبه اول» و «مرتبه دوم» تمایز قائل شد. به مثالهای زیر دقت کنید:

مرتبه اول: «الف علت ب است.»

مرتبه دوم: «اینکه بگویم الف علت ب است به چه معنی است؟»

مرتبه اول: «آیا این کار درست است؟»

مرتبه دوم: «اینکه بگویم چیزی درست است به چه معنی است؟»

مرتبه اول: «خدا وجود دارد.»

مرتبه دوم: «زبان مذهبی چیست و چگونه ممکن است اظهارات مذهبی

را قبول یا رد نمود؟»

زبان مرتبه دوم روشن‌کننده زبان مرتبه اول و نیز اندیشه مستتر در آن است. فلسفه عمدتاً با زبان مرتبه دوم سرو کار دارد. ممکن است فلسفه نتواند بگوید که فلان چیز درست است یا غلط، اما می‌تواند زمینه را روشن سازد تا امکان تصمیم‌گیری فراهم گردد.

چرا مطالعه فلسفه؟

در برقراری ارتباط با دیگران ما از زبان استفاده می‌کنیم. این زبان (مگر موقعی که ما هر چه را شنیده‌ایم صرفاً تکرار کنیم) از افکار و دیدگاههای ما سرچشمه می‌گیرد که خود ناشی از تجربیات زندگی و آموزشهایی است که دیده‌ایم، و آن هم تا حد زیادی متأثر از نظرات متداول و دیدگاههای رایج در جامعه‌ای است که در آن متولد شده‌ایم.

فلسفه این امکان را فراهم می‌سازد که پرسشهای بنیادی را مورد مذاقه قرار داده و از پاسخی که متفکران در زمانهای مختلف ارائه کرده‌اند آگاهی یابیم. کمترین اهمیت این کار آن است که آدمی را از محدود شدن در قید پیش‌فرضهای بدیهی تلقی شده‌های بخشیده و روش فلاسفه در شروع از اصول اولیه و پیشروی تدریجی به سوی نتایج را می‌آموزد. همچنین فلسفه

فکر را روشن و واضح می‌کند. هر قدر روشنتر فکر کنیم، می‌توانیم افکارمان را بهتر انتقال دهیم، دقیقتر مورد آزمایش قرار دهیم و تصمیم‌های بهتری در زندگی بگیریم.

ثانیاً همانگونه که اشاره شد، فلسفه زبان را روشن ساخته و به آزمون می‌کشد. به وسیله آن می‌توان بی‌معنی و مهمل بودن برخی عبارتها را نشان داد و افکار خود را به واضح‌ترین شکل ممکن بیان نمود. برای مثال، فلسفه بین گزاره‌های تحلیلی^۱ و ترکیبی^۲ تمایز قائل می‌شود. یک گزاره تحلیلی صحیح است، به شرط آنکه صدق آن از روی معنی واژه‌هایش مسجل گردد. $2+2=4$ یک گزاره است. برای اثبات صدق آن نیازی نیست که مثلاً دو مجموعه دوتایی از شیئی را شمرد تا مطمئن شد که مجموع آنها چهار می‌شود. یعنی امکان ندارد که بتوان موردی را پیدا کرد که این گزاره در مورد آن مصداق نداشته باشد و مجموع مثلاً پنج بشود! به عبارت دیگر، اثبات گزاره‌های تحلیلی نیاز به پژوهش و یا آزمایشات تجربی ندارد. در صورتی که، اگر به فرض ادعا کنیم که فرد مشخصی در خانه است، اثبات درستی آن به گونه‌ای متفاوت صورت می‌پذیرد. مثلاً باید به خانه سر زد و یا تلفن کرد. می‌بینید که چنین گزاره‌ای ممکن است کاذب باشد و یقیناً همواره صادق نیست.

اینکه کسی بگوید «خدا وجود دارد»، آیا گزاره‌ای تحلیلی است یا ترکیبی؟ آیا می‌توان «خدا» را به گونه‌ای تعریف کرد که وجودش اجتناب‌ناپذیر باشد؟ اگر چنین کنیم آیا ارائه شاهد و دلیل برای اثبات ادعا زاید و نامربوط نخواهد بود؟ به استدلال زیر دقت کنید:

خدا هر چیزی است که وجود دارد؛

هر چیزی که وجود دارد، وجود دارد؛

بنابراین خدا وجود دارد.

گرچه این استدلال کاملاً درست است، اما بدان معنی است که «خدا» و

«هر آنچه وجود دارد» مترادف هم هستند. این یعنی اعتقاد به «همه‌خدایی» یا همه‌خداگرایی^۱، یعنی اینکه خدا و جهان هستی یکی هستند، که به لحاظ منطقی هیچ اشکالی ندارد. اما آیا منظور اغلب افراد از واژه «خدا» همین است؟ پیامدهای منطقی آن کدام است؟ البته تمامی پدیده‌ها همواره در تغییرند. زمانی فراخواهد رسید که هیچیک از چیزهایی که در پیرامون ما وجود دارد باقی نخواهد بود. آیا این بدان معنی است که بگوییم خدای پانته‌ایستی در تغییر مداوم است؟ آیا ممکن است چیزی همواره یک اسم داشته باشد در حالی که اجزای متشکله‌اش مدام در حال تغییر است؟ هراکلیتوس^۲ فیلسوف یونانی، با دقت در اینکه همه پدیده‌های طبیعی در حال تغییر مداوم هستند، ادعا کرد که هرگز نمی‌توان در یک رود دو بار شنا کرد؛ چون آب رود همواره در تغییر است. اما آیا می‌توان گفت که اگر ساختمان یک مدرسه تعویض شده، معلمین آن جایگزین شوند و نیز شاگردان سال به سال تغییر کنند، باز همان مدرسه است؟ آیا «من» با آنکه اغلب سلولهای بدنم تغییر می‌کنند و افکارم هم مدام در حال عوض شدن هستند، باز «من» هستم؟ این «من» چیست که در طول زندگی‌ام باقی می‌ماند؟

در این پرسشها، با بعضی از مسائل محوری فلسفه روبرو هستیم:

- متافیزیک - مطالعه واقعیت یا آنچه که واقعاً وجود دارد.
 - معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی^۳ - پرسشهای مربوط به چیزهایی که می‌توان شناخت و چگونگی حصول این شناخت.
 - فلسفه دین - مسائل مستتر در پشت زبان و اعتقادات دینی.
 - فلسفه ذهن - ماهیت خود یا نفس^۴ چیست؟
- مطالب بالا یک جنبه دیگر فلسفه را، که خود دلیل خوبی است برای مطالعه آن، آشکار می‌سازد. ملاحظه می‌شود که از هر سؤالی شروع

1) pantheism

2) Heraclitus

3) epistemology

4) self

می‌کنیم سریعاً خود را مواجه با شماری از سؤالات دیگر می‌یابیم. از «خود» شروع می‌کنیم و درمی‌یابیم که فکر کردن در مورد موضوعاتی چون متافیزیک و یا دین اجتناب‌ناپذیر می‌شود. با استفاده از مهارت‌های فلسفی می‌توانیم بین افکار مختلف ارتباط برقرار کرده، آنها را منظم نماییم و در مقابل طیف وسیعی از مسائل به امتحان کردن آنها بپردازیم.

سبک‌های مختلف استدلال

در ادامه درخواهیم یافت که راه‌های متعددی برای ارائه فلسفه وجود دارد. برای مثال، افلاطون روش گفتگو^۱ را ترجیح می‌داد. از این رو جمهوری^۲، که کتاب فلسفه سیاسی اوست، با شخصیت‌هایی شکل گرفته است که هر یک از دیدگاه خاصی دفاع می‌کنند. فلاسفه دیگر ممکن است که روی معنی تک‌تک کلمات دقیق شده و با تجزیه و تحلیل یک گزاره سعی کنند مفهوم واقعی آن را دریابند.

برخی دیگر روشی پیش گرفته‌اند که بیشتر تحلیلی و استدلالی است. اینان نظریات متداول را به ساده‌ترین عناصر که شبهه‌ای در درستی آنها وجود ندارد تقسیم می‌کنند و سپس از پایه شروع کرده و سعی دارند چیزهایی را که با قطعیت می‌توان دانست تبیین نمایند. همچنین منطقی محض هم وجود دارد که وظیفه آن ابداع زبانهای مصنوعی است، به گونه‌ای که با استفاده از آن بتوان منطق زبان معمولی را دریافت و آشکار ساخت.

در دوره‌ای - که از اوایل قرن بیستم شروع شد - گفته می‌شد که تنها وظیفه فلسفه روشن‌سازی و معنی کردن کلمات است. اعتقاد بر آن بود که همه مشکلات فلسفه ناشی از زبان است و با حل مسائل زبان‌شناختی باقی مسائل هم حل می‌شوند. امروزه این دیدگاه مرزهای گسترده‌تری یافته است. بدین صورت که اگر چه ارتباط فلسفه با زبان بسیار تنگاتنگ و فهم زبان مورد استفاده بسیار اساسی است، اما مهمتر از آن حرکت به سطحی

بالتر از زبان و کلمات مورد استفاده، و تأمل در مورد مفاهیم و ایده‌هایی در باب جهان هستی است که بدون تفکر جدی دسترسی بدانها امکان‌پذیر نیست.

بدیهی است که فلاسفهٔ مختلف در خصوص روش انجام فلسفه و آنچه در زندگی ارزش دارد اتفاق نظر ندارند. برای مثال آقای ایپر^۱ در مصاحبه‌ای^۲ در مورد کارهایش در سال ۱۹۸۰، به اقتضای صراحتی که داشت نظر هایدگر در مورد مفهوم «هیچ»^۳ را مزخرف خواند و اضافه کرد که ظاهراً کلام رمزآلود مطلوب بعضی از مردم است.^۴ ما در فصل هفتم این کتاب به کارهای هایدگر اشاره خواهیم کرد. پس از خواندن این فصل شاید خواننده با ایپر موافق باشد و یا برعکس احساس کند که هایدگر سعی در توصیف مطلبی فراتر از آن چیزی دارد که بتواند با تحلیل منطقی ایپر فهمیده شود و به توصیف درآید. نکتهٔ اصلی که در این مرحله باید فهمیده شود این است که همهٔ فلاسفه هرگز در مورد اینکه چه موضوعی دارای اهمیت فلسفیدن^۵ است و یا روش انجام و نیز نتایج آن با یکدیگر توافق ندارند.

فلسفه ابدأ یکپارچه نیست و فیلسوفی وجود ندارد که کار او مقبول همگان بوده و مورد پرسش نباشد. فلسفه یک فعالیت است. از قضا فعالیتی است که بیشتر از آنکه به پرسشها پاسخ دهد، موجب طرح پرسشهای دیگر می‌شود.

— مباحث فلسفی مطرح شده در این کتاب —

دو سؤال بنیادی در فلسفه از این قرار است:

(۱) ماهیت واقعیت چیست؟ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چه

1) A. J. Ayer

2) مصاحبه با میریام گراس، صفحه ۳۵ مجلهٔ آبزورر، ۲۴ اکتبر ۱۹۸۰.

3) The Nothing

4) اشاره به جملهٔ معروف هایدگر «هیچ می‌هیچد - Das nicht nichted» است. - م

5) philosophise

ساختاری دارد؟ این پرسشها در قلمرو متافیزیک هستند: سؤالهایی کلی و عمیق که در پشت انواع شواهدی نهفته است که علم به بررسی آن می‌پردازد.

۲) چه چیزی را با قطعیت می‌توان دانست؟ شواهد و مدارک بر چه اساسی محکم و مستدل تلقی می‌شوند؟ آیا حقیقت مطلق وجود دارد؟ در این موارد اصطلاح معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت را به کار می‌برند.

به علاوه همراه با دو سؤال فوق همواره مسئله زبان نیز مطرح است. اگر چه فلسفه ناچار به استفاده از زبان است، اما آن را تجزیه و تحلیل می‌کند، با آن کلنجار می‌رود، محدودیتهای آن را بررسی می‌نماید و روشهای تأیید یا رد یک گزاره را مورد مذاقه قرار می‌دهد.

در فصلهای ۱ تا ۴ به طیفی از مسائل فلسفی اشاره می‌شود. نظریه شناخت فصلی را به خود اختصاص می‌دهد، ولی مسائل متافیزیک و زبان در همه آنها یافت می‌شود و سایر موارد مرتبط با شناخت نیز مطرح می‌گردد. دین، ذهن و علم مباحث اساسی فلسفه را تشکیل می‌دهند و نشان می‌دهند که پرسشهای اساسی فلسفه درباره زبان و معنی چگونه در این موارد خاص به کار می‌رود.

از سوی دیگر نوع بشر نه تنها در پی درک جهان پیرامون خود است، بلکه در آن زندگی می‌کند، در آن انتخاب و مداخله می‌کند و خودش را به شکل جوامع بشری سازمان می‌دهد. بنابراین فلسفه با دو پرسش در زمینه‌های عملی زندگی هم سروکار پیدا می‌کند که عبارتند از: اخلاقیات و سیاست. به این دو موضوع در فصلهای ۵ و ۶ پرداخته خواهد شد.

در فصل ۷ جهت‌آشنایی به طور اجمالی به گستره‌ای از دیگر مکاتب فلسفی موجود در جهان امروز نظر می‌افکنیم. برای مثال، به پدیدارشناسی هوسرل^۱ و وجودگرایی یا اگزیستانسیالیسم^۲ که برای فهم فلسفه قاره‌ای^۳

1) Husserl

2) existentialism

3) Continental philosophy

مهم هستند اشاره خواهد شد. منطق صوری نیز از جمله مباحثی است که خواننده کنجکاو به آشنایی با آن نیاز دارد و لازم است که با اسلوب استدلال منطقی و مباحثه آشنا شود. زیبایی‌شناسی^۱ به مذاقه در هنر می‌پردازد و سعی در تعریف مفهوم زیبایی دارد. سرانجام به سایر مباحث در فلسفه مدرن قاره‌ای نظیر ساختارزدایی^۲ و فرانوگرایی^۳ (یا پُست‌مدرنیسم) پرداخته و تأثیرات آن را در زمینه ادبیات و هنر و همچنین فلسفه به اختصار بررسی می‌کنیم.

فلسفه و تفکر غربی

عقاید و ارزشهای هر نسلی بر اساس نسل پیشین ساخته می‌شود؛ گاهی با دور ریختن آنها و تغییرات و گاهی با توسعه تدریجی و تقارب آرا. اما آنچه مسلم است، امکان ندارد که زبان و افکار کسی که مثلاً در اروپای غربی و یا امریکای شمالی زندگی می‌کند، متأثر از متفکران دوران گذشته نباشد. آگاهی از این میراث و نیز توجه به نحوه رشد و توسعه آرا، عقاید و بنیادهایی که بر اساس آن بنا شده‌اند، انسان را به شناخت و درک ارزشهای فرهنگ خویش رهنمون می‌گردد؛ چه این شناخت ما را به قبول این عقاید سوق دهد و چه موجبات انتقاد از آن را در ما برانگیزد.

می‌توان با فلسفه از چند جنبه مختلف برخورد کرد. یک راه آن است که فهرستی از مباحث اصلی تهیه کرده و سپس به روش برخورد فلاسفه مختلف با آن پردازیم. روش دیگر بر اساس مرور تاریخی است. از بسیاری جهات روش دوم ترجیح داده می‌شود، زیرا علایق در هر دوره تاریخی در آن مشخص می‌شود و به علاوه نحوه پیدایش پیش‌فرضهای متفکران هر دوره در بستر اجتماعی‌اش نشان داده می‌شود.

اما با این روش یک موضوع دیگر هم آشکار می‌شود. اگر چه فلسفه در

1) aesthetics

2) deconstruction

3) postmodernism

طول تاریخ پیشرفت می‌کند و هر نسلی از نسل پیشین می‌آموزد، اما گویی ناگزیر است که بارها و بارها به همان معماهای محوری گذشته خود بازگردد.

آقای جان شاند^۱ در مرورش بر فلسفه غرب، می‌نویسد: «مشخصه فلسفه آن است که مانند بسیاری موضوعات دیگر از یک نقطه شروع می‌شود، اما از آن هم عقب‌تر رفته و به ملزومات آن می‌پردازد. در مورد مسائل همیشگی برخاسته از زندگی و تفکر بحث می‌کند. یکی از جاذبه‌های فلسفه آن است که متفکران دوران و اعصار مختلف تاریخی را در تلاششان برای یافتن پاسخ همان پرسشهای بنیادی به یکدیگر پیوند می‌دهد.»^۲

از یک نظر این موضوع ممکن است منجر به دلسردی شود. چرا افلاطون را مطالعه کنیم؟ چرا هنوز هم سیطره کسانی نظیر افلاطون، ارسطو، دکارت و هیوم که قرن‌ها از درگذشتشان می‌گذرد بر متون فلسفی مشهود است و چرا کسانی نظیر راسل^۳، رایل^۴ و ایپر^۵ در نوشته‌هایشان مباحث کهنه را به قرن بیستم می‌کشانند؟

همانگونه که شاند نیز سعی در نشان دادن آن در کتابش دارد، از دیدگاه تاریخی چنین برداشت می‌شود که خیلی از لایه‌های فکری هنوز هم به یکی از مباحث فلسفه مربوط هستند. نقطه نظرات افلاطون در مورد جامعه یا روش وی در درک ماهیت واقعیت، اندیشه علیت ارسطو و یا جستجوی قطعیت توسط دکارت، گرچه امروزه با اصطلاحات متفاوتی در مقایسه با اندیشمندان اولیه بیان می‌شوند، کماکان مرتبط با مسائل بشر بوده و در نتیجه جدی گرفته می‌شوند. همانگونه که از نقل قول بالا از شاند استنباط می‌شود، کار فلسفه تعمق در خصوص پیش‌فرضهای هر استدلال و ادعایی

1) John Shand

2) *Philosophy and Philosophers*, J. Shand, Penguin, 1994, p. ix

3) Russell

4) Ryle

5) Ayer

است. فلسفه به هر موضوعی با توجه به محتوایش نگریسته و سپس به کاوش در زمینه‌ای که به بروز آن منجر شده است و استدلالهای به کار رفته برای توجیه آن و نیز پی‌آمدهایش می‌پردازد. یک نظریه ممکن است در برهه‌ای از زمان معتبر تلقی شده و با استدلالی محکم هم توجیه شود، ولی با گذر زمان اعتبارش را از دست بدهد و دیگر حقیقتی مطلق و پایدار محسوب نشود.

فیلسوف معاصر کارل پوپر^۱، در بررسی روش رشد علم، بر این نکته تأکید نمود که یک نظریه برای آنکه حقیقتاً علمی محسوب بشود باید قابلیت و امکان نقض شدن داشته باشد. در واقع پیشرفت علمی نه با جمع کردن مثالهایی که یک نظریه را تأیید می‌کند، بلکه با یافتن موارد شکست آن صورت می‌پذیرد و شکست یک نظریه علمی منجر به تولد نظریه علمی بعدی می‌شود. این موضوع در مورد فلسفه هم صادق است و هر نسلی از فلاسفه ایده‌ها و عقاید تثبیت شده را مورد بررسی بیشتر قرار داده و با نشان دادن محدودیتهای آنها به تبیین نظریات جدید می‌پردازند.

کسانی که طالب جوابهای قطعی هستند، به احتمال زیاد فلسفه را ناامید کننده خواهند یافت. ولی برعکس برای آنهایی که دائماً پرسش می‌کنند و برای آزمایش و بهبود نظریاتشان آمادگی دارند، مسحورکننده و جذاب و ابزار مناسبی برای تقویت تواناییهای ذهنی است.

سالهای متمادی بخش غالب فلسفه‌ای که در انگلستان و امریکا آموزش داده می‌شد منحصر به دیدگاه بسیار محدودی از کارکرد آن بود. تقریباً می‌شود گفت که فلسفه فاقد محتوایی مستقل بود و رسالتش عمدتاً به تحلیل و روشن‌سازی آراء و گزاره‌های دیگر رشته‌های علوم محدود می‌شد. برای فلسفه نقشی حمایتی و فرعی قائل بودند، بدون خلاقیت و بدون گشودن دریچه‌های جدید به جهان هستی. اما از یک منظر تاریخی، توجه به تنوع موضوعاتی که فلسفه در طی قرون به آنها پرداخته است نشان

دهنده آن است که در واقع حیطه‌ای به مراتب وسیع‌تر را در بر گرفته و وظایف گسترده‌تری دارد. کما اینکه مباحث سنتی فلسفه نظیر معرفت‌شناسی (نظریه شناخت)، فلسفه دین، فلسفه علم و اخلاقیات خود مبین این مسئله است.

چونان کف سوار بر گرده موج، این کتاب توسط کلیت جنبش فکری که ریشه‌هایش به حداقل دو هزار و پانصد سال قبل بازمی‌گردد به پیش می‌رود و هدفش، با التفات به محدودیتها در گستره و عمق، اشاره به واقعیت این موج و جریان کلی آب در درون آن است. بدون فلسفه، جامعه از ریشه‌هایش بریده می‌شود و ناچار است برای تنظیم ارزشها و نیز خودشناسی‌اش بارها و بارها از صفر شروع کند. با داشتن فلسفه این فرایند تنظیم و مرتب‌سازی از یک دیدگاه تاریخی و منطقی به خوبی صورت می‌پذیرد و در برخورد با هر مسئله‌ای می‌توان از تعقل و خرد جمع شده بهترین اندیشمندان بهره جست.

————— آیا به نوشیدن شوکران می‌ارزد؟ —————

یکی از برجسته‌ترین مقاطع تاریخ فلسفه غرب مرگ سقراط در ۳۹۹ قبل از میلاد است. این حادثه توسط افلاطون ثبت شده است. افلاطون چنان برای معلمش ارزش و اهمیت قائل بود که بیشتر فلسفه‌اش را در قالب گفتگوهایی که در آنها سقراط نقش اصلی را ایفا می‌کند بیان کرده است. طبق نوشته‌های افلاطون، سقراط متهم به بی‌دینی شد و به جرم فاسد کردن جوانان به مرگ محکوم شد. اما به جای اقدام به فرار یا رغبیت مرگ را پذیرفت و به نوشیدن جام شوکران تن داد. از دیدگاه افلاطون تعقل و آزادی انسان و زیستن بر اساس آن، نسبت به جایگاه اجتماعی و سیاسی دارای اولویت است. در واقع همانگونه که بعدها در کتاب جمهوری توضیح داده است، دستگاه عدلیه و ارگانهای حکومتی باید بر اساس تعقل پایه‌گذاری شود و حکومت باید از آن فیلسوفها باشد و آنها باید در پی به‌کارگیری تعقل بدون هیچگونه جانبداری خاص از فردی و یا طرز فکری باشند.

به عقیده سقراط نقش فلسفه در زندگی نه یک نقش فرعی بلکه محوری است. برای او خودداری از پرسش مداوم و به چالش کشیدن مفاهیم پذیرفته شده در جامعه غیر قابل تصور بود و از این روی پذیرفتن مرگ را به فرار از آن ترجیح داد. تصویر ارائه شده از سقراط وی را فردی متین، منطقی و بسیار راستگو می‌نمایاند.

گاهی اوقات ممکن است فلسفه یک موضوع اعصاب خورد کن، خشک و بی‌ارتباط با مسائل زندگی به نظر برسد. گاه گویی نقش آن صرفاً خدمت به زبان و وظیفه‌اش روشن سازی موضوعات دیگر است، بدون آنکه سهم قابل ملاحظه‌ای در مجموع دانش بشری داشته باشد. بعضاً به نظر می‌رسد که برخی فلاسفه به جای بیان روشن و واضح، در مبهم و اسرارآمیز نشان دادن افکارشان اصرار دارند. از این رو گاه کسی پیدا می‌شود که بپرسد «آیا اصلاً ارزشش را دارد؟» آیا بهتر نیست خودمان را به عقاید و ارزشهای جا افتاده، هر چند هم غیر حقیقی، قانع کرده و زندگیمان را ادامه دهیم؟ آیا به راستی این صحبتها ارزش نوشیدن شوکران را دارد؟ قضاوت در این مورد را به خواننده واگذار می‌کنم.

فصل ۱

چه چیزهایی را می توان شناخت؟

در طول تاریخ فلسفه به شماری از پرسشهای بنیادین برمی خوریم که در نحوه نگرش ما به سایر موضوعات تأثیر فراوان دارند. این پرسشها عبارتند از:

● چه چیزهایی را می توان شناخت؟

این سؤالی مهم در مورد ویژگیهای اساسی وجود است. این سؤال را از طریقی که علم با مسائل برخورد می کند، نمی توان پاسخ گفت. بلکه پرسشی است که در لایه زیرین سایر سؤاها قرار می گیرد: از قبیل سؤالهایی راجع به ماهیت بنیادی فضا، زمان و یا علیت، راجع به اینکه آیا مفاهیمی چون «عدالت» و «عشق» دارای واقعیت عینی بیرونی هستند یا نه؛ راجع به ساختار جهانی که آن را تجربه می کنیم و نظایر اینها. در مجموعه آثار بجا مانده از ارسطو به چنین پرسشهایی پس از طرح مباحث فیزیک پرداخته شده و از این رو «متافیزیک» یا ماورا الطبیعه نام گرفته است.

اما به محض شروع به بررسی متافیزیک، یک سؤال اساسی دیگر مطرح می‌شود:

● چگونه می‌توان شناخت؟

آیا چیزی وجود دارد که بتوان در مورد آن یقین مطلق حاصل کرد؟ آیا ما متکی به حواسمان هستیم و یا اینکه می‌توان صرفاً با تفکر حقایق بنیادی را کشف نمود؟ چگونه می‌توان حقیقت یک ادعا را ثابت کرد؟ سؤالهایی از این دست موضوع معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت است.

از سوی دیگر در معرفت‌شناسی و یا متافیزیک ناگزیر از تبادل افکارمان با یکدیگر هستیم. وسیله این تبادل زبان است و همواره با سؤالهایی از قبیل: «چه می‌توان گفت؟» و «چگونه می‌توان گفت؟» مواجه هستیم. مطالعه ماهیت زبان و روشی که بتواند صدق یا کذب یک گزاره را نشان داد، از جمله اشتغالات دیگر فلسفه است.

این فصل به بررسی سه موضوع اختصاص دارد: متافیزیک، معرفت‌شناسی و زبان. اگر شناخت درست از این مسائل داشته باشیم، بررسی موضوعات متنوع دیگر از قبیل خدا، ذهن و سیاست، به مراتب ساده‌تر خواهد شد. در ادامه، خواهیم دید که در کلیه حیطه‌های مورد مطالعه، با همان مسائل بنیادی مواجه هستیم.

اما اجازه بدهید ابتدا به طرح چند مسئله پایه‌ای بپردازیم.

در متافیزیک:

یک مسئله خیلی اساسی که به «تقلیل‌گرایی»^۱ مربوط می‌شود، مسئله وجود، یا واقعیت موجودات پیچیده و یا مفاهیم کلی است. به مسائل زیر دقت کنید:

● ارتباط یک تابلو نقاشی با ذرات رنگ به کار رفته در آن و یا تاروپود بوم نقاشی چیست؟

- ارتباط موسیقی با ارتعاشات هوا چیست؟
 - ارتباط یک فرد با سلولهای بدنش چگونه است؟
 - ارتباط یک ملت با شهروندانی که آن را تشکیل می‌دهند چگونه است؟
- برخورد تقلیل‌گرایانه به مباحث فوق دیدگاه «چیزی نیست مگر» را دنبال می‌کند. به عنوان مثال موسیقی چیزی نیست مگر ارتعاشات هوا.
- اگر کسی معتقد باشد که واقعیت نهایی «ماده» است - یعنی دنیای ملموس خارجی که توسط حواسمان به تجربه درمی‌آید - به احتمال زیاد می‌توان او را ماتریالیست^۱ یا «ماده‌گرا» نامید. از طرف دیگر اگر فردی اعتقاد داشته باشد که واقعیت بنیادی ذهنی است - و دنیای تجارب ما را در واقع مجموعه‌ای از کل ادراکات و احساسات ما که در مغزمان ثبت شده تشکیل می‌دهد - می‌توان وی را ایده‌آلیست^۲ یا «ذهن‌گرا» قلمداد کرد.

پرسشهایی از این دست می‌تواند به برخی تصمیم‌گیرها در عمل مربوط باشد. معروف است که در جنگ جهانی اول، در خط اول جبهه آلمان و بریتانیا، سربازان دو کشور در روز کریسمس از سنگرهایشان بیرون آمدند و فوتبال بازی کردند و به یکدیگر سیگار تعارف کردند. در واقع آنها برای چند ساعت از اینکه صرفاً نماینده ملت‌هایشان باشند، دست برداشتند و به عنوان انسانهای منفرد^۳ عمل کردند. البته بعداً به سنگرهایشان بازگشتند و به کشتن یکدیگر ادامه دادند.

حال کدام واقعی‌تر است؟ کدامیک باید راهنمای عمل باشد؟ عمل کردن به عنوان یک فرد و تعیین چارچوب تصمیمات سیاسی بر اساس آنچه که افراد جامعه می‌خواهند و یا اولویت دادن به «ملیت» و «طبقه»، ولو آنکه افراد جامعه در نتیجه آن رنج بکشند؟ این سؤال به مبحث اخلاق مربوط می‌شود. اما می‌توان جلوتر رفت و پرسید آیا ملتها واقعاً وجود دارند؟ آیا اصلاً چیزی به نام جامعه وجود دارد یا آنکه فقط آدمها و خانواده‌ها هستند. اینها پرسش‌های اساسی هستند که عواقب عملی مهمی در پی دارند.

در معرفت‌شناسی:

مسئله اساسی در معرفت‌شناسی این است که آیا اساس آنچه که می‌دانیم داده‌هایی است که از طریق حواسمان به ما می‌رسد، یا آنکه حواس ما جایز الخطا است و شناخت قطعی تنها از طریق ذهن حاصل می‌شود.

تجربه‌گرایی^۱ - منشأ شناخت حواس است.

عقل‌گرایی^۲ - شناخت قطعی تنها از طریق ذهن حاصل می‌شود.

در زبان:

«راستی‌آزمایی»^۳ یک سؤال کلیدی برای زبان است. چگونه می‌شود نشان داد که گزاره‌ای صادق است؟

● آیا باید در پی آن باشیم که برای هر واژه استفاده شده مصداق عینی‌اش را بیابیم؟ (یک تجربه‌گرا ممکن است ما را به این کار ترغیب کند و یک تقلیل‌گرا ممکن است بگوید هر گزاره‌ای بی‌معنی است، مگر آنکه بتوان چنین کرد.)

● آیا به منطوق درونی آنچه می‌گوییم توجه داریم؟

به تفاوت بین گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی قبلاً اشاره کردیم. برای مثال، با بررسی اصطلاحات اخلاقی، ملاحظه می‌کنیم که می‌توان از زبان به صورتهای مختلفی استفاده کرد، که تشخیص درستی آن چندان ساده نیست. دقت در یک بیت شعر، یک لطیفه، یک دستور یا یک جمله عاشقانه، نشان می‌دهد که نمی‌توان به سادگی راستی آنها را آزمود.

پرسشهای مربوط به معرفت‌شناسی، متافیزیک و زبان به راحتی از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیستند و در این فصل ما از یکی به سراغ دیگری خواهیم رفت. سؤالهای «چه چیزهایی را می‌توانیم بشناسیم» و «چگونه می‌شناسیم» همواره شدیداً به یکدیگر وابسته‌اند.

آیا یقین دارید؟

هر آنچه که به تجربه درمی‌آید با دو چیز مرتبط است:

- (۱) ادراکهای حسی که از طریق نور، صدا، مزه، لمس یا بو از بیرون به ما می‌رسد و راجع به جهان هستی اطلاعات می‌دهد.
- (۲) حواس خود ما. اگر گوشهای من سنگین باشد ممکن است در آنچه می‌شنوم اشتباه کنم. اگر کور رنگی داشته باشم ممکن است نتوانم ظرافتهای یک پارچه بافته شده با رنگهای مختلف را تشخیص بدهم و اگر خواب باشم امکان دارد از چیزهایی که در اطرافم می‌گذرد کاملاً بی‌اطلاع بمانم.

فرض کنید که مرا به پاسگاه پلیس فراخوانده باشند تا در مورد جرمی که در گذشته نزدیک اتفاق افتاده است شهادت بدهم. من توضیحات خود را براساس آنچه دیده و یا شنیده‌ام ادا می‌کنم. اگر توضیحات من با دیگر شواهد همخوانی داشته باشد بسیار محتمل است که پلیس گفته‌های مرا قبول کند. اما پلیس ممکن است بپرسد «آیا در مورد آنچه می‌گوی مطمن هستی؟ آیا ممکن نیست که اشتباه کرده باشی؟» این بدین معنی است که اگر چه من حداکثر سعی‌ام را می‌کنم که صادق و دقیق باشم، این امکان هست که حواس من اشتباه کرده باشند و شاید دو راه کاملاً متفاوت برای تبیین یک تجربه واحد وجود داشته باشد.

وقتی فلاسفه می‌پرسند «چه چیز را می‌توان با قطعیت دانست؟ (به عبارت دیگر، به چه چیزهایی می‌توان شناخت یقینی پیدا کرد؟)» یا «آیا حواس ما برای شناخت، منابع کاملاً قابل اعتمادی هستند؟»، سعی می‌کنند عناصر احتمالی عدم قطعیت را دریافته و به گزاره‌هایی برسند که در مورد صدق آنها هیچ شکمی وجود ندارد.

همانگونه که در بالا دیدیم، دو روش برخورد با این مسئله وجود دارد، که به دو عنصر موجود در هر تجربه بازمی‌گردد.

● تجربه‌گراها - از ادراکهای حسی شروع می‌کنند و معتقدند که همه شناخت، بر اساس ادراکات حسی است.

● عقل‌گراها - ادعا می‌کنند که اساس شناخت، مجموعه‌ای از ایده‌ها و افکار است، یعنی این عنصر ذهنی است که تجربیات ما را از هم تفکیک نموده و تفسیر می‌کند و در نتیجه نسبت به داده‌های دریافت شده از اولویت برخوردار است.

اما قبل از آنکه در این دو روش دقیق‌تر بشویم، بهتر است ابتدا در مورد دسته‌ای از چیزها که می‌توان در موردشان یقین داشت تمرکز کنیم. اگر بگوییم $2+2=4$ ، هیچ مشکلی در مورد صدق این گزاره وجود ندارد. ریاضیات و منطق بر اساس تعاریفی که بر روی آنها توافق وجود دارد بنا می‌شوند. در صورتی که این تعاریف پذیرفته شوند، نتایج مترتب بر آن نیز انکارناپذیر بوده و به تجربه و شرایط خاص بستگی نخواهد داشت. در اینگونه گزاره‌ها، درک درست اجزای آن برای تشخیص صدق یا کذب گزاره کافی است. بدین ترتیب در این نوع گزاره‌ها که صدق آنها بر اساس تعریفشان مسجل می‌شود مشکلی وجود ندارد.

دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶)

دکارت از روش شک سیستماتیک استفاده کرد و با این کار سعی داشت فقط آنچه را که صدق آن به وضوح و با قطعیت متقن است برگزیند. او می‌دانست که چون حواس آدمی می‌تواند به خطا رود، نمی‌بایست به آن متکی بود. همینطور معتقد بود که نباید همواره به منطق خود اعتماد کامل داشت. تنها چیزی که دکارت نمی‌توانست در مورد آن شک داشته باشد وجود خودش بود. جمله معروف او مبین این موضوع است: «من می‌اندیشم، پس هستم»^۱. بحث بیشتر در خصوص جستجو برای کسب یقین به فصل ۴ موکول می‌شود.

«من از مدت‌ها پیش دریافته‌ام که در اغلب موارد تبعیت از اخلاقیات و آداب و رسوم متداول، هر چند تا حد زیادی در مورد درستی آنها شک داشته باشیم، اجتناب‌ناپذیر است. از این رو عزم خود را جزم کردم که جستجو برای حقیقت را هدف اصلی خود قرار دهم. و پس از قدری تأمل تصمیم گرفتم که درست بر خلاف روال معمول حرکت کنم و هر آنچه را که کوچکترین شکی در موردش به ذهن خطور می‌کند کاملاً دروغ بینگارم. قصد من این بود که دریابم آیا اصلاً چیزی باقی خواهد ماند که مطمئن باشم غیر قابل تشکیک است؟ با این هدف و با توجه به آنکه گاه پیش می‌آید که ادراک حسی ما اشتباه باشد، تصمیم گرفتم فرض کنم که اصلاً همواره اینطور است. از سوی دیگر، از آنجا که افرادی را دیده‌ام که هنگام استدلال، حتی در مورد ساده‌ترین مسائل هندسه، مرتکب اشتباهات منطقی می‌شوند، تصمیم گرفتم که خودم را هم مثل دیگران مصون از خطا ندانسته و استدلال‌های قبلی خود را که تاکنون درست می‌پنداشتم کنار بگذارم. بالاخره، با توجه به این واقعیت که مشابه موقع بیداری، گاه ایده‌هایی هم در خواب به ما می‌رسد بدون اینکه هیچیک حقیقت داشته باشند، فرض کردم که هر آنچه تاکنون به ذهن من رسیده است کاذب و ناشی از توهم می‌باشد. اما بعد، هنگامی که سعی می‌کردم فکر کنم که همه چیز کاذب است، دیدم که از واقعیت داشتن خودم مطمئن هستم و به این حقیقت رسیدم که گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» چنان محکم و اطمینان‌دهنده است که حتی بدبینانه‌ترین استدلالها هم قدرت لرزاندن پایه‌های آن را ندارند. از این رو آن را اولین اصل فلسفه‌ای که به دنبالش بودم قرار دادم.»^۱

بدین ترتیب دکارت توانست حتی در مورد بدن خودش هم شک کند، اما علیرغم این شک، نتوانست خودش را به عنوان یک موجود در حال تفکر انکار نماید. با این حال هر چیز دیگری از نظر او می‌توانست اشتباه‌آمیز باشد.

از جهات مختلف این استدلال دکارت نقطه عطفی است برای فلسفه دوران جدید (جدید در مقایسه با دوران یونان باستان و قرون وسطی). معنی این حرف آن نیست که متفکران متأخرتر با نظری موافق هستند، بلکه بدان معنی است که دیدگاه بدبینانه وی آغازی است برای اینکه دیگران هم جستجو برای یافتن یک اساس محکم برای شناخت را به طور جدی دنبال کنند. به عبارت دیگر دکارت را می‌توان نقطه شروع معرفت‌شناسی تلقی کرد.

اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا واقعاً لازم است در مورد تجربه‌هایمان اینقدر بدبین باشیم؟

راسل (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲)

توضیح روشن در مورد چگونگی تجزیه و تحلیل یک تجربه را می‌توان در کتاب مسائل فلسفه راسل یافت. او می‌زی را که در پشت آن کار می‌کند مثال می‌زند. با مشاهده اینکه ظاهر میز در نورهای مختلف و از زوایای متفاوت تغییر می‌کند متقاعد می‌شود که ادراکات حسی ما از میز (یعنی تجربیات واقعی از رنگ، شکل و بافت) با واقعیت میز متفاوت است، (در غیر این صورت ما باید بگوییم که به محض خاموش کردن لامپ میز سیاه می‌شود و یا اینکه با دور شدن از آن کوچکتر می‌شود)، و نتیجه می‌گیرد که درک ما از میز به نحوه استنباطمان مربوط است. بنابراین او بین داده‌های حسی و «شیء فیزیکی» که این داده‌ها را پدید می‌آورد، تمایز قائل می‌شود.

راسل به استدلال اسقف برکلی^۱ (۱۷۵۳ - ۱۶۸۵) اشاره می‌کند که معتقد بود ابدأ قابل تصور نیست که بتوان از یک شیء، هنگامی که کسی برای درک و فهم آن وجود ندارد، ادراکی داشت. لازمه آنکه در غیاب ناظر، اشیاء کماکان به وجود داشتن ادامه بدهند، آن است که همه آنها تحت نظارت خدا باشند. به عبارت دیگر موجودیت آنچه که ما ماده می‌نامیم،

1) Berkeley

(اشیاء خارجی)، مشروط و وابسته به آنست که ذهنی برای درک و فهم آن وجود داشته باشد.

راسل با در نظر داشتن شک سیستماتیک دکارت و بر اساس عقل سلیم^۱ معتقد است که وجود اشیاء مستقل از آنست که مشاهده بشوند یا نشوند. در این مورد او پارچه رومیزی را مثال می‌زند. پس از انداختن رومیزی، خود میز دیده نمی‌شود، اما از شکل پارچه و نحوه تعلیق آن در فضا می‌توان وجود میز را دریافت. وی همچنین موقعیتی را در نظر می‌گیرد که افراد مختلف به یک میز نگاه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند در غیر صورت وجود واقعی در زیر رومیزی دلیلی وجود ندارد که همگان آن را به یک شکل ببینند.

به عنوان یک مثال دیگر، او گربه‌ای را در نظر می‌گیرد و می‌گوید که گرسنه شدن گربه ربطی به اینکه توسط کسی نظاره بشود یا نشود ندارد. اینکه بگوییم گربه، جز موقعی که دارد مشاهده می‌شود، وجود ندارد بی‌معناست. او استدلال می‌کند که گرسنگی گربه چیزی نیست که بتوان آن را مستقیماً مشاهده کرد و بنابراین (بر حسب داده‌های حسی) نباید وجود داشته باشد.

همه اینها او را به سوی قبول یک عقیده غریزی رهنمون می‌شود مبنی بر آنکه دلیلی برای رد کردن وجود دنیای خارج، که باعث تجربیات حسی ما می‌شود، وجود ندارد.

چیزها؟ ۲

یک موضوع اصلی که در پی جا انداختن آن در این فصل هستیم آنست که داده‌های حسی «چیزهای» معمولی نیستند. آنها علاوه بر حواس ما به نحوه ارتباط ما با چیزی که توصیف می‌شود هم بستگی دارند.

با مقایسه دیدگاه دکارت با عقاید جان لاک^۱، اسقف برکلی و دیوید هیوم^۲ می‌توان به تقابل بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی پی برد.

لاک (۱۷۰۴ – ۱۶۳۲)

لاک^۳ از موضعی شبیه دکارت شروع می‌کند، یعنی سعی در دانستن آنکه چه چیزهایی را ذهن می‌تواند دریابد و چه چیزهایی را نمی‌تواند. اما نتیجه‌گیری وی از بنیاد متفاوت است. او ادعا می‌کند که اصولاً چیزی به عنوان اندیشه فطری^۴ وجود ندارد و شناخت به تمامی از طریق تجربه کسب می‌شود.

لاک معتقد است که اجسام دارای کیفیات اولیه و ثانویه هستند. کیفیات اولیه نظیر استحکام، وسعت، حرکت و تعداد، خاصیت ذاتی اجسام هستند. کیفیات ثانویه نظیر رنگ، صدا، مزه و غیره خواصی از ماده هستند که به شخص ناظر بستگی دارند.

او عقیده دارد که تشخیص وجود اجسام از طریق حواس ما انجام می‌پذیرد و داده‌های حسی رسیده به ما، به دلیل آنکه کنترلی رویشان نداریم، نمی‌توانند ذهنی^۵ باشند. (این نظر شبیه دیدگاه راسل است که در مثال میز به آن اشاره کردیم. از آنجا که میز را هم خود او و هم دیگران به صورت میز می‌بینند، بنابراین میز بودن نمی‌تواند وابسته به ادراک حسی وی باشد؛ هر چند که در مورد داده‌هایی که از میز به او می‌رسد چنین است.)

لاک یقیناً متأثر از دکارت بود. او به دلیل این اعتقاد که هیچ چیز را نمی‌توان جز از طریق حواس مستقیماً شناخت، ناچار بود قائل به وجود یک ماده ناشناخته باشد. این دیدگاه تا حدی منجر به نتایجی شبیه نتایج کانت می‌شود که بین «اشیاء فی نفسه»^۶ یعنی چیزهایی که قائم به ذات هستند (به

1) John Locke

2) David Hume

۳) به رساله وی درباره قوه درک انسانی مراجعه کنید.

4) innate idea

5) subjective

6) noumena

خودی خود موجودند) و «پدیده‌ها»^۱ یعنی چیزهایی که فهمیده می‌شوند، یک تمایز ریشه‌ای قائل است. اختلاف اصلی میان لاک و کانت در آنست که به اعتقاد کانت فضا، زمان و علیت متأثر از ذهنی هستند که آنها را درمی‌یابد، ولی به نظر لاک زمان و فضا در عالم خارج وجود دارند.

برکلی (۱۷۵۳ – ۱۶۸۵)

اسقف برکلی مدافع «ذهن‌گرایی» است، نظریه‌ای که بر اساس آن هر چه وجود دارد ذهنی است. این دیدگاه گرچه در مورد جهان هستی غیر محتمل به نظر می‌رسد، اما از نحوه درک ما از اشیاء نتیجه می‌شود. استدلال یک ذهن‌گرا ممکن است به صورت زیر باشد:

● همه شناخت ما از عالم ادراک‌هایی حسی هستند (مثل رنگ، صدا، مزه، لمس و موقعیت نسبی اشیاء) و هیچ وسیله دیگری برای شناخت در اختیار نداریم. بنابراین آنچه که آن را «جهان هستی» می‌نامیم چیزی جز همین ادراک‌های حسی نیستند.

● همه این ادراک‌های حسی یا به قول وی «ایده‌ها» پدیده‌های ذهنی هستند. (رنگ قرمز، مستقل از ذهنی که آن رنگ را درک می‌کند، وجود ندارد.)

● بنابراین «اشیاء» (چیزها) صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌ها هستند و وجودشان منوط به درک شدنشان است. مسئله برکلی آن بود که چگونه یک شیء بدون آن که درک شود می‌تواند وجود داشته باشد.

می‌توان ادعا کرد که یک شیء، اگر توسط شخص دیگری ادراک شود، به وجودش ادامه می‌دهد. اما در صورتی که هیچکس آن را ادراک نکند چه؟ جواب برکلی به این سؤال آن است که درخت به وجودش ادامه می‌دهد چون توسط خدا درک می‌شود.

یک مثال ساده‌انگارانه:

من نسبت به آنکه درختی در پیش رویم است آگاه هستم. تنه، شاخه‌ها و برگهایش را با رنگهای مختلفشان می‌بینم. ممکن است جلوتر بروم و پوست آن را لمس بکنم. درخت برای من مجموعه‌ای از همه این ادراکات حسی است. برای امتحان ذهن‌گرایی، چشمهایم را می‌بندم، دستهایم را ول می‌کنم و سعی می‌کنم که تمامی درک حسی‌ام نسبت به درخت را کنار بگذارم. متقاعد از اینکه دیگر درخت وجود ندارد، قدمی به جلو برمی‌دارم. بلافاصله درخت دوباره به صورت درد شدید در بینی و پیشانی‌ام ظاهر می‌شود!

حال اینکه بگوییم درخت در فاصله بین بستن چشم‌ها و برخورد با تنه آن وجود دارد به چه معنی است؟

یک سؤال مهم دیگر در مورد نظریه برکلی این است که ادراکهای حسی در کجا قرار می‌گیرند؟ برکلی اظهار می‌دارد که چون اینها نتیجه فعالیت‌های مغز و حواس ما هستند، ذهنی بوده و از این رو درون ذهن جای می‌گیرند. اما این واقعیت که ادراکهای حسی ما بسته به شرایط تغییر می‌کنند - مثلاً با تابیدن نورهای مختلف اشیاء به رنگهای مختلفی دیده می‌شوند - آیا واقعاً به معنی آن است که همه آنچه از رنگ می‌فهمیم صرفاً ذهنی است.

برکلی، همچنین معتقد است که هیچ اندیشه انتزاعی کلی وجود ندارد. اگر راجع به یک مثلث فکر می‌کنید، شما دارید راجع به یک مثلث خاص فکر می‌کنید. کیفیات این مثلث مثل سایر مثلثهاست، اما هیچ مفهومی از مثلث وجود ندارد که از یک مثلث خاص نشأت نگرفته باشد. آنچه را که ما مفاهیم کلی^۱ می‌نامیم، صرفاً مجموعه کیفیتهایی هستند که از موارد خاص منتزع شده‌اند.

نکته:

بحث بالا را می‌توان در متفکران یونان باستان و در تفاوت اندیشه‌های افلاطون و ارسطو نیز یافت. اگر کسی معتقد باشد که مفاهیم کلی^۱ واقعی هستند، می‌توان او را واقع‌گرا نامید. اما اگر کسی معتقد باشد که این مفاهیم کلی تنها نامهایی هستند که روی گروهی از چیزهای منفرد نهاده می‌شود، وی را باید «نام‌گرا»^۲ خواند.

هیوم (۱۷۷۶ — ۱۷۱۱)

موضع هیوم تجربه‌گرایی ریشه‌ای است و معتقد است که همه دانش و شناخت از تجربه حسی ناشی می‌شود. هیوم همانگونه که قبلاً در موردش بحث کردیم، بین آنچه ما آن را گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی (که قبلاً به آنها اشاره کردیم) می‌نامیم، تمایزی مهم قائل می‌شود. به عبارت دیگر، بین:

● گزاره‌هایی که مبین رابطه بین مفاهیم هستند. صدق این نوع گزاره‌ها موسوم به «پیشینی»^۳ از پیش (از تجربه) معلوم و تکذیب آنها مستلزم تناقض است. قضایای ریاضی و منطق مثالهایی از این نوع هستند. این‌ها اگر چه قطعیت دارند، اما حاوی هیچ اطلاعاتی درباره جهان خارج نیستند.

و

● گزاره‌هایی که امور واقع را توصیف می‌کنند. اینها از نوع موسوم به «پسینی»^۴ (پس از تجربه) هستند. این گزاره‌ها قطعی نیستند و درستی آنها بستگی به شواهد تجربی دارد.

این دیدگاه ما را به آنچه که به دو شاخه هیوم معروف است، رهنمون می‌شود. در مورد هر گزاره‌ای دو نوع سؤال قابل طرح است:

- آیا حاوی امور واقعی است؟ اگر چنین باشد، به تجربه مربوط است.
- آیا رابطه بین مفاهیم را بیان می‌کند؟

(۱) یا به قول افلاطون مُثُل یا صُور.

2) nominalist

3) a priori

4) a posteriori

- در غیر این دو صورت، گزاره بی معنی است.
- استدلال هیوم در خصوص شواهد چنین است:
- مشاهده می‌کنیم که پدیده‌ای به کرات رخ می‌دهد.
 - در نتیجه انتظار داریم که باز هم اتفاق بیفتد.
 - به عادت ذهنی انتظار وقوع آن پدیده می‌رسیم.
 - ممکن است ترغیب شویم که این عادت ذهنی را به صورت یک «قانون» فیزیکی در مورد جهان هستی اظهار نماییم.
- بدین ترتیب به عنوان مثال:

گزاره A باعث B می‌شود، ممکن است به معنی «همواره مشاهده شده است که B به دنبال A می‌آید، تلقی شود. ممکن است اغواکننده باشد که بگوییم: بنابراین همیشه به دنبال A، B می‌آید». اما معنی ضمنی این گفته آنست که طبیعت یکسان عمل می‌کند؛ ولی هرگز نمی‌توان شواهد کافی برای چنین اظهار نظر مطلقاً پیدا کرد.

در مورد گزاره «هر رخدادی باید دلیلی داشته باشد»، طبق دیدگاه هیوم باید گفت:

- این را نمی‌توان با منطق اثبات کرد، چون رد کردن آن متضمن هیچگونه تناقض در خود نیست.
- با تجربه هم نمی‌توان این را اثبات نمود، چون امکان ندارد که واقعاً از همه رخدادها شاهد آورد.

پس بدین ترتیب چه باید کرد؟ به اعتقاد هیوم، علت قابل پذیرش بودن ایده علیت برای ما، عادت به تخیل^۱ بر اساس مشاهدات گذشته است. ممکن است این مسئله به نظر واضح برسد، اما یک تمایز مهم بین ادعای اینکه «فلان چیز باید چنان باشد» و اینکه «ما، در عمل، همواره دریافته‌ایم که چنان است»، وجود دارد.

در فصل ۱۰ کتاب پژوهش دربارهٔ فهم آدمی^۱ (که در آن هیوم مسئله معجزه را مورد بررسی قرار می‌دهد)، نظر خود را در مورد شواهد چنین بیان می‌کند:

عقاید یک فرد عاقل ... متناسب با شواهد است. بر اساس نتیجه‌گیریهایی که بر تجارب متقن و بدون احتمال لغزش مبتنی هستند، انتظار رخدادی با بالاترین درجهٔ اطمینان را دارد و تجربهٔ گذشته‌اش را دلیل محکمی برای رخداد مشابه در آینده می‌داند. ولی در حالت‌های دیگر، با احتیاط بیشتری حرکت می‌کند، تجارب مخالف را هم سبک و سنگین می‌کند تا دریابد که چند مورد تجربه بر له یا علیه‌اش وجود دارد. و بعد نظرش، البته با شک و تردید، به یک سمت متمایل می‌شود. در هر صورت شواهد مؤید این قضاوت او چیزی بیش از آنچه که به‌درستی آن را احتمالات می‌خوانیم نخواهد بود.

روش برخورد هیوم در بررسی این سؤال که «آیا جهان خارجی (خارج از ذهن) وجود دارد؟» و «آیا می‌توان وجود آن را ثابت کرد؟»، بسیار با اهمیت است. او معتقد است که وجود جهان خارجی را نمی‌توان اثبات کرد، اما دو ویژگی مهم تجربیاتی را که منجر به پذیرش آن می‌شود، چنین برمی‌شمرد: ثبات و انسجام. به عنوان مثال می‌بینیم که اشیائی در طی دوره‌ای از زمان در یک جا واقع هستند و فرض می‌کنیم، حتی وقتی مشاهده نمی‌شوند، نیز همانجا باقی می‌مانند. همچنین ممکن است فردی را در زمان‌های مختلف در جاهای مختلف ببینیم و نتیجه بگیریم که در حرکت است. به عبارت دیگر، فرض قابل پیش‌بینی بودن جهان، ما را قادر می‌سازد که خلأهای بین تجاربمان را پر کنیم. بهر حال، بار دیگر لازم به تذکر است که این چیزی نیست که بتوان آن را اثبات کرد.

کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)

یک چهره برجسته در این بحث کانت است. او معتقد بود که کیفیتهای خاصی از تجربه، شامل فضا، زمان و علیت توسط ذهن روی تجربه اعمال می‌شود. مثال زمان را در نظر بگیرید. با مشاهده یک توالی از رویدادها می‌گوییم زمان در حال گذر است و رخدادی از پی یک رخداد دیگر می‌آید. اما زمان کجاست؟ آیا زمان چیزی است که در «آن بیرون» موجود است و می‌توان آن را دید؟ کانت استدلال می‌کند که زمان یکی از راههایی است که توسط آن ذهن ما تجاریمان را سازماندهی و مرتب می‌کند. جهان هستی از طریق این‌گونه انتظام و طبقه‌بندی است که برای ما معنی پیدا می‌کند.

● اما طرح این سؤال که قبل از «مهبانگ»^۱ چه اتفاقاتی افتاده است؟ مثالی است از اینکه ذهن ما در صدد تعمیم درکی از زمان در خصوص چیزی است که دانشمندان سعی دارند بفهمانند که غیر قابل اعمال است. به عبارت دیگر، هر چند قبول داشته باشیم که زمان و فضا از آن نقطه «تکینگی»^۲ آغاز شده است، باز هم ذهن ما سرکشی کرده و تمایل به تعمیم فضا و زمان به قبل از آن دارد.

فرض کنیم که توصیفی از کائنات به من داده شده باشد و راجع به خارج از آن از من سؤال شود. اگر به من گفته شود که در ورای آن هیچ چیز وجود ندارد، گیج خواهم شد. زیرا ذهن من به‌طور خودکار سعی دارد که گستره‌ای از هیچ را به سمت خارج از آنچه می‌شناسیم، تصور نماید.

در مورد علیت هم همین‌طور است. فرض ما این است که هر چیز علتی دارد. حتی هنگامی که ما هیچ مدرکی دال بر علت چیزی نداریم، معتقدیم که بالاخره روزی پیدا خواهد شد، چون فکر می‌کنیم که نحوه کار جهان هستی چنین است. کانت در این مورد خواهد گفت که این صرفاً روش کار ذهن آدمی است. ما ایده علیت را در واقع به تجاریمان تحمیل می‌کنیم.

کانت یک تمایز مهم بین آنچه که با حواسمان درک می‌کنیم، که او آنها را «پدیده» می‌نامد، و چیزهایی که قائم به ذات هستند، که تحت عنوان «اشیاء فی نفسه» از آنها یاد می‌کند، قائل است.

● یک راه برای فهم این تمایز در نظر گرفتن خودمان است. «ما»ی واقعی یک واقعیت فی نفسه (نومنا) است. زیرا که ما، مستقل از برداشتی که مردم از ما دارند، وجود داریم. اما ما برای هر کس جز خودمان یک واقعیت پدیداری (فنوننا) هستیم – همه آنچه در مورد ما می‌دانند چیزهاییست که از ما دیده‌اند. حال این سؤال مطرح می‌شود که «آیا ما واقعاً حاصل جمع آن چیزهایی هستیم که دیگران در موردمان می‌بینند و برداشت می‌کنند؟» آیا چیزی در مورد ما وجود دارد که نتوان به‌طور کامل به دیگران عرضه نمود؟ فلسفه کانت را، به طرق مختلف، می‌توان تلاش برای به‌کارگیری جدی این ادعای تجربه‌گرایان، نظیر هیوم، بویژه در زمینه فیزیک نیوتنی و رشد علوم جدید، دانست که معتقدند همه چیز متکی به تجربه است و از اینرو در معرض شک قرار دارد. علم به دنبال فرموله کردن قوانینی است که بتوانند با قطعیت پیش‌بینی کنند و علّیت یک ویژگی بارز علم نیوتنی است. حال چگونه می‌توان دیدگاه تجربه‌گرایانه راجع به علم را پذیرفت و در عین حال به یافته‌های علم اتکا کرد؟

کانت کوشید تا پاسخ این سؤال را، از طریق آنچه که او آن را انقلاب کوپرنیکی می‌نامید، جستجو کند. دقیقاً همانطور که کوپرنیک با نشان دادن اینکه زمین به دور خورشید می‌گردد و نه برعکس، باعث تغییر کلی درک ما از جهان شد، مجادله کانت مبنی بر این بود که قطعیت فضا، زمان و علّیت (که فیزیک نیوتنی بر اساس آنها بنا شده بود) یک ویژگی جهان غیر قابل شناخت متشکل از اشیاء فی نفسه نیست، بلکه زاده درک ما از آنها است (پس باید پدیده تلقی شوند). به عبارت دیگر، جهان تجارب ما به وسیله فهم و درک ما شکل می‌گیرد. این روش کانت بود در آشتی دادن دو عنصر مهم آگاهی قرن هجدهم که در تفکرات بعدی تأثیر فراوان داشت.

به عبارت دیگر:

- شناخت ما از جهان هستی وابسته به حواسمان است و ما آنها را تفسیر می‌کنیم.
- هیچ امر واقع ساده‌ای، که تماماً مستقل از درک ما باشد، وجود ندارد: نه تنها در مورد کیفیتهایی نظیر رنگ و بافت، بلکه همچنین فضا، زمان و علیّت – که همگی به روشی که انسان آنها را درک می‌کند بستگی دارند.
- بنابراین مشکل می‌شود گفت که به چه چیزهایی می‌توان شناخت قطعی پیدا کرد.

ظاهر و واقعیت

همانگونه که قبلاً اشاره شد، متافیزیک به دنبال بررسی چیزی است که در پشت تجربه ما از جهان هستی قرار می‌گیرد و یا تلویحاً از آن استنباط می‌شود. مفاهیم کلی نظیر «خیر»، «صداقت»، و «زیبایی» را مورد کندوکاو قرار داده و سعی در روشن نمودن نقش آنها در درک ما از واقعیت دارد. بدون متافیزیک، جهان صرفاً ملقمه‌ای از تجربیات بدون هیچگونه انسجام کلی خواهد بود.

البته، می‌شود ادعا کرد که تجربه ما از عالم مجموعه‌ای است از ادراکات حسی بدون هیچگونه ارزش کلی، جهت و راستا. این در واقع رد کردن کل متافیزیک است. همینطور ممکن است که به دنبال یک جور معنای کلی و وحدت در جهان هستی بود و با شَم و فراست خود احساس کرد که باید اینگونه باشد. داشتن این چنین دیدگاهی نقش هدایت‌کننده در تفسیر و ارزش‌گذاری تجارب جدا از هم خواهد داشت. احساس این انسجام کلی می‌تواند برای برخی توجیه‌کننده وجود خدا باشد و برای برخی نباشد. ولی در هر صورت، چنین برداشتی متافیزیک محسوب می‌شود.

اگر چه بحث شناخت و واقعیت به قبل از دکارت برمی‌گردد، خیلی‌ها او را، به دلیل شک ریشه‌ای‌اش، نقطه شروع این بحث قلمداد می‌کنند. البته

یونانیان باستان نیز با هر دو مسئله ماهیت تجربه و کلماتی که برای توصیف آن استفاده می‌شود، کلنجار رفته‌اند.

فلاسفه پیش از سقراط

افلاطون (۳۴۷—۴۲۷ ق.م.) و ارسطو (۳۲۲—۳۸۴ ق.م.) از مهمترین متفکران تاریخ فلسفه غرب هستند. بسیاری از مباحث اصلی فلسفه توسط این دو مطرح و بعدها دنبال شده است. افلاطون خود تحت تأثیر سقراط (۳۹۹—۴۷۰ ق.م.) بود که ما با افکارش تنها از طریق حضورش در دیالوگهای افلاطون آشنا هستیم. اما قبل از سقراط نیز تعدادی از فلاسفه زیسته‌اند که به متافیزیک از نقطه نظری که بعدها به آن دیدگاه «علمی» اطلاق شد علاقه‌مند بوده‌اند. آنان به دنبال یافتن قوانینی بودند که در پشت همه پدیده‌های طبیعی پنهان است.

اگر چه در اینجا قصد نداریم که تک تک آنها را مورد بررسی قرار دهیم، اما فلسفه آنها ارزش مطالعه دارد و خواننده علاقه‌مند می‌تواند در اکثر کتابهای تاریخ فلسفه غرب آن را بیابد. به ویژه دیدگاههای «اتم‌گراها»^۱ دارای اهمیت است، که معتقد بودند همه مواد از اتم تشکیل شده‌اند. همچنین برخی از فیلسوفهای این دوران دریافته بودند که بسیاری از کیفیتهای ثانویه (رنگ و نظایر آن) ذاتی ماده نبوده و وابسته به فردی است که آنها را مشاهده و درک می‌کند.

به علاوه تفکر در خصوص مسئله تداوم و تغییر مورد توجه فراوان بوده است. هراکلیتوس اعتقاد داشت که نمی‌توان در یک رود دو بار شنا کرد، زیرا رود از مجموع ذرات آبی تشکیل شده است که دائماً در حال تغییر هستند. آیا رود واقعیتی غیر از قطرات آب متشکله‌اش دارد؟ آیا می‌توان رودخانه را، علیرغم آنکه آب آن در حال تغییر است، یک واقعیت دائمی محسوب کرد؟

ممکن است چنین به نظر برسد که قدیم‌ترین متفکران (نظیر تالس و ارشمیدس در حدود قرن ششم پیش از میلاد) دارای افکاری ابتدایی در مورد کیهان‌شناسی و فیزیک بوده‌اند. اما نکته حائز اهمیت آنست که اینان سعی در تبیین کلی جهان هستی به صورت دنیایی منسجم داشته‌اند که قابلیت فهمیده شدن منطقی دارد. در این دوران کسانی هم بوده‌اند که برای تفسیر جهان و یافتن معنی در آن به افسانه و تخیل متوسل شده‌اند و این نوع برخورد بعدها هم ادامه داشته است. اما اهمیت کار این قدیمی‌ترین فلاسفه در سعی آنها در کشف قوانین منطقی حاکم بر ساختار بنیادی جهان هستی و ترکیب آن است.

افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م.)

افلاطون در کتاب جمهوری از تمثیلی برای نشان دادن دیدگاهش در مورد تجربه بشر استفاده می‌کند: انسانهایی را در ته غاری به گونه‌ای به زنجیر کشیده‌اند که نمی‌توانند رویشان را به سمت دهانه غار برگردانند. در پشت سر آنها آتش افروخته است و از جلو آتش اشیاء مختلفی رژه می‌روند. آتش سایه این اشیاء را روی دیوار ته غار می‌اندازد و این همه آن چیزی است که این آدمها می‌توانند ببینند. حکایت تجربه چیزها در روش معمول خود نیز چنین است: دیدن سایه‌ها و نه خود واقعیت. اما بعداً یکی از این اسرا آزاد می‌شود و می‌تواند سرش را برگرداند. ابتدا آتش را می‌بیند و نیز اشیائی را که سایه‌شان روی دیوار می‌افتاده است. بعد که بسوی دهانه غار می‌رود، به تدریج چشمانش به نور خورشید عادت می‌کند و می‌تواند خود خورشید را ببیند. تنها پس از این مرحله است که برایش روشن می‌شود که آنچه قبلاً مشاهده می‌کرده، سایه بوده است. از نظر افلاطون، این تمثیلی است از حرکت از مشاهده اشیاء خاص، به سوی مشاهده واقعیت‌های ابدی که این اشیاء خاص بدل آنها هستند.

در گفتگوهای افلاطون، سقراط در خصوص معنی کلمات بحث می‌کند.

چه چیزهایی را می‌توان شناخت □ ۳۷

«عدالت» چیست؟ افلاطون معنی هر کلمه را در انطباقش با یک واقعیت خارجی ابدی جستجو می‌کند. برای مثال، «عدالت» فقط یک واژه نیست که برای توصیف یک سری وقایع و موقعیتهای خاص مورد استفاده قرار گیرد. «عدالت» وجود دارد و واقعیتی است و رای هر چیز خاصی که عادل نامیده می‌شود. در واقع اینکه چیز خاصی را «عادل» می‌نامیم، بدان معنی است که ما نسبت به خود «عدالت» آگاهی داریم.

این واقعیتهای کلی را افلاطون «مُثل» یا «صُور»^۱ می‌نامد. او استدلال می‌کند که اگر ما نسبت به این «صورتها» آگاهی نمی‌داشتیم، هرگز نمی‌توانستیم اشیاء را طبقه‌بندی کنیم. «صورت» هر چیز به اعتباری گوهر^۲ آنست، چیزی است که هر شیء را آنی می‌سازد که هست.

یک مثال:

اگر ندانیم جوهر سگ بودن چیست، قادر نیستیم در مورد سگ یا شتر بودن حیوانی که پیش روی ماست اظهار نظر کنیم. آیا امکان دارد که به تصور شتر داریم به یک سگ بلند قد قوزدار با گردن دراز نگاه می‌کنیم؟ توصیف هستی استفاده از اسامی عام را ایجاب می‌کند، و لازمه اسامی عام، داشتن فهمی از گوهر چیزهاست. تنها با داشتن یک درک قبلی در مورد سنگیت یا شتریت - اگر به کار بردن چنین اصطلاحاتی صحیح باشد - می‌توانیم سگ و شتر را از هم تشخیص بدهیم.

برای افلاطون، صورت مطلوب غائی (و هدف نهایی جستجوی فلسفی)، یافتن «صورت مثالی خیر»^۳ است. درک «خیر» ارزش‌گذاری سایر اشیاء را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، هم در نظریه صورتها و هم در

1) forms

۲) جوهر یا وجه ذاتی

3) Form of the Good

تمثیل غار، افلاطون قصد توصیف فرایندی را دارد که مورد توجه فلاسفه جدید هم می‌باشد: یافتن راهی برای برقراری ارتباط بین تجارب ما با خود واقعیت. آنچه افلاطون سعی دارد بگوید این است که تجارب معمولی ما چیزی بیش از سایه نیست و واقعیت راستین در پشت آن پنهان است. می‌توان نسبت به مُثُل شناخت پیدا کرد، چون که استدلالی هستند. در صورتی که حداکثر شناختی که در مورد هر یک از اشیاء دنیای حسی می‌توان داشت، «باور راستین» است که البته موقتی و قابل تغییر می‌باشد.

متافیزیک افلاطون را می‌توان در نظریهٔ مُثُلش دید. اما چگونه می‌توان این مُثُل را شناخت؟ در گفتگوها، شخصیت اصلی (عموماً سقراط)، مخاطب خود را در خصوص توضیح معنی یک مفهوم خاص به چالش می‌خواند و با معرفی مثالهایی برای امتحان توضیحات او، آن مفهوم را پالایش می‌کند. معنی ضمنی این روش آنست که، به اعتقاد وی، تنها به کمک استدلال می‌توان به شناخت راستین مُثُل نائل آمد. توجیه افلاطون برای استفاده از این روش برای کسب شناخت (یعنی معرفت‌شناسی‌اش) آن است که به نظریه دانستن و یا فهمیدن یک چیز، در واقع، به یاد آوردن آن است. او معتقد است که همهٔ ما آگاهی از واقعیت را دارا هستیم، اما در ازدحام تجربیات روزمرهٔ دنیا گم شده است و حال ما شبیه کسانی است که در غار نشسته‌اند و سایه‌ها را تماشا می‌کنند. از نظر افلاطون ما شناخت را کسب نمی‌کنیم، بلکه آن را به خاطر می‌آوریم. به اعتقاد وی، این یادآوری، خود دلیلی اثباتی است برای فناپذیری ما و اینکه روح ما قبل از تولدمان باید در عالم جاودانی مُثُل بوده باشد.

ارسطو (۳۲۲ — ۳۸۴ ق. م.)

ارسطو این اندیشهٔ افلاطون را که مُثُل در ورای اشیاء خاص وجود دارند، رد می‌کند. او عقیده داشت که بجای هر شیء منفرد، به در نظر گرفتن نوع اشیاء نیاز است. (سعی کنید که بدون استفاده از اسامی عام نوع یک شیء را

توضیح دهید، آیا شدنی است؟! ^۱) به اعتقاد او مُثُل در ذات اشیاء خاص هستند. به عبارت دیگر، ممکن است به تعدادی از اشیاء مختلف قرمز رنگ نظر کرده و بگوییم آنچه در همه آنها مشترک است قرمز بودن است. ویژگی «قرمزی» در واقع بخشی از تجربه در مورد آن اشیاء است. اما مطلق قرمزی، یعنی قرمزی که متعلق به یک شیء قرمز رنگ نباشد، به چه معنی است؟ در فلسفه ارسطو، برای شناخت مفاهیم کلی ^۱ ما از دنیای تجاربمان خارج نمی‌شویم، بلکه در درون تجربه آنها را اعمال می‌کنیم.

هدف این دیدگاه غلبه بر یک مسئله اساسی در مُثُل افلاطون است.

● من معتقدم این چیز خاص که در مقابلم قرار دارد، یک آدم است.

● چرا؟ چون راجع به «صورت آدمی» آگاهی دارم.

● اما، با توجه به آنکه موارد خاص با هم تفاوت دارند، چگونه می‌توانم بدانم که این نمونه خاص متعلق به مقوله آدمها است؟ (از کجا معلوم که یک آدم مصنوعی، یا میمون و یا یک بشرگونه ماقبل تاریخ نباشد؟)

● جواب: باید یک مفهوم «آدمی» برتر و بالاتر از «مثال یا صورت» و موارد خاص آن وجود داشته باشد، که با مراجعه به آن بتوانم ادعا کنم که این یکی از نمونه‌هاست.

● اما چگونه می‌توانم بدانم که خود آن در مقوله درستش واقع است؟ فقط با داشتن مفهوم دیگری از «آدمی» که به آن مراجعه کنم؛ و الی آخر تا بینهایت. (که معنایش این می‌شود که من هرگز قادر نخواهم بود که مطمئن شوم این که روبرویم ایستاده، یک آدم است!)

خود افلاطون هم به این مشکل توجه داشت. به این مسئله اغلب تحت عنوان «استدلال شخص ثالث» اشاره می‌شود. راه اجتناب از این مشکل این است که بگوییم مُثُل جدا از موارد خاص نیستند، بلکه صرفاً روشی هستند برای توصیف نوعی از چیزها که این موارد خاص هم جزو شان است.

از نظر افلاطون، شناخت تنها به دنیای مُثُل محدود می‌شود و جهانی که

از طریق حواس شناخته شود، در بهترین حالت، صرفاً می‌تواند به یک باور منجر شود. در دیدگاه وی، حقایق ابدی از اشیاء خاص جدا هستند. در مقابل، ارسطو با بیان اینکه صورتها جزو ذات چیزهای خاص هستند، ادعا می‌کند که می‌توان از طریق حواس به شناختی حقیقی از جهان دست یافت. بسیاری عناصر مهم دیگر هم در متافیزیک ارسطو مستتر است. یکی از آنها ایده علیّت اوست که دارای پی‌آمدهای مهمی در متافیزیک و همچنین فلسفه دین است. ارسطو استدلال می‌کند که برای هر چیزی چهار علت وجود دارد:

۱) علت مادی^۱: ماده و مصالحی است که هر شیء از آن ساخته شده است.

۲) علت صوری^۲: نوع شیء است (که پی‌آمدها نظرات افلاطون و ارسطو در مورد مثل می‌باشد).

۳) علت فاعلی^۳: عاملی است که شیء را به منصه ظهور می‌رساند (چیزی که در علوم تحت عنوان علیّت از آن صحبت می‌شود).

۴) علت غایی^۴: مقصود و هدفی است که هستی شیء برای آن است و در آن جهت حرکت می‌کند. این منجر به معرفی مفهوم «غرض»^۵ یا «غایت» می‌شود. اگر جهان هستی منطقی است، هر چیزی باید در راستای هدفش نقش خود را ایفا کند.

این دیدگاه تأثیر قابل ملاحظه‌ای روی فلسفه دین (که در فصل ۲ به آن می‌پردازیم) و همچنین رهیافت «قانون طبیعی»^۶ در مورد اخلاقیات (موضوع فصل ۵) داشته است. بعلاوه از این نظر مهم است که واقعیت یک شیء خاص را تنها محدود به وضع فعلی آن از نظر ماده و شکلش نمی‌داند، بلکه عواملی که در گذشته در تولید آن نقش داشته‌اند و نیز هدفی که در

1) material

2) formal

(۳) یا علت مؤثر (efficient)

4) final

5) telos

6) Natural law

آینده به سوی آن حرکت می‌کند، بخشی از واقعیت شیء را تشکیل می‌دهند.

این واقعیت که اشیاء منفردی هستند که باید شناخته شوند و بررسی رابطه آنها با دیگر اشیاء، از وظایف متافیزیک است. اما از سوی دیگر، (بوژه هنگام استفاده از زبان)، اسامی عام^۱ و مفاهیم کلی نیز وجود دارند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود اینست که اولویت با کدامیک از اینهاست؟ این مسئله توسط دو سیستم متافیزیکی منسوب به اسپینوزا و لایبنیتس بررسی شده است.

هر دو اینها فیلسوفانی «عقل‌گرا»^۲ هستند، یعنی برخلاف سنت تجربه-گرایانه که داده‌های تجربی را مبنای شناخت می‌دانند، معتقدند که تنها با تعقل می‌توان به شناخت واقعیت نائل آمد. البته هر دو این‌گرایشها دنباله‌رو روش پایه‌گذاری شده توسط دکارت هستند، که اساس آن را مبنا قرار دادن اصول اولیه برای حرکت بسوی ساخت یک دیدگاه کلی درباره جهان هستی تشکیل می‌دهد.

اسپینوزا (۱۶۷۷ – ۱۶۳۲)

از نظر اسپینوزا (و همینطور لایبنیتس)، واقعیت جهان وقتی با تعقل شناخته شود، با آنچه که با درک تجربی استنباط می‌شود، بسیار متفاوت است. اسپینوزا، که یک متفکر یهودی بنیادگرا بود، اعتقاد داشت که خدا تنها ذات^۳ مطلق است. استدلال او را شاید بتوان به صورت زیر خلاصه کرد:

- اگر بپذیریم که خدا بینهایت است، پس باید در همه چیزهای دیگر وجود داشته باشد.^۴

- بنابراین خدا باید تنها چیزی باشد که علتش در درون خودش است

1) universals

2) rationalist

3) substance

۴) اگر چیزی باشد که خدا آن نباشد، این برایش محدودیت است و بی‌نهایت بودن خدا را

نقض می‌کند. - م.

(علت همه چیزهای محدود، یک عامل خارجی است؛ اما در مورد خدا نمی‌تواند چنین باشد، چون نسبت به خدا هیچ چیز خارجی وجود ندارد).
● بنابراین خدا کل نظام طبیعی است.

● اگر چه اشیاء منفرد ممکن است جدای از هم به نظر برسند، اما در واقع بخشی از یک کل بزرگتر هستند، که همان خدا است.

● تنها حقیقت موجود، جهان هستی در کلیت آن است.

در کلی‌ترین حالت، می‌توان گفت که روش اسپینوزا در برخورد با ظاهر و واقعیت اشیاء آنست که همه چیزها واقعیتشان را تنها از «بخشی از کل بودن» کسب می‌کنند.

لایب‌نیتس (۱۷۱۶ – ۱۶۴۶)

دیدگاه لایب‌نیتس در مورد جزء و کل کاملاً مخالف اسپینوزا است. از نظر لایب‌نیتس، (در تبعیت از دکارت)، جهان به اشیاء ذهنی و فیزیکی یا مادی تقسیم می‌شود. تفاوت اساسی بین این دو آنست که اشیاء فیزیکی فضا اشغال می‌کنند ولی در مورد اشیاء ذهنی چنین نیست. لایب‌نیتس مشاهده کرد که هر چیز مادی را می‌توان به اجزای تشکیل دهنده‌اش تقسیم کرد. خود آن تقسیمات را هم، به همین ترتیب، می‌توان بارها و بارها به اجزای ریزتر تقسیم نمود. و نتیجه گرفت که نهایتاً جهان از تعداد بینهایتی از چیزهای منفردی ساخته شده است که فضایی را اشغال نمی‌کنند. اما اگر این اجزاء تقسیم‌ناپذیر باشند، نمی‌توانند فیزیکی باشند و بنابراین باید ماهیتی ذهنی داشته باشند. او این اجزای غیر قابل تقسیم را «موناد»^۱ نامید.

استدلال لایب‌نیتس را شاید بتوان چنین خلاصه کرد:

- هر شیء مرکبی را می‌توان به اجزای تشکیل دهنده‌اش تقسیم کرد.
- هر یک از این اجزاء را می‌توان دوباره به اجزای کوچکتر تقسیم کرد و

الی آخر.

- هر آنچه را که در فضا دارای بُعد است، می‌توان تقسیم نمود.
- در نهایت به تعداد نامتناهی از موناها خواهیم رسید که ابدأ هیچ فضایی را اشغال نمی‌کنند، (در غیر اینصورت می‌شد آنها را باز هم به ذرات کوچکتر تقسیم کرد)، و بنابراین اینها ذهنی هستند.

نکته:

این دیدگاه که جهان نهایتاً ذهنی است و نه فیزیکی، اصطلاحاً «ذهن‌گرایی» نامیده می‌شود، که نقطه مقابل «ماده‌گرایی» است.

چگونه این موناها برای تشکیل موجودات پیچیده با هم جمع می‌شوند؟ عقیده لایب‌نیتس این بود که موناها نمی‌توانند روی هم مستقیماً تأثیر داشته باشند و جهان هستی با یک هماهنگی از پیش طراحی شده، نظم داده شده است. به طوری که موناهاى مجزا، اگر چه هر یک راه خود را می‌روند، اما به گونه‌ای با هم ترکیب شده‌اند که جهانی که می‌شناسیم، با موجودات پیچیده‌اش را به وجود می‌آورند.

به عبارت دیگر:

- کدامیک واقعی‌تر است: کل یا اجزائی که کل از آن ساخته شده است؟
 - آیا اصولاً چیزهایی کلی نظیر عدالت یا زیبایی (یا هر اسم عام دیگر) وجود دارند، یا آنکه صرفاً چیزهای منفردی هستند که ما آنها را عادل یا زیبا می‌نامیم؟
 - به عبارت دیگر، چگونه می‌توان به ورای چیزهایی که از طریق حواس دریافت می‌شوند، رسید؟ آیا واقعیتی در پشت آنها وجود دارد و اگر چنین است آیا هرگز می‌توان آن را فهمید؟
- اینها برخی از اساسی‌ترین پرسشهای متافیزیک هستند.

برای یافتن پاسخ نیاز داریم که به دو حوزه مرتبط با هم یعنی علم شهودی و ماهیت زبان سر بزینیم. برای این کار برخی از دغدغه‌های مهم فلسفه قرن بیستم را مرور می‌کنیم.

علم شهودی

درک شهودی (درک مستقیم و نه ناشی از استدلال هشیارانه و بررسی شواهد) برای آنان که اساس شناخت عالم را تجربیات حسی می‌دانند، مسئله آفرین است. برای مثال، ممکن است احساس کنیم هنگامی که به یک قطعه موسیقی گوش می‌کنیم، چیزی در مورد زندگی به ما الهام می‌شود که ماورای هر نوع تحلیل نتهای نواخته شده است (یا مثلاً در مورد نقاشی و رای ذرات رنگ روی بوم است). شاید حالت جذبه و خلسه‌ای^۱ را تجربه کرده باشیم که در آن کاملاً از حال طبیعی خارج شده و در یک لحظه، به طرز قانع کننده‌ای، واقعیتی به طور شهودی بر ما آشکار شده باشد؛ که بعداً پس از خارج شدن از آن حال، نتوانسته باشیم دقیقاً آن را توضیح دهیم. شاید قدری نوشابه الکلی در برخی بتواند همین‌گونه تأثیر را داشته باشد: نظیر شکوفا شدن استعدادهای شهودی، مجاب شدن ناگهانی در خصوص آنکه کل هستی بامعناست و یا الهام نکته‌ای بسیار مهم که باید گفته شود. اما پس از به دست آوردن هشیاری کامل می‌بینیم که چقدر مشکل است که بتوان آن را در قالب کلمات بیان نمود.

بعضی از فلاسفه، با وجود آنکه می‌پذیرند که برخی افراد دارای تجارب خلسه‌ای هستند، اما معتقدند که نمی‌توان چنین تجاربی را نقطه شروع قرار داد و از آن یک واقعیت خارجی را نتیجه گرفت. در سال ۱۹۸۰ از ا. جی. ایپر^۲ در مصاحبه‌ای با روزنامه آبزورور پرسیده شد: هنگام گوش دادن به موسیقی، ممکن است در آن چیزی باشد که نتوان آن را به

1) ecstasy

2) A. J. Ayer

صورت علمی تفسیر نمود، برای مثال یک حالت خلسه‌آور یا چیزی که نتوان آن را به‌طور کامل بیان کرد. او در پاسخ گفت:

من نمی‌خواهم تجارب زیبایی‌شناختی را تا حد چیزی کاملاً قابل تبیین با اصطلاحات فیزیکی تقلیل دهم. اما فکر نمی‌کنم که این از هر اظهار نظری که در مورد خودتان بکنید، اسرارآمیزتر باشد. در مورد تبادل هر نوعی از احساسات، در صورت اعتماد به صحبتهای طرف مقابل، به وضوح چنین مسئله‌ای وجود دارد. من نمی‌توانم به درون سر شما وارد شوم و میزان نشنگی را اندازه بگیرم، اما با اظهار نظر شما مبنی بر داشتن حال خلسه نیز مخالفتی ندارم. من تقریباً از نوع احساسی که توصیف می‌کنید، علت آن، تأثیر آن روی رفتار شما، مواقعی که بیشتر در معرض آن هستید، و نحوه ارتباط آن با الگوی کلی رفتاری شما، مطلع هستم. آیا واقعاً داشتن احساس خلسه از مثلاً احساس بی‌حوصلگی، یا هر نوع احساس دیگر، اسرارآمیزتر است؟^۱

دقت کنید که در جوابِ ایر چه اتفاقی می‌افتد. معنی ضمنی سؤال در مورد وجود درک شهودی، قائل بودن به لحظات کشف و شهود است که ظاهراً، ورای تحلیلهای علمی، کسب آگاهی نسبت به چیزی را در خود دارد. کاری که ایر می‌کند اینست که خلسه را تا سطح سایر احساسات آدمی نظیر بی‌حوصلگی پایین می‌آورد. با انجام این کار یک تجربه الهام‌گونه به فهم احساسات و فعل و انفعالات داخلی فرد مخاطب تبدیل می‌شود. اما در واقع آنچه از ایر پرسیده شده است خلسه نه به عنوان «احساس»، بلکه به منزله وسیله‌ای برای «شناخت» است، که ایر با این پاسخش از قبول آن امتناع می‌کند.

نکته:

از دیدگاه افلاطون، متافیزیک با اخلاقیات مرتبط است و در کتاب جمهوری به ارتباط بین صورت یا مثال خوبی با مسائل اخلاقی در عمل پرداخته شده است. به عقیده او تنها افرادی قادر به تشخیص خوب از بد هستند که درک درستی از صورت اساسی «خیر» داشته باشند. از نظر افلاطون، متافیزیک صرفاً یک موضوع تحقیقی نیست، بلکه چیزی است که دید کلی انسانها در مورد جهان هستی را شکل می‌دهد. بعلاوه آگاهی از صورت پایه‌ای «خیر» قابل تقلیل به گزاره‌های تجربی در خصوص اجزای تجربه نمی‌باشد. در تمثیل غار، فیلسوف در لحظه بیرون آمدن از دهانه غار، بر اثر نور، برای چند لحظه کور می‌شود. مطلبی به طور شهودی درک می‌شود، اما بعداً، و پس از آنکه چشمها خودشان را با نور تطابق دادند، می‌توان آن را به درستی فهمید و شناخت. خیلی از چیزها قبل از آنکه به طور کامل فهمیده شوند، به صورت شهودی درک می‌شوند؛ این می‌تواند شمّ اینشتین از نسبیت باشد و یا استدلال ریاضیدانی که یک برهان ریاضی خاص را بسیار «زیبا» توصیف می‌کند. گاه پیش می‌آید که آدمی حس می‌کند که مطلبی درست است، حتی اگر نتواند، بدون آزمایشات بعدی، درستی آن را نشان دهد.

اظهار نظر شخصی: به نظر می‌رسد که فرایند تقلیل علم شهودی به تجربه، مثل جداسازی قطعات موتور یک خودرو برای درک چگونگی کار کردن آن است. این کار برای یک تمرین آموزشی خوب است، اما نمی‌توان چنین اتومبیلی، با اجزای جدا شده از هم، را راند! الهام و درک شهودی در واقع نیروی پیش برنده تفکر خلاقانه است.

_____ قطعیت، زبان و جهان بینی _____

تا اینجا در بررسیهایمان برای جستجوی قطعیت، نگاهی داشتیم به دکارت (که از خودش به عنوان یک موجود متفکر شروع می‌کرد) و نیز به تجربه

گرایانی مثل هیوم و ایر. به علاوه روش کانت در مشارکت ذهن در فرایند درک جهان هستی را دیدیم. همچنین تا زمان افلاطون به عقب بازگشته و دیدیم که از دیدگاه او جهان ظواهر چیززیست مثل نمایش سایه‌ها، و واقعیت منحصر به عالم مُثُل است.

به احتمال زیاد علم بیشترین تأثیر را در شکل دادن زندگی به شکل مدرن امروزی داشته است. به مسئله علم در فصل ۴ خواهیم پرداخت. اما عجالتاً گوشزد می‌کنیم که اساس علم را مشاهده جهان هستی تشکیل می‌دهد. روش علم استفاده از داده‌های تجربی و سپس ساختن فرضیه است. با توجه به پیشرفتهای آشکاری که علم داشته است، استفاده از روشی مشابه روش علم به عنوان یک الگوی مناسب برای شناخت به‌طور کلی، برای فلاسفه هم بسیار ترغیب‌کننده بوده است.

اساس علم بر مشاهده است و هر ادعایی که می‌کند با ارجاع به داده‌های مناسب پشتیبانی می‌شود. بدون داده‌ها، علمی وجود ندارد. بنابراین زبان مورد استفاده توسط علم، با ارجاع به اعیان خارجی سنجیده می‌شود. اگر با آنچه مشاهده شده همخوانی داشته باشد یک گزاره صادق تلقی می‌شود و در غیر این صورت کاذب است.

اثبات‌گرایی منطقی

«حلقه وین» عنوان اطلاق شده به گروهی از فلاسفه است که در طی سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در شهر وین با یکدیگر جلسه می‌گذاشتند. بحث اصلی آنها این بود:

● کل متافیزیک و دین، به دلیل آنکه گزاره‌های متافیزیکی و دینی نه یک موضوع منطقی هستند (که صدق آنها از تعریفشان نتیجه شود) و نه می‌توان آنها را توسط شواهد تجربی اثبات کرد، کاملاً «بی‌معنی»^۱ است.

● قضایای تحلیلی^۱ چیزی راجع به جهان هستی به ما نمی‌گویند. از آنجا که صدق آنها از تعریفشان ناشی می‌شود، «همانگویی»^۲ می‌باشند. گزاره‌های منطقی و ریاضی از این جمله هستند.

● قضایای ترکیبی^۳ به شواهد متکی هستند. از این رو اصولاً قضایای ترکیبی ضروری نمی‌توانند وجود داشته باشند.

مورس اشلیک^۴، یکی از اعضای حلقه وین، اعتقاد داشت که معنی یک گزاره همان روش تحقیق آن است. این طرز برخورد عموماً به اثبات‌گرایی منطقی^۵ معروف است، و فیلسوف انگلیسی ایر، کتاب مهمش به نام زبان، حقیقت و منطق^۶ (۱۹۶۳) را در باره آن نوشته است. در این کتاب او می‌پرسد: «فلسفه چه می‌تواند بکند؟» جوابش این است که یقیناً نمی‌تواند در مورد ماهیت واقعیت چیزی بگوید؛ به عبارت دیگر، نمی‌تواند ارائه‌کننده متافیزیک باشد. اگر می‌خواهیم راجع به واقعیت بدانیم باید به شواهد حاصل از حواسمان تکیه کنیم. در عوض فلسفه یک وظیفه مهم دارد: تحلیل و شفاف‌سازی. بنابراین نمی‌تواند راجع به هیچ چیزی اطلاعات جدیدی به دست دهد. فلسفه کلماتی را که انسانها استفاده می‌کنند تحلیل کرده و پی‌آمدهای منطقی آنها را نشان می‌دهد و با انجام این کار افکار تیره و درهم را روشن می‌کند.

ایر دو نوع قانون برای راستی‌آزمایی^۷ قائل بود که عبارتند از:

- ۱) نوع قوی: «اگر، و فقط اگر، صدق یک گزاره را بتوان به وسیله تجربه به طور کامل محرز نمود، آن را یک گزاره قابل تحقیق از نوع قوی می‌گوییم.»
- ۲) نوع ضعیفتر: «هنگامی است که تجربه بتواند محتمل بودن آن را نشان دهد» و یا «بعضی تجربیات حسی را بتوان به تعیین صدق یا کذب یک گزاره مربوط نمود.»

1) analytic propositions

3) synthetic propositions

5) logical positivism

6) Language, Truth and Logic

2) tautology

4) Maurice Schlicke

7) verification

البته گزاره‌های دیگری هم هستند که می‌توانند با معنی باشند، اما توجه
 ایر به گزاره‌هایی معطوف است که «معنی واقعی»^۱ دارند. منظور وی از
 داشتن «معنی واقعی» این است که بتوان تجربه‌های مرتبطی یافت که صادق
 یا کاذب بودن گزاره را نشان دهد. به عبارت دیگر، اگر صادق و کذب یک
 گزاره مستقل از تجربه باشد، در آن صورت فاقد معنی واقعی است.
 ایر استدلال می‌کند که هر گزاره اصیلی، صادق یا کاذب، صرفاً می‌تواند
 یا همانگویی باشد (یعنی صادق آن به تعریفش بازگردد) و یا یک «فرضیه
 تجربی» (بدین معنی که بتوان راستی ادعای آن را به وسیله تجربه آزمود). به
 این دلیل، به نظر او متافیزیک در کل مهمل^۲ است؛ زیرا گزاره‌های
 متافیزیکی هم از حیثه قابلیت تحقیق تجربی خارج هستند و هم اینکه
 صادق آنها ناشی از تعریفشان نیست.

یک مثال از نوع قوی:

«در اتاق مجاور سه نفر وجود دارند.»

معنی: اگر به اتاق مجاور بروی، سه نفر را آنجا خواهی دید.

البته همواره مقدور نیست که اطلاعات را به این راحتی سنجید. وقتی که
 شواهدی موجود نیست، خود اینکه قادر باشیم تعیین کنیم که چه نوع مدرکی
 بر له یا علیه یک گزاره است، مهم تلقی می‌شود.

یک مثال از نوع ضعیفتر:

«سیارات دیگری در کیهان وجود دارند که در آنها حیات هست.»

معنی: اگر شما قادر باشید که همه سیارات کیهان را واریسی نمایید، در برخی از
 آنها حیات خواهید یافت.

اگر چه تا کنون بشر قادر نبوده هیچگونه علامتی از حیات دارای اساس کربنی
 مشابه زمین به دست آورد، اما از آنجا که با یک چنین کشفی می‌توان ثابت کرد که
 گزاره فوق صادق است، پس این گزاره بامعنی است.

اگر هیچ چیزی بر له یا علیه صدق یک گزاره وجود نداشته باشد، در آن صورت آن گزاره بی معنی است. بر این اساس، بیشتر مباحث مربوط به زبان دینی، زیبایی‌شناسی و یا اخلاقیات باید بی معنی تلقی شوند، زیرا اینگونه مباحث را نمی‌توان بر حسب امور واقع محکمی که قابل سنجیدن با مشاهده و آزمایش باشند، تبیین نمود. به این طریق، با معنی بودن هر گزاره‌ای به روش و ارسای علمی و تجربی جهان محدود می‌شود. اگر بپذیریم که گزاره‌های با معنی تنها آنهایی هستند که فرضیه‌های قابل تجربه می‌سازند، در واقع چیز بیشتری نمی‌توان گفت؛ اگر چه ایر می‌پذیرد که برخی گزاره‌ها که به لحاظ معنی اهمیتی ندارند، می‌توانند به جهت احساسات شخصی برای فرد مهم باشند.

اثبات‌گرایی منطقی با دو مسئله اصلی روبروست:

۱) چگونه می‌توان دانست آنچه که فکر می‌کنیم که داریم می‌بینیم، واقعا آنجاست؟ ممکن است از دیگران بخواهیم که آنها هم بنگرند تا مطمئن شویم که آنها هم آن شیء را می‌بینند. اما در واقع به این طریق هرگز نمی‌توان ثابت کرد که آن شیء آنجا بوده است، زیرا راهی برای رفتن به ورای تجربیات حسی برای رسیدن بی‌واسطه به خود آن شیء وجود ندارد. علیرغم شواهد متعددی که می‌توانیم جمع کنیم، هرگز نمی‌توانیم به‌طور مطلق وجود موجود خارجی مورد مشاهده را ثابت کنیم. به عبارت دیگر همه می‌توانیم اشتباه کرده باشیم.

۲) چگونه می‌توان صدق خود این گزاره را تحقیق کرد که «معنی یک گزاره همان روش تصدیق آن است»

● آیا این یک گزاره ترکیبی است؟ اگر چنین است شواهد صدق آن کدام است؟ چه شواهدی می‌تواند علیه آن قلمداد شود؟

● یا اینکه تحلیلی است؟ که در این صورت کلمه «معنی» منطقاً همان روش تحقیق است و بنابراین این نظریه چیزی نمی‌گوید.

نشان دادن عدم انسجام منطقی در درون یک نظریه، اگر چه به اعتبار آن

لطمه می‌زند، اما لزوماً آن را به‌طور کلی منتفی نمی‌کند. نکتهٔ مهم در مورد اثبات‌گرایی منطقی آن است که به‌گونه‌ای خاص شکلی قوی از تجربه‌گرایی را به همراه شکل ضعیفی از زبان ارائه می‌کند. در واقع خدمتی که اثبات‌گرایی منطقی به فلسفه کرده است آن است که، با بی‌معنی قلمداد کردن طیف وسیعی از گزاره‌ها، باعث شده که فلاسفه در درکشان از زبان تجدید نظر کرده و آن را وسعت ببخشند؛ در نتیجه گزاره‌هایی که در «تصویر» کردن ساده بی‌معنی هستند، در حوزه‌های دیگری نظیر: بیان احساسات، فرمان دادن‌ها و اظهار سلیق فردی معنی‌دار می‌شوند. طیف استفاده‌های مختلف از زبان، مبین انعطاف موجود در ارتباطات کلامی از یک طرف و نیاز به رفتن به ورای تجربه‌گرایی ساده، از طرف دیگر است. از سوی دیگر، اصل «تحقیق‌پذیری»، یک معیار ارزشمند برای تمایز بین گزاره‌های مربوط به علایق شخصی یا فرمانها با گزاره‌های تجربی مربوط به امور واقع است.

جالب است گوشزد نماییم که *ایپر* در اواخر عمرش (همانگونه که در اشاره‌ای به مصاحبه‌اش دیدیم)، پذیرفت که افکارش از هنگام نوشتن کتاب *زبان، حقیقت و منطق* تغییر کرده است؛ ولی به هر تقدیر، این دیدگاه محک مهمی برای روش خاصی از بررسی فلسفی باقی مانده است. امروزه از آنجا که فلسفه به ماهیت انعطاف‌پذیر زبان و معنی گزاره‌ها بهتر پی برده است، تعداد انگشت‌شماری هنوز هم به ادعاهای اثبات‌گرایان منطقی یا *ایپر* در خصوص معنی و قطعیت پایبند هستند. اما یادمان نرود که این ایده‌ها متعلق به دوره‌ای است که عقیده بر آن بود که علوم و ریاضیات قادر به ارائه تصویری مناسب، روشن و دقیق برای هر مسئله‌ای هستند؛ و لذا تبدیل به الگوهای رهیافتی شدند که زبان معمولی را برای تطبیق با خود تحت فشار قرار می‌داد.

اما با این تفصیل تکلیف گزاره‌های کلی راجع به جهان هستی چه می‌شود؟

زبان و ادراک

در چه صورت یک گزاره را می‌توان صادق دانست؟ در مقدمه گفتیم که صدق یک گزاره یا از تعریف آن استنباط می‌شود و یا به وسیله تجربه و آزمایش. اولی شامل گزاره‌های ریاضی است. به محض آنکه واژه‌های به کار رفته در گزاره را به درستی فهمیدیم، صدق یا کذب آن را می‌توان نتیجه گرفت. اما وقتی که گزاره‌هایی که اساسشان تجربه است را در نظر می‌گیریم، به مسائل دیگری برخورد می‌کنیم. اول از همه، در مورد تجربه و آزمایش عدم قطعیت وجود دارد: همواره این امکان وجود دارد که اشتباه شود و یا به طور متفاوتی تفسیر گردد. مسئله دوم نحوه استفاده اجتناب‌ناپذیر از واژه‌های کلی برای توصیف یک موضوع خاص است.

مثال:

فرض کنیم که واژه‌های کلی یا اسامی عام وجود نداشته باشند. در این صورت چگونه می‌توانید یک درخت را بدون استفاده از واژه‌هایی کلی نظیر «درخت»، «سبز»، «بلند» یا «کلفت» و غیره توصیف کنید؟ هر یک از این واژه‌ها، بر خلاف اسامی خاص، دارای معنی هستند که در مورد تعداد زیادی از اشیاء منفرد قابل استفاده است. یادگیری یک زبان، در واقع یادگیری انواع اصطلاحات و واژه‌های کلی است که برای توصیف چیزهای خاص در کنار یکدیگر قرار داده می‌شوند.

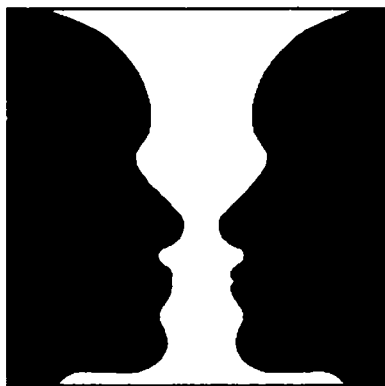
آیا این اصطلاحات کلی به چیزهای موجود اشاره دارند، یا اینکه صرفاً «اسم» هستند؟ آیا «خیر» وجود دارد یا اینکه صرفاً اسمی است که آن را به انواع چیزهای مورد تأییدمان اطلاق می‌کنیم؟ این موضوع در تفاوت دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، همینطور دیدگاه‌های یک واقع‌گرا و یک نام‌گرا هم مطرح می‌باشد.

دیدیم که اثبات‌گرایی منطقی فلسفه‌ای است که اساس آن را عملکرد «تصورگری» زبان تشکیل می‌دهد. در این فلسفه تنها گزاره‌هایی بامعنی هستند که منعکس‌کننده شواهدی (بعضاً بالقوه) از دنیای حسها باشند. ممکن است بپرسیم:

● تا کجا می‌توانیم به درستی ادراکهای حسی تکیه کنیم؟

● آیا ادراک همان داده حسی است؟

همه موضوع به نحوه برداشت و تفسیر برمی‌گردد:



نقاشیهای زیادی یافت می‌شوند که از آنها برداشتهای مختلفی می‌توان داشت. در شکل مقابل یک مثال ساده را می‌بینید.

آیا شما با نگاه کردن به این تصویر نیم‌رخ صورت دو نفر که روبروی هم ایستاده‌اند را می‌بینید یا یک جام زیبا را؟

● سعی کنید که از یک درک به دیگری بروید، و به تلاش ذهنی لازم برای این کار توجه کنید.

● آیا بین این دو ادراک اختلاف هست؟ آیا این اختلاف از آنچه که واقعاً مورد مشاهده قرار دارد ناشی شده است؟

یک چنین بازیهای بصری نشان‌دهنده وجود ابهام در تمامی تجربیات است. با دقت در اینکه برای رفتن از یک چیز به دیگری نیاز به سعی ذهنی داریم، می‌توان واقعیت «تجربه به عنوان» را کشف کرد. به عبارت دیگر، تمامی تجارب بشری نوعی عنصر تأویل و تفسیر را ایجاب می‌کنند؛ و دیدن کل یک شیء به روشی خاص، روی ادراک ما از اجزای مختلف آن تأثیر می‌گذارد.

معمایی که هر روش تجربیِ راستی‌آزمایی برای زبان با آن روبروست این است:

- اگر همه تجارب از نوع «تجربه به عنوان» هستند.
- و کاملاً امکان دارد که دو نفر یک داده را به دو صورت مختلف تبیین کنند.
- چگونه می‌توان در مورد حقیقت آنچه می‌گویند تصمیم گرفت؟

نکته:

قدری عجیب به نظر می‌رسد که درست در هنگامی که علم شروع کرده بود به قبول این مطلب که امکان دارد با دو روش کاملاً متفاوت و حتی ناسازگار با یک پدیده برخورد کرد و هر دو روش صحیح تلقی گردد، فلسفه مبتنی بر اثبات‌گرایی منطقی به دنبال باریکتر کردن دیدگاهش در خصوص معنی (انعکاس عناصر داده‌های حسی) بود. این موضوع را بعداً به عنوان بخشی از مقدمه‌ای بر فلسفه علم در فصل ۴ بررسی خواهیم کرد.

اثبات آش در خوردنش است!

در بررسی مباحث معرفت‌شناسی، اتخاذ موضعی بر اساس عقل سلیم و سوسه‌انگیز است: اینکه بگوییم این یا آن مطلب باید راست باشد، چون که مقبول و یک راه عملی در نگرش به چیزهاست. به عبارت دیگر، توجیه پذیرش یک دیدگاه، مفید بودن و توان حل مسائل آن است.

این سنت فلسفی که در امریکا زاده شده و گسترش یافته است به عمل‌گرایی^۱ موسوم است و توسط پیرس^۲ (۱۹۱۴ - ۱۸۳۹)، ویلیام جیمز^۳ (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲) و جان دیویی^۴ (۱۹۵۲ - ۱۸۵۹) پایه‌گذاری شده است. لب کلام عمل‌گراها این است:

1) pragmatism

2) C. S. Peirce

3) William James

4) John Dewey

● ما انسانها عمل می‌کنیم و تماشاگرهای صرف نیستیم. «امور واقع» جهان هستی در ارتباط با خواستها و آمال ما شکل می‌گیرد.

● اعتقادات ما باید با امور واقع موجود همخوانی داشته باشد. اما اگر شواهد موجود برای دو نظریهٔ مختلف هم وزن شدند چه کار باید کرد؟ دیویی روی این حقیقت تأکید داشت که ما انسانها نظاره‌گرانی منفعل در جهان نیستیم؛ بلکه نیاز به ادامهٔ حیات در اینجا داریم، و شناخت یک فعالیت «مسئله‌حل‌کن» مرتبط با این نیاز است. علم یک فرایند پویا برای کسب شناخت و دانش است که به غلبهٔ ما بر محیطمان کمک می‌کند. از این رو شناخت دارای اهمیت عملی است.

یک معیار مهم در بررسی گزاره‌ها برخورداری از انسجام است. در هر زمان، روشهای متعددی در نگرش به جهان و فعالیت درون آن وجود دارد. شرط آنکه یک نظریهٔ جدید مورد قبول قرار گیرد، آنست که با دیگر نظریه‌های پذیرفته شده همخوانی داشته باشد. البته اینطور نیست که این یک معیار مطلق برای حقیقت باشد، یا اینکه در مورد حقیقت^۱ در شورا و هیأتی تصمیم‌گیری شود؛ که اگر چنین باشد، علم پیشرفتی نخواهد داشت. با این حال، این همخوانی عامل مهمی است که باید لحاظ شود. بحث آزمایش دیدگاههای جدید را مجدداً تحت عنوان فلسفهٔ علم بررسی خواهیم کرد.

شناخت و زبان

در بخش عمده‌ای از قرن بیستم، دغدغهٔ اصلی فیلسوفان پیرو سنت انگلو-امریکایی (برای تفاوت آنها با فلاسفهٔ قاره‌ای به فصل ۷ نگاه کنید) مسئلهٔ زبان بوده است. در واقع این احساس به وجود آمده بود که اصولاً کل فلسفهٔ همین بحث زبان است و باقی مسائل به علوم، سیاست و جامعه‌شناسی مربوط می‌شود. فلسفه، بجای آنکه دارای محتوای مستقلی

باشد، یک فعالیت محسوب می‌شود؛ فعالیتی در خصوص بررسی و فهم واژه‌ها و معانی‌شان. گاه به نظر می‌رسید که نقش فلسفه شبیه قرص سوء-هاضمه است، چیزی که برای تصفیه سیستم و برگرداندن آسایش و کارایی به درد می‌خورد. بدین ترتیب وظیفه فلسفه کمک به موضوعات دیگر از طریق روشنگری و از بین بردن پیچیدگیهای زبانی خواهد بود.

قبلاً دیدیم که از نظر اثبات‌گرایان منطقی، معنی یک گزاره همان روش تحقیق آن است. سعی اینان بر آن بود که زبان را از هر آنچه که قابل تقلیل به تجارب حسی نیست، پاک نمایند. در نتیجه این کار، متافیزیک کلاً منتفی می‌شود و اخلاقیات نیز تا حد بیان ترجیحات فردی در موارد خاص تقلیل می‌یابد. تا اواخر دهه ۱۹۵۰، این دید محدود راجع به زبان به تدریج دستخوش تغییرات شد. ویتگنشتاین^۱، که در مرحله اول کارش از این رهیافت کاملاً تقلیل‌گرایانه در مورد زبان حمایت می‌کرد، دیدگاه خود را وسیعتر کرد؛ و معتقد شد که زبان می‌تواند عملکردهای مختلفی داشته باشد که توصیف مستقیم پدیده‌ها تنها یکی از آنهاست. چنین دیدگاهی اجازه انعطاف‌پذیری بیشتری را می‌داد و می‌پذیرفت که اظهار نظر در مورد ارزشها، بیان کردن احساسات، دستور دادن و تقاضا کردن هم کاربردهای معتبری برای زبان هستند. همه اینها نوعی «بازیهای زبانی»^۲ هستند.

در این مرحله، به نظر می‌رسید که فلاسفه دارند به دیدگاه برخاسته از عقل سلیم نزدیک می‌شوند و اندیشه خلوص گزاره‌های غیر قابل انکار، به عنوان هدف معنی، را کنار می‌گذارند. اما همانطور که در مصاحبه با ایپر دیدیم، هنوز هم فلاسفه در مورد تجاربی که محتوای درک شهودی از واقعیت دارند، اما قابل تقلیل به داده‌های تجربی نمی‌باشند، با مشکل روبرو هستند.

در فصل ۵ نقشهای مختلفی را که زبان می‌تواند در حوزه اخلاقیات ایفا کند مورد بررسی قرار خواهیم داد. آنچه در این مرحله باید دریابیم آنست

1) Wittgenstein

2) language games

۵۷ □ چه چیزهایی را می‌توان شناخت

که زبان چندان هم ساده و شفاف نیست. کلماتی که مورد استفاده قرار می‌دهیم و معنایی که بدین وسیله به اظهاراتمان می‌بخشیم، منعکس‌کنندهٔ متافیزیک ما هستند، و بر حسب معرفت‌شناسی ما توجیه می‌شوند.

به عبارت دیگر:

- انسانها (لابد) قبل از صحبت کردن فکر می‌کنند.
 - همچنین ممکن است که قبل از فکر کردن، ادراک (حسی) داشته باشند.
- بنابراین:
- آنچه که انسانها می‌گویند بازتاب ماهیت افکار و ادراک آنهاست.
 - بنابراین زبان به همان سادگی و مستقیمی اندیشه و ادراکی است که آن را پدید آورده است.
 - حال اگر ادراک شهودی، احساسات و سردرگمی کلی موجود در زندگی بشر را اضافه کنیم، زبان حاصل در واقع خیلی هم پیچیده می‌شود.
 - زبان می‌تواند عملکردهای بسیار متفاوتی داشته باشد.
 - زبان می‌تواند بازیهای بسیار مختلفی انجام دهد.
 - ما بعضاً حتی نسبت به مضامین آنچه که می‌گوییم آگاهی نداریم. کما اینکه با نظری به گفتگوهای افلاطون، ملاحظه می‌کنیم که در آنجا سقراط را مردی تصویر کرده است که مرتب از همه سؤال می‌کند که منظورشان چیست و آنچه می‌گویند به چه معنی است؛ و از این طریق سعی در روشن کردن ابهامات موجود در افکار آدمها دارد.
 - بدون زبان نمی‌توان به متافیزیک یا معرفت‌شناسی رسید. در واقع، بدون زبان، امکان وجود فلسفه، تمدن، فرهنگ و دیگر مقولات مربوط به زندگی بشر غیر قابل تصور است.

چند نتیجه گیری

شناخت یک فعالیت خلاق است، که همواره با عنصری از تأویل و تفسیر همراه می‌باشد. در مورد راست بودن هیچ چیز نمی‌توان یقین مطلق داشت مگر در مورد چیزهایی که صادق بودن آنها از تعریفشان برمی‌آید. البته همانگونه که در مثال میز راسل دیدیم، این امکان هست که تدریجاً به درجه معقولی از قطعیت برسیم.

صدق آنچه که ادعا می‌کنیم با قطعیت می‌دانیم، بستگی به آن دارد که چه جمله‌ای را صادق محسوب می‌کنیم. ویتگنشتاین کتابش رسالهٔ منطقی - فلسفی^۱ را با این جمله جسورانه شروع می‌کند که: «عالم مجموع تمام چیزهایی است که [صحبت کردن در مورد آنها] موضوعیت دارد.»^۲ در این نقل قول، او زبان را به عنوان تصویرکننده و بازتاب دهندهٔ عالم خارج محسوب کرده و صادق یا کاذب بودن آن را بسته به دقت این تصویرگری می‌داند، [یعنی اینکه آیا تصویر ارائه شده دقیق است یا نه]. این امر باعث درجه‌ای از قطعیت می‌شود، اما قسمت زیادی از زبان معمولی، از آنجا که تصویری از جهان ارائه نمی‌دهد، از داشتن هر گونه معنی محروم می‌شود. ویتگنشتاین (در بخش ۵/۶۳۲ رساله)، با بیان اینکه «این موضوع به جهان تعلق ندارد، بلکه یک حد برای جهان هستی است»، به‌طور ضمنی آن را می‌پذیرد. این بدان معنی است که [برای مثال،] «خود»^۳ ناشناخته باقی می‌ماند. هر آنچه من در مورد بدنم، علائقم یا فعالیت‌هایم بگویم، نسبت به «خودم» چیزی خارجی، و نشانه‌ای حاکی از فعالیت من در این جهان است، اما نه «من» آنگونه که در «خودم» هستم. و یا در بخش ۶/۴۳۱۱ می‌گوید: «مرگ یک اتفاق در زندگی نیست: ما زندگی نمی‌کنیم که مرگ را تجربه کنیم». همچنین در بخش پایانی کتاب (بخش هفتم)، اظهار می‌کند: «آنچه را

1) *Tractatus Logico-Philosophicus*

2) The world is everything that is the case

3) self

که نمی‌توانیم در موردش صحبت کنیم باید به سکوت برگذار کنیم». زبان واقعیت را تصویر می‌کند، و اگر منطبق با واقعیت باشد صادق است. اما «خود» و «مرگ» نمی‌توانند بخشی از آن [یعنی همه آنچه که زبان می‌تواند تصویر کند] باشند، و با چنین تعریف باریکی از زبان نمی‌توان به این مفاهیم نزدیک شد.

در ابتدای این فصل به دکارت و شک سیستماتیک او نظر کردیم، و اینکه او مصمم بود که همه عقاید گذشته را کنار گذاشته و فقط آنهایی را که صدق آنها کاملاً واضح و آشکار است قبول کند. اما در عمل، به جایی می‌رسیم که نیازی نمی‌بینیم به یک چنین بدبینی مطلق پایبند باشیم. خود دکارت هیچ دلیلی نمی‌دید فکر کند که تمامی نظم موجود برای فریب آدمی خلق شده باشد، و با پذیرش چیزهایی که به روشنی صدق آنها را درک می‌کرد، مخالفتی نداشت. راسل، در کتاب خود تحت عنوان مسئله فلسفه^۱، بر این اساس که یک شیء خارجی، (یعنی میز او)، توسط افراد مختلفی در یک زمان مشاهده می‌شود، واقعیت آن شیء خارجی را می‌پذیرد؛ و بعلاوه، این تجربه مشترک (یعنی دیده شدن همزمان توسط افراد مختلف) را دلیل عینی بودن میز می‌داند. بدین ترتیب شاید بشود گفت بالاخره محدوده‌ای از درک مشترک^۲ در فلسفه وجود دارد!

در حیطه معرفت‌شناسی، دیدیم که در نحله عمل‌گرایانه امریکایی، پذیرش و یا رد اندیشه‌ها و نظریه‌ها بر اساس میزان کارایی و فایده آنها و با این استدلال انجام می‌گیرد که بشر تنها به تفکر در مورد جهان اکتفا نمی‌کند، بلکه، حداقل به صورت موقتی، بخشی از آن است.

یک چنین آزمونی را در کل می‌توان در خصوص متافیزیک هم اعمال کرد. اگر جنبه‌های عملی و احساسی نظریه مثل افلاطون را در نظر بگیریم، ممکن است بدانجا منجر شود که جهان فعلی که با حواسمان با آن تماس داریم، پست و جزئی بوده و فاقد ارزش ذاتی است. وظیفه فیلسوف

نگریستن مداوم به ورای عالم موجود، یعنی به دنیای آرمانی است. عدالت، عشق، زیبایی و حقیقت، اگر اصلاً بتوان در دنیای ظاهر آنها را یافت، تنها انعکاس کم رنگی از نسخهٔ مجرد و ایده‌آل خود هستند.

پی‌آمدها و جنبه‌های دینی این دیدگاه بسیار قابل توجه است، کما اینکه عقاید افلاطون در شکل‌گیری مسیحیت نقش قابل توجهی داشته است. طبق این عقیده، واقعیت نه در درون جهان فعلی که می‌شناسیم، بلکه در خارج از آن جای دارد.

پس نوشتهٔ شخصی:

یک مشکل بنیادی در فلسفهٔ غرب آنست که مفاهیم «خود» و «عالم» چیزهایی جدا از هم هستند، و هر یک در صدد اثبات آنند که دیگری هم واقعاً آنجاست! در واقع آنچه ما آن را «خود» می‌نامیم یک بخش موقت و متغیر از آن چیزی است که «عالم» نامیده می‌شود. اینها نه دو واقعیت جدا از هم بلکه یکی هستند.

تجربه یک شیء نیست، (داده‌های حسی وجود خارجی ندارند)؛ بلکه اصطلاحی است برای تبیین رابطه‌ای که موجودات ذی‌شعور با بقیهٔ جهان هستی برقرار می‌کنند. در نتیجه تجربه هم فیزیکی است و هم ذهنی؛ مشارکت است نه گردآوری؛ و همواره در تغییر است نه ثابت. فلسفه لازم است که به این وحدت بنیادی و ماهیت تعاملی زندگی توجه کند.

فصل ۲

فلسفه دین

در تفکر غربی موضوعات مورد بحث در فلسفه دین عبارتند از:

- زیان دین: به چه معنی است، چه کاری انجام می‌دهد و اینکه آیا می‌توان صدق و یا کذب آن را نشان داد.
- ادعاهای متافیزیکی: (مانند «خدا وجود دارد») ماهیت استدلالهایی که به وسیله آنها از چنین ادعاهایی دفاع می‌شود و نیز پایه‌ای که بر اساس آن بتوان در مورد صادق و یا کاذب بودن این ادعاها اظهار نظر کرد.
- سه مبحث اصلی فلسفه دین عبارتند از:
 - تجربه دینی: چیست و چگونه معرفتی در پی دارد.
 - معجزات: به‌طور خاص، آیا هرگز می‌توان شواهد کافی برای اثبات آنکه معجزه‌ای رخ داده است ارائه داد؟
 - مسئله وجود شر: اینکه آیا اعتقاد به خداوند با وجود شر و بدبختی در جهان سازگار است.

ویژگی زبان دین

در توصیف یک رویداد و یا نهاد دینی، زبان مورد استفاده لزوماً دینی نیست. به این جملات دقت کنید:

پاپ اسقف رم است.

دین یهودی خوردن گوشت خوک را قدغن کرده است.

جمله اول طبق تعریف صادق است. پاپ عنوانی است که به اسقف رم داده می‌شود. برای نشان دادن صدق گزاره دوم باید به متون دینی یهودی مراجعه کرد. دقت نمایید که مثلاً اگر یک نفر یهودی در حال خوردن ساندویچ کالباس گوشت خوک دیده شود، دلیل کافی برای رد جمله دوم نیست. یعنی احکام اخلاقی و مذهبی، حتی اگر نقض شوند، کماکان صادق باقی می‌مانند.

در کل و تا آنجا که به دین مربوط می‌شود، مشروط به آنکه اصطلاحات فهمیده شوند و شواهدی هم برای تأیید ادعا وجود داشته باشد، هیچ مشکلی با این زبان توصیفی وجود ندارد. خود افراد مذهبی زبان را به انحاء مختلف به خدمت می‌گیرند. ممکن است دعا کنند، شکرگزاری نمایند، بحثهای اخلاقی بکنند و یا راجع به عقایدشان اظهار نظر کنند. همه اینها، در صورتی که معانی کلمات و اصطلاحات به کار رفته به خوبی فهمیده شوند، هیچگونه مشکل آفرینی فلسفی در پی ندارد.

عقاید دینی

متافیزیک، یعنی گزاره‌های اعتقادی که در ورای تجارب معمولی جهان فضا و زمان قرار می‌گیرند، اصلیت‌ترین حیطة‌ای است که در آن زبان دینی موجب پدید آمدن مشکلات فلسفی می‌شود. همانگونه که در فصل اول دیدیم، برخی از فلاسفه کلاً متافیزیک را بی‌معنی می‌دانند و بدیهی است که به تبع آن بیشتر گزاره‌های مربوط به اعتقاد دینی را هم چنین بینگارند.

شاخص پرسشها و عقاید دینی چیست؟ (چگونه؟ و چرا؟) یک راه برای تبیین حال و هوای متمایز زبان مذهبی دقت کردن در مورد تفاوت میان پرسشهای مبتنی بر «چگونه» و «چرا» است. علم به سؤالهای «چگونه» ای پاسخ می‌دهد. سؤالهای علمی در پی توضیح نحوه ارتباط اجزای جهان هستی با یکدیگر هستند. اما مذهب می‌پرسد «چرا؟»؛ نه اینکه «جهان چگونه دارد کار می‌کند؟» بلکه «چرا اصلاً جهانی وجود دارد؟»

یک سؤال «چرایی» در مورد معنی و هدف است. چنین سؤالی را نمی‌شود صرفاً بر اساس واقعیت‌های تجربی پاسخ گفت. به این موضوع در داستانی توسط جان ویزدام^۱ پرداخته شده است (که روایتی از آن در مقالات جدید در الهیات فلسفی^۲ اثر آنتونی فلو^۳ نقل شده است):

دو سیاح در میان جنگل به یک محوطه بدون درخت می‌رسند که از گلهای مختلف و علفهای هرز پوشیده شده است. یکی از آن دو نفر معتقد است که باید باغبانی باشد که آنجا را به آن شکل درآورده است. نفر دوم آن را رد می‌کند. آنها هر چه منتظر می‌نشینند، باغبانی ظاهر نمی‌شود؛ با این حال راههای مختلفی را برای یافتن او امتحان می‌کنند. یکی به تکذیب وجود باغبان اصرار دارد. دیگری معتقد است که باغبانی هست که غیر قابل پیدا کردن و دیدن است. اما - و این نکته اصلی این استدلال است - چگونه می‌توان بین اندیشه وجود باغبانی که غیر قابل رؤیت بوده و فعالیت‌هایش مورد سؤال است و این ایده که اصلاً باغبانی در کار نیست، تمایز قائل شد؟

در روایت اصلی، از این داستان برای نشان دادن این نکته که چگونه یک اندیشه می‌تواند باعث متفی شدن هزار صفت خوب گردد، استفاده شده است. به عبارت دیگر، هنگامی که تمامی صفات خوب و شایستگی‌هایی که باغبان می‌تواند داشته باشد را حذف نماییم، دیگر هیچ چیز با اهمیتی باقی نمی‌ماند. بعلاوه، این داستان نقش «زاویه نگرش

1) John Wisdom

2) *New Essays in Philosophical Theology*

3) Anthony Flew

خاص^۱ را هم نشان می‌دهد. علیرغم آنکه شواهدی که در دسترس هر دو سیاح قرار دارد یکسان است، اما به دلیل داشتن «زاویه نگرش خاص»، تفسیری که ارائه می‌کنند متفاوت است. اکثر ما انسانها «زاویه نگرش خاص» خودمان را داریم، و هر پدیده‌ای را در محدوده آن تفسیر و تبیین می‌کنیم. ممکن است بحث شود که اعتقاد دینی هم از این نوع است، یعنی روش و نگرش خاصی است در سازمان دادن تجاربمان از عالم هستی. از آنجا که نمی‌توان راجع به اینکه «زاویه نگرش خاص» کدام طرف به حقیقت نزدیکتر است اظهار نظر کرد، هر مباحثه‌ای احتمالاً اینگونه تمام می‌شود که یک طرف بگوید: «خوب اگر اصرار داری مسئله را اینطور ببینی...!»

جنبه‌های شخصی زبان

رمزی^۲ در زبان دین^۳ اشاره دارد که در گزاره‌های دینی عناصری از تشخیص و سرسپردگی (تعهد) وجود دارد. گزاره‌های دینی با اظهار نظرهای ساده و مستقل فرق می‌کنند و مبین یک طرز تلقی کلی، و عزم و اراده در دنبال کردن نوعی روش زندگی هستند. بنابراین، اگر چه آنها هم حاوی امور واقع هستند، اما از پیچیدگی به مراتب بیشتری برخوردارند. در ادامه او این نقطه نظر اساسی را بیان می‌کند که کلمه «خدا» برای توصیف واقعیتی استفاده می‌شود که فرد مؤمن آرزوی ارتباط با او را در دل می‌پروراند و صرفاً یک امر معمولی مربوط به تحقیقات نظری نیست.

بنابراین باید بین فیلسوفی که یک استدلال در مورد وجود خدا را از دیدگاهی عینی و بیطرفانه بررسی می‌کند، و یک مؤمن متدین که کلمه «خدا» را برای بیان نوعی جهت، هدف و معنی، که از بطن تجارب مذهبی و اخلاقی بیرون می‌آید، به کار می‌برد، تمایز قائل بشویم.

استدلال‌های وجود خدا را می‌توان چنین تقسیم‌بندی کرد:

1) blik

2) I. T. Ramsey

3) *Religious Language*, SCM Press, 1957

۱) مباحثات در مورد چیزی که ممکن است وجود داشته باشد یا نداشته باشد؛

۲) نشانه‌ها و قرائنی که یک مؤمن متدین هنگام صحبت در مورد «خدا» ارائه می‌نماید.

آقای رمزی از اصطلاحات نمونه^۱ و توصیفگر^۲ برای توضیح تفاوت بین زبان دین با زبان تجربی معمولی استفاده می‌کند. یک «نمونه»، شبیه تمثیل است، یعنی مانند تصویری است که فرد را یاری می‌دهد تا بتواند چیزی را که قدری از چیزهای دیگر متفاوت است، بیان نماید. برای مثال اگر از خدا تحت عنوان «خالق» نام برده شود، این بدان معنی نیست که فرد متدین شخصاً در مورد فرایند خلق کردن خداوند اطلاعات خاصی دارد، بلکه بدان معنی است که تصویر شخصی که چیزی را طراحی و خلق می‌کند به تجربه وی در مورد خدا نزدیک است. از سوی دیگر، پس از ارائه «نمونه»، برای فرد متدین، مهم ارائه یک «توصیفگر» عالی است؛ مثلاً خدا «بی‌نهایت» این یا «کامل» آن است. بدین ترتیب مدل طوری توصیف می‌شود که با مفهوم تحت‌اللفظی آن اشتباه نشود.

به عبارت دیگر:

● زبان مذهبی گاه صرفاً توصیفی است (برای مثال وقتی در مورد فعالیتهای مذهبی به کار می‌رود).

● هنگامی که برای بیان اعتقادات به کار می‌رود، ممکن است:

– یک روش خاص در نگرش به جهان هستی باشد (زاویه نگرش خاص)

– مبتنی بر تعهد و سرسپردگی شخصی باشد (نه صرفاً یک موضوع تحقیق نظری)؛

● از آنجا که یک گزاره دینی در مورد امور واقع نیست که بتوان با شواهد آن را سنجید، زبان دین از نقطه نظر اثبات‌گرایی منطقی «بی‌معنی» است.

_____ آیا خدا وجود دارد؟ _____

در این قسمت نظری می‌افکنیم به برخی استدلالها در خصوص وجود خدا و مسائلی که به دنبال دارند. اما قبل از آن لازم است روشن سازیم که منظور ما از کلمه «خدا» چیست.

از آنجا که بحث ما در حیطة فلسفه غرب است، مفاهیم مربوطه از مذاهب الهی غربی شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام نشأت گرفته‌اند. در این مذاهب، از خدا ممکن است به عنوان وجود برتر، بی‌نهایت و خالق جهان نام برده شود. معمولاً او را به صورت قادر مطلق (کسی که هر کار بخواهد می‌تواند بکند و جهان را از هیچ آفریده است) و معبود و معشوق مطلق (در یک رابطه عاشقانه و مراقبت کننده با مؤمنین) وصف می‌کنند. اگر چه خدا اغلب به گونه‌ای تصویر می‌شود که هیأت آدمی^۱ (نه لزوماً مرد، هر چند که معمولاً با ضمیر مذکر مورد اشاره قرار می‌گیرد) را تداعی می‌کند، ولی اعتقاد بر آنست که و رای هر گونه توصیف می‌باشد.

چند اصطلاح:

- اعتقاد به وجود خدا، خداگرایی^۲ است.
- اعتقاد راسخ به عدم وجود چنین چیزی، خدا ناکرایی^۳ است.
- این دیدگاه که شواهد متقاعد کننده برای تصمیم در مورد وجود یا عدم وجود خدا وجود ندارد، لادری‌گرایی^۴ است.
- یکسان دانستن خدا با جهان هستی فیزیکی، همه‌خداگرایی^۵ است.
- این اعتقاد که خدا در درون هر چیزی هست، همه‌درون‌خداگرایی^۶ است. (اگر چه این اصطلاح توسط برخی دین‌شناسان استفاده می‌شود، اما بیشتر خداگرایان طرفدار عقیده خدا «در درون» هستند؛ در واقع اگر خدا

(۱) به نظر می‌رسد که نویسنده در این اظهار نظر بیشتر به مسیحیت نظر دارد. - م.

(۲) theism (ته‌ایسم)

(۳) atheism (آته‌ایسم)

(۴) agnosticism (اگنوستیسیسم)

(۵) pantheism (پانته‌ایسم)

(۶) panentheism (پانته‌ایسم)

بی‌نهایت باشد، چیزی خارجی نسبت به او نمی‌تواند وجود داشته باشد).
 ● این عقیده که خدا یک طراح خارجی است که جهان را خلق کرده است، اما در درونش نیست، خداگرایی طبیعی^۱ است.

کانت در کتاب نقد خرد ناب^۲ سه نوع برهان ممکن برای وجود خدا را نام می‌برد: (۱) بر اساس تعقل تنها، (۲) بر اساس واقعیت کلی وجود جهان هستی، و (۳) بر اساس کیفیات ویژه جهان؛ که به ترتیب استدلالهای هستی‌شناختی^۳، کیهان‌شناختی^۴ و غایت‌شناختی^۵ نامیده می‌شوند. او هر سه این استدلالها را نقد کرده و دلیل چهارمی را مطرح می‌کند: برهان اخلاقی.

————— برهان هستی‌شناختی —————

اساس برهان هستی‌شناختی برای وجود خدا را نه مشاهده جهان هستی، یا هر گونه شواهد خارجی، بلکه تعریفی خاص از معنی «خدا» تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، این دیدگاه بیان می‌دارد:
 «اگر شما بفهمید که خدا چیست، خواهید فهمید که باید وجود داشته باشد.»

این برهان، از آنجا که به سؤالاتی در مورد زبان و متافیزیک دامن می‌زند که کاربردهایی غیر از اعتقاد دینی هم دارند، برای فلاسفه از اهمیت خاصی برخوردار است.

این استدلال اول بار توسط آنسلم^۶، سراسقف کانتربری (۱۱۰۹ - ۱۰۳۳)، در ابتدای کتابش پروسلوژیون^۷ ارائه شد. او تصریح کرد که طرح این برهان به منظور کمک به اعتقادش به خداوند نیست، بلکه این ایمانش است که او را به سوی درک وجود خدا با این روش خاص هدایت می‌کند؛ روشی که او را به این نتیجه می‌رساند که خدا باید وجود داشته باشد.

1) deism

2) *Critique of Pure Reason*

3) ontological

4) cosmological

5) teleological

6) Anselm

7) *Proslogion*

تجربیات دینی، او را به این تعریف در مورد خدا رهنمون می‌شود: «واقعی‌ترین وجود، چیزی که بزرگتر از او قابل تصور نیست»^۱. [این بدان معنی نیست که چیزی که الان دارد به وقوع می‌پیوندد، به لحاظ فیزیکی بزرگتر یا بهتر از هر چیز دیگر است، بلکه منظور از واقعی‌ترین وجود^۲ اندیشهٔ «کامل بودن» و «مطلق بودن» است.]

در فصل دوم کتاب، استدلال بالا اینگونه توضیح داده می‌شود:

حال ما اعتقاد داریم که تو (خدایا) وجودی هستی که بزرگتر از تو را نمی‌توان تصور کرد. آیا ممکن است که چنین چیزی وجود نداشته نباشد، آنگونه که احمق در قلبش گفته، «هیچ خدایی وجود ندارد»^۳؛ اما وقتی که آن احمق این گفتهٔ مرا بشنود: «وجودی که بزرگتر از او را نتوان تصور کرد»، آنچه را که می‌شنود درک می‌کند و آنچه را که درک می‌کند در ادراکش هست، حتی اگر به وجود آن پی نبرد. زیرا اینکه چیزی در ادراک باشد، یک چیز است و درک وجود آن، یک چیز دیگر... اما روشن است که «چیزی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد» نمی‌تواند تنها در ادراک آدم وجود داشته باشد. زیرا اگر واقعاً تنها در فهم باشد، می‌توان آن را به عنوان موجودی در واقعیت هم تصور کرد، که این بزرگتر خواهد بود. بنابراین، اگر «آنچه که بزرگتر از آن قابل تصور نیست» تنها در ادراک باشد، آنگاه می‌توان چیزی بزرگتر از همان «چیزی که بزرگتر از او غیر قابل تصور است»، را هم تصور کرد^۴. اما واضح است که این ناممکن است. بنابراین، «چیزی که بزرگتر از آن غیر قابل تصور است»، هم در ادراک وجود دارد و هم در واقعیت.

به عبارت دیگر، هر چیزی که وجود دارد، از همان چیز وقتی وجود ندارد بزرگتر است. اگر خدا بزرگترین چیز قابل تصور است، پس باید وجود

1) aliquid quo nihil maius cogitari possit

2) ens reallissimum

3) Psalm 14:1, 53:1

4) یعنی همان چیز در عمل. - م.

داشته باشد. ممکن است که من در خیال خود یک نقاشی بکشم که شاهکار باشد؛ اما این صرفاً تصویری از یک شاهکار است. در حقیقت، از آنجایی که وجود ندارد، از هر نقاشی به واقع موجودی «پست‌تر» است. یک شاهکار واقعی همواره باید بهتر از یک شاهکار خیالی باشد!

یکی از روش‌ترین انتقادهای به این استدلال توسط کانت (در کتاب نقد خرد ناب) در پاسخ به دکارت مطرح شده است. دکارت در استدلالی مشابه برهان بالا مدعی شده بود که همانگونه که امکان ندارد مثلی داشته باشیم که سه زاویه و سه ضلع نداشته باشد، امکان ندارد خدایی داشته باشیم که وجودش ضروری نباشد (واجب‌الوجود نباشد). استدلال کانت را شاید بتوان اینگونه توضیح داد:

● اگر شما یک مثلث دارید؛

● پس باید سه زاویه داشته باشد. (یعنی مثلث بدون سه زاویه یک

تناقض است)؛

● اما اگر شما مثلث را ندارید، سه زاویه و سه ضلعش را هم ندارید.

به طرز مشابهی کانت استدلال می‌کند:

● اگر شما خدا را قبول کنید، منطقی است که واجب‌الوجود بودنش را

هم بپذیرید؛

● اما شما مجبور نیستید که خدا را قبول کنید.

یادآوری آنکه کانت، همانطور که در مقدمه به آن اشاره کردیم، گزاره‌ها را به دو دسته کلی تحلیلی و ترکیبی تقسیم‌بندی می‌کند، برای فهم قدرت این استدلال او مهم است.

● گزاره‌های تحلیلی: صادق بودنشان به تعریفشان برمی‌گردد.

● گزاره‌های ترکیبی: تنها با مراجعه به تجربه و آزمایش می‌توان در

مورد صدق یا کذب آنها قضاوت کرد.

به نظر کانت، هر گزاره در مورد وجود از نوع ترکیبی است؛ در حالی که

تعاریف تحلیلی هستند. بنابراین زوایا و اضلاع یک مثلث ضروری‌اند، زیرا

بخشی از تعریف مثلث هستند. اما آنها چیزی در مورد وجود واقعی یک مثلث نمی‌گویند. ضرورت، از نظر کانت، یک ویژگی در جهان هستی نیست، بلکه فقط در حوزه منطق و تعریف مطرح است.

همین موضوع را کانت به شکل دیگری هم مطرح می‌کند. او می‌گوید: «وجود [داشتن] یک گزاره (خبر)^۱ نیست». به عبارت دیگر اگر چیزی را به طور کامل توصیف کنید، با گفتن اینکه، «و آن وجود دارد» چیزی به توصیفتان نمی‌افزاید. وجود یک ویژگی اضافه نیست؛ بلکه تنها روشی است برای بیان اینکه یک شیء، با تمامی ویژگیهایی که قبلاً در موردش ارائه شده، خودش است.

نورمن مالکلم^۲ معتقد است^۳ که به انتقاد کانت یک اشکال مهم وارد است. شما می‌توانید مثلث داشته و یا نداشته باشید، اما (طبق تعریف آنسلم) اصولاً نمی‌توانید خدا نداشته باشید؛ از اینرو شرایط برای این دو کاملاً مشابه نیست.

پس برای آنسلم، «خدا» یک مفهوم منحصر به فرد است. او در جواب انتقاد راهبی به نام گوانیلو^۴ این مطلب را اظهار کرده است. گوانیلو در انتقاد به آنسلم مثال جزیره کامل را مطرح کرده و می‌گوید که اگر ادعای آنسلم درست باشد، پس باید جزیره کامل هم وجود داشته باشد. آنسلم این را رد می‌کند. جزیره یک چیز محدود است و همواره می‌توان جزیره بهتر و بهتری را تصور کرد، اما وجودی که «نتوان بزرگتر از آن را تصور کرد»، منحصر به فرد است. اگر بتوان عدم وجود او را تصور کرد، می‌توان برایش آغاز و انجام هم تصور کرد، که در آن صورت نمی‌تواند بزرگترین چیز قابل تصور باشد. در زیر نگارشی دیگر از همین استدلال، که آنسلم در فصل سوم کتاب آورده است را می‌بینیم.

چیزی که نتوان عدم وجودش را تصور کرد... بزرگتر از چیزی است که

1) predicate

2) Norman Malcolm

3) *Philosophical Review*, January 1960

4) Gaunilo

بتوان عدم وجودش را تصور کرد. بنابراین، اگر بتوان عدم وجود آنکه «بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد» را تصور کرد، آنگاه همین چیزی که «بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد»، چیزی نخواهد بود که «بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد»؛ که این متناقض می‌شود. بنابراین بواقع چیزی هست که بزرگتر از آن را نمی‌شود تصور کرد و حقیقتاً حتی نمی‌توان فکر عدم وجودش را کرد.

به عبارت دیگر، آنسلم ادعا می‌کند که «وجود» بخشی ضروری از ایده «خدا» است. اما یک قدم هم جلوتر رفته و در فصل چهارم سؤال می‌کند که چگونه آن احمق می‌تواند هنوز هم ادعا کند که خدا وجود ندارد و نتیجه می‌گیرد:

هنگامی که به چیزی فکر می‌کنیم، از یک طرف به واژه‌ای که آن شیء را مشخص می‌کند توجه داریم و از طرف دیگر به فهم خود آن شیء. از جهت اول می‌توان خدا را «ناوجود»^۱ تصور کرد اما از جهت دوم این کاملاً ناممکن است. زیرا کسی که می‌فهمد خدا چیست، نمی‌تواند عدم وجودش را تصور کند. خدا چیزبست که بزرگتر از او قابل تصور نیست؛ و هر که این را به درستی بفهمد، باید درک کند که او وجود دارد، به گونه‌ای که حتی فکر عدم وجودش را نمی‌توان کرد. بنابراین کسی که خدا را می‌فهمد، نمی‌تواند او را به صورت ناوجود تصور کند.

در تفکر آنسلم، خدا یک چیز در کنار سایر چیزها نیست. به عبارت دیگر، «خدا» اسمی نیست که برای نامیدن چیزی به کار رود. در واقع اگر خدا یک شیء بود، پرستیدنش بت‌پرستی می‌شد. بنابراین منظور آنسلم از تعریف خدا به صورت «آنکه بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد» چیست؟

او در اثر دیگر خود، مونولوژیون^۲، بحث درجه خیر و کامل بودن در جهان را پیش می‌کشد، و اینکه باید چیزی به عنوان مبنای خیر کامل وجود داشته باشد؛ وی آن را «خدا» می‌نامد، که موجد همه خیرهای دیگر است.

البته اندیشهٔ کامل بودن چیز تازه‌ای نیست، و ارسطو آن را در کتاب فلسفه^۱ خود مطرح کرده است، که ارتباط نزدیکی با ایدهٔ مُثُل افلاطون دارد. بدین ترتیب اندیشهٔ آنسلم در مورد خدا، به «صورت و مثال خیر» در دیدگاه افلاطون نزدیک است.

در اینجا نکات فلسفی بسیاری برای بررسی وجود دارد. (به همین دلیل برهان فوق نسبت به سایر قسمت‌های این کتاب دارای تفصیل بیشتری است.) اجازه دهید که این برهان را با یک مثال ساده روشن‌تر سازیم: فرض کنیم که کلاسی پر از دانش‌آموز داریم و به شما گفته شده است که آنها «کلاس اول الف» هستند.

● «کلاس» کجاست؟

● به نوبت از هر یک از دانش‌آموزان می‌پرسید، اما هر یک اسم خودش را می‌گوید.

● نتیجه می‌گیرید که «کلاس اول الف» وجود ندارد.

این چیزی است که تحت عنوان اشتباه مقوله^۲ از آن نام برده می‌شود. کلاس اول الف واقعیت دارد و از دانش‌آموزان تشکیل شده است؛ اما چیزی به نام «کلاس اول الف»، که در عین حال چیز دیگری نباشد، (در اینجا دانش‌آموزان)، وجود ندارد. (مسئلهٔ اشتباهات مقوله‌ای را مجدداً در فصل ۳ هنگام بررسی تعبیر رایل^۳ از ذهن مطرح خواهیم کرد.)

اگر چه قدری متفاوت است، اما می‌توان در مورد «دانش‌آموز کامل» هم به همین روش برخورد کرد. یک دانش‌آموز هر قدر هم خوب باشد، باز می‌توان دانش‌آموزی که قدری بهتر است را تصور کرد. «دانش‌آموز کامل» متعلق به مقوله‌ای متفاوت از هر یک از دانش‌آموزان است. دانش‌آموز کامل را در کلاس نمی‌بینید؛ زیرا، هر قدر هم که دانش‌آموزی خوب باشد، همواره می‌توان یکی بهتر را تصور کرد. اما اگر ما هیچ ایده‌ای، در مورد آنچه

1) *De Philosophia*

2) category mistake

3) Ryle

یک دانش آموز کامل ممکن است باشد، نداشته باشیم، در آن صورت راهی برای مقایسه بین یک دانش آموز با دیگری نخواهیم داشت. بدین ترتیب، «دانش آموز کامل» یک مفهوم ضروری است، که رده بندی کردن دانش آموزان را ممکن می سازد.

برخی رده بندی کردن دانش آموزان را روشی نادرست می دانند. از نظر آنها ایده «دانش آموز کامل»، با این استدلال که همه دانش آموزان، هر یک به روش خود!، خوب هستند، نامناسب و حتی خطرناک است. اما اگر ایده آنها را حذف کنیم، چگونه می توان در مورد خوب یا بد بودن یک چیز قضاوت کرد. شاید «آنکه بزرگتر از او را نمی توان تصور کرد» یک مطلق است که ما را قادر می سازد که چیزهای مختلف را ارزشیابی و مقایسه نماییم.

کلاس دانش آموزان می تواند نشان دهنده یک نکته دوم هم باشد: صفت‌های مقایسه‌ای یا تفضیلی، کیفیت نیستند، بلکه صرفاً رابطه را نشان می دهند.

اینکه بگوییم دانش آموزی بلندقدترین فرد کلاس است، کیفیت ثابتی که دانش آموز خاصی آن را دارا باشد نیست، بلکه تنها روشی برای مقایسه قدهاست. نمی توان ایده «بلندقدترین دانش آموز» را با قطع پاهای کسی حذف کرد، زیرا بلافاصله دانش آموز دیگری شایسته نام «بلندقدترین» می شود. به علاوه، ممکن است که قد دانش آموز مزبور از زمانی که دومین بلند قد کلاس بوده رشد نکرده باشد! یعنی افزایش قدی در کار نیست، مسئله صرفاً روابط جدید است. بنابراین:

● «فلان چیز کامل»، مقوله متفاوتی را نسبت به اشیاء منفرد ایجاد می کند.

● «فلان چیز کامل»، صرفاً چیزی که در بالاترین مرتبه یک سری چیزهای منفرد جای می گیرد نیست.

خدا برای آنسلم، یک شیء نیست و بنابراین «وجودش» مثل سایر اشیاء موجود نمی باشد. اندیشه آنسلم در مورد «خدا» از آگاهی در مورد درجه خیر در جهان هستی نشأت می گیرد.

این شبیه تمثیل «غار» افلاطون است که در فصل قبل به آن اشاره کردیم. آنچه که برای افراد داخل غار واقعی به نظر می‌رسید در حقیقت تنها مجموعه‌ای از سایه‌ها بود که از تابش نور از پشت سرشان ناشی می‌شد. انسان خردمند، اگر چه قادر به دیدن مستقیم منشأ نور نباشد، اما می‌داند که آنجاست: جلو دهانه غار؛ عیناً مانند «صورت مثالی خیر».

چیزی مشابه همین را می‌توان در مورد استدلال اخیر نیز بیان کرد. «بزرگترین چیز»، برای آنسلم از نوع درک شهودی است، یعنی چیزی که برای بازشناسی چیزهای کم ارزشتر، به عنوان سایه‌ای از چیزی بزرگتر، ضروری است.

این برخورد با استدلال هستی‌شناختی توسط خانم آیریس مرداک^۱ در کتابش متافیزیک به منزله راهنمایی برای اخلاقیات^۲ هم دنبال شده است. به اعتقاد وی، هر استدلالی در باب واجب‌الوجود، تنها می‌تواند در زمینه دیدگاه افلاطونی درجات واقعیت معنا پیدا کند. او اظهار می‌دارد که عملکرد این برهان صرفاً منطقی نیست، بلکه به یک واقعیت روحانی در ورای هر اندیشه محدود در باره خدا اشاره دارد. همچنین چیزی است ورای ادیان مختلف:

ایمان دینی کامل باید به گونه‌ای باشد که حتی اگر تمامی «مذاهب» بخار شوند و به هوا روند، باز هم ضرورت تقوی و واقعیت خوبی باقی بماند. این چیزی است که برهان هستی‌شناختی سعی دارد بر اساس یک فرمول‌بندی منحصر بفرد آن را «اثبات» نماید.^۳

و این، طبق ادعای وی، یک بخش لازم از درک ما از زندگی است: آنچه کامل است باید وجود داشته باشد؛ به این معنی که «هدف» بهترین افکار ما، یعنی آنچه ما آن را خیر و تکامل می‌پنداریم، باید چیزی واقعی

1) Iris Murdoch

2) *Metaphysics as a Guide to Morals*

باشد، بالاخص بسیار واقعی، و نه یک واقعیت از نوع عَرَضی و اتفاقی بلکه چیزی بنیادی، اساسی و ضروری. واقعی‌ترین تجارب ما در زندگی با یک ارزش والا در ارتباط است. هشیاری ما از شکست، منبعی برای شناخت است. ما به‌طور مستمر در فرایند شناختِ کاذب بودن «خوبها» ایمان هستیم و نیز بی‌اهمیتی آنچه را که مهم فرض می‌کنیم. هنرهای والا، عیناً مثل زندگی کردن و عشق ورزیدن، درک واقعیت را به ما می‌آموزند.^۱

به عبارت دیگر:

● اگر برهان هستی‌شناختی را صرفاً به صورت «وجود یک گزاره (خبر) است»، در نظر بگیریم، می‌توان گفت که حق با کانت بوده و آنسلم اشتباه می‌کند؛ زیرا گفتن اینکه چیزی «وجود» دارد کاملاً از هر چیز دیگری که بتوان در موردش گفت، متفاوت است.

● همچنین استدلال آنسلم نشان‌دهنده آنست که داشتن تصویری از «بزرگترین چیزی که می‌تواند به تصور درآید»، بخشی ضروری از روش فکر کردنمان است. زیرا هر وقت که ارزشی را به چیزی نسبت می‌دهیم، این کار بر اساس داشتن درکی شهودی از چیزی که ارزش برتر دارد انجام می‌پذیرد.

● نکته اصلی در استدلال هستی‌شناختی عبارتست از نحوه ارتباط بین چیزهای مشروط و محدودی که به تجربه درمی‌آیند، با آن ایده کامل، مطلق و نامشروط؛ و این، همانگونه که در فصل قبل ملاحظه کردیم یک سؤال کلیدی فلسفه است.

برهان کیهان‌شناختی

توماس آکویناس^۲ (۷۴ – ۱۲۲۵) پنج راه برای نشان دادن وجود خدا ارائه کرده است:

- (۱) برهان بر اساس یک محرک حرکت نکرده.
- (۲) برهان بر اساس یک علت بدون علت.
- (۳) برهان بر اساس امکان و ضرورت.
- (۴) برهان بر اساس درجات کیفیت.
- (۵) برهان بر اساس صنْع^۱.

چهارمین اینها را قبلاً در نقل قولی از مونولوژیون آنسلم دیدیم. آخری را هم در بخش بعد بررسی می‌کنیم. بنابراین در اینجا به سه برهان اول می‌پردازیم که غالباً به آنها براهین کیهان‌شناختی اطلاق می‌شود.

اساس برهان هستی‌شناختی بر منطق مبتنی است، یعنی عدم امکان درک واقعی معنی «چیزی که بزرگتر از آن را تصور نتوان کرد»، همزمان با اعتقاد به اینکه چنین چیزی وجود ندارد.

براهین کیهان‌شناختی بر مشاهده جهان مبتنی هستند و از افکار ارسطو، که آکویناس او را فیلسوف اعظم می‌نامد، نشأت گرفته‌اند. اولین برهان را می‌شود اینگونه توضیح داد:

- هر چیزی که حرکت می‌کند، توسط چیزی به حرکت درمی‌آید.
- خود آن محرک نیز به نوبه خود محرکی دارد.
- اما تعداد این سلسله محرکها نمی‌تواند بی‌نهایت باشد، چه در آن صورت اصلاً حرکتی بوجود نمی‌آمد.
- بنابراین باید یک محرک بدون حرکت وجود داشته باشد که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد، بدون آنکه خودش حرکت نماید.
- این محرک بدون حرکت، همان چیزی است که مردم آن را «خدا» می‌نامند.

برهان دوم نیز همین ساختار را دارد:

- هر چیز علتی دارد.
- هر علتی خودش علتی دارد.

- اما، نمی‌توان به تعداد بی‌نهایت علت داشت.
- بنابراین، باید یک علت بدون علت وجود داشته باشد، که سبب وقوع همه چیز می‌شود، بدون اینکه خودش علتی داشته باشد.
- این علت بدون علت یا علت‌العلل همان مفهومی است که مردم از «خدا» در ذهن دارند.

سومین استدلال نیز مشابه دوتای قبلی است:

- همه چیزها بوجود آمده و نابود می‌شوند.
- بنابراین زمانی هیچ یک از آن چیزها وجود نداشته است.
- اما بوجود آمدن هر چیز جدیدی صرفاً نتیجه چیزهای دیگری است که قبلاً وجود داشته‌اند.

● بنابراین باید موجودی باشد که واجب‌الوجود است.

ایرادی که ممکن است به این استدلال وارد شود، آنست که می‌توان به تعدادی نامتناهی علت و یا محرک داشت؛ ولی به جای اینکه شکل گسترش آنها در گذشته به صورت یک خط راست باشد، می‌تواند به شکل دایره و یا حلقه‌ای شبیه عدد هشت انگلیسی (8) باشد. در این صورت هرگز به علت اولیه نمی‌رسیم و در عین حال هر چیز به خوبی توسط علل قبلی‌اش توضیح داده می‌شود. چنین تصویری از تسلسل در واقع به فهم نیروی موجود در استدلال آکونیناس کمکی نمی‌کند، زیرا بعید است که تفکر او به نحوه کشیده شدن سلسله علتها (یا محرکها) در گذشته معطوف باشد. مبنای استدلال او، در واقع، تأکید روی وجود سلسله‌ای از علل، همینجا و در زمان حال است. هر چیزی علت خودش را دارد، چرا نباید کل جهان هستی علتی و رای خودش داشته باشد؟ بنابراین می‌توان چنین استدلال کرد که اگر چه در داخل زنجیره دورانی علتها، هر علتی را می‌توان بر اساس علل همسایه‌اش توضیح داد، اما این سؤال باقی می‌ماند که علت کل این دایره علل چیست؟ اگر خود جهان هستی علتی داشت، خود آن علت هم احتیاج به علتی می‌داشت، چرا که در این صورت جزئی از جهان هستی که می‌شناسیم

می‌شد. طبق عقیده کانت، علّیت روشی است که ذهن ما بر اساس آن جهان را تبیین می‌کند؛ در واقع این ما هستیم که علّیت را به تجاربمان تحمیل می‌کنیم. اگر عقیده کانت درست باشد، آنگاه یک علت بدون علت، ذهناً ناممکن است.

ایراد دیگری هم توسط هیوم وارد شده است که قدری متفاوت است. در فصل قبل اشاره کردیم که اساس کل شناخت از دیدگاه وی مشاهده جهان است. دلیل اینکه چیزی را علت یک شیء می‌دانیم، آنست که آن چیز را [همواره] قبل از آن شیء مشاهده می‌کنیم؛ و از این رو شیء مذکور را اثر آن چیز می‌نامیم. بنابراین، علت و اثر به عنوان دو شیء مجزا مشاهده می‌شوند. اما، در مورد کلّیت جهان هستی، تنها «اثر» را داریم و امکان مشاهده علتش وجود ندارد. شما نمی‌توانید از جهان هستی «خارج» شوید تا هم جهان و هم علتش را مشاهده کرده و بین آنها رابطه‌ای برقرار نمایید. اگر این نظر هیوم را بپذیریم که برداشتهای حسی اساس تمامی شناخت ما را تشکیل می‌دهند، در آن صورت دلایل کیهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا را، به دلیل آنکه در خارج از قلمرو مشاهدات ما قرار می‌گیرد، نمی‌توان قبول کرد.

این مباحث شاید سرنخی باشد برای درک آنکه باید با استدلالهای کیهان‌شناختی برخورداردی متفاوت داشت. یعنی با دنبال کردن آنها از نقطه نظر منطقی و لغوی، نمی‌توان ثابت کرد که باید یک علت بدون علت و یا محرک بدون حرکت وجود داشته باشد. اما اینها مبین آنست که چگونه یک فرد مؤمن می‌تواند ایده حرکت یا علّیت را برای تبیین روشی که به خدا نظر دارد، مورد استفاده قرار دهد؛ چیزی که به گونه‌ای در پشت همه علتها نهان بوده و محرک همه چیز است، و اگر چه در هر چیزی مداخله دارد، اما فراتر از همه چیز قرار می‌گیرد.

برهان صنّع^۱

اگر چه این استدلال توسط آکویناس هم مطرح شده است، اما روشترین مثال توسط ویلیام پالی^۲ (۱۸۰۵ - ۱۷۴۳) ارائه شده است. وی چنین استدلال می‌کند که اگر او روی زمین یک ساعت مچی پیدا کند، به طور طبیعی، فرض خواهد کرد که این محصول صانعی دارد. زیرا مشاهده می‌کند که برخلاف یک تکه سنگ، از قسمتهای مختلفی تشکیل شده است که هماهنگ با هم کار می‌کنند تا حرکت عقربه را سبب شوند، و اینکه اگر هر قسمتی از نظم خودش خارج شود، کل مجموعه از کار خواهد افتاد.

به همین روش، او استدلال می‌کند که جهان هستی شبیه یک ماشین است که هر بخش آن به گونه‌ای طراحی شده است که جایگاه ویژه خودش را در کل هستی دارد. اگر جهان اینگونه ساخته شده است، پس باید سازنده‌ای داشته باشد که همانا خداوند است.

این استدلال، که بازتاب دهنده احساس حیرت ناشی از مشاهده طبیعت است، توسط نظریه تکامل تدریجی به طور جدی به چالش کشیده شده است. «انتخاب طبیعی»^۳ داروین توضیحی جایگزین را برای نظریه صنّع ارائه می‌کند، که در آن نیازی به وجود یک طراح خارجی نیست. با این دیدگاه، می‌توان جهان را نه به مثابه یک ماشین بزرگ، بلکه به صورت فرایندی از تنازع و مرگ در نظر گرفت که در آن بهترین و قویترین‌ها قادر به بقا و انتقال ژن خود به نسلهای بعدی هستند، که به صورتی بسیار تدریجی باعث تکامل انواع موجودات می‌شود. تطبیق‌پذیری^۴ برای بقا، نقشی کلیدی در ایجاد اشکال بسیار پیچیده حیات ایفا می‌کند، که قبلاً به صورت کار معجزه‌آسای یک صانع، یعنی خداوند، توصیف می‌شد.

در واقع، انتخاب طبیعی ریشه در کارهای هیوم دارد که ۲۳ سال قبل از

(۱) یا برهان نظم

2) William Paley

3) natural selection

4) adaptation

پالی برهان صنع را به چالش کشید. او استدلال می‌کند که با داشتن یک جهان محدود و زمان نامحدود، هر ترکیبی از چیزها می‌تواند بوقوع بپیوندد. آنهایی که هماهنگ با هم کار می‌کنند، ادامه یافته و بقیه شکست خواهند خورد. بنابراین همه آنچه که ما امروز شاهد آن هستیم تنها موارد موفق هستند.

برای تأمل:

تمامی قسمتهای بدن ما با هم کار می‌کنند. اگر ریه نداشته باشیم نمی‌توانیم تنفس کنیم و به دلیل نرسیدن اکسیژن بقیه بدن از کار می‌افتد. آیا این به معنای وجود یک طراحی دقیق است؟ شما ممکن است استدلال کنید که تمامی مخلوقات که برای حیات به اکسیژن هوا احتیاج دارند ولی بدون ریه متولد می‌شوند، بسیار محتمل است که به سرعت بمیرند. در نتیجه چنین موجوداتی نمی‌توانند ادامه حیات دهند، و تنها آنهایی که ابزار لازم برای بدست آوردن اکسیژن را دارند وجود خواهند داشت. بدین ترتیب به منطق پیچیده‌ای نیاز نبوده و حتی توسل به انتخاب طبیعی هم لازم نمی‌آید.

- هر چیز همانگونه است که هست.
- اگر چیزی متفاوت بود، همه چیزهای دیگری هم متفاوت می‌شدند.
- هر چیز در همه چیزهای دیگر تأثیر می‌گذارد.
- اگر چیزی متفاوت می‌بود، تأثیرش در سایر چیزها هم متفاوت می‌شد.
- بنابراین برهان صنع تنها با عطف به ماسبق کردن اعتبار می‌یابد.

برهان اخلاقی

کانت اعتقاد داشت که هرگز نمی‌توان وجود خدا را با استدلالهای کیهان‌شناختی ثابت کرد. اما او با کنار گذاشتن این استدلالها توانست روشی را برای فهم خدا ارائه کند که نه بر اقامه دلیل، بلکه بر ایمان مبتنی است. وی این کار را بر اساس مذاقه در تجربه اخلاقی و بویژه ایده تقوی و خوشبختی

انجام داد. در یک دنیای آرمانی، باید اینها متعاقب یکدیگر باشند؛ یعنی اگر خیر در بالاترین درجه‌اش وجود دارد و اگر فردی به لحاظ اخلاقی خود را مقید به آن می‌داند، در آن صورت تقوی باید فرد را نهایتاً به خوشبختی برساند. اما به وضوح می‌توان گفت که مدرکی برای اثبات آنکه تقوی لزوماً منجر به خوشبختی می‌شود، وجود ندارد. پس چرا باید اخلاقیات را مراعات کرد؟

کانت از این حقیقت شروع می‌کند که در انسانها یک جور حس اجبار اخلاقی وجود دارد؛ احساس اینکه چیزی درست است و باید صرف نظر از عواقبش آن را انجام داد. او این حس اجبار اخلاقی را امر مطلق^۱ می‌نامد، که از امر فرضی^۲، که می‌گوید برای نیل به فلان چیز باید بهمان کار را انجام داد، متمایز است.

در کتاب نقد خرد عملی^۳، کانت شروع به کاوش در مورد پیش‌فرضهای امر مطلق می‌کند. پاسخ دادن به امر مطلق اخلاقی واقعاً مبین چه نوع اعتقادی در مورد زندگی است؟ (در اینجا منظور این نیست که چه چیزهایی را باید عقلاً، قبل از پاسخ مثبت به امر مطلق اخلاقی، پذیرفته باشیم؛ بلکه منظور این است که در لحظه‌ای که داریم به امر مطلق جواب می‌دهیم، آن چیست که، اعم از عقلی و غیره، فکر می‌کنیم که کار درستی است؟) کانت برای خرد عملی سه فرض قائل بود: خدا، آزادی و جاودانگی. این بدان معنی است که از یک تجربه اخلاقی به‌طور ضمنی موارد زیر استنباط می‌شود: اول آنکه آزادی عمل وجود دارد، (حتی اگر از دیدگاه شخصی که از بیرون نظاره می‌کند اجبار به نظر برسد). دوم آنکه آدمی مאלاً به نتیجه عملش نائل می‌آید (حتی اگر در این زندگی اتفاق نیفتد، مثل هنگامی که کسی جاننش را فدا می‌کند)؛ و بالاخره برای آنکه اینها امکان یابند، باید یک

1) categorical imperative

2) hypothetical imperative

3) *The Critique of Practical Reason*

اصل نظام دهنده کلی بر همه امور حاکم باشد، که می توان آن را «خدا» نامید. به عبارت دیگر، گفته کانت این است که شما نمی توانید وجود خدا را اثبات کنید، اما اگر احساس می کنید که مجبور به رعایت اخلاق عملی هستید، وجود او را حس می کنید. برای کانت، از دیدگاه متافیزیک نظری (که هرگز نمی تواند به شناخت خدا نائل آید) تنها بر اساس تجربه اخلاقی است که می توان به یقین عملی رسید.

نحوه نگرش کانت به جهان هستی او را وادار به رفتن به ورای استدلالهای سنتی در باب وجود خدا کرده است. گذشته از همه چیز، اگر بنا باشد که ایده علیت توسط ذهن ما به واقعیت خارجی تحمیل شده باشد، چگونه می تواند پایه ای برای اثبات وجود خدا قرار گیرد؟ ما پدیده ها را تنها می توانیم آنگونه که بر ما ظاهر می شوند بشناسیم نه آنطور که خودشان هستند.

● اگر فضا، زمان و علیت را در درک خود از جهان هستی شرکت بدهیم،

● آنگاه استدلال در مورد چیزی خارج از جهان هستی محال است.

● بنابراین، خدا، آزادی و جاودانگی، در جهانی که ما آن را تجربه

می کنیم نیستند، بلکه مربوط به روشی می شوند که طبق آن جهان را تجربه می کنیم.

● به عبارت دیگر، خدا یک مفهوم «تنظیم کننده»^۱ است (بخشی از

روش فهم ما است)، نه یک مفهوم «قوام بخش»^۲ (چیزی در خارج که بخواهیم آن را کشف کنیم).

در واقع، کانت در صدد نفی استدلالهای پیشین نیست، بلکه از جهات

زیادی سعی در تقویت آنها دارد؛ چرا که به اعتقاد او، در معنی دقیق کلمه،

این استدلالها درست نیستند؛ اما اگر با آنها به صورت سمبولیک برخورد

شود، به چیزی مطلق و ورای تجربه اشاره دارند که کانت با بیان ایده «تنظیم

کننده» سعی در تبیین آن دارد.

با در نظر گرفتن کلیهٔ براهین در مورد وجود خدا، تذکر این نکته مهم است که خدایی که ما در مورد وجود یا عدم وجودش صحبت می‌کنیم، لزوماً همان «خدایی» نیست که اغلب مردم در نظر دارند. البته این اساس استدلال هستی‌شناختی را تشکیل می‌داد، اما شاید بجا باشد که گفته‌ای از دین‌شناس معاصر پل تیلیش^۱ از کتابش مذهب‌شناسی سامانه‌دار^۲ نقل کنیم: در مورد وجود خدا نه می‌توان پرسید و نه پاسخ گفت. اگر پرسیده شود، سؤالی است راجع به چیزی که ماهیتش ماورای وجود است و بنابراین جواب آن - چه منفی و چه مثبت - به‌طور ضمنی انکارکنندهٔ ماهیت خدا است. تأیید و یا تکذیب وجود خدا هر دو به یک اندازه خداانگرایانه هستند. خدا «خود-وجود» (وجود فی نفسه) است نه یک موجود.

این گفته تأکیدی است بر آنچه که به‌طور ضمنی در سراسر استدلالهای هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی ساری است؛ و آن این که آنچه ادعا می‌شود نه یک موجود در کنار سایر موجودات، بلکه روشی است بنیادی برای نحوهٔ نگریستن به کل جهان هستی. موضوع آن ساختارهای، به قول تیلیش، خود-وجود است، و نه وجود ممکن یک موجود.

به عبارت دیگر:

- بر اساس براهین کیهان‌شناختی و صنّع، در جهان هستی مقولاتی وجود دارند که ذهن را به ورای تجربه سوق می‌دهند: علت هر چیز چیست؟ چرا جهان هستی به این صورت است؟
- برهان اخلاقی بیان می‌دارد که همهٔ ما انسانها هر گاه که حس اجبار اخلاقی مطلق را تجربه می‌کنیم، یک جور درک شهودی (در کنار آزادی و فناپذیری) از «خدا» داریم.
- اگر هم این استدلالها جامع نباشند، نشان‌دهندهٔ نوع چیزهایی هستند که فرد مؤمن در هنگام استفاده از کلمهٔ «خدا» به ذهنش متبادر می‌شود.

معنی «خدا»

در استدلالهایی که گذشت، پیش فرض آن بود که در مورد معنی «خدا» یک نوع توافق کلی وجود دارد. به مفهوم اصلی «خدا» قبلاً اشاره کردیم، اما حالا سعی می‌کنیم آن را قدری بیشتر بشکافیم.

سخت‌گیرانه‌ترین آزمایشها راجع به معنی یک گزاره توسط اثبات‌گرایان منطقی ارائه می‌شود. تحت این مجموعه قواعد، یک گزاره وقتی بامعنی تلقی می‌شود که منعکس‌کننده چیزی باشد که صدق آن را بتوان با تجربه حسی نشان داد. اگر هیچ مدرکی مرتبط با سنجش صدق گزاره یافت نشود، آن گزاره بی‌معنی خواهد بود.

در بازگشت به زبان مورد استفاده در باره خدا، یک چنین راستی‌آزمایی غیرممکن است. در اکثر تعاریف ارائه شده در مورد «خدا» از توضیحات و اصطلاحاتی استفاده می‌شود که نمی‌توان آنها را مستقیماً تجربه کرد. پس از نقطه نظر یک معتقد جدی به اثبات‌گرایی منطقی باید گفت که همه گزاره‌ها در مورد خدا بی‌معنی هستند.

یک دیدگاه وسیع‌تر، قالب زبان را در ارتباط با کارکردش می‌بیند. زبان دین معنی‌اش را از آنچه که انجام می‌دهد، می‌گیرد. پس، برای مثال «خدا»، برای یک مؤمن متدین، صرفاً نام اطلاق شده به یک شیء خارجی نیست که راجع به وجودش بحث کنیم. چنین «خدا»یی به لحاظ دینی کفایت نکرده و اثبات وجودش هم کمک زیادی به ایمان دینی نمی‌کند. به عبارت دیگر:

● اگر شما به روشی که یک اثبات‌گرای منطقی را راضی می‌کند «وجود» خدا را ثابت کنید (یعنی قابل آزمایش با شواهد تجربی)،

● آنگاه «خدا» بخشی از جهان می‌شود.

● بنابراین دیگر «خدا» نخواهد بود.

نکته مهمی که باید به خاطر داشته باشیم این است که استدلالهای مختلف، اعم از آنکه از نظر ما در ارائه دلایل متقن در خصوص وجود عینی

موجودی به نام «خدا» موفق یا ناموفق باشند، تنها بخشی از مسئله را تشکیل می‌دهند. مسئله مهمتری که می‌تواند پرسیده شود آنست که کدام بخش از این برهانها در دیدگاه یک معتقد مذهبی نقش آفرین است. به‌طور کلی، این استدلالها نشان‌دهنده نوع جایگاه مفهوم خدا در درک فرد از جهان هستی هستند؛ و ارائه استدلالهای سنتی نظیر اینکه خدا علت بدون علت است و یا طراح و صانع جهان هستی است، اگر چه ممکن است اعتقاد فرد خداشناس را قویتر سازد، اما بعید است که فرد غیر معتقد را قانع نماید.

«خود-وجود» و «واپسین دلمشغولی»^۱

بیایید برای یک لحظه دوباره به پُل تیلیش دین‌شناس و ایده «خود-وجود» او که به آن اشاره شد، برگردیم. تیلیش اصرار می‌ورزد که افکار دینی را تنها می‌توان به کمک نماد^۲ بیان نمود. نماد، بر خلاف علامت^۳ که صرفاً قراردادی است، حامل قدرت و معنی آن چیزی است که به آن اشاره دارد. به اعتقاد او تجربه دینی دو مؤلفه دارد؛ یکی اساس مادی آن (چیزی واقعی که مشاهده شده و می‌تواند توسط علم تحلیل شود) و دیگری حس ارزش غائی و قدرتی که حاملش بوده و آن را «مذهبی» می‌کند. از نظر وی دو مقوله اساسی قابل تفکیک است:

۱) اینکه خدا یک «خود-وجود» است نه یک «وجود» معمولی. به عبارت دیگر، تجربه در مورد خدا شبیه سایر تجارب مانند تجربه چیزی اتفاقی یا چیزی در کنار سایر اشیاء نیست؛ بلکه تجربه خود زندگی است، یک خود-وجود، تجربه‌ای است که به هر چیز دیگری معنا می‌بخشد.

۲) خدا «واپسین دلمشغولی» و غایت تمنا است. این بدان معنی است که نمی‌توان در خصوص «خدا» به‌طور بی‌طرفانه و مستقل فکر کرد. برای یک مؤمن، خدا قبله‌گاه همه توجه‌ها و تعهدهاست و تمامی علائق دیگر و

1) ultimate concern

2) symbol

3) sign

جنبه‌های دیگر زندگی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این احساس در مورد خدا، به عنوان مهمترین چیز در زندگی، را می‌توان در ماهیت هر تجربه دینی ردیابی کرد.

بنابراین:

- نمی‌توان خدا را با الفاظ توصیف کرد (زبان به کار رفته به ناچار باید نمادین باشد).
- خدا وجودی در کنار سایر موجودات نیست، بلکه یک «خود-وجود» (وجود فی نفسه) است.
- خدا برای فرد مؤمن دارای جنبه خصوصی و طالبانه است، نه چیزی که بتوان با آن بدون تعلق خاطر، بی طرفانه و تفننی برخورد کرد.

زبان به کار رفته در مورد «خدا» لزوماً دینی نیست. می‌توان در خصوص ساختار جهان هستی گزاره‌ای بیان کرد که شامل مفهوم خدا باشد اما گزاره‌ای دینی نباشد. برای اینکه چیزی دینی تلقی شود، باید زبان دینی را به گونه‌ای به خدمت بگیرد که منعکس کننده یک تجربه و یا عمل دینی باشد. زبان دین دو ویژگی قابل تمایز دیگر هم دارد:

۱) فیلسوف یهودی مارتین بوبر^۱، بین زبان «من-تو»^۲ و «من-او»^۳ تمایز مهمی قائل است. اولی یک زبان خصوصی است در صورتی که دومی چنین نیست. موضوع زبان دین خطاب فرد به مخاطبش (حضرت باری) است، نه اندیشه در مورد یک «او» (سوم شخص).

۲) اغلب بین «معتقد بودن»^۴ و «اعتقاد داشتن»^۵ قدری تفاوت وجود دارد. شما می‌توانید عقیده داشته باشید که مطلبی طبق عقل درست است و

1) Martin Buber

2) I-Thou

3) I-It

4) believing that

5) believing in

هیچگونه دلبستگی و تعلق خاطر خاصی هم نسبت به آن نداشته باشید. اما وقتی به چیزی اعتقاد دارید، به طور ضمنی بدان معنی است که در موردش احساس تعهد می‌کنید. ضعف اساسی استدلالهای وجود خدا آنست که می‌خواهند نشان دهند که اعتقاد به «وجود خدا» دلیل عقلی دارد، به جای آنکه روشن سازند که اصولاً چرا مردم به «خدا اعتقاد دارند».

بهر تقدیر برای درک بهتر زبان دین، احتیاج است که حداقل روی برخی جنبه‌های تجارب دینی بیشتر مذاقه کنیم.

تجربه دینی

صحبت از فلسفه دین بدون وجود دین تقریباً منتفی است. اگر هیچکس هیچگونه تجربه دینی نمی‌داشت، دیگر اساسی برای صحبت در مورد مفهوم «خدا» هم وجود نداشت. حال آن چیست که یک تجربه را «دینی» می‌کند؟

اشلایرماخر^۱ نویسنده دینی قرن نوزدهم، آگاهی دینی را تحت عنوان «احساس وابستگی» و مشاهده چیزهای محدود در بستر یک بی‌نهایت توصیف می‌کند. این تا حدودی شبیه یک تجربه عرفانی است؛ آگاهی ناگهانی از یک بُعد وسیعتر، که نور جدیدی به جهان معمولی پیرامون ما می‌تابد. چیزی که اشلایرماخر سعی در بیانش دارد آنست که دین یک موضوع خشک و منطقی نیست، بلکه مقوله‌ای است بر اساس تجارب افراد بشر به عنوان یک موجود کوچک و محدود، در مقابل یک بستر ابدی. همچنین نوعی احراز هویت فردی است در پیوستگی با یک کل و نوعی احساس تعلق به کل جهان هستی. منطقی نبود کننده یک چنین احساسی است؛ و داشتن این چنین دیدی، نه زاییده منطقی، بلکه ناشی از نوعی کشف و شهود است.

ردولف اُتو^۱ در کتاب مشهورش به نام اندیشهٔ قدسی^۲ (۱۹۱۷)، ادعا می‌کند که تجربهٔ دینی اساساً از نوع «بسیار مرموز»^۳ است: چیزی بکلی متفاوت، غیر قابل شناخت، دارای قدرت و ابعاد مهیب و درعین حال جذاب و مسحور کننده. وی طیفی از احساسات مختلف را ذکر می‌کند (نظیر دلهره؛ ترس از ارواح؛ و حس چیزی عجیب، خارق‌العاده و وهم‌آور)، تا نشان دهد که تجربهٔ دینی مواجهه با چیزی است کاملاً متفاوت از خود ما؛ چیزی خوفناک و در عین حال جذاب و دارای ارزش والا.

به عنوان مثال، برای توصیف «حضرت باری»^۴، ناچار به استفاده از زبان منطقی روزمره هستیم، اما زبان عقلانی به کار رفته از تبیین کیفیات خاص آن قاصر است. واژه‌های بسیاری برای توصیف ایده‌های نزدیک به تجربهٔ «خدا» به کار گرفته می‌شوند (نظیر خیر، حیرت، خلوص و غیره)، اما هیچیک به اندازهٔ کافی گویا نیستند؛ و به قول خود اُتو حالت «نمایش کلی» یا «شما»^۵ دارند. زبان دینی در کل دارای ماهیتی شماتیک است و قابل توصیف کامل نمی‌باشد.

از نظر اُتو، قداست هم چیزی شبیه این قبیل تجربیات است؛ یعنی قابل توصیف نیست و فقط باید تجربه شود.

برای درک ماهیت فلسفهٔ دین، اندیشهٔ نمایش کلی اُتو دارای اهمیت است. فلسفه تنها می‌تواند مفاهیم عقلانی را مورد بررسی قرار دهد. با تبعیت از چنین دیدگاهی، استدلالهای وجود خدا، در واقع، اثبات وجود واقعی چیزی نیستند که ما به آن «خدا» اطلاق می‌کنیم، بلکه روشهایی منطقی هستند که توسط آنها سعی در تبیین الهامات شهودی ناشی از تجربیات دینی خود داریم.

1) Rudolph Otto

3) *Mysterium Tremendum*

5) schema

2) *The Idea of the Holy*

4) holy

چند مثال

۱) فرض کنید که از دیدن منظرهٔ سلسله کوههای سر به فلک کشیده پوشیده از برف مبهوت شده‌ایم. از مقایسهٔ بزرگی و عظمت کوه با جنه و ابعاد کوچک خودمان یک نوع حس حقارت و حیرت به ما دست می‌دهد. احساسی که دیدمان را نسبت به خودمان تغییر داده و ممکن است پس از دیدن منظره‌ای با چنین زیبایی کامل و تقریباً هراس‌آوری، نگرشمان به زندگی تغییر کرده باشد.

حال اگر بخواهیم این تجربه را برای دوستی که نسبت به این قبیل چیزها بدبین است توصیف نماییم، ملاحظه می‌کنیم که در انتقال این حس دچار مشکل هستیم؛ مگر آنکه در نتیجهٔ توضیحات ما طرف مقابل شروع به حس کردن آن کند. توصیف حس ما در مورد خدا نیز چنین است.

۲) فرض کنیم که مشغول تماشای یک فیلم ترسناک در تلویزیون هستیم. علی‌رغم اینکه می‌دانیم که شخصیت‌های فیلم بازیگر هستند و صحنه‌ها ساختگی است، ممکن است که موهایمان از ترس سیخ شود، به لرزه بیفتیم و ضربان قلبمان بالا برود. یعنی به خاطر آنچه که داریم می‌بینیم و علی‌رغم وجود توضیح عقلانی برای جعلی بودن همهٔ صحنه‌ها، چیزی احساس می‌کنیم که «ورای» تجربهٔ مستقیم است.

بنابراین، استدلال خدا به عنوان طراح و صانع جهان هستی را نباید به عنوان یک برهان منطقی (که محدودیت‌های آن را ملاحظه کردیم) تلقی کرد، بلکه باید به صورت یک نمای کلی در نظر گرفت؛ یعنی این اندیشه که همه چیز توسط یک صانع و در چارچوب یک هدف خاص خلق شده است و همهٔ بخش‌هایش هماهنگ با هم کار می‌کنند، با اعتقاد به خدا سنخیت دارد. در حقیقت، همانگونه که قبلاً اشاره شد، به رغم کاستی‌های منطقی استدلال‌های سنتی در باب وجود خدا، از دیدگاهی مشابه آتو همه آنها به مفهوم «خدا» اشاره داشته‌اند و با آنچه او نمایش کلی می‌نامد جور در می‌آید.

این موضوع در مورد زبان هم صادق است. با در نظر گرفتن نظریه نمونه‌ها و توصیفگرها، به یک معنا «نمونه» نتیجه نمایش کلی است (خدا شبیه این یا آن است)، اما بعد باید آن را توصیف کرد، که صرفاً یک توضیح لفظی صرف نخواهد بود (مثل کاملترین یا مطلق یا صفاتی از این قبیل). ملاحظه می‌شود که ماهیت زبان دین، تحلیل تجربه دینی و بررسی منطقی استدلالهای سنتی همگی به یک سمت اشاره دارند. به تجربه‌ای در سطحی بالاتر از واقعیت قابل بیان تجربی و عقلانی. تمامی این چیزها می‌توانند مبین هدف ایمان دینی باشند، اما قادر به توصیف و یا تعریف کامل و دقیق آن نیستند. به همین دلیل است که پُل تیلش روی ماهیت نمادین زبان مذهبی اینقدر تأکید دارد؛ چرا که همیشه به چیزی ورای خودش اشاره دارد.

به عبارت دیگر:

در این فصل به مباحث ماهیت زبان دین، استدلالهای وجود خدا و ماهیت تجربه دینی نظر افکنندیم. نکات اساسی اینها بودند:

- عدم کفایت زبان معمولی مبتنی بر تجربه برای تبیین «خدا».
- محدودیتهای استدلال منطقی برای تبیین کشف و شهود دینی.
- دیدیم که زبان دینی:
- در حکم نمایش کلی است که فرد با استفاده از آن سعی در انتقال مفاهیم غیر قابل بیان دارد.
- نمادین است.
- و اینکه تجربه مذهبی ممکن است شامل موارد زیر باشد:
- حس وحدت در مورد همه چیز و اینکه فرد خودش را در وحدت کامل، با همه چیزهای دیگر ببیند (عرفان).
- حس وجود داشتن چیزی کاملاً خارق‌العاده، مهیب، وهم‌آلود، اسرارآمیز و مسحورکننده.
- حس درستی مطلق چیزی (امر مطلق کانت).
- حس تحیر در مواجهه با طبیعت و هستی.
- یک تجربه شخصی، که منجر به حس وجود ارزشها و تعهد و پایبندی به آنها می‌گردد.

حال به دو مسئله خاص در فلسفه دین می‌پردازیم: معجزه و مسئله شر. در هر دو مسئله با استدلالهای منطقی سروکار داریم؛ اما در هیچیک روش منطقی جوابگوی پرسشهای بنیادین دین نیست.

معجزات

دیدیم که در برهانهای کیهان‌شناختی اثبات وجود خدا، سعی بر آن است که با شروع از فهم جهان فیزیکی، ذهن به سوی اراده حاکمی که در پشت این ظواهر پنهان است سوق داده شود. این استدلالها از حرکات و یا علل معمولی شروع کرده و به ایده محرک بدون حرکت یا علت بدون علت می‌رسیدند. اما در ادیان الهی غربی تمایلاتی یافت می‌شود که از این حد فراتر رفته و معتقد به مداخله خدا در برخی موارد خاص هستند، که می‌توان آنها را معجزه نامید. ابتدا معجزه‌ها را به صورت رویدادهایی که فاقد هر گونه توضیح منطقی و علمی هستند در نظر خواهیم گرفت. البته همه معجزات، از این نوع نیستند، که این موضوع، خود به طرح برخی سؤاها دامن می‌زند، ولی می‌تواند نقطه شروع خوبی برای ادامه بحث باشد.

اگر شما در پی اقامه دلیل علیه معجزه باشید، منطقی‌اً باید به سراغ فلاسفه‌ای بروید که دیدگاه تجربه‌گرایانه دارند؛ زیرا یک تجربه‌گرا هر چیزی را به تجربه حسی ربط می‌دهد، و معجزه دقیقاً چیزی است که این کار در موردش غیر ممکن است.

هیوم مسئله معجزات را در کتاب دهم پژوهش درباره فهم آدمی مورد بررسی قرار داده است. استدلال وی چنین است:

● برای یک شخص عاقل، میزان اعتقاد به یک موضوع متناسب با شواهد و مستندات تأیید کننده است. هر قدر شواهد بیشتر باشد احتمال درست بودن مطلب نیز بیشتر است.

● همینطور، استناد به دیگران بر اساس میزان قابل اطمینان بودن شهادتشان سنجیده می‌شود.

او سپس به مسئله معجزه بازگشته و یک تعریف ارائه می‌دهد:

- معجزه تخطی از قانون طبیعت است.
- اما، یک قانون طبیعی نتیجه تعداد بسیار زیادی از مشاهدات است. از اینرو چنین استدلال می‌کند:

هر معجزه‌ای تخطی از قانون طبیعت است؛ و از آنجایی که این قوانین تکیه بر تجربیات روشن و تغییرناپذیر دارند، اقامه دلیل علیه یک معجزه باید همان کلیتی را دارا باشد که در مورد سایر قوانین طبیعی قابل تصور است. چرا ما محتملتر می‌دانیم که همه انسانها روزی می‌میرند، یا یک طناب نمی‌تواند به خودی خود در هوا معلق بماند و یا اینکه آتش چوب را می‌سوزاند و با آب خاموش می‌شود؟ دلیل آنست که این موارد منطبق با قوانین طبیعت هستند و جلوگیری از آنها نیاز به تخطی از قوانین طبیعی و یا به عبارتی معجزه دارد. اگر چیزی در روال معمولش در طبیعت رخ دهد، بدون شک معجزه محسوب نمی‌شود. پی آمد طبیعی این گفته آنست که هیچگونه شهادتی برای معجزه کفایت نمی‌کند، مگر آنکه شهادت مذکور به نحوی باشد که احتمال کاذب بودنش به‌طور معجزه‌آسایی کمتر از موضوعی باشد که سعی در اثباتش دارد.^۱

به عبارت دیگر، همواره احتمال آنکه در گزارش یک معجزه اشتباه رخ داده باشد بیشتر از احتمال نقض یک قانون طبیعی است؛ چون شواهد علیه معجزه همواره بیشتر از شواهد به نفع آن است.

از نظر هیوم، تنها راه قبول یک معجزه آنست که معجزه بزرگتری رخ دهد و آن اینکه یک قانون طبیعی نقض شود. بدین ترتیب عملاً او معجزه را انکار می‌کند، اگر چه با صراحت امکان وقوع آن را متفی نمی‌داند. استدلال او به‌طور ساده این است که برای یک فرد عاقل هرگز شواهد کافی برای قبول معجزه نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اساس استدلال هیوم این فرض است (که در ابتدای این بخش آن را

پذیرفتیم) که هر معجزه‌ای یک تخطی از قانون طبیعت است، یا دست‌کم رخدادی است که با سطح فعلی دانش بشری قابل توضیح نیست. اما آیا چنین چیزی لزوماً به معنای وقوع معجزه است؟

برای مثال یک «سیاه‌چاله» را در میان یک کهکشان در نظر بگیرید. «سیاه‌چاله» مطابق آنچه عموماً به آن «قوانین طبیعت» اطلاق می‌شود (در چارچوب فیزیک نیوتنی) یک تخطی محسوب می‌شود، زیرا رفتارش بر خلاف آن چیزی است که انتظار می‌رود. بنابراین آیا باید آن را یک معجزه نامید؟ در کل، جواب منفی است و این مسئله صرفاً یک حالت خاص و نادر است که بررسی آن نیاز به اصلاح و ارتقاء علم فیزیک دارد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که: چه چیزی یک معجزه را از یک پدیده نادر و یا استثنایی متمایز می‌سازد؟ در کل، معجزه تلقی شدن یک رویداد ویژگی دیگری هم لازم دارد و آن وجود گونه‌ای خواست و هدف مثبت در چارچوب یک طرح است. اگر فردی با همه خطرات مهلکی که وجود داشته است از مرگ نجات یابد، امکان دارد که این اتفاق توسط بستگان آن شخص معجزه به حساب بیاید. اگر فردی ناگهان بیفتد و بمیرد، از آنجا که از نظر دوستان وی نکته مثبتی در این واقعه وجود ندارد، آن را معجزه نمی‌نامند. اما از طرف دیگر، برای یکی از بستگان متوفی که سالها از وی بی‌خبر بوده، و علاقه خاصی هم به شخص متوفی نداشته و دچار مشکل مالی وخیم هم بوده است، دریافت ارثیه غیر منتظره، می‌تواند این مرگ ناگهانی را یک معجزه جلوه دهد.

به این ترتیب، بحث در مورد معجزه به برهان صنع باز می‌گردد. «آیا یک طرح و هدف کلی بر جهان هستی حاکم است؟» «و آیا در شرایط فوق‌العاده خاص ممکن است که طرح و هدفی مغایر با طرح و هدف کلی حیات دنبال شود؟»

هر پدیده منحصر به فردی (برای مثال مشاهده یک رخداد در کهکشانها که قبلاً دیده نشده است) را معجزه نمی‌نامیم. چنین چیزهایی در واقع تخطی از قوانین طبیعی به‌شمار نمی‌روند؛ و اصولاً مواردی از این دست

است که محرک پیشرفت علم، که وظیفه توضیح پدیده‌ها را به عهده دارد، می‌شود. چنین مواردی فاقد آن تمایل و هدفی است که در معجزه یافت می‌شود.

ممکن است پدیده‌ای غیر معمول نباشد، یا به عبارت دیگر، کاملاً دارای توجیه عقلانی باشد، اما با وجود این به دلیل زمان درست وقوعش معجزه تلقی شود. بنابراین برای خویشاوند مذکور که درست در آخرین مهلت سررسید بازپرداخت بدهی سنگینی که ابداً از عهده‌اش ساخته نبود، ارثیه متوفی را دریافت می‌کند، معجزه به نظر رسیدن نه به خاطر نفس واقعه بلکه به سبب زمان وقوع آن است.

موردی یا کلی؟

معجزه با استدلال کیهان‌شناختی و برهان صنع به گونه‌ای در تضاد است. نکته اساسی در برهانهای مذکور این است که جهان هستی دارای سازمانی است که نشان دهنده یک هدف کلی است. مبنای چنین استدلالهایی وجود نظم و قاعده است، چرا که تنها در سایه نظم و قانونمندی است که احساس وجود طرح و هدف آشکار می‌شود. اما معجزه، نظم و قانونمندی مستتر در ساختارهای کیهان‌شناختی را بهم ریخته و نوعی حس غیر قابل پیش‌بینی و دلبخواهی بودن در درک جهان هستی را تداعی می‌کند.

به عبارت دیگر:

- نمی‌توان هر دو دیدگاه را توأم داشت؛ یا باید گفت که خدا وجود دارد، چون جهان هستی منظم و شگفت‌انگیز است، و یا اینکه بگوییم که خدا در تک‌تک رویدادها دخیل است و جهان مکانی غیر قابل پیش‌بینی و اعجاز‌آمیز است. معقول نیست که سعی کنیم در آن واحد به هر دو اینها معتقد باشیم، چرا که هر یک ناقض دیگری است.

- اطلاق معجزه به یک پدیده یا رویداد، صرفاً به دلیل نادر بودن آن نیست، بلکه از آن روست که تصور می‌رود دارای ارزش یا هدف خاصی است.

مسئله شرّ

مسئله شرّ را در ساده‌ترین شکلش می‌توان اینگونه بیان کرد:

اگر خدا جهان را خلق کرده است،

و اگر خدا قادر مطلق و کمال مهربانی^۱ (رحمان و رحیم) است،

پس چرا در جهان رنج و شر و بدبختی وجود دارد؟

نتیجه:

یا خدا قادر مطلق نیست؛

یا خدا رحمان و رحیم نیست؛

و یا اینکه: رنج بردن اصلاً واقعیت ندارد، یا لازمه زندگی است، و یا

وسیله‌ای است برای رسیدن به یک خیر بزرگتر؛

و یا، اصولاً این فرض که خدا خالق است که قادر مطلق و رحمان و

رحیم است از اساس اشتباه بوده است.

کتاب مهمی که به این مسائل اختصاص یافته است، کتاب شر و خدای

عشق^۲ نوشته جان هیک^۳ است. او دو رهیافت اصلی را دنبال می‌کند: روش

آگوستینی^۴ و روش ایرینی^۵.

(۱) روش آگوستینی برگرفته از نام آگوستین قدیس^۶ (۴۳۰ - ۳۵۴) و

منعکس‌کننده عقاید نوافلاطونی وی است. در اندیشه افلاطون، اشیاء

مختلف تصویر ناقص مثل خود هستند. نقص یک ویژگی جهانی است که آن

را تجربه می‌کنیم. دیدگاه آگوستین در خصوص مسئله شرّ و رنج بردن

آنست که شرّ نیرویی مستقل در مقابل خیر نیست، بلکه فقدان و محرومیت

از خیر است. بر اساس این استدلال، آزادی اراده و توانایی ارتکاب گناه

مسبب شرّ و رنج بشر است. جهان ما آکنده است از تصویرهای ناقص؛ و

1) all-powerful and all-loving

2) Evil and the God of Love

4) Augustinian approach

6) St Augustine

3) John Hick

5) Irenaean approach

رنج و شقاوتی که مبتلایش هستیم به دلیل این نواقص است. از نظر آگوستین، هبوط از بهشت عدن به منزله آنست که از آن پس نوع بشر دچار نقص و از همین رو مستعد شرّ و بدبختی شده است. اما شرّ، یک نیروی مثبت نیست.

به عبارت دیگر:

هیک از تمثیل لیوان نیمه پر و نیمه خالی استفاده می‌کند: می‌توان بین دیدن نیمه خالی یا نیمه پر لیوان یکی را انتخاب کرد. روش آگوستین در برخورد با اندوه ناشی از مشاهده نیمه خالی لیوان، اشاره به واقعیت پر بودن نیمه دیگر لیوان است. خالی بودن فی نفسه وجود ندارد، بلکه مسئله صرفاً عدم وجود نوشابه است!

۲) روش ایرنینی به ایرنایوس^۱ اسقف لیونی (۲۲۰ - ۱۳۰) منسوب است. از نظر وی زندگی بشر دارای نقصان است، اما از آنجا که آدمی از تصویر خداوند ساخته شده است، سعی در رشد و تکامل داشته و در هوای رسیدن به مقامی است که خدا آن را می‌پسندد. از رهگذر آزادی اراده و رنجهای زندگی است که انسانها فرصت درس‌آموزی و رشد می‌یابند؛ و بدون وجود توأمان خیر و شر، این امر غیر ممکن است:

چگونه می‌توان در مورد خوب بودن یک چیز، بدون اطلاع از خلاف آن آموخت؟... همانگونه که زبان به وسیله چشیدن، تلخی و شیرینی را تجربه می‌کند، و چشم به وسیله دیدن بین سیاه و سفید تمیز قائل می‌شود، و گوش با شنیدن، صداهای مختلف را از یکدیگر تشخیص می‌دهد، ذهن نیز از طریق تجربه چیزهای خوب و بد نسبت به آنچه که خوب است شناخت پیدا کرده و با اطاعت پروردگار چیزهای خوب را نزد خود حفظ می‌کند... اما اگر کسی از شناخت هر دو نوع چیزهای خیر و شر اجتناب کند، ناخودآگاه خویشتن را از سیرت نوع بشر محروم ساخته است.^۲

1) Irenaeus

2) *Against Heresies* (۲)؛ نقل شده در کتاب هیکن، فونتانا، ۱۹۶۸، صفحه ۲۲۰

به عبارت دیگر، تنها با داشتن جهانی مشتمل بر خیر و شرّ توأمان است که ما انسان‌ها می‌توانیم انتخاب اخلاقی و تکامل معنوی داشته باشیم. برخوردار خود هیچ با مسئله شرّ اینگونه است که باید به آن حمله کرده و به یاری خدا در نهایت بر آن غلبه نمود، اما در همان حال باید دانست که این بخشی از طرح کلی الهی است.

چند نکته کلی

مباحث دینی زیادی هستند که، البته، می‌توانند در اینجا مورد بحث قرار گیرند؛ اما از نقطه نظر فلسفی، دقت نمایید که چگونه مسئله شرّ به استدلال‌های سنتی در باب وجود خدا، و در واقع به سیستم متافیزیکی نهفته در پشت آن، ارتباط پیدا می‌کند:

● آیا جهان هستی اساساً یک کپی ناقص از چیزی واقعی‌تر است؟ آیا ما در نگرشمان به جهان هستی داریم نیمه خالی لیوان را می‌بینیم؟ هر دو برهان هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی به ورای تجربه جزئی از «عظمت»، یا حرکت یا علیّت نظر دارند؛ چیزی که بزرگتر از آن را تصور نتوان کرد، یک محرک بدون حرکت یا یک علت بدون علت. ذهن به این ترتیب از تجربه یک لیوان نیمه‌خالی، به سمت درک اینکه یک لیوان پر چگونه می‌تواند باشد - چیز کاملی که شالوده جهان ناقص ما را تشکیل می‌دهد - هدایت می‌شود.

● یا آیا هنوز جهان هستی در حال توسعه است و به سمت یک دنیای کامل در آینده سیر می‌کند؟ آیا ساختار جهان (به همراه تمامی چیزهای خوب و بدش) وسیله‌ای برای رشد و تکامل است؟ برهان صنع و برهان اخلاقی می‌تواند در این دیدگاه تأثیر داشته باشد. نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی داروین نیز به گونه‌ای بر واقعیت رنج کشیدن و مرگ مبتنی است، که اجازه می‌دهد حیات قویترین اعضای هر نوع از موجودات زنده، دوام یافته و تولید مثل نمایند. پس بدون رنج کشیدن و مرگ تکاملی نخواهد

بود! در نظریه مارکسیستی تضاد طبقاتی، همه رنج‌هایی که تحمل می‌شود، وسیله‌ای است برای ایجاد یک جامعه بی طبقه در آینده.

اینها سؤالاتی هستند که علاوه بر دینی بودن، جنبه عملی، اخلاقی و سیاسی نیز دارند؛ و پیش کشیده شدن پرسش‌های فلسفی بسیار زیادی را موجب می‌شوند:

هر آنچه که ما تجربه می‌کنیم در فرایند تغییر است. تولد، مرگ، رنج کشیدن و شر، همگی بخش‌هایی از این فرایند را تشکیل می‌دهند. (حتی اگر با تبعیت از آگوستین شر را نه به صورت یک نیروی مثبت فی نفسه بلکه به صورت محرومیت از خیر معنی کنیم، باز هم ناچاریم بپذیریم که همان محرومیت از خیر هم بخشی از این فرایند است).

حقیقت را کجا باید یافت؟

● آیا باید در حوزه‌ای آرمانی در خارج، بالا و ورای جریان زندگی در پی واقعیت گشت؟ [اگر چنین نظری دارید پشت سر افلاطون، آگوستین، آکوئیناس و سایر خداگرایان سنتی صف بکشید!]

● آیا فقط در آخر کار می‌توان به واقعیت، به عنوان محصول نهایی فرایند تغییر، دست یافت؟ [بروید پشت سر ایرنایوس، داروین، مارکس و سایر متفکران معتقد به تکامل چون تایارد شاردن^۱!]

● آیا باید در درون خود زندگی، علیرغم تمامی محدودیتها و تغییراتش، دنبال واقعیت گشت؟ [بروید پشت سر هراکلیت، اسپینوزا و بودا!]

برای تأمل:

وجه مشترک مهم فلسفه دین با کل فلسفه آنست که عدم کفایت زبان در احاطه بر کل زندگی را نشان می‌دهد. اگر چه بخش اعظم آن به اندیشه «خدا» مربوط می‌شود، اما شبیه همین نوع بحثی که در این فصل ارائه شد را می‌توان در مورد مباحث مربوط به زیبایی‌شناسی (منظور از زیبایی و یا هنر چیست؟) یا اخلاقیات هم دنبال کرد. انعکاس تجربه عرفانی و احساس تحیر دینی را می‌توان در خیلی از تجارب متداول بشری نیز یافت، نظیر عاشق شدن، نگاه کردن به یک منظره زیبا و یا به هیجان آمدن با موسیقی. ویژگی مشترک چنین تجربیاتی آنست که تمامی آنها برای توصیف، زبانی بسیار انعطاف‌پذیر را ایجاب می‌کنند؛ و همواره یک «چیز بیشتر» و موهوم در موردشان باقی است.

فصل ۳

ذهن و جسم^۱

«در یک شب ملال آور ماه نوامبر بالاخره نتیجه همه زحماتم را دیدم. با دلشوره زیاد همه تجهیزات دستگاه حیات در اطرافم را جمع و جور کردم تا به القای جرقه حیات، به موجود بی‌جانی که روی پاهایم افتاده بود، اقدام نمایم. ساعت از یک صبح گذشته بود و صدای غم‌انگیز برخورد باران به شیشه‌های پنجره به گوش می‌رسید. شمع در آستانه تمام شدن بود. ناگهان در سوسوی نیمه خاموش آن، باز شدن چشمان بی‌رمق و سنگین مخلوق را دیدم. به سختی نفسی کشید و با یک تشنج طولانی اندامهایش به حرکت درآمدند!»^۲

در نقل قول بالا خانم مری شلی^۳ لحظه پیروزی مصیبت‌بار ویکتور فرانکنشتاین را در رمانش توصیف می‌کند. او منشأ حیات را طی یک فرایند آنالیز، کالبدشکافی بدن انسان و کاوش در مورد اجزای مختلف تشکیل

(۱) منظور بدن انسان است. در برخی از متون فلسفی فارسی از واژه «عین» هم به جای

(۲) فرانکنشتاین، ۱۸۱۸.

«جسم» استفاده شده است. — م.

(3) Mary Shelley

دهنده‌اش، جستجو کرده بود. با مشاهده تغییراتی که با مرگ در بدن صورت می‌پذیرد و بررسی چگونگی فساد اندامهای مختلف، این فرایند را معکوس کرده و بالاخره موفق به بازگرداندن زندگی به جسد می‌شود. سپس «مصالح» لازم برای تجربه بعدی، یعنی کلیه اجزای آناتومی بدن انسان را جمع آوری کرده و آنها را به صورت یک مخلوق شبه بشر در می‌آورد. یعنی بالاخره راز روح بخشیدن را درمی‌یابد و در یک لحظه ترسناک، مخلوقی را که سرهم کرده است زنده می‌شود. (در رمان شلی جزئیات این فرایند توصیف نشده است، اما در فیلمی که بعداً ساخته شد این کار به کمک جریان الکتریسیته انجام می‌پذیرد و «جرقه حیات» با جرقه‌های ناشی از تخلیه الکتریکی به تصویر کشیده می‌شود.)

پس از رها شدن این «مخلوق» در جهان، او که کاملاً انسان نیست و جامعه هم از پذیرشش ابا دارد، بهر تقدیر، تدریجاً احساسات انسانی، تعقل و مهارتهای بشری را کسب می‌کند. آکنده از شفقت و مهربانی و در عین حال جنون و شهوت، به دنبال همسری از نوع خودش می‌گردد. او که فرانکنشتاین را باعث به وجود آمدن خود و مسبب رنجهای خویش می‌داند تا مرز کشتن او پیش می‌رود و مدام می‌پرسد «من کیستم؟»

«فلسفه ذهن»^۱ یا «روانشناسی فلسفی»^۲ شاخه‌ای از فلسفه است که تلاشی فرانکنشتاین‌گونه برای تحلیل جسمها، ذهنها و اشخاص داشته و با تجزیه و تشریح و نیز سعی در جان دادن دوباره به آنها، هدف درک ماهیت حیات شعورمند را دنبال می‌کند.

همینطور که دارید این کتاب را می‌خوانید، چشمان شما از راست به چپ تصویربرداری می‌کند، انگشتان شما کتاب را ورق می‌زند، مغز شما انرژی صرف می‌کند، از سیستم گردش خون شما اکسیژن می‌گیرد و جریانهای الکتریکی ضعیفی از سلولهای مغزتان عبور می‌کنند. همه اینها

1) philosophy of mind

2) philosophical psychology

بخشی از جهان فیزیکی است و می‌توانند به صورت علمی مورد بررسی قرار گیرند. ارتباط بین همه اینها با فرایند خواندن، فکر کردن، یاد گرفتن و بنخاطر سپردن چگونه است؟ و چگونه این دو جنبه با هویت شخصی ارتباط می‌یابند؟

اگر بر اثر مثلاً یک تصادف، دست و یا پای من قطع شود، علی‌القاعده از آن عضو قطع شده به عنوان «دست من» یا «پای من» نام خواهم برد؛ نه بدان معنی که من مالکش هستم، بلکه به این خاطر که آن را بخشی از خودم می‌دانم، بخشی که حالا باید بدون آن سرکنم. به روش مشابه می‌توانم کلیه بخشهایم را لیست بکنم: موی من، صورت من، بدن من، ذهن من، احساسات من، طرز فکر من. بعضی از بخشها تشکیل دهنده ترکیب ذهنی من هستند و برخی دیگر جسم مرا تشکیل می‌دهند.

«من» واقعی در کجای تمامی این چیزها قرار دارد؟

- آیا من باید به وسیله جسم مشخص شوم؟ یا بوسیله ذهنم؟
- آیا من به تعبیری مجموعه‌ای از تمام این چیزها هستم؟
- آیا من در خارج از بدنم وجود دارم؟
- اگر چنین باشد، آیا می‌توانم پس از مرگ و زوال بدنم هنوز وجود داشته باشم؟

● آیا ذهن من همان مغز من است؟

● اگر چنین نیست، پس ذهن من کجاست؟

- آیا هرگز امکان دارد که بتوانم ذهن آدمهای دیگر را بفهمم یا اینکه صرفاً می‌توانم ببینم و گوش کنم و در مورد اینکه چه فکر می‌کنند، حدس بزنم؟

● در خصوص هوش مصنوعی خلق شده توسط رایانه چه می‌توان

گفت؟

اینها تنها بعضی از پرسشهایی هستند که در فلسفه ذهن مورد بررسی قرار می‌گیرند. مباحث فلسفه ذهن با زیست‌شناسی، روانشناسی،

جامعه‌شناسی، علوم رایانه و همه موضوعات مرتبط با تفکر بشر، حافظه، ارتباطات و هویت شخصی در ارتباط است. اما سؤال اساسی که به روشن شدن خیلی از موضوعات کمک می‌کند این است که: ارتباط ذهن من با جسم چگونه است؟

————— رابطه بین ذهن و جسم —————

در فلسفه طیف کاملی از کلیه ارتباطهای ممکن بین ذهن و جسم مورد بررسی قرار گرفته است. در یک سر این طیف عقیده بر آن است که تنها جسم و فعالیتهاش واقعیت دارند (ماده‌گرایی و رفتارگرایی^۱) و در سر دیگر، این طرز فکر نادر که همه چیز اساساً ذهنی است (ذهن‌گرایی)، قرار می‌گیرد. اغلب فلاسفه معتقدند که جسم و ذهن دارای واقعیت‌های مجزا ولی وابسته به همدیگر است (دوگرایی^۲). اینکه دقیقاً ارتباط بین اینها چگونه است، مسئله بعدی است. در اینجا یادآور می‌شویم که بحث دوگرایی دارای نظریه‌های فرعی متعددی است.

ماده‌گرایی

سعی یک ماده‌گرا (ماتریالیست) بر آنست که همه چیز را بر حسب اساس فیزیکی اشیاء توضیح دهد و تمایل دارد که واقعیت همه چیزهایی را که قابل تقلیل به ماده نیستند، انکار نماید. بنابراین از نقطه نظر یک ماده‌گرا ذهن و یا «خود»^۳ چیزی بیش از روشی برای توصیف جسم فیزیکی و اعمال آن نیست، که شامل فعالیت مغز نیز می‌شود. وقتی ما چیزهایی مثل تفکر یا احساسات را تجربه می‌کنیم، در واقع اینها چیزی نیستند مگر جریانهای الکتریکی در مغز و یا واکنشهای شیمیایی و غیره در سایر اجزای بدن. به نکات زیر توجه کنید:

● به مغز یک نفر شوک الکتریکی وارد کنید، شخصیت وی تحت تأثیر

1) behaviourism

2) dualism

3) self

قرار خواهد گرفت. (این اساس یک نوع معالجه در افسردگیهای بسیار شدید است.)

● فردی که صدمه مغزی دیده است، شخصیتش نسبت به قبل تغییر می‌کند. در موارد شدید، حتی ممکن است مصدوم مغزی فاقد علائم فعالیت‌های معمول انسانی و صرفاً به یک بدن زنده تهی از هر گونه فعالیت ذهنی تبدیل شود.

آیا این مثالها مؤید نظر ماتریالیستی است؟
روش برخورد یک ماده‌گرا با فعالیت ذهنی یک روش تقلیل‌گرایانه است. در دیدگاه تقلیل‌گرایانه، برای مثال:

- موسیقی چیزی نیست مگر یک سری ارتعاشات در هوا.
- یک نقاشی چیزی نیست مگر نقطه‌های رنگی روی بوم نقاشی.
- به همین ترتیب، انسان هم چیزی نیست مگر یک مغز که به بدن و سیستم عصبی متصل شده است.

«چیزی نیست مگر»، نقطه تمایز ماده‌گرایی از سایر نظریه‌هاست؛ چرا که کمتر کسی منکر آن است که ارتباط فرد با مغزش، به گونه‌ای شبیه ارتباط بین یک سمفونی با ارتعاشات هوا است.

اگر معتقد باشیم که دیدگاه ماده‌گرایانه ناکافی است و ممکن است «چیزی بیشتر» وجود داشته باشد، پرسش اساسی این است که آیا امکان دارد که بتوانیم آن را تبیین نماییم یا خیر.

«رفتارگرایی» اصطلاحی است که برای توصیف نوعی نظر ماده‌گرایانه زمخت به کار می‌رود که معتقد است پدیده‌های ذهنی در حقیقت همان پدیده‌های فیزیکی هستند. درد کشیدن همان گریه کردن و مالیدن قسمتی از بدن است. خشم همان داد زدن و تکان دادن مشت است. تمامی حالات ذهنی، توسط رفتارگرایان به چیزهای قابل مشاهده و اندازه‌گیری تقلیل می‌یابند. معمولاً مواضع رفتارگرایان در افرادی مشاهده می‌شود که یک دیدگاه تجربه‌گرایانه افراطی دارند، (اینکه همه چیز را باید به ادراکات حسی تقلیل داد).

برای تأمل:

- می‌بینید که مردم برای شما دست تکان می‌دهند و لبخند می‌زنند.
- آیا این نشانه آنست که رفتار آنها با شما دوستانه است؟ آیا آنها همانگونه که جسم دارند، ذهن هم دارند؟ آیا آنها آزادانه چنین رفتاری را انتخاب کرده‌اند؟
 - بیایید آنچه را که در واقع اتفاق می‌افتد تجزیه و تحلیل کنیم:
 - شما می‌بینید که یک دست حرکت می‌کند.
 - در درون آن دست عضلاتی هستند که دارند منقبض می‌شوند.
 - انقباض‌های مزبور توسط تغییرات شیمیایی صورت می‌پذیرد که به وسیله تحریکات الکتریکی از مغز منتقل شده‌اند.
 - علت تحریکات الکتریکی مزبور، فعالیت الکتریکی در مغز است.
 - این فعالیت مستلزم صرف انرژی و رسیدن اکسیژن کافی از طریق خون است.
 - مواد غذایی و اکسیژن از محیط اطراف گرفته می‌شوند.
 - و به همین ترتیب ...
 - عمل دست تکان دادن، بر حسب زنجیره‌ای از علت و معلولهای مادی توضیح داده می‌شود. از نقطه نظر عملی، این زنجیره بی‌نهایت است؛ و در واقع به نحوه ساخت جهان هستی بستگی دارد. در این زنجیره هیچ جایی برای نوعی «ذهن» وجود ندارد؛ جهان تجربه حسی یک سامانه بسته و همه چیز در آن کاملاً جبری است. این یک دیدگاه ماده‌گرایانه است، اما، (تا آنجا که به سامانه بسته علتها مربوط می‌شود)، نتیجه نقطه‌نظر کانت نیز همین است. به اعتقاد او پدیده‌های تجربی جبری هستند و علت چیزی است که توسط انسان به آنها اعمال می‌شود. تفاوت بین ماده‌گراها و کانت در آنست که کانت معتقد است که هم ذهن وجود دارد و هم چیزهای فی‌نفسه^۱، اما نمی‌توانیم از طریق تجربه حسی نسبت به آنها شناخت پیدا کنیم؛ در حالی که ماده‌گراها اصلاً وجود چیزی غیر از جهان مادی قابل شناخت با حواس را نمی‌پذیرند.

مسئله این است که مطابق تجربیاتمان بین یک احساس یا فکر و حرکت فیزیکی و یا کلمات ناشی از آن، تفاوت وجود دارد. من می‌توانم قبل از صحبت کردن، یا نوشتن، فکر کنم. اما برای یک رفتارگرا چیزی بیش از کلمات و یا نوشته وجود ندارد. از نقطه نظر یک رفتارگرا برای شناخت یک احساس باید رفتار را مشاهده کرد.

ذهن‌گرایی

نقطه مقابل ماده‌گرایی، ذهن‌گرایی است: واقعیت ذهنی است و نه فیزیکی. آنچه که ما در مورد جسم خود یا دیگران مشاهده می‌کنیم تجارب حسی است و در نهایت، صرفاً تأثیراتی هستند که در ذهن ما بجا می‌گذارند. در فصل ۱ دیدیم که چگونه دکارت با دریافتن این نکته که همواره امکان دارد حواسش اشتباه کنند، نقطه شروع فلسفه خود را «من می‌اندیشم پس هستم» قرار داد. اندیشیدن تنها واقعیتی بود که او می‌توانست در مورد آن مطمئن باشد. دکارت این واقعیت را اساس دیدگاه دوگرایانه (دوآلیستی) خود قرار داد و منکر واقعیت وجود جسم نشد؛ در حالی که از نقطه نظر یک ذهن‌گرای محض، تنها ذهن است که واقعیت دارد.

انتقادی که ممکن است بتوان به دیدگاه ذهن‌گرایی وارد دانست آنست که، هر چند ممکن است نتوانیم در مورد وجود جهان مادی مطمئن باشیم، اما به جهات عملی هم که شده، باید آن را فرض کنیم. با پذیرش اینکه انسانهای دیگر صرفاً برداشتهای حسی در ذهن ما هستند، می‌توان استنباط کرد که قاعدتاً باید انسانهای دیگری با ذهن و جسمی شبیه ما وجود داشته باشند که باعث آن برداشتها می‌شوند. در فصل ۱ از دو فیلسوف ذهن‌گرا نام بردیم: برکلی و لایبنیتس.

دوگرایی

اگر شما جزء افرادی هستید که هیچیک از مواضع ماده‌گرایانه و ذهن‌گرایانه در خصوص ذهن و جسم، و رابطه بین آنها، شما را قانع نمی‌سازد، پس باید

جواب خود را در شکلی از دوگرایی جستجو کنید: ذهن و بدن دو چیز کاملاً مجزا و بسیار متفاوت از یکدیگرند. هر کدام بخشی از خود را تشکیل می‌دهند، بخشی از چیزی که ما آن را یک شخص^۱ می‌نامیم. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که: ارتباط این دو چیز با هم چگونه است؟ این پرسش داستانی طولانی دارد. استدلال افلاطون^۲ برای اثبات فناپذیری روح بر دو پایه استوار است:

(۱) بدن از آنجا که مرکب است، فسادپذیر و فانی است؛ ولی ذهن به دلیل ساده بودن فناپذیر است.

(۲) بجای اشیاء و پدیده‌های جداگانه، ذهن نسبت به کلیات و مُثُل ابدی (چون خود «خیر») آگاهی دارد؛ و از آنجا که اینها در قلمرو فناپذیرها قرار می‌گیرند، (مُثُل موارد خاص و بنابراین فناپذیر نیستند)، پس خودِ روح (جان) هم باید فناپذیر باشد.

امروزه، احتمالاً کمتر کسی استدلالهای افلاطون را به شکلی که او ارائه کرده است، قبول دارد. اما این استدلالها به گونه‌ای دیگر در دو مقوله و سיעاً پذیرفته شده، در خصوص ذهن و جسم نمود دارند:

(۱) اینکه ذهن متعلق به چارچوب فضا-زمان و مآلاً مادی نیست؛ و از این رو نباید اساس مادی آن در مغز را معیار شناختش قرار داد.

(۲) اینکه عمل ذهن از طریق ارتباطات صورت می‌پذیرد؛ و تنها به فعالیتهای یک جسم خاص محدود نمی‌شود. به عبارت دیگر، دارای محدودیتهای فیزیکی نیست و به ارتباطات بین افراد بستگی دارد.

نقطه شروع دکارت در جستجویش برای شناخت حقیقت، یعنی «من می‌اندیشم، پس هستم»، به طور ضمنی مؤید تمایز بین جهان مادی، که توسط حواس شناخته می‌شود، و جهان ذهنی است که (حداقل در مورد خود فرد) مستقیماً فهمیده می‌شود. اینها دو قلمرو مختلف هستند، اما بر

1) person

یکدیگر تأثیر متقابل دارند. از دیدگاه دکارت، ذهن قادر است سیلان جریانهای فیزیکی در سیستم عصبی را تغییر داده و بدین ترتیب روی کار مکانیکی جسم تأثیر بگذارد. به نظر وی باید در نقطه‌ای این تأثیر متقابل وجود داشته باشد؛ زیرا جهان مادی توسط نیروهای مکانیکی کنترل می‌شود و بدون وجود یک مؤلفه ذهنی هیچ راهی وجود نخواهد داشت تا یک تصمیم ذهنی در خصوص انجام کاری بتواند در جهان مکانیکی تأثیر بگذارد.

خطری که در اینجا وجود دارد این است که ذهن به مثابه نوعی جسم ظریف و غیر قابل رؤیت تصور شود، که علیرغم آنکه در جهان فضا و زمان وجود دارد، اما قواعد معمول علت و معلولی در موردش حاکم نیست. این البته یک جور کاریکاتور سردستی از آن چیزی است که دکارت و دوگرایان دیگر در نظر دارند. (هر چند که همین کاریکاتور توسط رایل در کتاب مفهوم ذهن^۱ که یکی از مؤثرترین کتابها در مورد مبحث ذهن-جسم است، مورد استفاده قرار گرفته است. در آنجا او منظر دکارتی را «دیدگاه رسمی» معرفی کرده و از ذهن به عنوان «روح در ماشین» یاد می‌کند.)

نکته اساسی در دیدگاه دکارت آنست که واقعیت ذهنی قابل تجربه نیست و از این رو جایی را در فضا اشغال نمی‌کند. ذهن در بدن جای نگرفته است؛ ممکن است با بدن ارتباط داشته باشد، اما یک جایگزین ضمنی برای مجموعه علت و معلولهای فیزیکی نیست. بنابراین نظر رایل، که دیدگاه دکارت را «روح در ماشین» می‌نامد، قابل بحث است؛ هر چند که نوعی برداشت متداول از دوگرایی تا حدودی به این دیدگاه نزدیک است.

انواع مختلف دوگرایی

فرا پدیده‌گرایی^۲: این دیدگاه بر آنست که مغز و سیستم عصبی چنان پیچیده هستند که باعث ایجاد تصور فردیت و آزادی انتخاب می‌شوند. یعنی

1) *The Concept of Mind* (1949)

۲) یا نظریه پدیده فرعی (epiphenomenalism)

علیرغم سیطره کامل قوانین فیزیکی بر ما، «خیال می‌کنیم» که دارای ذهنی مستقل هستیم. این دیدگاه دوگرایانه بسیار به عقیده ماده‌گرایانه نزدیک است. نکته اساسی در این نظرگاه آنست که ذهن روی جسم تأثیر نمی‌گذارد، بلکه صرفاً محصول پیچیدگی سیستم جسم است.

چیزهای گوناگونی که ما می‌اندیشیم، تصور می‌کنیم و در ذهنمان به تصویر می‌کشیم، فرآیندها^۱ هستند. همه اینها نتیجه ضربانهای الکتریکی رد و بدل شده بین سلولهای مغز هستند، و در واقع بخشی از آن پدیده نیستند و «فرا»^۲ یا بالای آن پدیده‌ها قرار می‌گیرند.

روباتی را در نظر بگیرید که توسط رایانه برنامه‌ریزی شده است. یک مدل ساده آن می‌تواند با تقلید از رفتار انسان سرگرم کننده باشد. اما با افزایش ظرفیت حافظه رایانه، فرایند تصمیم‌گیری در برنامه رایانه‌ای می‌تواند چنان پیچیده شود که رایانه نوعی تعیین شخصیتی پیدا کند. در این حالت، شخصیت را می‌توان محصول حافظه رایانه قلمداد کرد - که همان فرآیندها گرایبی است. (در ادامه همین فصل به هوش مصنوعی نیز خواهیم پرداخت.)

تعامل‌گرایی:^۳ در اغلب انواع دوگرایی اعتقاد بر این است که ذهن و جسم از هم مجزا هستند، اما یکی روی دیگری تأثیرگذار است. برای مثال، اگر شما دندان پوسیده داشته باشید (پدیده‌ای مربوط به جسم)، منجر به درد خواهد شد (یک تجربه ذهنی)؛ یعنی جسم روی ذهن تأثیر می‌گذارد. به همین قیاس، اگر ناگهان وحشت کنید، احتمال دارد که عرق سردی بر پیشانی‌تان بنشیند و شروع به لرزیدن کنید؛ یعنی ذهن روی جسم شما تأثیر می‌گذارد. گرچه این دو بر هم تأثیر متقابل دارند، اما از یکدیگر مجزا هستند و قائم به ذات تلقی می‌شوند. بنابراین (در مثال دست تکان دادن یک

1) epiphenomena

2) epi

3) interactionism

نفر)، یک تعامل گرا نخواهد گفت که حتماً گسستی در سلسله علتها منجر به تکان دادن دست شده است. جهان فیزیکی در درون جسم، یک سیستم بسته است، اما کل این سیستم تحت تأثیر ذهن است و به خواستههایش پاسخ می‌دهد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، چگونگی عملکرد دقیق این تأثیر متقابل است. در اینجا نظریات مختلفی مطرح می‌شوند:

مصادفت‌گرایی^۱: درست در لحظه‌ای که کسی با چوبدستی به کله‌ام می‌کوبد، همزمان و مصادف با آن، ولی بدون دلیل، احساس درد می‌کنم! این بدان معنی است که دو سیستم فیزیکی و ذهنی دارای ارتباط علی مستقیم با یکدیگر نیستند. از جمله فلاسفه طرفدار این نظریه مالبرانش^۲ است که عقیده داشت هر وقت که او اراده می‌کند دستش را حرکت بدهد، در واقع توسط خدا حرکت داده می‌شود.

هماهنگی از قبل^۳: قلمروهای فیزیکی و ذهنی، فرایندهایی جدا و مستقل از یکدیگر هستند. گر چه به نظر می‌رسد که آنها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما در واقع، کاملاً مستقلند، منتها در هماهنگی با هم عمل می‌کنند. این دیدگاه توسط خولینکس^۴، یکی از پیروان هلندی دکارت، ارائه شده است. این نظر را می‌توان در لایب‌نیتس هم یافت، که معتقد بود هر چیزی را می‌توان بارها و بارها تقسیم کرد تا به «مونادها» برسیم، (موجودات ساده‌ای که فاقد بُعد و در نتیجه ذهنی هستند). این مونادها، از آنجا که هر کدام ماهیت مستقل خودشان را دارند، نمی‌توانند بر هم تأثیر داشته باشند. اما هر موجود پیچیده، از تعداد بیشماری موناد تشکیل شده است. حال چگونه همه آنها با هم چنان کار می‌کنند که نتیجه‌اش یک فعالیت هوشمندانه است؟ استدلال لایب‌نیتس این بود که باید یک «هماهنگی از قبل» وجود داشته باشد تا فعالیت این مونادهای مستقل را سازمان دهد. در

(۱) occasionalism؛ منظور همزمانی یک رویداد با اراده خداوند است. - م.

2) Malebranche

3) pre-established harmony

4) Geulinx

خصوص افراد بشر، لایب‌نیتس بر آنست که بین مونادهای مختلف، یک موناَدِ غالب (یک روح) وجود دارد؛ و خدا سایر مونادهای تشکیل دهنده انسان را به گونه‌ای ساخته است که در هماهنگی با آن کار می‌کنند.

نکته:

ممکن است نظریهٔ «هماهنگی از قبل» یکی از عجیب‌ترین نظریه‌ها در مورد ذهن - جسم به نظر برسد، اما لایب‌نیتس از طرح آن هدف خیلی خاصی را دنبال می‌کند؛ و این نظریه دارای پی‌آمدهای مهمی، هم در متافیزیک و هم در فلسفهٔ دین، است. لایب‌نیتس در چارچوب علم مکانیکی و فلسفهٔ زمان خودش، در صدد حفظ الهیات بود (اینکه جهان هستی به روشی هدفمند سازمان داده شده است).

اگر همه چیز مقید به تبعیت صرف از یک سری قوانین علت و معلولی باشد، دیگر چه جایی برای نوعی هدفمندی، یا خدا، باقی می‌ماند؟ پاسخ لایب‌نیتس آنست که مونادهای مجزایی که تشکیل دهندهٔ همهٔ اشیاء هستند بر یکدیگر تأثیری ندارند. در عوض این خداست که برپا سازندهٔ چنان هماهنگی است که همهٔ آنها می‌توانند با یکدیگر کار کنند.

نظریهٔ دو وجهی^۱

بر اساس این دیدگاه، که بعضاً به آن «فرضیهٔ یکسانی»^۲ هم اطلاق می‌شود، اندیشه‌ها و عملیات اجزای مغز تنها دو وجه مختلف یک چیز هستند. بنابراین فکر کردن، وجه درونی چیزی است که جنبهٔ بیرونی‌اش همان فعالیت مغز است. (شاید بتوان گفت که مثلاً موسیقی جنبهٔ فرهنگی درونی همان چیزی است که جنبهٔ فیزیکی خارجی آن امواج صوتی با فرکانسهای خاص هستند).

1) double aspect theory

2) identity hypothesis

البته اگر فرضیه یکسانی را درست بدانیم، موضوع «اختیار» انسان با مشکل روبرو می‌شود. در این صورت فعالیت مغز، نظیر تمامی فرایندهای فیزیکی، محدود به قوانین فیزیک و در نتیجه به لحاظ نظری قابل پیش‌بینی خواهد بود. اما بدین ترتیب پدیده‌های ذهنی صرفاً جنبه دیگر همان پدیده‌های فیزیکی می‌شوند و آنها هم باید محدود به قوانین فیزیکی گردند. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر، به لحاظ نظری، همه اعمال فرد قابل پیش‌بینی باشند، چگونه می‌توان برای انسان اختیار قائل شد؟

اسپینوزا استدلال می‌کند که همه اشیاء هم هشیاری دارند و هم اینکه گسترده هستند؛ یعنی واقعیت، در کل، هم جنبه فیزیکی دارد و هم جنبه ذهنی. ذهن و جسم قابل تفکیک از یکدیگر نیستند، و در نتیجه زندگی نمی‌تواند در ورای این موجودیت فیزیکی، وجود داشته باشد. همچنین به نظر اسپینوزا «اراده» توهمی بیش نیست، و از این واقعیت ناشی می‌شود که علل واقعی تصمیماتمان را نمی‌دانیم.

به عبارت دیگر:

یا همه چیز مادی است و ذهن یک توهم است؛
یا همه چیز ذهنی است، و جسم مادی توهمی بیش نیست؛
و یا هم ذهن و هم جسم به صورت مجزا از هم وجود دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

● البته، ممکن است احساس کنید که این روش نگرستن به جسم و ذهن از اساس دارای اشکال است. اگر چنین است، شاید رهیافت رایبل همخوانی بیشتری با طرز فکر شما داشته باشد...

مفهوم ذهن

در کتاب مفهوم ذهن، گیلبرت رایبل^۱ اظهار می‌دارد که صحبت کردن در خصوص ذهن و جسم، به گونه‌ای که انگار چیزهای معادلی هستند، یک

«اشتباه مقوله‌ای»^۱ است. برای توضیح منظورش او کسی را مثال می‌زند که از یک دانشگاه دیدن می‌کند و دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و آزمایشگاه‌های تحقیقاتی مختلفی را می‌بیند. سپس سؤال می‌کند «پس دانشگاه کجاست؟» جواب، البته، آنست که دانشگاه چیزی بیش از تمام بخشهایی که قبلاً بازدید کرده، نیست. استفاده از واژه دانشگاه، روشی است برای توصیف کلیه این بخشها با هم؛ اصطلاحی است از یک مقوله دیگر، نه همان مقوله‌ای که بخشهای مجزا در آن قرار می‌گیرند.

با روشی مشابه، رایبل استدلال می‌کند که شما نباید انتظار داشته باشید که «ذهن» را بالا و وراي تمامی اجزای مختلف تشکیل دهنده بدن و فعالیت‌هایش بیابید؛ زیرا «ذهن» اصطلاحی است که به مقوله دیگری تعلق دارد؛ روشی است برای توصیف بدن و نحوه عملکرد آن. به ادعای او این یک خطای بنیادی در روش برخورد دوگرایانه سنتی با مسئله ذهن و جسم است (که او به دکارت نسبت داده و با اصطلاح «روح در ماشین» از آن نام می‌برد):

تنها هنگامی که دو واژه متعلق به یک مقوله باشند، ساختن گزاره‌های ربطی بین آنها مناسب پیدا می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان گفت که فلان کس یک دستکش دست چپ و یک دستکش دست راست خریده است، اما نمی‌شود گفت که او یک دستکش دست چپ، یک دستکش دست راست و یک جفت دستکش خریده است. در اینجا هم عقیده جزمی روح در ماشین عیناً همین حکم را دارد. بر پایه این اعتقاد هم جسم وجود دارد و هم ذهن؛ هم شاهد فرایندهای فیزیکی هستیم و هم فرایندهای ذهنی؛ برای حرکات جسمانی هم علل مکانیکی وجود دارد و هم علل ذهنی. باید بگویم که به نظر من اینها و ارتباط دادنهایی از این دست احمقانه است؛ اما توجه به این نکته لازم است که گفته من این نیست که خود این گزاره‌ها احمقانه هستند، بلکه ارتباط دادن آنها به یکدیگر غلط است. برای مثال، من ابدأ منکر وقوع فرایندهای ذهنی نیستم. انجام عمل ضرب و

تقسیم یک فرایند ذهنی است، همینطور ساختن یک لطیفه. اما چیزی که می‌خواهم بگویم این است که عبارتهای «مشاهده فرایندهای ذهنی» و «مشاهده فرایندهای فیزیکی» مبین چیزهای هم‌نوع نیستند، و بنابراین ربط دادن آنها بهم و یا جدا کردن آنها از یکدیگر بی‌معنی است.^۱

از نظر رایبل، صحبت کردن راجع به ذهن، نوع خاصی از صحبت کردن راجع به جسم و فعالیتهايش است. در نظر داشته باشیم که به هر حال نگرانی اصلی رایبل مسئله زبان است؛ و موضوع اصلی کتاب او این است که وقتی از «ذهن» صحبت می‌کنیم، منظور چیست. چیزی که او نشان می‌دهد آنست که، در زبان معمولی، اصطلاحات «ذهنی»^۲ توصیف‌کننده فعالیتهايي هستند که، در واقع، به وسیله جسم به انجام می‌رسد و یا حداقل اساس آنها را چنین فعالیتهايي تشکیل می‌دهد. ما راجع به ذهن افراد دیگر صحبت می‌کنیم، بدون آنکه ادعا داشته باشیم که دارای اطلاعات خاصی از عملیات داخلی ذهنی آنها هستیم.

مثال:

من اگر بگویم که فلان کس باهوش است، اساس این ادعا را آنچه او گفته یا کرده است تشکیل می‌دهد. توصیف حالات ذهنی مبتنی بر اطلاعاتی است که از طریق جسم فیزیکی، فعالیتها و ارتباطات مختلف به دست می‌آید.

- راجع به فردی که می‌شناسید فکر کنید.
- وقتی بخواهید شخصیت و یا ذهنیت آن شخص را توصیف کنید، روی منظور خود دقیق شوید، و راجع به مبنای کیفیات خاصی که به او نسبت می‌دهید فکر کنید.
- در مورد شواهدی که در تأیید نظر خود راجع به کیفیات نسبت داده شده می‌توانید بیاورید دقت کنید.
- راجع به چیزهایی که باید اتفاق بیفتند تا شما را به تغییر نظرتان در مورد شخص مذکور ترغیب نماید، فکر کنید.

(۱) رایبل، مفهوم ذهن، صفحه ۲۳

(۲) منظور عبارات مرکبی است که با واژه‌های ذهنی ساخته می‌شوند. - م.

واضح است که ما می‌توانیم نسبت به افراد دیگر شناخت پیدا کنیم؛ اما اگر حق با رایل باشد، و هیچ خودِ «داخلی» برای پیدا کردن وجود نداشته باشد، پس شاکله شخصیت انسانها چیست؟ اساس پاسخ وی فطرت و سرشت^۱ کلی افراد است. اینها کیفیاتی هستند که مرا آنچه هستم می‌سازند؛ یعنی تمایل به رفتار به روشی خاص در یک موقعیت خاص.

اگر بگویم که فلانی «زودرنج» است، منظور این نیست که به «عامل زودرنجی» در ذهن او دسترسی خاصی دارم، بلکه منظور فقط این است که اگر شرایط مطابق میل او نباشد، بسیار محتمل است که شروع کند به گله‌گذاری، قهر کردن و غیره. به عبارت دیگر، «زودرنجی» صرفاً یک راه برای توصیف یک سرشت و منش است.

بنابراین، در نسبت دادن مسندهای ذهنی (نظیر هوشمند و غیره)، از نظر رایل، نیازی به وجود چیز مجزای غیر قابل رؤیتی به نام ذهن نداریم. صفت «زرنگ»، در واقع به روشی که چیزی انجام می‌پذیرد اشاره دارد، اما، البته، «زرنگی» را نمی‌توان صرفاً بر حسب آن عمل تعریف نمود. آنچه از نظر یک نفر زرنگی محسوب می‌شود، ممکن است برای دیگری چنین نباشد. توصیف ذهنی، به روشی که هر کس طبق عادتش با جهان پیرامون ارتباط دارد، بستگی دارد؛ و در واقع، صرفاً ویژگیهای خاص یک عمل نیست که مبین زرنگی است، بلکه به انتظارات ما از فرد هم وابسته است.

مثال:

اگر یک طفل تاتی کردن یاد بگیرد و تلوتلوخوران چند قدم به جلو برداشته و دوباره به زمین بخورد، «زرنگ» محسوب می‌شود. اما اگر یک آدم مست مشابه همین حرکات را از خودش نشان بدهد، چنین صفتی بدو اطلاق نمی‌کنیم. اگر رایل درصدد رد کردن «روح در ماشین» است، باید ایضاً «روح در عمل» را هم رد کند. زیرا اسنادهای ذهنی، گرچه به اعمال شخص اشاره دارند، اما مشخصاً توسط آن اعمال تعریف نمی‌شوند.

مشکل شناسایی یک پدیده ذهنی توسط اعمال فیزیکی را می‌توان با مثال درد نشان داد.

● فرض کنید که من داد بکشم، گریه کنم، دست روی یک جای ضرب‌دیده بدنم بگذارم؛ ممکن است جیغ بکشم، روی زمین بغلتم، به خود بیچم و خیلی رنگ پریده به نظر برسم. اما در واقع هیچ‌یک از اینها همان چیزی نیست که من به عنوان «درد» تجربه می‌کنم. درد با اینها نشان داده می‌شود اما توسط آنها تعریف نمی‌شود.

● حال فرض کنید دارم بازیگری را تماشا می‌کنم که همه کارهای مذکور را انجام می‌دهد. اما از آنجا که او دارد نقش بازی می‌کند، باور نمی‌کنم که هیچ درد واقعی در میان باشد.

● اگر آنگونه که رایبل می‌گوید، واقعاً درد با این چیزها مشخص می‌شود، پس بازیگر مذکور باید در حال درد کشیدن باشد.

نکته:

طرح اغلب بحث‌های جدید در خصوص مسئله ذهن و جسم به انتقاد رایبل از دوگرایی برمی‌گردد. یک ویژگی کار او، که باید به خاطر داشته باشیم، آنست که روش برخورد وی زبان‌شناختی است. او می‌پرسد معنی نسبت دادن مسندات ذهنی چیست؟ سؤالی که بدین صورت و به اشکال مشابه، مطرح می‌شود این است که آیا معنی یک «مسند ذهنی» با «روش تحقیق آن» یکی است؟ من می‌توانم توصیف خود از یک فرد به عنوان زرنگ را با مشاهده او و گوش سپردن به حرفهایش تصدیق کنم. اما آیا اطلاعاتی که من به این طریق کسب می‌کنم با خود «زرنگی» یکی است؟ یا اینکه باید بپذیریم که زرنگی با این نوع اطلاعات استنباط می‌شود، اما تعریف نمی‌شود.

«مکانی» برای ذهن؟

سؤال مهمی که در بحث ذهن و جسم، همچون بسیاری از حوزه‌های دیگر فلسفه، مطرح است این است که آیا می‌شود گفت که چیزی وجود دارد، بدون آنکه جایی را در جهان فضا و زمان اشغال کرده باشد؟

برای مثال، با تبعیت از عقیده رایل، واضح است که جایی در کنار جسم برای «خود» و یا «روح»^۱ وجود ندارد. ولی هر چیزی که زبان به کار گرفته شده در مورد ذهن بدان اشاره دارد، جایی در جهان هستی دارد، (مثل «کار زیرکانه» و یا «حرف مهربانانه»)، و حق با اوست که معیار آنچه کلمات «زیرکانه» و «مهربانانه» به آن اشاره دارند را نه در یک جور ماده مرموز، بلکه در نحوه انجام اعمال و رفتار، باید جستجو شود.

اما گفته دوگراها، در واقع، این نیست که ذهن به‌طور فیزیکی خارج از جسم وجود دارد، بلکه نکته اصلی آنها اینست که معتقدند ذهن گسترش ندارد و وجودش وابسته به زمان و مکان نیست. بنابراین باز مسئله بازمی‌گردد به سؤال بنیادی فلسفه یعنی مسئله تقلیل‌گرایی. یک قطعه موسیقی را در نظر بگیرید:

● موسیقی از یک رشته امواج صوتی در هوا تشکیل شده است.

● غیر از این امواج صوتی، چیزی به نام موسیقی وجود ندارد. حتی موقعی که آهنگی در مغز ما تکرار می‌شود، (که خود این، موضوع مسئله‌سازی برای هر فیلسوف است)، چیزی نیست جز یادآوری همان الگوی امواج صوتی.

● منشأ همه ویژگیهای یک قطعه موسیقی (مثلاً قابلیتش در برانگیختن احساسات و دادن حس زیبایی، کامل بودن و آرامش) در همان رشته امواج صوتی است.

● زبانی که یک موسیقیدان برای توصیف یک قطعه موسیقی از آن

استفاده می‌کند، کاملاً با زبانی که یک فیزیکدان برای توصیف امواج صوتی به کار می‌گیرد، متفاوت است.

● موسیقی چیزی نیست که به صورت مخفی و سرّی، در کنار امواج صوتی وجود داشته باشد؛ امواج صوتی وسیله‌ای هستند که از طریق آن موسیقی خلق می‌شود.

● بنابراین زیاد مشکل نخواهد بود که مغز را، همراه با سیستم عصبی و تمامی فعالیتهای فیزیکی که کنترل آن را به عهده دارد، (از جمله صحبت کردن)، وسیله‌ای فیزیکی بدانیم که ذهن به وسیله آن خود را ابراز می‌کند. اشکال مختلفی از مسئله چگونگی ارتباط جسم و ذهن مطرح شده است؛ اما بیشتر آنها، به طریقی، تلاش دارند ضمن قبول وابستگی درونی این دو، روی تمایز آنها به عنوان واقعیتهای فیزیکی و غیر فیزیکی تأکید نمایند.

با توجه به یافته‌های اخیر علم فیزیک اعصاب^۱، کاملاً روشن است که مغز بی‌اندازه پیچیده است، و نه تنها سیستم عصبی، بلکه مؤلفه‌های آنچه را که به عنوان شخصیت و یا ذهن می‌شناسیم، تحت کنترل دارد.

همینطور واضح است که یکی از کیفیتهای اساسی ذهن برقراری ارتباط است؛ و اصولاً مشکل می‌توان ذهنی را بدون ارتباط تصور کرد. ارتباطات ذهنی از طرق مختلف، مانند صحبت کردن، تغییر حالت چهره و نوشتن صورت می‌پذیرد. سعی در تحلیل محتوای مغز یک انسان به امید کشف ریشه‌های تاریخ فرهنگی بشر، همانقدر معقول است که برای کشف دلیل تأثیر یک قطعه تکنوازی، تار را تکه پاره کنیم!

_____ نورونها و رایانه‌ها _____

فرانسیس کریک^۲ در کتابش^۳ این سؤال را مطرح می‌کند که اگر مغز، ماشینی

1) neurophysics

2) Francis Crick

3) *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (1994)

است که از سلولهای عصبی و نورونها تشکیل شده است، چگونه می‌تواند عملکردی که ما آنها را تحت عنوان ذهن می‌شناسیم، داشته باشد؛ مثل درک رنگها، لطیفه گفتن و فکر کردن برای حل یک مسئله. او استدلال می‌کند که مغز دارای «نورونهای آگاهی»^۱ است که اساس فیزیکی ذهن را تشکیل می‌دهند. به اعتقاد وی «روح» به‌طور فیزیکی در سر آدم جای دارد، و تحقیق بیشتر در خصوص فعالیت مغز، فرایندی را که ما آن را هشیاری می‌نامیم روشن خواهد کرد.

با این اظهار نظر، او دو برداشت رایج را رد می‌کند. اولی (از نقطه نظر دوگرایانه) آن است که روح یا ذهن به‌طور فیزیکی در جسم جای نگرفته است، بلکه نسبت به جسم خارجی محسوب می‌شود و از اینرو ممکن است که قادر به بقا پس از مرگ بدن باشد. و برداشت دوم ایده «آدمک»^۲ است: اینکه روح از مغز جداست اما در داخل سر جای دارد، مثل آدمی در درون آدمی دیگر. به نظر کریک، این هیچ مشکلی را حل نمی‌کند.

او استدلال می‌کند که مشخصات یک ساختار پیچیده و رای ویژگیهای مؤلفه‌هایش است؛ (برای مثال، یک شهر دارای شخصیتی^۳ است که از شخصیت شهروندان منفردش متمایز است). این موضوع در مورد «روح»، یا ذهن، که محصول تعامل میلیاردها سلول مغزی است، نیز صادق است. گذشته از همه چیز، مغز انسان پیچیده‌ترین شیء شناخته شده در جهان هستی است. به نظر او تنها بخشی از مغز مسئول هشیاری انسان است و قسمت عمده آن کنترل سایر عملکردهای حیاتی را به عهده دارد.

او می‌پذیرد که ما احتمالاً هنوز قدری از درک این «نورونهای آگاهی» فاصله داریم، اما نکته اساسی در اظهارات وی این است که هر قدر علم بیشتر به فهم عملکرد قسمت‌های مختلف مغز پی می‌برد، بیشتر متقاعد می‌شود که همه آنچه را که «ذهن» می‌نامیم، باید در درون خود مغز جستجو کرد.

1) awareness neurones

2) homunculus

3) character

لازم است روی چیزهایی که، بر اساس کارهای کریک، می‌توان و چیزهایی که نمی‌توان ادعا کرد، دقت شود. اگر این «نورونهای آگاهی» شناخته شوند، ممکن است بتوان آنها را به عنوان اساس فیزیکی ذهن به شمار آورد؛ درست همانگونه که DNA اساس فیزیکی و شیمیایی حیات را تشکیل می‌دهد. (کریک در سال ۱۹۶۲ برای مشارکت در کشف DNA سهمی از جایزه نوبل را دریافت کرد.) از هنگام کشف DNA، وجود منحصر به فرد مشخصات فیزیکی بدن در درون مولکول مزبور، که انگشت‌نگاری ژنتیکی را ممکن ساخته است، مقبولیت عام یافته است. اما این بدان معنی نیست که جسم فیزیکی «چیزی جز» یک کد ژنتیکی نمی‌باشد. به همین طریق ممکن است روزی ثابت شود که «نورونهای آگاهی» هم اساس ذهن و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهند. اما این بدان معنی نخواهد بود که بتوان ذهن را به همین‌ها «تقلیل داد».

به عبارت دیگر:

● DNA تعیین‌کننده محل زندگی یا تجربیات فردی ما نیست. اگر چه ما را منحصر به فرد ساخته و باعث می‌شود که همه سلولهای بدنمان با هم کار و رشد کنند؛ اما از ما یک «شخص» نمی‌سازد. با ردگیری آن در بافتهای بدن، اگر چه هر فردی را می‌توان شناسایی کرد، اما نمی‌توان او را به عنوان یک موجود زنده توصیف نمود. حیات بر DNA بنا شده است، اما زندگی همان DNA نیست.

● با کشف «نورونهای آگاهی» قادر به توضیح نحوه تفکر افراد نخواهیم بود و آنها تنها اساس فیزیکی لازم برای فکر کردن را فراهم می‌سازند.

● «شما» با «نورونهای آگاهیتان» فرق دارید، همانگونه که از DNA خود متفاوت هستید.

هوش مصنوعی و محاسبات عصبی

برای درک چگونگی احتمالی خلق ذهن توسط مغز، می‌توان به دو حوزه مختلف علوم رایانه نظر انداخت:

● هوش مصنوعی (AI)^۱ از رایانه برای انجام برخی از عملکردهای مغز انسان استفاده می‌کند. اساس کار آن یادگیری و جواب دادن است؛ بدین صورت که اطلاعات در حافظه‌اش ذخیره می‌شود و به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده است که طبق اطلاعات گذشته‌اش نسبت به یک موقعیت جدید پاسخ دهد. هر قدر حافظه رایانه بیشتر باشد، هوش مصنوعی به هوش واقعی نزدیکتر می‌شود.

● در «محاسبات عصبی» روش کاملاً متفاوتی دنبال می‌شود. اگر چه نظیر هوش مصنوعی، اساس آن را هم رایانه تشکیل می‌دهد، اما در اینجا سعی می‌شود که رایانه‌ای ساخته شود که واقعاً مثل مغز انسان عمل کند؛ چیزها را بشناسد، تصاویر ذهنی بسازد، حتی خواب ببیند و احساسات داشته باشد. یک «رایانه عصبی»، اگر چه در مقایسه خیلی ساده‌تر است، اما در واقع خیلی شبیه مغز انسان کار می‌کند.

برخی دانشمندان ادعا می‌کنند که کلید مسئله در هوش مصنوعی است. آنها استدلال می‌کنند که مغز انسان دارای صد میلیارد حافظه است که با چند هزار عملگر همراه می‌باشد. به یک معنا همه آنچه نیاز داریم توان محاسباتی است. اما، مغز بشر، به عنوان پیچیده‌ترین شیء شناخته شده در جهان هستی، نیاز به توان رایانه‌ای بالایی برای کار کردن با این مشخصات دارد، که هرگز نمی‌تواند کار آسانی باشد. این دیدگاه با نظرات آنهایی که محاسبات عصبی را کلید درک «ذهن» می‌دانند، در تقابل است. اینان معتقدند که رایانه عصبی حاوی مشخصاتی است که معمولاً «بشری» در نظر گرفته می‌شوند. مغز انسان برنامه‌ریزی نمی‌شود، بلکه صرفاً یاد می‌گیرد؛ و از این نظر شبیه رایانه عصبی است. زیرا در مغز انسان، به جای آنکه اطلاعات لازم به آن خورانده شود، خود آنها را می‌آموزد.

به عبارت دیگر:

هوش مصنوعی تلاشی است برای ذخیره کردن و بازتولید کارهای مغزهای رشد یافته (متعلق به کسانی که رایانه‌ها را برنامه‌ریزی می‌کنند) و محاسبات عصبی کوششی است برای خلق یک مغز ساده که در جهت هوشمندی «رشد» می‌کند.

مقایسه هوش مصنوعی با محاسبات عصبی، به روشن شدن استدلال رایبل در کتاب مفهوم ذهن کمک می‌کند. رایبل بین «دانستن آنکه» و «دانستن چگونه» تمایز قائل می‌شود. او استدلال می‌کند که برای انجام هوشمندانه یک کار، فقط دانستن امور واقع مربوطه کافی نیست، بلکه به کار گرفتن آنها هم مطرح است؛ یعنی استفاده کردن از اطلاعات و نه صرفاً ذخیره کردن آنها. انجام ماهرانه هر کاری نیازمند عملیاتی است که بالاتر و برتر از به‌کارگیری قواعد جا افتاده است. یکی از مثالهای رایبل چنین است: ساعت زمان را نشان می‌دهد، و برای این کار ساخته شده است؛ اما هیچ کس ساعت را موجودی هوشمند به حساب نمی‌آورد. او از اصطلاح «راهنمای هوشمندی»^۱ استفاده می‌کند، بدین معنی که کسی که هوشمندانه عمل می‌کند، ابتدا باید در خصوص قواعد متعدد قابل کاربرد تعمق کرده و سپس در مورد نحوه به‌کارگیری آنها بیندیشد (بنابراین «دانستن چگونه» تنها بخشی از «دانستن آنکه» را تشکیل می‌دهد)؛ یعنی دانستن قواعد عمل به همراه امور واقعی که عمل مزبور بر آنها مبتنی است.

رایبل، به عنوان مثال، ادعا می‌کند که وقتی شوخی می‌کنیم، در واقع قواعدی را که سخنی را خنده‌دار می‌کنند مد نظر نداریم. اینطور نیست که ما دو کار مختلف انجام دهیم؛ یعنی اول راجع به قواعد فکر کنیم و سپس سعی در به‌کارگیری آنها داشته باشیم. ما صرفاً چیزی می‌گوییم، که علیرغم ندانستن دلیل آن، به نظر خنده‌دار می‌آید.

در مورد هنر، ادبیات و موسیقی هم همین ادعا صادق است. یک آهنگساز درجه دو، از قواعد جا افتاده تبعیت کرده و ساعیانه آنها را اعمال می‌نماید. او در هنری که عرضه می‌کند، از مد روز تبعیت می‌کند. حال آنکه یک فرد واقعاً خلاق، از قواعد رایج تبعیت نمی‌کند و ممکن است کار او زننده و بحث‌انگیز به نظر برسد. اما در عین حال این امکان هم وجود دارد که اثری هوشمندانه و سنت‌شکنانه آفریده باشد؛ یعنی کوشش در بیان چیزی داشته باشد که در ورای همه تجارب و قواعد قبلی قرار می‌گیرد. این خود نوعی از «دانستن چگونه» است، یعنی دانستن چگونگی انجام یک کار خلاقانه.

حال در صورت تأمین اطلاعات کافی برای یک رایانه، مرحله «دانستن آنکه» انجام می‌شود. همچنین، رایانه می‌تواند فرایندی را که رایل تحت عنوان «راهنمای هوشمندی» از آن نام می‌برد، دنبال نماید؛ یعنی ابتدا قواعد لازم را جدا کرده و سپس آنها را روی داده‌های جدید اعمال نماید. آنچه که نمی‌تواند انجام دهد، (مگر آنکه ادعا کنیم که ناگهان «زام زندگی خودش را به دست گیرد»)، این است که به ورای قواعد تعیین شده (که برای آن برنامه‌ریزی شده است) رفته و کارهای واقعاً ابتکاری انجام دهد.

بر خلاف هوش مصنوعی، در مورد شبکه‌های عصبی امکان آنکه روزی این شرایط فراهم گردد، وجود دارد. شبکه عصبی در برخورد با یک تجربه جدید، با مراجعه به حافظه‌اش بر اساس تجارب گذشته پاسخ می‌دهد. با این روش، یک شبکه عصبی، نه با استفاده از قواعد از پیش تعیین شده، بلکه در عین تجربه آموزش می‌بیند؛ و به همین خاطر بیشتر شبیه انسان است. قضاوت در مورد هر چیزی، هم در شبکه‌های عصبی و هم در انسان، بر اساس تجارب و پاسخهای گذشته به عمل می‌آید؛ و بدین ترتیب درک از جهان مدام تغییر می‌کند و با هر تجربه جدیدی بهتر می‌شود. اساس چنین درکی را نه مراجعه به قواعد، بلکه رابطه پدیده‌ها تشکیل می‌دهد.

برخی از فلاسفه، ضمن قبول اینکه مغز منشأ هشیاری است، در مورد

دیدگاه رایانه‌گونه هشیاری بدگمان هستند. جان سیرل^۱ از دانشگاه برکلی کالیفرنیا، معتقد است که هشیاری، اگر چه به صورت خصوصی و ذهنی به تجربه درمی‌آید، اما بخشی از جهان فیزیکی است. به پیشنهاد او همانگونه که شکم باعث هضم می‌شود، مغز هم موجب هشیاری می‌گردد. ذهن در خارج از فرایندهای فیزیکی معمولی جایی ندارد. از سوی دیگر، او اعتقادی به امکان حل این مسئله توسط برنامه‌نویسهای رایانه ندارد و از دیدگاه رایانه‌ای در خصوص هشیاری به عنوان «خرافات پیش از علم» یاد می‌کند.

بنابراین بین عصب‌شناسان^۲ و فیلسوفان عصب‌شناس^۳ نوعی جدال در جریان است. به نظر می‌رسد که همگی روی این موضوع که ذهن به طریقی محصول فعالیت مغز است، توافق دارند، اما کاملاً روشن نیست که هشیاری چیست. برخی معتقدند که فعالیتی ذهنی از مرتبه‌ای بالاتر است (فکر کردن در مورد تفکر: داشتن خودآگاهی)؛ و برخی ادعا دارند که احساسی است که بدن، بر اثر شناخته شدن و ارتباط با دیگران، از طریق مغز دریافت می‌کند.

بنابراین، به عنوان مثال، پروفیسور راجر پنروز^۴ از دانشگاه آکسفورد، در کتاب خود با عنوان ذهن جدید امپراتور^۵، معتقد است که ساخت ریات هوشمند غیر ممکن است؛ زیرا لازمه «هشیاری» آگاهی از وجود خود^۶ (خودآگاهی) است و این چیزی است که رایانه از عهده شبیه‌سازی آن برنمی‌آید. او استدلال می‌کند که هشیاری دارای اجزای «غیر الگوریتمی»^۷ است. (به عبارت دیگر، اجزای آن به الگوریتم، یعنی مجموعه‌ای از قواعد، بستگی ندارد.) به هر حال اگر چه این موضوع در مورد هوش مصنوعی

1) John Searle

2) neuroscientists

3) neurophilosophers

4) Roger Penrose

5) *The Emperor's New Mind*

6) self-awareness

7) non-algorithmic

صادق است، اما لزوماً در مورد شبکه عصبی صدق نمی‌کند؛ چون محاسبات عصبی، از این اندیشه که هوشمندی نیازمند برنامه‌سازی قبلی طبق قواعد است، دور می‌شود.

برای ملاحظه:

یک ربات برای هوشمند عمل کردن نیازمند خودآگاهی نیست، بلکه صرفاً تعریف مجموعه‌ای از اهداف برایش کفایت می‌کند. برای مثال، یک برنامه رایانه‌ای شطرنج قادر به بازی کردن و بردن سازنده‌اش است؛ اگر چه فقط می‌داند که بُرد در شطرنج بر چه پایه‌ای استوار است، بی‌آنکه از معنی بازی اطلاعی داشته باشد.

شاید یک ویژگی بحث ذهن و جسم، که در سالهای اخیر با رشد هوش مصنوعی و شبکه‌های عصبی پررنگ‌تر شده است، آنست که قبول دیدگاه ساده «روح در ماشین» در مورد رابطه بین ذهن و جسم، دیگر کافی به نظر نمی‌رسد. اساس حمله رایل به این دیدگاه را مسئله زبان تشکیل می‌دهد؛ و معتقد است که از نحوه صحبت کردن افراد استنباط نمی‌شود که گویی بدن دارای «روح» جداگانه‌ای است که آن را کنترل می‌کند. به مرور که دیدگاه مکانیکی در مورد جهان، جای خود را به چیزی پیچیده‌تر می‌دهد، درمی‌یابیم که احتمالاً ماهیت فعالیت «هوشمندانه» ناشی از پیچیدگی و ارتباط است. به عبارت دیگر، اگر چیزی به اندازه کافی پیچیده، و عملیاتش بر اساس الگوی ارتباط بین مؤلفه‌های حافظه دائماً در تغییر بنا شده باشد، چنین به نظر خواهد رسید که به گونه‌ای شخصی و هوشمندانه در حال تکامل است؛ و یا دارای شخصیت است.

نوشتهٔ چینی:

گویاترین روش برای درک تفاوت بین توان کار کردن و استفاده از اطلاعات (که یک رایانه بسیار مؤثر آن را انجام می‌دهد) و فهم واقعی آن اطلاعات (که ادعا می‌شود رایانه قادر به آن نیست) توسط جان سیرل^۱ ارائه شده است:

فرض کنید که در اتاقی محبوس شده‌اید، و تکه‌هایی از یک نوشته به زبان چینی از زیر در به شما داده می‌شود؛ که قادر به خواندن هیچ یک از آنها نیستید. سپس دستورات لازم برای ارتباط دادن یک قطعه از نوشته با دیگر قطعات (به زبان خودتان) به شما داده می‌شود. در نتیجهٔ این کار قادر می‌شوید به دستوراتی که به زبان چینی به شما داده شده است، به زبان چینی پاسخ دهید؛ بدون آنکه واقعاً معنی کلمه‌ای از آن را فهمیده باشید. سیرل استدلال می‌کند که در مورد رایانه هم عیناً همینطور است، یعنی آنها مطابق دستورات داده شده قادر به تفکیک اطلاعات داده شده هستند، اما در واقع قادر به درک معنی اطلاعات نیستند.

هیوبرت دریفوس^۲ بر اساس جنبه‌ای از فلسفهٔ هایدگر^۳ هوش مصنوعی را به نقد کشیده است.

هایدگر (و دریفوس) معتقدند که فعالیت بشر را می‌توان در تطابق ماهرانهٔ انسان با شرایط پیرامونش خلاصه کرد؛ این امر مستلزم یک «پیش‌زمینه»^۴ است، که عبارتست از مجموعهٔ امور واقع راجع به جامعه و زندگی، که ما را به سمت آنچه که انجام می‌دهیم سوق می‌دهد. حال هوش مصنوعی، طبق عقیدهٔ دریفوس، سعی دارد که این «پیش‌زمینه» را به مجموعه‌ای از امور واقع تقلیل دهد («دانستن چگونه»^۵ به «دانستن آنکه»^۶ تقلیل یافته است). اما این کار شدنی نیست، زیرا لازمهٔ آن در نظر گرفتن

1) John Searle, *Minds, Brains and Science*, in Reith Lectures, 1984

2) Hubert Dreyfus

3) Heidegger

4) background

5) know-how

6) know-that

شمار روزافزونی (از نقطه نظر عملی باید گفت بینهایت) از امور واقع است. علاوه بر آن، انتخاب اینکه کدامیک از این امور واقع به تصمیم‌گیری مورد نظر مربوط می‌باشند، و نیز استخراج قواعد مرتبط با تصمیم‌گیری مزبور از روی یک مجموعه عملاً بیشمار از امور واقع، خود معضلی است. در نتیجه، به عقیده دریفوس^۱، تلاش برای استخراج تعداد کافی از قواعد و امور واقع جهت تأمین «پیش‌زمینه» لازم برای یک تصمیم‌گیری بشری، محکوم به شکست است و مسئله‌ای است که غلبه بر آن توسط روش هوش مصنوعی بسیار دشوار خواهد بود.

برای تأمل:

به نظر من چنین می‌رسد که هوش مصنوعی یک شکل مدرن و رایانه‌ای شده تجربه فرانکنشتاین است! او با مونتاژ کردن «مصالح» (در اینجا، توان رایانه به علاوه داده‌هایی که باید رویشان کار کند) امیدوار است که کلید ساخت یک موجود متفکر، یک انسان، را بیابد. تا اینجای کار اندام هوش مصنوعی شروع به تکان خوردن کرده است، اما هنوز این هیولا شکل آدمی به خود نگرفته است!

نکات پیش‌زمینه:

نظرات هر کس در خصوص موضوع ذهن و جسم بستگی به دیدگاه کلی او از جهان هستی و شناختش نسبت به آن دارد. می‌توان این بحث را در سیر تحول تاریخی‌اش دنبال کرد. به عنوان مثال:

- افلاطون روح را چیزی جاودانی می‌داند که در داخل یک بدن مادی محدود به تله افتاده است.
- ارسطو روح را «صورت»^۲ بدن و موجب وحدت آن می‌داند (از نظر او هر چیزی دارای ماده و صورت است).

(۱) به کتاب Deryfus H & Deryfus S. *Mind over Machines*, NY 1986 مراجعه کنید.

- از نظر دکارت اولویت با ذهن است («من می‌اندیشم پس هستم»).
- هیوم (در رساله دربارهٔ طبیعت انسان^۱) می‌نویسد: «... هرگاه خیلی خالصانه به آنچه که آن را «خودم» می‌نامم می‌اندیشم، همواره خود را با یک درک حسی خاص مواجه می‌بینم؛ نظیر سرما و گرما، روشنی و سایه، عشق و نفرت، درد و یا لذت. هرگز نتوانسته‌ام خودم را هیچ زمانی فارغ از یک درک حسی گیر بیندازم، و هرگز شاهد چیزی بجز ادراکهای حسی نبوده‌ام.»
- (هیوم، به عنوان یک تجربه‌گرا، در تحلیل پدیدهٔ حیات به همان یافته‌هایی می‌رسد که از تحلیل وجود خودش نتیجه می‌شوند. از نظر هیوم، جهان هستی مجموعه‌ای از اجزاء و قطعات است که توسط قوانین کلی طبیعت منتظم گشته‌اند. او همین عقیده را در مورد «خود» نیز دارد و آن را متشکل از اجزا و قطعات می‌داند. از آنجا که او نمی‌تواند گام از جهان پدیده‌ها بیرون نهد، در نتیجه قادر به دیدن یک «خود» کلی نیست.)
- کانت معتقد است که ما از جنبهٔ پدیدارشناختی^۲ مقید، ولی از نظر ذات^۳ آزاد هستیم؛ بنابراین ذهن انسان فراتر از مقولاتی است که در حیطهٔ تجربیات حسی قرار می‌گیرند.
- به علاوه دیدگاه دیگری نیز هست که ذهن را ماورای چیزهای قابل شناخت قرار می‌دهد. از این رو، به عنوان مثال، ویتگنشتاین در پایان رسالهٔ منطقی-فلسفی می‌گوید: «این موضوع به جهان تعلق ندارد، بلکه یک حد برای جهان هستی است.» به عبارت دیگر، از نقطه نظر شواهد تجربی، من وجود ندارم. آنگونه که من آن را تجربه می‌کنم، جهان همهٔ چیزهایی است که من نیستم، هر چند که جسم فیزیکی مرا هم شامل می‌شود.

هویت شخصی

حال به برخی پی‌آمدهای ضمنی بحث ذهن و جسم می‌پردازیم؛ بویژه آنهایی که در خودشناسی، مسئلهٔ هویت و شناخت سایر انسانها نقش دارند.

1) *Treatise on Human Nature*

2) phenomenally

3) noumenally

آزادی اراده

آزادی اراده یکی از مقولات اصلی بحث ذهن و جسم است. اگر آنگونه که یک ماده‌گرا یا حتی یک فرایدیده‌گرا معتقد است، «ذهن» صرفاً محصول جانبی فعالیت مغز باشد، و اگر قبول کنیم که فعالیت مغز جزئی از جهان مادی است، آنگاه، حداقل به لحاظ نظری، کاملاً قابل پیش‌بینی است و نباید چیزی به نام آزادی اراده وجود داشته باشد. بدین ترتیب علت اینکه در اتخاذ تصمیمات خود احساس آزادی می‌کنیم آنست که قادر به درک مجموعه منحصربه‌فردی از علتها که به آن تصمیم خاص منجر شده است، نیستیم. ما آلت دست سرنوشت هستیم؛ اگر همه علل شناخته شوند، برای آنچه که ما (به غلط) عملکرد «ذهن» می‌نامیم، هیچگونه آزادی و مسئولیتی نخواهیم داشت.

روشن است که اگر اراده و اخلاق را بخشی از آنچه که از هر فرد یک انسان منحصربه‌فرد می‌سازد، بدانیم (یعنی تنها به عنوان بخشی از پدیده انسان در نظر بگیریم) آنگاه محال است که بتوان انسان را به عنوان «نه چیزی بیشتر از» یک محصول جنبی فعالیت مغز دانست.

هشیاری مجرد^۱

این مبحث شامل دو حوزه است: زندگی پس از مرگ و تجارب «خارج از بدن». ارائه شواهد محکم در تأیید این موارد مشکل است. بخشی به دلیل آنکه، از یک نقطه نظر ماده‌گرایانه، چنین امکانی وجود ندارد، و احتمال می‌رود که فرد گزارش‌کننده اشتباه کرده باشد؛ و از سوی دیگر، اعتقاد به آنها بر دیدگاه فرد در مورد مسئله ذهن و جسم تأثیر می‌گذارد و لازمه‌اش به طور ضمنی داشتن نوعی نقطه نظر دوگرایانه است.

از یک دیدگاه دینی زندگی پس از مرگ مرتبط است با:

(۱) هشیاری جدای از جسم (disembodied consciousness)

۱) احساس نوعی پاداش یا جزای مقتضی برای اعمال فرد در طول زندگی اش. در تمامی ادیان می توان مولفه هایی از پاداش یا مجازات پیدا کرد که یا به طور خارجی اعمال می شود (مثل ادیان غربی) و یا به طور درونی و از طریق خود شخص (نظیر «کارما»^۱ در سنن شرقی).

۲) احساس اینکه حیات بشری به این جسم فانی محدود نمی شود؛ و «این نمی تواند همه داستان باشد؛ حتماً باید چیز بیشتری هم وجود داشته باشد.»

هیچ یک از اینها برای حیات پس از مرگ دلیل و مدرکی محسوب نمی شود؛ و نقش آنها صرفاً نشان دادن اقتضای چنین عقیده ای برای فرد مؤمن و نیز توجیه دلیل احتمالی حفظ این اعتقادات در غیاب شواهد مکفی است.

به دور از ملاحظات دینی هم ادعاهایی مبتنی بر تجربه مستقیم ارتباط با مردگان و ارواح وجود دارد. در این مورد نیز اگر چه شواهد بسیار زیادی برای چنین پدیده های عجیبی موجود است، اما همواره تعبیر مختلفی وجود دارد و افرادی که عقاید مادی گرایانه دارند، معمولاً توضیحات متفاوتی ارائه می دهند.

تجارب «خارج از بدن» عموماً در بحبوحه بحرانهای شخصی یا وجود خطرات فیزیکی رخ می دهند؛ نظیر عمل جراحی. برخی اشخاص احساس می کنند که از جسم فیزیکی خود خارج شده و از «بالا» آن را مشاهده کرده اند. تقریباً یک نفر از هر سه نفری که «تجربه نزدیک به مرگ» دارند چنین چیزی می گوید؛ بنابراین پدیده ای نادر و مختص اشخاص متدین یا دارای عقاید دیگر نیست.

مثال:

من داشتم درد و رنج زیادی می‌کشیدم. ناگهان سر و صدای بخش، جیغ و داد پرستاران، خنده زنان و گریه اطفال، همه ناپدید شدند و من به حالت شناور به آرامی از تخت بیمارستان دور شدم، اول به کنار و سپس به سمت بالا. می‌دانم که به نظر غیرعادی می‌آید، اما من می‌دانستم که دارم می‌میرم. خارق‌العاده بود، چون به ناگاه همه رنج و درد من ناپدید شد. نسبت به نوری که مرا احاطه کرده بود آگاهی داشتم و گرم شده بودم. احساس بسیار خوشایندی بود. اما بعد به مادرم، که خیلی به هم وابسته هستیم، فکر کردم. به خاطر می‌آورم که در آن لحظه این فکر از ذهنم گذشت که نباید در حق مامانم این کار را بکنم. متعاقب آن سعی آگاهانه‌ای برای بازگشت به بدنم کردم؛ که همینطور هم شد و با یک تکان شدید، انگار که از بالا پرت شده باشم، به بدنم برگشتم. بلافاصله همه دردها دوباره شروع شدند.

(ساندی تلگراف، ۳۰ ژانویه ۱۹۹۴، ص ۱۱)

اینکه آیا واقعاً خارج شدن از جسم فیزیکی اتفاق می‌افتد، یا اینکه صرفاً ناشی از تصورات افراد است، هنوز در حال بررسی است. اگر ثابت شود که اظهاراتی از این دست به معنی دقیق کلمه درست هستند، مفهوم آن این است که رابطه بین ذهن و جسم یک رابطه دوگرایانه است و ذهن به طور فیزیکی محدود به مغز نیست. در همه موارد تجارب غیرمعمول، معیار هیوم در مورد معجزه (که در صفحه ۹۲ به آن اشاره شد)، قابل اعمال است، یعنی آیا احتمال وقوع واقعی چنین تجربه‌ای، به گونه‌ای که گزارش شده، بیشتر است یا احتمال اینکه فرد مزبور اشتباه کرده باشد؟

شناخت ذهن دیگران

در یک دیدگاه اکیداً دوگرایانه در خصوص ذهن و جسم، نمی‌توان نسبت به ذهن سایرین شناخت مستقیم پیدا کرد. می‌توان نسبت به گفتار، کردار، نوشته‌ها، و اشارات صورت و سایر اعضای بدن انسانهای دیگر آگاهی پیدا

کرد؛ اما نمی‌توان به ذهن آنها دسترسی داشت. از نظر یک دوگرا، شناخت ذهن دیگران با قیاس کردن همراه است. من می‌دانم که «من بودن» چگونه است؛ می‌دانم که وقتی صحبت می‌کنم، دارم چیزی را که در ذهنم به آن فکر می‌کنم، بیان می‌نمایم. بنابراین، فرض می‌کنم که وقتی دیگران هم صحبت می‌کنند، به طور مشابهی گفته‌هایشان محصول فعالیت ذهنی آنهاست.

از نقطه نظر رایل این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند. هیچ «روحي در ماشين» نيست؛ منظور از ذهن، همان توان برقراری ارتباط هوشمندانه با طرف مقابل است. اگر من اعمال و گفتار طرف مقابل را بشناسم و چیزهای دیگری در مورد او بدانم، در آن صورت می‌توانم ذهنش را بشناسم؛ یعنی هر دو اینها مشابه و یکسان هستند.

بازگشت به سؤال قبل:

تفاوت بین بازیگری که نقش فردی را که درد می‌کشد بازی می‌کند و کسی که واقعاً درد می‌کشد در چیست؟

اگر بگویم که یکی واقعاً دارد درد را احساس می‌کند، حال آنکه در مورد دیگری تنها به ظاهر چنین است؛ آیا بدان معنی نیست که عملاً ما به وجود یک «خود» غیر فیزیکی در ورای اداه‌ها و ناله‌هایی که باعث گردیده تا فرد مزبور را به عنوان کسی که دارد درد می‌کشد توصیف کنیم، قائل هستیم؟

اما آیا امکان دارد که بتوان مستقیماً ذهن فرد دیگری را شناخت؟ راجع به تله‌پاتی چه می‌توان گفت؟ آزمایشی توسط دکتر گریندبرگ^۱ در دانشگاه ملی مکزیک، انجام پذیرفته است که در کنفرانسی با موضوع علم و هشیاری در ژانویه ۱۹۹۴ ارائه گردید:

او عده‌ای از زوجها را انتخاب کرد؛ که برخی دارای ارتباط طولانی با هم بوده و برخی نیز به تازگی به عشق هم دچار شده بودند. از آنها خواست که

بدون صحبت کردن یا لمس نمودن یکدیگر به چشمهای هم نگاه کنند. سپس آنها را از هم جدا کرده و در داخل قفسهای خاصی (برای مصونیت از تأثیرات محرکهای خارجی) قرار داد و دستگاهی برای اندازه‌گیری فعالیت الکتریکی مغز به آنها وصل نمود. هنگامی که تحریکی به یکی از زوجها اعمال می‌شد، طرف مقابل، حتی بدون اطلاع از آن، فعالیت مغزی کاملاً مشابهی از خودش بروز می‌داد. گریندبرگ همچنین دریافت که وقتی زوجها مزبور از یکدیگر جدا شده و به فاصله دوری از هم منتقل می‌شوند، باز این پتانسیل انتقالی کاهش نمی‌یابد؛ و به این نتیجه رسید که اطلاعات می‌تواند بدون هرگونه وسیلهٔ متداول هم منتقل شود.

دکتر فنویک^۱ از بیمارستان مودزلی^۲ لندن، در مورد تجربهٔ فوق ضمن رد کردن احتمال نادرست بودن طراحی این آزمون و یا نتیجه‌گیری اشتباه، اظهار نظر می‌کند که:

احتمال سوم آنست که این مسئله حقیقت دارد و ما در حال حاضر قادر به توجیه آن نیستیم. اگر شما قادر به انتقال مستقیم تحریکات فیزیولوژیک از یک مغز به مغز دیگر باشید، آنگاه منطقی خواهد بود بپذیریم که ذهن تماماً محدود به مجموعه نمی‌شود!

(ساندی تایمز، ۳۰ ژانویه ۱۹۹۴، صفحه ۲۸)

یقیناً این یک احتمال است. احتمال دیگر آنست که، اگر چه ذهن مستقیماً به مغز متصل و محصور در مجموعه است ولی به هر حال می‌تواند با ذهنهای دیگر، به طریقی که علم قادر به توضیحش نیست، ارتباط بیابد. با قبول این موضوع تا حد زیادی مسئلهٔ محدود بودن ذهن به مغز به کنار می‌رود؛ و هر ذهن می‌تواند، صرفاً با ارتباط برقرار کردن با ذهنهای دیگر، خیلی از کارهایی را که دیدگاه دوگرایانه ایجاب می‌کند، به انجام برساند. اما چیزی که کماکان قادر به انجامش نیست، بقا پس از مرگ مغز است.

به عبارت دیگر:

- شناخت ذهنهای دیگر از یکی از طرق زیر میسر می‌شود:
- با مشاهده بدن (برای مثال موضع رایل)؛
- با قیاس نمودن با خودم (موضع دوگرایانه)؛
- به دلیل پدیده زبان (چگونه ممکن است ارتباطی در کار باشد، بدون آنکه ذهنهایی برای ارتباط برقرار کردن وجود داشته باشند)؛
- با تله‌پاتی (اگر بتوان آن را یک پدیده اثبات شده دانست).

آیا هیچ چیز ویژه‌ای در خصوص شناخت از خود وجود دارد؟ ما بی‌واسطه از اندیشه‌های خودمان آگاه هستیم؛ اما به اندیشه‌های دیگران از طریق گفتار، حرکات و ظاهرشان پی می‌بریم. این موضوع باعث شده که برخی استدلال کنند که ما فقط می‌توانیم ذهن خودمان را بشناسیم، و بنابراین اساساً تنها هستیم؛ ما توسط بدنهای دیگر احاطه شده‌ایم، و استنباطمان از آنها اینست که ذهنهایی مشابه ما دارند. به این دیدگاه «نفس‌گرایی»^۱ اطلاق می‌شود، و طرز تلقی کسانی است که تصور می‌نمایند روح یا ذهن، یک «شیخ» غیر قابل شناخت است؛ شبیه کاریکاتوری که رایل ارائه می‌کند.

در عمل، ما با مشاهده انسانها، با در نظر گرفتن آنچه می‌گویند و می‌نویسند، و با قضاوت در مورد نحوه برخوردشان با زندگی، مبادرت به شناخت آنها می‌کنیم. به عنوان مثال، می‌توانیم آنها را برای روشن شدن چیزهای مورد علاقه و چیزهایی که دوست ندارند، مورد پرسش قرار دهیم. اما مآلاً به مشاهدات خودمان متکی هستیم.

مثال:

من از فردی که او را برای شام دعوت کرده‌ام، در مورد اینکه آیا توت فرنگی دوست دارد یا نه سؤال می‌کنم. جواب می‌دهد که بله دوست دارد.

● اگر او راست می‌گوید، و من به راستگویی او باور دارم، آنگاه می‌دانم که حداقل یک چیز در مورد علائق شخصی‌اش می‌دانم.

● از سوی دیگر، ممکن است صرفاً به جهت رعایت ادب گفته باشد که توت فرنگی دوست دارد (با دیدن آنکه من با پاکت توت فرنگی در دستم به منزل آمده‌ام). با توجه به تجارب گذشته‌ام در مورد او، باید از خودم سؤال کنم که آیا او فردی است که بدون رودربایستی نظراتش را بیان می‌کند، یا آنکه همواره نگران راضی کردن و اظهار موافقت با سایرین است. در حالت دوم، من چندان توفیقی در دانستن اینکه او واقعاً توت فرنگی دوست دارد یا نه، نخواهم داشت.

● سر میز شام، می‌توانم او را زیر نظر بگیرم. آیا با ولع توت فرنگی می‌خورد یا از سر تفنن؟ آیا او از خوردن آن لذت می‌برد یا برعکس.

● آیا بعداً او را در حال خریدن توت فرنگی و خوردن آن مشاهده می‌کنم؟

این یک مثال ساده از سنجیدن شواهد در خصوص تمایلات شخصی یک فرد است. اگر مثلاً از وی پرسیده بودم: «آیا دوران کودکی خوبی داشتی؟»، مسئله به مراتب پیچیده‌تر بود. در این حالت، دلایل روانشناختی عمیقی در مورد درست نبودن جواب آتی وی وجود دارد. در واقع، در اینجا تأثیر ذهن ناخودآگاه روی خودآگاه مطرح است و فرد مزبور ممکن است واقعاً نداند که آیا دوران خردسالی خوبی داشته یا نه. امکان دارد که خاطرات خیلی دردناک او، مسدود شده و فراموش شده باشند. کما اینکه فرایند روان‌درمانی تماماً عبارتست از بیرون کشیدن نکات مبهم از اظهارات بیمار، همراه با مقایسه با رفتار واقعی و واکنشهای فیزیکی وی.

بنابراین شناخت ذهن دیگران یک فرایند ارزیابی بر اساس مشاهدات است. این کار آتی انجام نمی‌پذیرد (اگر اینگونه بود بیشتر روانپزشکان گرسنه می‌ماندند!) و همواره احتمال تجدید نظر در آن وجود دارد.

من با دوستی که او را بیش از بیست سال است ندیده‌ام، برخورد می‌کنم. ● آیا رفتارم با این مدیر ارشد کنونی، به گونه‌ای است که انگار هنوز هم همان پسر پانزده ساله ژولیده‌ای است که می‌شناختم، بدون هیچ‌گونه تغییر در عادات و علائقش؟ اگر چنین باشد بسیار بعید است که دوستی مان از سر گرفته شود!

● یا اینکه باید از نو شروع به شناخت او کنم؛ ببینم چه بخشی از دیدگاه‌هایم هنوز باقی مانده و کدامها تغییر کرده‌اند، و از او راجع به تجارب زندگی و تأثیرشان بر وی سؤال کنم.

به فرضیاتی که در اینجا، یعنی ضمن سعی در شناخت یک شخص دیگر به عنوان یک سوژه واجد شرایط برای برقراری ارتباط، صورت می‌پذیرند، دقت فرمایید. من مغز او را نمی‌کاوم و به دنبال «روح» نهانی او نیستم. من صرفاً درمی‌یابم که او فردی است که دیدگاهها، احساس، اندیشه‌ها و تجارب خودش را دارد و می‌تواند اینها را به دیگران منتقل نماید. برقراری ارتباط بدین معنی است که شناخت یک فرد دیگر فرایندی دو طرفه است. این شناخت، از یک سو به مشاهدات و درخواستهای من بستگی پیدا می‌کند و از سوی دیگر به تمایل طرف مقابل به شناخته شدن. بدون همکاری آن شخص، حتی برای یک روان‌پزشک بسیار مجرب نیز شناخت ذهن فرد کار بسیار دشواری است. می‌توان یک خلاصه زندگینامه ساخت، (چنین فردی با چنان علایق)، اما نه یک شخص یگانه واقعی. روانشناسان می‌توانند بر اساس تجاربشان از موارد مشابه، بویژه در مورد افراد شدیداً بیمار، پلیس را در مورد اینکه کدام گروه از افراد می‌توانند جرم خاصی را مرتکب شده باشند، یاری کنند؛ اما قادر نخواهند بود که به فرد مشخصی اشاره نمایند.

برعکس، شناخت خویشتن:

● آنی است. به محض آنکه توجه کنم، می‌توانم بگویم که احساس خوشحالی دارم یا ندارم.

● اساس آن ادراکات حسی است و نه مشاهدات. لازم نیست که به صحبت‌های خودم گوش کنم، و یا به حالات چهره‌ام در آینه بنگرم، تا بفهمم که دارد به من خوش می‌گذرد. احساس من در مورد لذت یا درد خودم بی‌واسطه است.

اما

● این متقن نیست. اگر چه شناخت من از خودم قابل اطمینان‌تر از شناختم نسبت به هر فرد دیگر است، با این حال باز امکان دارد که اشتباه بکنم. اگر چنین نبود، با توجه به شناختی که از تجارب و واکنش‌مان نسبت به این تجارب داریم، هرگز نباید در مورد خودمان دچار سردرگمی می‌شدیم؛ مشکلات سن بلوغ بوجود نمی‌آمد، بحران میانسالی مشاهده نمی‌شد و روانپزشکان و مشاوران روانی منقرض می‌شدند. اما دریغاً که فرایند شناخت خود احتمالاً از شناخت دیگران هم پیچیده‌تر است.

در شناخت خود، در مقایسه با شناخت دیگران، دو مزیت وجود دارد. (۱) من از حافظه برخوردارم. این بدان معنی است که شناختم نسبت به وقایع و عکس‌العمل نسبت به آنها، در مقایسه با دیگران، دم‌دست‌تر بوده و اشراف بیشتری به جزئیات آن دارم؛ اگر چه این امکان وجود دارد که حافظه‌ام ضعیف گردد، و در صورت وجود تجارب بسیار ناخوشایند، به دلیل دردناک بودن یادآوری آنها (به عنوان یک ساز و کار دفاعی) به عقب رانده شده و فراموش گردند. به عنوان مثال، در صورت وجود خاطرات دردآور در طفولیت، این احتمال هست که یک شخص دیگر، در مقایسه با خودم، نسبت به آنچه اتفاق افتاده و عکس‌العمل من در مقابل آن حافظهٔ روشنتری داشته باشد.

(۲) این امکان هست که من تعمداً واقعیت امر در خصوص احساسات و واکنش‌هایم را از دیگران مخفی نمایم. هر چند به‌طور کلی، جز در صورت وجود انگیزه‌های قوی ناخودآگاه، معمولاً سر خودمان کلاه نمی‌گذاریم.

هویت شخصی

راههای مختلفی برای معرفی کردن خودتان دارید:

- پسر یا دختر فلان کس؛
 - متعلق به یک مدرسه، دانشگاه، یا مؤسسه خاص؛
 - شهروند یک کشور، دارای فلان نژاد؛
 - زمینی (اگر تصور کنیم که شما دارید در کهکشانشما مسافرت می‌کنید، این چنین توصیفی در مورد خودتان بسیار بجا می‌نماید).
- بسته به موقعیت، هر یک از این توصیفات به منظور رساندن هویت خودتان می‌تواند کم یا بیش مناسب باشد.

مثال:

فرض کنید که مشغول قدم زدن در یکی از خیابانهای لندن هستم. خیلی محتمل نیست که هنگام فکر کردن در مورد خودم، اول از همه و قبل از هر چیز انگلیسی بودن به نظرم بیاید (مگر آنکه در نزدیکی یکی از جاهای دیدنی و در محاصره جماعتی از توریستهای خارجی باشم). اما اگر به یک کشور دیگر سفر کرده باشم، احتمال دارد که برای شناساندن خودم در وهله اول بگویم «من انگلیسی هستم».

- در کل، تأکید بر چیزهایی که فرد را در هر زمان از اطرافیانش متمایز می‌سازد، اظهار هویت و شناساندن خود را آسانتر می‌کند.
- آنهایی که از آشکار شدن هویت فردی خود می‌ترسند، تمایل به «آمیختن با» جمعیت دارند؛ و بر حسب ارزشهای مشترک به خودشان «هویت» می‌دهند، که در عمل به هویت جمعی منجر می‌شود و نه هویت فردی.

در عمل، «هویت» مسئله‌ای منحصرأ مربوط به جسم یا ذهن نیست، بلکه محصول عملکرد مرکب جسم و ذهن است. البته به محض شروع فرایند تحلیل، مشکل بتوان «خود»ی را یافت که همزمان چیز دیگری نباشد؛ که این دقیقاً دلیل غیر قابل تحلیل بودن موضوع هویت است.

● تحلیل^۱ اجزا و قطعات را نشان می‌دهد که هیچیک از آنها «شما» نیستید.

● ترکیب^۲ روشی است که جسم، ذهن و عملکرد اجتماعی با هم جمع شده و ترکیب منحصر به فردی را می‌سازند که «شما» باشید.

بنابراین هویت یک مسئله ترکیبی است، نه تحلیلی. «شما» حاصل جمع کل هستید، نه اجزا.

برای تأمل:

- آیا افکار شما به‌طور فیزیکی محصور در سر شما است، حتی اگر بپذیریم که از فعالیت مغزی نشأت گرفته باشد؟
- دوستیهایتان در کجا جای گرفته‌اند؟ در سر شما؟ در سر دوستانتان؟ در فضایی بین این دو؟ یا در سطحی از واقعیت که به فضا وابسته نیست، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد؟
- یک گفتگوی رادیویی را در نظر بگیرید. برنامه رادیویی توسط یک گروه از افراد تهیه شده و در شعاع صدها یا شاید هزاران کیلومتر پخش می‌شود. سخنان مجری برنامه در ذهن هزاران شنونده جرقه می‌زند؛ برخی با تماس تلفنی با برنامه واکنش نشان می‌دهند. محل قرارگیری تمامی اینها کجاست؟ اگر جایگاهی فیزیکی برایشان وجود ندارد، این گویای چه چیزی در مورد هویت شخصی و ارتباطات شخصی است؟

در این فصل بیش از یکبار به موضوع بازیگر و تمایز بین نقش بازی کردن و واقعیت پرداخته‌ایم. این موضوع به یافتن درکی از «شخصیتها» هم مربوط می‌شود. به عنوان مثال، الدو تاسی^۳ در فلسفه امروز^۴ (در تابستان ۱۹۹۳)، به موضوع نقش یا ماسکی که بازیگر به چهره می‌زند پرداخته است. بازیگر حسی از «خود» را ارائه و تصویر می‌کند؛ خودی که شخصیت مورد نظر در

1) analysis

2) synthesis

3) Aldo Tassi

4) *Philosophy Today*

نمایش است. با این کار بازیگر از هویت خودش دست می‌کشد. در تئاتر، بازیگر می‌تواند در پشت صحنه به هویت خود بازگردد. تاسی استدلال می‌کند که در دنیای واقعی، با کارهایی که انجام می‌دهیم، شخصیتی از خود خلق می‌کنیم، اما هرگز نمی‌توانیم از جهان خارج شده و در «پشت صحنه» شخصیت (یا خود) دیگری داشته باشیم. وی به ارسطو ارجاع می‌دهد که از نظر او، روح یک صورت جوهری^۱ برای جسم است، اما این جوهر^۲ از نظر ارسطو یک چیز ایستا نیست. روح به جسم اضافه نمی‌شود تا از آن یک موجود زنده بسازد؛ بلکه جسم هم وجود و هم حیات خود را از «روح» می‌گیرد. تاسی می‌گوید: «بودن هشیارانه، به منزله القا کردن حسی از خود به دیگران است، یعنی «اختیار کردن یک ماسک»^۳.

در صورت صحیح بودن نظر تاسی، هویت شخصی پویاست و نه ایستا؛ یعنی در حال تغییر و توسعه است. و در یک تحلیل ایستا، می‌توان گفت که چنین چیزی وجود ندارد.

برای تأمل:

هیولای فرانکنشتاین با پیشرفت تدریجی داستان شکل می‌گیرد، و در «مصلحی» که با آنها خلق شده، نهفته نیست.

در خصوص موضوع «اشخاص» جوانب بیشتری برای کاوش وجود دارد. در فلسفه معاصر، متعاقب کارهای استراوسون^۴ (مقاله «اشخاص»^۵ که اول بار در سال ۱۹۵۸ انتشار یافت و نیز افراد^۶ در سال ۱۹۵۹)، این مسئله توجه خاصی را به خود جلب کرده است. او استدلال می‌کند که مفهوم «شخص» نسبت به یک جسم جاندار و یا یک ذهن جسمیت یافته از اولویت

1) substantial form

2) substance

۳) فلسفه امروز، ۳۷:۲، صفحه ۲۰۷

4) P. F. Strawson

5) persons

6) Individuals

برخوردار است و نباید آن را با این عناوین مورد تحلیل قرار داد. حال آنکه هم مشخصات فیزیکی و هم حالت هشیاری را می‌توان به یک شخص نسبت داد. مفهوم «شخص» دارای پی‌آمدهای عملی و اخلاقی زیر است:

- در چه صورت، و در چه مرحله‌ای، یک طفل زاده نشده را می‌توان یک شخص در نظر گرفت؟

- یک طفل زاده نشده دارای مغز است، اما قادر به برقراری ارتباط مستقیم نیست. آیا برای آنکه بتوان او را به عنوان یک انسان تمام در نظر گرفت، چنین ارتباطی لازم است؟ (و یا برای مثال موارد معلولیت شدید را در نظر بگیرید؛ آیا عدم ارتباط‌گیری موجب می‌شود که نتوان ایشان را جزء «مردم» به‌شمار آورد؟)

- آیا یک نوزاد حتماً باید به استقلال رسیده باشد، تا بتوان او را به عنوان یک شخص در نظر گرفت؟ اگر چنین باشد، آیا هنگامی که کاملاً متکی به دیگران هستیم، مثلاً روی تخت جراحی، دیگر انسان محسوب نمی‌شویم.

- در مورد فردی که به اغما رفته و بیهوش است، چه می‌توان گفت؟ بنابراین ملاحظه می‌شود که اخلاقیات نیز به گونه‌ای به هویت شخصی وابسته است، و چنین جوانبی را هم باید در نظر داشت.

حافظه

اگر احساس درد داشته باشیم، احتمالاً برای نشان دادن آن کارهایی می‌کنیم. همانگونه که قبلاً دیدیم، گاه همین کارها واقعاً به معنای درد کشیدن تلقی می‌شوند. اما در مورد حافظه مسئله متفاوت است.

می‌توان بدون بروز دادن هیچگونه نشانه خارجی، چیزی را به خاطر آورد. خاطرات ما شخصی هستند؛ ولی به رغم شخصی بودن تأثیرگذارند. شما، شما هستید چون از گذشته‌تان فراگرفته‌اید، و این فراگیری به حافظه وابسته است. فردی که حافظه‌اش را از دست داده است در انجام کارهایش

گرفتاریهایی دارد و مدام از واکنش دیگران که ادعا می‌کنند با او سابقه دوستی یا عداوت طولانی دارند، متعجب و گیج می‌شود. عکس‌العملهای ما توسط حافظه‌مان شکل می‌گیرد.

از نظر هیوم، خاطرات مجموعه‌ای از تصاویر خصوصی هستند که در سر آدم حرکت می‌کنند. او ادامه می‌دهد که اگر من بگویم راجع به چیز خاصی خاطره‌ای دارم، کسی نمی‌تواند آن را رد و انکار کند، چون هیچ فرد دیگری به آن حوزه داده‌های داخلی خاص دسترسی ندارد. اما در مورد کسی که چیزی را به خاطر می‌آورد ولی بعداً معلوم می‌شود که چنین چیزی امکان نداشته است، چه می‌توان گفت؟ مثلاً اگر من خاطره‌ای از جنگ جهانی دوم را به خاطر بیاورم و معلوم شود که تاریخ تولدم پس از آن است؛ باید بپذیریم که حافظه‌ام خطا کرده است، یا شاید دیدن یک فیلم جنگی باعث قرار گرفتن چنین تصاویر روشنی در ذهن من شده، طوری که من صادقانه فکر می‌کنم که آنجا بوده‌ام. من با وضوح کافی تصاویر را به خاطر می‌آورم و در این خصوص دروغ هم نمی‌گویم، اما آنچه که فراموش کرده‌ام منشأ این تصاویر است، یعنی تجربه اصلی (که در اینجا فیلم بوده است و نه واقعیت).

گاهی اوقات خطای حافظه از آنجا ناشی می‌شود که فرد بجای آنکه چیزی را به خاطر بیاورد، خیالبافی می‌کند. دوباره اینجا هم در مورد وجود تصویر ذهنی شکی نیست، آنچه که مشکوک است منشأ آن تصویر است. گرایشی وجود دارد مبنی بر آنکه استدلال‌ها در مورد ماهیت خاطرات، به زبان بستگی دارد. اینکه بگویم خاطره‌ای را به یاد می‌آورم، به چه معنی است؟ آیا گفتن آنکه «تا به حال هر موقع خواسته‌ام چیزی را امضا کنم، اسمم را به یاد آورده‌ام» با معناست؟ به وضوح بین پیکره اطلاعات (مثلاً به خاطر آوردن اسم و آدرس تا دانستن $4=2 \times 2$) و به یاد آوردن وقایع خاص، مثلاً «در شب دوم آگوست، زمانی که قتل روی داد شما کجا بودید؟» تفاوت هست.

تلاش برای به یاد آوردن یک خاطره مستلزم غربال کردن خیلی از امور واقع و تصاویر، که طبق عادت در دسترس هستند، به سمت یک اتفاق مشخص است؛ مثلاً به یاد آوردن یک مکان، یک فرد مشخص را که در آنجا رؤیت شده به یاد آورده است، و این یادآوری به کارهای احتمالاً مشکوکی که او می‌کرده رهنمون می‌شود. یک کیفیت اینگونه حافظه آنست که ذره ذره آشکار می‌شود، یا گاهی چیزی که قبلاً فراموش شده است، جرقه می‌زند. در موارد وقوع جنایتهای جدی، گاه فردی با لباسهای مشابه فرد قربانی به محل فرستاده می‌شود تا رد پای او را، با این امید که جرقه‌ای در حافظه رهگذران زده شود، دنبال کند.

بدین ترتیب خاطرات شخصی هستند؛ و تنها به خود ما تعلق دارند. اما در عین حال عمومی هم هستند، چون اغلب در مورد حوادث، آدمها و اطلاعاتی هستند که در حوزه عمومی بوده و از این رو اساس خاطرات انسانهای دیگر را تشکیل می‌دهند. اما صرفاً داشتن دسترسی آسان به خاطرات خودمان به معنی جایز الخطا نبودن این خاطرات نیست. کما اینکه مثلاً هر یک از چهار نفری که در یک میهمانی شام دعوت بوده‌اند، ممکن است روایتهای متفاوتی از حوادث میهمانی گزارش کنند. حافظه انتخابگر است، و امکان یادآوری تجارب حسی که برایش اهمیت دارند را فراهم آورده و بقیه را فراموش می‌کند.

همچنین، حافظه در خدمت ساختن (به قول هایدگر) «پس‌زمینه»^۱ اعمال و اندیشه‌هایمان می‌باشد. این حافظه است که از طریق آن اطلاعات کلی در مورد جهان را، که ما را قادر به فکر کردن، ارزیابی شرایط و عمل می‌سازد، جمع‌آوری می‌کنیم.

به عبارت دیگر:

مسئله ذهن-جسم در فلسفه مهم است، زیرا:

● تفکر یک فعالیت ذهنی است و لازمه کار فلسفی برقراری رابطه بین ذهن و جهان حسی است.

● خیلی از حوزه‌های دیگر را هم در بر می‌گیرد: معرفت‌شناسی (چگونه می‌توان ذهنهای دیگر را شناخت؟)؛ متافیزیک (آیا ذهن به ماده یا برعکس ماده به ذهن قابل تقلیل است؟)؛ و نیز زبانی که برای توصیف زندگی هوشمندانه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

● از آنجا که با اشخاص سر و کار دارد، با بحث اخلاقیات مرتبط است.

یک پس نوشته «شخصی»

بحث ذهن و جسم، شاید بیش از هر موضوع دیگری، نشان‌دهنده مشکلات به‌کارگیری روش تحلیلی و تقلیل‌گرایانه در مورد موجودات پیچیده است. فرانکنشتاین اشتباه فهمیده است! من متقاعد شده‌ام که با تجزیه و تحلیل و جمع کردن دوباره اجزای یک انسان، چه یک تشریح زمخت جسد برای به چنگ آوردن «روح» سیال باشد، و چه یک تلاش پیچیده و دشوار برای باز تولید فرایند تفکر به کمک رایانه، محتمل نیست که بتوان چیزی بیش از کاریکاتور انسان را تولید کرد.

تجربه بودن شخصی که فکر می‌کند، احساس می‌کند و از خود واکنش نشان می‌دهد، قابل تحلیل نیست؛ چون بخشی از جهان قابل تجربه را تشکیل نمی‌دهد. در این گفته ویتگنشتاین که «خود»، بجای آنکه بخشی از جهان هستی باشد، حد آن است، حق با اوست.

این «خود» وجودی ثابت و ایستا نیست. هیوم هرگز ذهن را جز در افکاری که از آن عبور می‌کنند، نمی‌بیند. از بدو تولد تا مرگ با یک تغییر مداوم مواجه هستیم، و افکار امروزمان شکل‌دهنده ما در آینده است.

در طول زندگی، به هر تقدیر، تأثیر خود بر جهان پیرامونمان را بجای می‌گذاریم: با حرفهایی که می‌زنیم، کارهایی که انجام می‌دهیم و نقشهایی که می‌پذیریم. اینها هستند که داستان متغیر ما را شکل می‌دهند، و اینها هستند که شخصیت ما را از یک لحظه تا لحظه بعد تعریف می‌کنند.

حتی فرایند تفکر، که یکی از شخصی‌ترین فعالیت‌های ما را تشکیل می‌دهد، به جهان بیرون وابسته است. تجربه چیزی با سادگی مطلق به غایت مشکل است، زیرا بلافاصله اقدام به طبقه‌بندی می‌کنیم؛ الگوهای تفکر ما توسط فرهنگ و زبان مشترک شکل گرفته است.

علت گرایش فلاسفه و دانشمندان به تفکر و جستجو در اطراف جنگل ذهنی، یافتن ایده‌ها، مفاهیم، نظریه‌ها و شواهد است. در اینجا مسئله یافتن محل قرارگیری «خود» پیش می‌آید. در مقابل، کسانی که اقدام به مراقبه می‌کنند، (که بی حرکت کردن ذهن است تا آنکه به آرامی در یک نقطه متمرکز شود)، نسبت به چیزی کاملاً متفاوت آگاهی می‌یابند. «خود» خالی می‌شود، در لحظه تبدیل می‌شود به هیچ و در عین حال همه چیز. خودی باقی نمی‌ماند. با بازگشت به دنیای تجارب روزمره، «خود» الگوهای همواره در تغییرش برای تفکر، احساس و پاسخ را ادامه می‌دهد؛ و ما می‌توانیم تماشا کنیم و از رنگارنگی آن لذت ببریم.

فصل ۴

فلسفه علم

فلسفه علم روشهای مورد استفاده علم، یعنی چگونگی فرمولبندی فرضیات و قوانین مستخرج از شواهد و زمینه‌هایی را که بر اساس آنها می‌توان ادعاهای علمی در مورد جهان را تحقیق نمود، مورد بررسی قرار می‌دهد.

فلسفه و علم در اصل با یکدیگر تقابل ندارند، بلکه از جهات مختلف فعالیت‌هایی موازی یکدیگرند؛ چرا که هر دو آنها در پی فهم ماهیت جهان هستی و ساختارهای آن هستند. این کار در علوم مختلف با جمع‌آوری داده‌ها از حوزه خاص مربوطه و فرمولبندی نظریات کلی به منظور درک آنها انجام می‌پذیرد، در حالی که توجه فلسفه به فرایند فرمولبندی قوانین و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر در یک دید کلی معطوف است. در فصل ۱ دیدیم که متافیزیک عبارت بود از تلاش برای فهم ساختارهای اساسی واقعیت که در کلیه یافته‌های علوم مختلف مستتر است.

بخش مهمی از فلسفه را فرایند تحلیل زبان مورد استفاده و معیارهای

درستی نظریات تشکیل می‌دهد. در حالی که در علوم مختلف از «زبان مرتبه اول» استفاده می‌شود (مستقیماً صحبت کردن در مورد مشاهدات فیزیکی، شیمیایی یا بیولوژیک)، فلسفه «زبان مرتبه دوم» (بررسی اینکه صحبت کردن در این موارد به چه معنی است) را مورد استفاده قرار می‌دهد. این کار با در نظر گرفتن آنچه اظهار شده است و اینکه آیا زبان مورد استفاده قادر به انعکاس دقیق واقعیتی که سعی در تبیین آن دارد می‌باشد یا خیر، انجام می‌پذیرد. (در فصل گذشته دیدیم که رایل توصیف کارکرد ذهنی را مورد بررسی قرار داده و استدلال می‌کند که نظریه «روح در ماشین» در خصوص ذهن، زبان به کار گرفته شده را ایجاب نمی‌کند.)

امروزه دانشمندان تمایل به کار در حوزه‌های تخصصی دارند (برای مثال، شاخه خاصی از فیزیک)، زیرا برای هیچکس امکان شناخت دقیق وضعیت کنونی تحقیقات در همه شاخه‌های علوم مختلف وجود ندارد. از این رو امروزه شاهد آن هستیم که دانشمندان، ریاضی دانان و فلاسفه، حتی در صورتی که به کار دیگران علاقه‌مند باشند و از آن استفاده کنند، در رشته‌های خاصی مشغول به کار می‌باشند. در گذشته چنین نبوده است و در ابتدا از علم فیزیک با عنوان «فلسفه طبیعی» یاد می‌شد. به علاوه، برخی از مشهورترین فلاسفه در عین حال ریاضی‌دان یا دانشمند نیز بوده‌اند.

ارسطو به بررسی و تدوین علوم مختلف، در چارچوب کلی فلسفه‌اش، پرداخت. دکارت، لایب‌نیتس، پاسکال و راسل همگی ریاضی‌دان و در عین حال فیلسوف بودند. (در واقع، استدلال راسل و وایتهد^۱ در کتاب اصول ریاضیات^۲ آنست که ریاضیات شکل توسعه‌یافته منطق قیاسی^۳ است). بیکن^۴، لاک و دیگران، تحت تأثیر ظهور روش علمی جدید، در پی یافتن پایه‌های فلسفی برای آن بودند. کانت کتاب تاریخ طبیعی کلی و نظریه

1) Whitehead

2) *Principia Mathematica*

(۳) یا منطق استنتاجی (deductive logic)

4) Bacon

افلاک^۱ را در سال ۱۷۵۵ نوشته و در آن به کاوش در خصوص منشأ منظومه شمسی می‌پردازد. برخی جنبشهای فلسفی، (نظیر اثبات‌گرایی منطقی^۲ در سالهای اولیه قرن بیستم)، متأثر از علم و روش علمی در ارائه شواهد بودند. از این رو بسیاری از فلاسفه‌ای که در فصل نظریه شناخت به آنها اشاره شد، در اینجا هم می‌توانند دوباره مطرح شوند؛ عمدتاً بخاطر نقش بسیار مهمی که شناخت علمی و روشهای آن در کل دانش بشری و درک آن ایفا می‌کند. به منظور نظم دادن به بحث، در ادامه، به اختصار، نگاهی می‌اندازیم به تاریخچه برخی از فلاسفه که در خصوص علم اظهار نظر کرده، و یا تحت تأثیر آن بوده‌اند.

یک مرور تاریخی

در اندیشه غربی می‌توان دو نقطه عطف مهم را در نحوه نگرش به جهان هستی تشخیص داد که تأثیر زیادی بر رابطه و تأثیر علم و فلسفه بر یکدیگر داشته است. از این رو می‌توان برای فلسفه علم غربی سه دوره کلی قائل شد: اندیشه یونان باستان و قرون وسطی؛ جهان‌بینی نیوتنی؛ و علم قرن بیستم. (هر چند توجه داریم که یک چنین تقسیم‌بندی در واقع یک ساده‌سازی از فرایند به مراتب پیچیده‌تر تغییرات است.)

اندیشه یونان باستان و قرون وسطی

در سال ۵۲۹ میلادی، امپراطور یوستینیانوس^۳ با هدف گسترش هر چه بیشتر مسیحیت، تدریس فلسفه را ممنوع کرد. عقاید افلاطون در توسعه خط مشی مسیحیت تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است، و تأثیر عناصری از اندیشه او در الهیات، بویژه تقابل بین جهان آرمانی مُثُل و دنیای تجارب محدود روزمره، تا زمان حال نیز مشهود است. کارهای ارسطو، که ابتدا در

1) *A General Natural History and Theory of the Heavens*

2) logical positivism

3) Justinian

بیزانس^۱ و سپس نزد اعراب محفوظ مانده بود، در قرن سیزدهم و با ترجمه مجدد از عربی به لاتین، دوباره کشف شدند.

بدین ترتیب، تنها پس از قرن سیزدهم، و توسط متفکرانی نظیر توماس آکویناس^۲ (۷۴ - ۱۲۲۵)، دانس اسکاتوس^۳ (۱۳۰۸ - ۱۲۶۶) و ویلیام آکمی^۴ (۱۳۴۹ - ۱۲۸۵) بود که به طور سیستماتیک به کاوش دوباره در باب اندیشه یونانی پرداخته شد. از آن به بعد فعالیت فلسفه تا حد بسیار زیادی ادامه، و یا در واکنش به کارهای یونانیان باستان بوده است. تا اینکه دکارت شروع مجدد از اصول اولیه را مطرح کرد و این همزمان با آغاز حرکت به سوی مرحله دوم علم بود.

ارسطو به دسته‌بندی شاخه‌های مختلف علوم پرداخت و موجودات زنده را به انواع و گونه‌های متعدد تقسیم کرد؛ که این فرایند طبقه‌بندی بعدها یکی از خصایص مهم علوم گردید. اساس نظریه شناخت ارسطو را حسیات وابسته به تکرار تشکیل می‌داد:

تکرار حس کردنها... منجر به ادراک حسی می‌شود؛

تکرار ادراکهای حسی... منجر به تجربه می‌شود؛

و تکرار تجربیات... منجر به شناخت می‌شود.

بنابراین درمی‌یابیم که شناخت چیزی است که از ادراکات حسی ساختارمند^۵ و تجارب مادّی که از طریق حواس به ما می‌رسند، نتیجه می‌شود؛ که یک ویژگی مهم فلسفه علم محسوب می‌شود.

او همچنین انگارهای فضا، زمان و علیت را، که اساس نظریه «محرک اولیه»^۶ را تشکیل می‌دهند، بنیان نهاد (که استدلال کیهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا بر آن متکی است). بعلاوه، بین «علتهای»^۷ چهارگانه تمایز قائل شد (صفحه ۴۰ را ببینید)؛ یعنی بین ماده، شکلی که به خود می‌گیرد،

1) Byzantium

2) Thomas Aquinas

3) Duns Scotus

4) William of Ockham

5) structured perception

6) Prime Mover

7) causes

عامل تغییر، و مقصود و هدف غایی وجود آن شیء. او برای هر چیز توانی قائل بود. یعنی معتقد بود که برای همه اشیاء یک توان بالقوه^۱ و یک موضع آرامش وجود دارد؛ مثلاً آتش، بنا به ماهیتش، بالا می‌رود و اجسام سنگین سقوط می‌کنند. تغییرات، از نظر ارسطو، وابسته به نیروهای کلی، نظیر نیروی جاذبه (که البته مفهومی متعلق به دیدگاه پسا نیوتنی است) نبوده، بلکه از این حقیقت که هر چیزی ذاتاً به دنبال ماهیت خودش است، ناشی می‌شود. در زیر به چند نمونه از تأثیر افلاطون و ارسطو می‌پردازیم:

از نظر افلاطون مثل به مراتب واقعی‌تر از چیزهای منفردی هستند که از طریق حواس شناخته می‌شوند. این طرز تفکر (که مورد پشتیبانی مذهب بود) منجر شد به پذیرش آنکه تنها براهین و مفاهیم کامل می‌توانند دال بر وجود چیزی باشند؛ و اینکه هر گونه مشاهده‌ای در تناقض با آنها، ناگزیر باید غلط باشد.

در تأیید مطلب فوق می‌توان از کیهان‌شناسی و نجوم مثال آورد: کوپرنیک^۲ (۱۵۴۳ - ۱۴۷۳) و بعداً گالیله^۳ (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) درصد ارائه دیدگاهی در مورد جهان بودند که بر اساس آن زمین به دور خورشید می‌گردد و نه برعکس. این دیدگاه مورد مخالفت کسانی بود که معتقد به منظر بطلمیوسی بودند، که در آن زمین توسط کرات شفافی محاصره شده است؛ یعنی اشکال «کاملی» که خورشید، ماه و سیارات یک مسیر «کامل» دایره‌ای را روی آنها طی می‌کنند. کار این افراد مورد اعتراض واقع شد (و گالیله محکوم گردید)، نه به این خاطر که معلوم شده باشد که در مشاهداتشان اشتباه کرده‌اند، بلکه به این دلیل که آنان بجای آنکه از قبل تصمیم گرفته باشند که حقیقت چگونه باید باشد، به مشاهدات خودشان اعتماد کرده بودند. کپلر^۴ (۱۶۳۰ - ۱۵۷۱) به این نتیجه رسید که مدار حرکت مریخ بیضوی است، و حال آنکه تصور بر آن بود که حرکات فلکی

1) potential

2) Copernicus

3) Galileo

4) Kepler

«کامل» و در نتیجه باید دایره‌ای باشد. این منجمین ناگزیر به مقابله با پیشینه نفوذ مذهبی بودند که برای عقاید متکامل [انگاشته] یونانی در برابر شواهد مورد مشاهده و تجربه اولویت قائل بودند. به عبارت دیگر، سامانه فکری دوران اولیه قرون وسطی «استنتاجی»^۱ بود؛ یعنی نتیجه‌گیریها بر انگارها متکی و از آنها منتج می‌شوند، که در تقابل با روش متأخر «استقرایی»^۲ است که در آن مبنای یک نظریه، مشاهدات به عمل آمده است.

همراه با تمایل به جستجو برای یافتن نظریه و رشد فکری، به جای مشاهده، دیدگاه دیگری هم وجود داشت که از ارسطو نشأت می‌گرفت؛ و پی‌آمد دیدگاه وی در خصوص علت غایی بود، مبنی بر اینکه هر چیزی برای هدف خاصی طراحی شده است. اگر چیزی به زمین می‌افتد، با این کار دارد هدف طبیعی و جایگاه واقعی‌اش را جستجو می‌کند. از این رو، در یک زمینه دینی، می‌توان گفت اگر چیزی اتفاق می‌افتد، خواست خدا است و یا آنکه اصولاً برای چنین هدفی طراحی شده است. بدین ترتیب دیگر نیازی به جستجو برای یک اصل یا قانون علمی که در هر موردی بدون استثناء قابل اعمال باشد، نیست.

جهان‌بینی نیوتنی

بدون بازنگری در ارزش و جایگاه خرد بشر، و توان به چالش کشیدن عقاید مورد قبول و تعصب مذهبی که در پی رنسانس و اصلاح‌طلبی پیش آمد، امکان رشد علوم جدید غیر قابل تصور است. اما روش جمع‌آوری و طبقه‌بندی اطلاعات و شکل دادن نظریات علمی بر اساس آنها هم به همین اندازه مؤثر بود. در این فرایند، روش «استقرایی» که به روشنی تمام توسط فرانسیس بیکن^۳ پایه‌گذاری شد، دارای نقشی محوری بود.

بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) نظریه علت غایی ارسطو را رد کرد و تأکید داشت که شناخت باید بر فرایند استقراء مبتنی باشد، که همانگونه که در ادامه

1) deductive

2) inductive

3) Francis Bacon

خواهیم دید، روشی است سیستماتیک برای دست یافتن به نتایج کلی بر اساس موارد جداگانه‌ای که مورد مشاهده قرار گرفته‌اند. وی در مورد «اوژان»^۱، یعنی چیزهایی که تمایل به لغزش و گمراهی را موجب می‌شوند، هشدار داده است. اینها عبارتند از:

- تمایل به قبول چیزهایی که اعتقادات موجود ما را تأیید می‌کنند؛
- انحرافات که از عادت ما به یک روش فکر کردن ناشی می‌شوند؛
- ابهاماتی که از نحوه استفاده از زبان ناشی می‌شوند (برای مثال، استفاده از یک واژه خاص در مورد چیزهای مختلف و تصور یکسان و یکی بودن آنها)؛

● باور و قبول چیزها به دلیل سرسپردگی به یک مکتب فکری خاص. همچنین بیکن اظهار می‌دارد که، در جمع‌آوری شواهد، فرد نباید صرفاً در پی جمع‌آوری نمونه‌هایی باشد که یک نظریه خاص را مورد تأیید قرار می‌دهند، بلکه باید به‌طور فعال در پی یافتن نمونه‌های نقض‌کننده باشد. پس از قرن‌ها دنباله‌روی از روش استفاده از شواهد برای تأیید آنچه که بر اساس تعصب یا تعقل پذیرفته شده بود، این دیدگاه کاملاً انقلابی بود.

معمولاً جهان‌بینی کلی که با پیشرفت علم به منصفه ظهور رسید، با نام اسحاق نیوتن^۲ (۱۶۴۲-۱۷۲۷) عجین است. در جهان‌بینی نیوتنی، مشاهده و آزمایش کلید شناخت قوانین حاکم بر جهان هستی است. در این دیدگاه، فضا و زمان ثابت است و چارچوبی را شکل می‌دهد که در آن پدیده‌های مختلف به وقوع می‌پیوندند. به اشیاء مختلف در این دیدگاه تحت تأثیر قوانین فیزیکی حرکت، به عنوان اشیائی در حرکت، و یا قابل به حرکت درآوردن، نگریسته می‌شود. هر چیزی به عنوان ماشینی در نظر گرفته می‌شود که کارکرد آن از طریق مشاهده دقیق قابل شناخت است. اندرکنش نیروها موجب بقای حرکت ماده می‌شود و همه چیز قابل پیش‌بینی است. اگر چه در حال حاضر قادر به شناخت همه پدیده‌ها نیستیم، اما بدون شک،

با استفاده از روشهای علمی، مآلاً قادر به فهم همه چیز خواهیم بود. با مسامحه، در این دیدگاه به جهان هستی عمدتاً به صورت مجموعه‌ای از ذرات مادی در حال حرکت نگریسته می‌شود؛ که مثل توپهای بلیارد به یکدیگر برخورد کرده و به گونه‌ای قابل پیش‌بینی رفتار می‌کنند. تصور می‌شد که مآلاً علم قادر خواهد شد که برای هر پدیده‌ای توضیحی غیر قابل انکار ارائه نماید و این نکته اساس فناوری‌ای را شکل خواهد داد که نوع بشر را قادر خواهد ساخت که کنترل روز افزونی روی محیط پیرامونش داشته و کارهایی را انجام دهد که غیر قابل تصور است. روز به روز به حجم علم اضافه شد، و به تدریج به حوزه‌هایی که قبلاً ناشناخته بودند گسترش یافت؛ و روی شالوده‌های محکم قوانین فیزیکی کشف شده استوار گردید. نیوتن فردی با اعتقادات دینی بود؛ او بر این باور بود که قوانین حاکم بر گردش جهان هستی توسط خدا بنا شده است. اما خدای او یک خالق خارجی بود، که پس از به حرکت درآوردن جهان هستی می‌توانست خود را بازنشسته کرده و آن را رها سازد تا بر اساس قوانین مقدرش به کار خود ادامه بدهد. این دیدگاه، علم را از نیاز به در نظر گرفتن نقشی برای خدا رهایی بخشید و موجب گردید که نظریه‌ها بر اساس مشاهده، و نه جزم‌اندیشی، پایه‌گذاری شوند.

با ظهور جهان‌بینی نیوتنی، کارکرد فلسفه دچار تحول شد. به جای پایه‌گذاری نظریه‌های کیهان‌شناختی، هدف فلسفه به آزمودن و نظر دادن در مورد روشها و نتایج روش علمی و تعیین حدود آن معطوف گردید. همچنین، کانت اظهار داشت که قوانین طبیعی (در واقع فضا، زمان و علیت که اساس علم نیوتنی را تشکیل می‌دهند) را نمی‌توان «آن بیرون» در جهان متشکل از اشیاء مجزا یافت، بلکه برای این منظور مشارکت ذهن نیز لازم است.

هیوم اظهار کرد که قوانین علمی نه گزاره‌های کلی صادق، بلکه صرفاً خلاصه‌هایی هستند از آنچه که تا به امروز به تجربه درآمده است. روش علمی مورد استفاده، یعنی جمع‌آوری داده‌ها و بیرون کشیدن نتایج از آنها،

تنها تأمین‌کننده درجات احتمال بالاتری برای صدق است، اما برای حرکت به سوی یقین مطلق هیچ راهی وجود ندارد.

برخی از جنبه‌های فلسفه در این مرحله از رشد علم را قبلاً (در فصل ۱) مورد بررسی قرار دادیم. برای مثال، تجربه‌گرایی هیوم کاملاً در تطابق با جنبش علمی وقت بود. در آغاز قرن نوزدهم، استدلال ویلیام پالی^۱ در حمایت از نظریه وجود صانع برای جهان هستی، (نگاه کنید به صفحه ۷۹)، منعکس‌کننده نفوذ جهان‌بینی مبتنی بر نظریه ماشین روی او است یعنی با توجه به نشانه‌های طراحی در خلقت، پیشنهاد وجود یک طراح (خدا) ضروری است.

البته همه فلاسفه این دوران از جهان ثابت مکانیکی نیوتن حمایت نکردند. اسقف برکلی دیدگاه نیوتن در خصوص ثابت بودن فضا و زمان را مورد انتقاد قرار داد. از نظر وی همه چیز (شامل ماده و متعلقاتش) به درک حسی و تجربه بشری مربوط است. بنابراین هر چیزی با شخصی که آن را به تجربه درمی‌آورد ارتباط دارد و نسبی است؛ و هیچ روش منطقی برای حرکت از تجارب نسبی به حقیقت مطلق [خارج از ذهن ما] وجود ندارد. برکلی، به روش خود، فرا رسیدن دوران سومی برای علم و فلسفه را پیش‌بینی کرد.

علم قرن بیستم

برای اغلب اندیشمندان قبل از قرن بیستم، ثابت نبودن فضا و زمان، یعنی چارچوبی ضروری برای به وقوع پیوستن هر پدیده، غیر قابل تصور بود. نظریه‌های نسبیت اینشتین باعث دگرگونی همه آنها گردید. نظریه اول، که در سال ۱۹۰۵ انتشار یافت، تئوری «نسبیت خاص»^۲ بود، که با معادله مشهور $E=mc^2$ شناخته می‌شود. این معادله نشان داد که جرم و انرژی معادل هستند، و (از آنجا که انرژی مساوی جرم ضرب در مجذور سرعت

1) William Paley

2) Special Relativity

نور است) مقدار بسیار ناچیزی از ماده می‌تواند به انرژی عظیمی بدل گردد. این موضوع، البته به دلیل پیامدهای جدی آن در عمل، که به ساخت سلاحهای هسته‌ای منجر گردید، شهرت عام دارد.

در سال ۱۹۱۶ اینشتین نظریهٔ دوم خود، یعنی «نسبیت عام»^۱ را منتشر کرد. در این نظریه، این ادعای انقلابی که زمان، فضا و ماده همگی به هم مربوط هستند، مطرح گردید. به عنوان مثال، بر اثر میدان قوی جاذبه، زمان و فضا می‌توانند منقبض شوند. هیچ نقطهٔ ثابتی وجود ندارد. نحوهٔ ارتباط اشیاء به یکدیگر وابسته به نقطه‌ای است که از آن به آنها می‌نگریم.

مثال:

تصور کنید که دارید به آسمان نگاه می‌کنید. دو ستاره می‌بینید که اگر چه در فاصلهٔ یکسان از شما به نظر می‌رسند، اما در واقع چندین سال نوری از یکدیگر فاصله دارند. فرض کنید که تغییری را در یکی از ستاره‌ها و به دنبال آن در دیگری مشاهده می‌کنید. شما ممکن است بگویید که این واقعه ابتدا در ستارهٔ اول رخ داده است، چون از دیدگاه شما در زمین، توالی وقایع چنین بوده است. اما بیایید تصور کنید که به مکانی که در پشت دومین ستاره واقع است رفته باشید. در این حالت، ابتدا واقعهٔ دوم و سپس واقعهٔ اول را مشاهده خواهید کرد. به وضوح دلیل این امر آنست که زمان رخ دادن هر چیز با فاصلهٔ شما از آن مربوط است، زیرا پدیده‌ها هنگامی مشاهده می‌شوند که نور از آنها حرکت کرده و از طریق فضا به ما برسد.^۲

بنابراین، ناممکن است که بتوان گفت که اول کدام پدیده رخ داده است؛ و همه چیز به نقطه نظر شما بستگی پیدا می‌کند.

1) General Relativity

(۲) مطلب مهمی که اینشتین در نسبیت خاص نشان داده، این است که اصولاً مفهوم همزمانی دو واقعه، برخلاف نظر نیوتن، مفهومی مطلق نیست؛ بلکه بستگی به ناظر دارد. این مثال مؤلف به نظر قدری نارسا می‌رسد. — م.

بنابراین تلقی شگفت‌انگیز فیزیک و کیهان‌شناسی مدرن از فضا و زمان، در تقابل کامل با جهان‌بینی نیوتنی است. به ما گفته شده است که کل جهان هستی از یک «تکینگی»^۱ فضا-زمان (در «مهبانگ»^۲) بوجود آمده است؛ نقطه‌ای که در آن تمامی ماده موجود در جهان هستی کنونی، در یک نقطه بسیار کوچک متمرکز شده بود. مثل بادکنکی که باد می‌شود، فضا و زمان، و به همراه آن جهان هستی، منبسط شدند و هنوز هم در حال تغییر و انبساط هستند. دلیل آنکه فیزیک نیوتنی مبتنی بر ثابت بودن فضا و زمان کاربرد داشت، آن بود که نیوتن تنها بخش بسیار کوچکی از جهان را در نظر گرفته بود و در این بخش، قوانین او به واقع درست بودند.

بدین ترتیب فضا و زمان در یک پیوستار چهار بعدی فضا-زمان^۳ بهم متصلند و اصولاً هیچ نقطه ثابتی که بتوان از آن چیزی را مشاهده کرد وجود ندارد؛ زیرا مشاهده کننده و مشاهده شونده هر دو، هم از نظر زمانی و هم مکانی، در یک فرایند تغییر قرار دارند.

همراه با این تحولات، مکانیک کوانتم هم مطرح شد و به سؤالهایی از این قبیل دامن زد: «آیا می‌توان رویدادها را در سطح زیراتمی^۴ پیش‌بینی کرد؟» و «اینکه می‌گوییم فلان چیز علت چیز دیگری است، به چه معنی است؟»

طبق این نظریه، دیگر به ماده به عنوان مجموعه‌ای از اتمهای جامد نگریسته نمی‌شود و خود اتم متشکل از ذرات متعددی است که توسط نیروهایی در کنار هم نگاه داشته می‌شوند. در دنیای زیراتمی، ذرات از قوانین ثابت تبعیت نمی‌کنند. حرکت هر یک از آنها، گرچه به صورت آماری قابل پیش‌بینی است، ولی قطعیت ندارد. ماهیت انرژی، دیگر نه به شکل یک جریان پیوسته، بلکه به صورت تبادل بسته‌های کوچک موسوم به

1) singularity

2) big bang

3) four-dimensional space-time continuum

4) sub-atomic

«کوانتا»^۱ در نظر گرفته می‌شود. آنچه که روزی یک ماده جامد تابع قوانین مکانیکی ثابت تصور می‌شد، حالا به صورت دسته‌هایی از رخدادهای نگرسته می‌شود که بسته به نقطه نظر مشاهده‌گر به انحای مختلف قابل تفسیر است. فهم مکانیک کوانتم آشکارا مشکل است.^۲ آنچه مسلم است مکانیک کوانتم، به همراه نظریه‌های نسبیت، باعث منسوخ شدن باورهای یقینی نیوتنی گردید. البته امروزه نیز می‌توان قوانین فیزیک نیوتنی را به کار برد، اما تنها در یک چارچوب محدود و مقید. به محض آنکه به دنیای میکروسکوپی زیر اتمی و یا دنیای ماکروسکوپی ساختار فضای کیهانی پا می‌گذارید، شرایط بسیار متفاوت خواهد شد.

انقلاب مشابهی هم در حیطه درک موجودات زنده رخ داده است. با کشف DNA، دنیای زیست‌شناسی به فیزیک و شیمی مربوط شد؛ زیرا دستورات قرار داده شده در درون مولکول DNA تعیین‌کننده شکل و کیفیت موجود زنده است.

بنابراین، فلسفه در قرن بیستم با دنیای علم و اندیشه‌هایی که بسیار با دنیای مکانیکی و قابل پیش‌بینی نیوتن متفاوت بودند، درگیر شد. بویژه، امروزه علم روشهای مختلفی را برای تبیین جهان به دست می‌دهد. کیهان‌شناسی که در ابتدا تحت سیطره باورهای دینی و آراء ارسطویی بود و سپس تحت نفوذ نجوم قرار گرفت، اکنون عمدتاً به دست ریاضی‌دانان سپرده شده است. کل جهان هستی مشاهده‌پذیر نیست، ولی می‌توان با محاسبات ریاضی ساختار آن را کشف کرد.

فلسفه در نیمه اول قرن بیستم، (حداقل در امریکا و انگلستان)، عمدتاً به جستجوی معنی و تحلیل زبان معطوف گردید. دیگر نقشی جهت تأمین یک دید کلی از جهان هستی برای خود قائل نبود؛ و آن را به رشته‌های خاص

1) quanta

۲) علیرغم دشواری فهم آن، نظر عمومی این است که فرمالیزم مکانیک کوانتمی، به دلیل داشتن کارایی، باید به اعتباری درست باشد. - م.

علمی واگذار کرد. در عوض، در بررسی و مقابله روشهای مورد استفاده در علوم، منطق به کار رفته در استخراج نتایج با استفاده از مشاهدات و نحوه تأیید یا رد نظریه‌ها، نوعی نقش حمایتی ایفا نمود.

به عبارت دیگر:

● تا قرن شانزدهم، مفاهیم یونانی، که با اقتدار دینی پشتیبانی می‌شد، دیدی کلی از جهان ارائه می‌کرد و از شواهد تجربی در جهت تأیید این برداشت کلی استفاده می‌شد.

● در فیزیک نیوتنی، ماده در ساختاری ثابت از فضا و زمان قرار دارد و از قوانینی تبعیت می‌کند که می‌توان آنها را با روش استقرایی مبتنی بر مشاهده، کشف نمود.

● در جهان‌بینی مدرن، فضا و زمان به یکدیگر مرتبط هستند و تفسیر رخدادها، بسته به موقعیت ناظر و روش مشاهده، متفاوت است.

چنین به نظر می‌رسد که وظیفه فلسفه در مورد اول تعیین محتوا است، در دومی نقد روش، و در مورد سوم ظاهراً باید روشنگری مفاهیم را از آن انتظار داشته باشیم.

نظریه و مشاهده

در فلسفه علم، مهمترین رهیافت در جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات «روش استقرایی» بوده است. پیشتازان این راه فرانسیس بیکن و توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) بودند، که کار آنها مبنای علم نیوتنی را تشکیل داد. تأثیر این روش واری و ارزیابی شواهد در عمل، در تجربه‌گرایی هیوم نیز مشهود است. در واقع، روش استقرایی وجه‌میزه علوم «جدید» از علوم قبل از آن و موجد اولین تحول از دو تحول روی داده در جهان‌بینی قلمداد می‌شود.

روش استقرایی

این روش بر دو پایه استوار است:

- ۱) قبول اینکه شناخت با جمع‌آوری شواهد و انجام آزمایش‌های تجربی حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، اساس شناخت را امور واقعی که می‌توان آنها را مورد واریسی قرار داد و یا تجارب قابل تکرار تشکیل می‌دهد.
- ۲) کنار گذاشتن پیش‌فرضها در مورد نتیجه آزمایش و نیز اعتبار شواهد ارائه شده. به عبارت دیگر، فرد پیش‌داوری ندارد و به دنبال نتیجه خاصی از آزمایش نیست و با ذهنی باز به بررسی نتایج به دست آمده و نیز روشهای به کار رفته می‌پردازد.

ادعای علم در روش استقرایی آن بود که تنها به واقعیات^۱ و بی‌تعصبی^۲ متکی است؛ و از این حیث، در نقطه مقابل مذهب سنتی قرار داشت که اساسش را آموزه‌هایی تشکیل می‌داد که نه با دلیل و خرد، بلکه با اقتدار پشتیبانی می‌شد.

مراحل کار روش استقرایی در عمل چنین است:

- مشاهده و گردآوری داده‌ها (شواهد و اطلاعات)، و تلاش در حذف عوامل بی‌ربط تا حد ممکن.
- تحلیل داده‌ها و بیرون کشیدن نتایج و ارائه نتیجه‌گیریها در شکل فرضیه‌های^۳ مناسب.
- طراحی آزمایشهایی برای آزمودن این فرضیه‌ها؛ به گونه‌ای که درست بودن فرضیه، نتایج تجربی مورد انتظاری را به دست دهد.
- تصحیح فرضیه، در صورت لزوم، در پرتو آزمایشهای به عمل آمده.
- ساخت یک نظریه بر مبنای داده‌ها و فرضیه‌ها.
- با در دست داشتن نظریه، می‌توان در موارد دیگر نتایج را پیش‌بینی کرد؛ که بعداً این پیش‌بینی‌ها باعث قبول و یا رد نظریه پیشنهادی می‌شود.

1) facts

2) open-mindedness

3) hypotheses

با توضیحات ارائه شده، روشن است که روش استقرایی، یعنی فرایندی که در آن نظریه‌ها با تحلیل و آزمایش شواهد و داده‌های تجربی ساخته می‌شوند، حداکثر می‌تواند فقط مبین درجه احتمال بالاتری از درستی نظریه باشد. همواره این احتمال وجود دارد که با به دست آمدن اطلاعات و شواهد جدید، اشتباه بودن فرضیه اولیه و یا محدودیتهای قابلیت کاربرد آن، نشان داده شود. بدین ترتیب فرضیه، و نظریه علمی متعاقب آن، همواره در معرض اصلاح هستند.

در ادامه، نظریه‌هایی که به این روش مورد آزمایش قرار گرفته‌اند، ما را به سوی تدوین «قوانین علمی» رهنمون می‌شوند. نکته حائز اهمیت در اینجا، دقت در معنی و مفهوم «قانون» است. در زبان عامه، «قانون» به چیزی گفته می‌شود که اعمال می‌گردد، و قاعده‌ای است که باید از آن تبعیت کرد. اما این برداشت که یک قانون علمی می‌تواند نحوه رفتار پدیده‌ها را دیکته کند، اشتباه است. همانگونه که هیوم ابراز کرده است، قانون علمی تنها می‌تواند رفتار خاصی را توضیح دهد، و کنترلی روی آن ندارد. اگر رفتار پدیده‌ای متفاوت [با آنچه طبق قانون علمی انتظار می‌رود] باشد، نمی‌توان آن پدیده را به خاطر عمل کردن بر خلاف قانون طبیعت مورد سرزنش قرار داد، بلکه علت آن می‌تواند یکی از عوامل زیر باشد:

- عامل ناشناخته‌ای وجود دارد که در این وضعیت خاص تأثیر گذاشته و نتیجه غیر مترقبه‌ای را موجب شده است.
- قانون طبیعی مزبور به درستی تدوین نشده است و برای گنجاندن وضعیت جدیدی که روی داده، نیاز به اصلاح دارد.

یکی از تأثیرگذارترین متفکران در این موضوع کارل پوپر^۱ (۱۹۹۴-۱۹۰۲) است. وی در کتابش منطق اکتشاف علمی^۲ (۱۹۳۴ و ترجمه به انگلیسی در ۱۹۵۹)، به این نکته مهم اشاره می‌کند که نظریه‌های علمی باید به لحاظ منطقی دو ویژگی داشته باشند: اولاً «خودسازگار»^۳

1) Karl Popper

2) The Logic of Scientific Discovery

3) self-consistent

باشند و ثانیاً «قابل نقض شدن»^۱. به نظر پوپر، جایگاه قوانین علمی بالاتر از تجربه‌پذیری است. هرگز نمی‌توان درستی مطلق قوانین علمی را ثابت کرد، تنها کاری که می‌شود کرد، سعی در رد کردن آنهاست؛ و همچنین قبول مشروط آنها تا زمانی که رد نشده‌اند.

چنین دیدگاهی پوپر را به این اظهار نظر رهنمون شد که یک نظریه علمی نمی‌تواند با همه شواهد منطقاً ممکن که می‌توان در نظر گرفت، سازگار باشد. یک نظریه علمی باید امکان نقض شدن را داشته باشد. اگر نظریه‌ای ادعا کند که هرگز نمی‌شود آن را نقض کرد، آن نظریه علمی نخواهد بود.

البته، در عمل، به محض مشاهده یک مورد نقض یک نظریه خود به خود منتفی نمی‌شود. اتفاقی که می‌افتد این است که دانشمندان سعی می‌کنند که آن مورد نقض را باز تولید نمایند، و نشان دهند که آن مورد بخشی از یک الگوی کلی است که نظریه مورد نظر قادر به توجیه آن نیست. همچنین، در این موارد سعی می‌شود که نظریه‌های جایگزینی مطرح گردند، که ضمن آنکه کلیه شواهد مثبت بر اساس نظریه موجود را در بر می‌گیرند، شواهد ناقص آن را هم شامل شوند.

مثال:

در فیزیک نیوتنی، نور به صورت خط مستقیم حرکت می‌کند. (این موضوع طی قرون متمادی مورد تأیید و به صورت یک نظریه جا افتاده بود.) اما اخترشناسی مدرن نشان داده است که نور، در نزدیکی یک میدان جاذبه قوی، خم می‌شود.

این بدان معنی نیست که دیدگاه نیوتنی غلط بوده است؛ زیرا در درون یک میدان جاذبه یکنواخت نور واقعاً به صورت یک خط مستقیم حرکت می‌کند. بدین ترتیب نظریه قدیمی حالا در درون نظریه جدیدی جا می‌گیرد که بتواند این شرایط استثنائی را نیز شامل شود.

به اعتقاد پوپر، در صورت وجود چند نظریه مختلف، نظریه‌ای را باید انتخاب کرد که بهتر از بقیه [توسط شواهد] تأیید می‌شود، قابلیت امتحان شدن بیشتری دارد، و صدق آن مستلزم گزاره‌های درست بیشتری است. به نظریه‌ی، حتی در صورتی که می‌دانیم نظریه‌ای کاذب است، باز هم باید همین کار را بکنیم! از این دیدگاه چنین استنباط می‌شود که برخورد علم در مورد کشف حقیقت، مطلق نبوده، بلکه عمل‌گرایانه^۱ است. از آنجا که به هر تقدیر امکان دست یافتن به یقین مطلق ممکن نمی‌باشد، چاره‌ای نیست جز آنکه به سراغ مفیدترین روش برای فهم جهان برویم؛ علیرغم آنکه محدودیتهای آن قبلاً آشکار شده باشد.

به عبارت دیگر:

- مشاهده می‌کنم که در موارد زیادی به دنبال x ، y اتفاق می‌افتد.
- بر این اساس فرضیه‌ای می‌سازم حاکی از آنکه علت x ، y است.
- آزمایشهای بیشتری انجام می‌دهم و می‌بینم که در همه موارد پس از x ، y اتفاق می‌افتد.
- بنابراین جلوتر رفته و کشف یک قانون علمی را اعلام می‌دارم مبنی بر آنکه x ، علت y است؛ بدین معنی که همواره پس از x ، y می‌آید.
- اما هیچ وقت نمی‌توانم این را با قطعیت بدانم. نمی‌شود برای همه موارد ممکن x ، آن را بررسی کرد.
- بنابراین تلاش در افزایش دفعات آزمایشهای با نتایج مثبت، مصونیت بیشتری به این قانون نمی‌بخشد. برای امتحان این قانون، چیزی که من واقعاً به آن نیاز دارم یک نتیجه منفی است. تنها یک مثال که در آن به دنبال x ، y رخ نداده باشد، کفایت تا بتوان غلط بودن این قانون، و لزوم اصلاح و یا جایگزینی آن را نشان داد.

————— ما چه نقشی داریم؟ —————

کارل پوپر معتقد بود که علم نه ذهنی^۱ است (بدین معنی که محصول ذهن یک نفر باشد)، و نه به معنی دقیق کلمه عینی^۲. (به عبارت دیگر، قانون علمی یک «امر واقع»^۳ خارجی نیست، بلکه روشی است برای بیان رابطه بین امور واقعی که مورد مشاهده ما قرار می‌گیرند). در واقع می‌توان گفت که مانند هنر، ادبیات و ریاضیات، قانون علمی نیز چیزی است فراتر از اندیشه‌های افراد. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که خود ما دقیقاً چه تأثیری در برداشت و درکمان از جهان داریم؟

عقیده به امکان استحصال شواهد محکم، مستقل از شخصی که آنها را مشاهده می‌کند، اساس فرایند استقراء را تشکیل می‌دهد. یک دانشمند در ارزیابی داده‌ها، علاقه و رجحان شخصی خود را کنار می‌گذارد. به همین خاطر، ادعا می‌شود که نظریه به دست آمده در مورد همه افراد در همه زمانها صادق است. اما آیا می‌توان به مشاهده طبیعت پرداخت بدون آنکه عمل مشاهده کردن ما در آن تأثیر داشته باشد، و سهم ذهن ما در باب آن چیزهایی که آنها را جزو شواهد و مدارک می‌پنداریم، چه مقدار است؟

احساسات و ادراکهای حسی ما رونوشت ساده واقعه‌های خارجی نیستند، بلکه محصول روش برخورد ما با آن واقعه‌ها می‌باشند. مثلاً رنگ، نتیجه ترکیبی است از نور، بافت سطحی^۴ و عملکرد چشمهای ما؛ فضا، از ارتباطی که مغز ما بین اشیای مختلف برقرار می‌کند درک می‌شود؛ و فهم زمان ناشی از به یاد آوردن وقایعی است که قبلاً به وقوع پیوسته‌اند. بنابراین نظریه‌های علمی مبتنی بر واقعه‌های مستقل نیستند، بلکه حاصل نحوه نگرش و تفکر ما می‌باشند.

کانت چنین استدلال می‌کرد که وقتی چیزی را مشاهده می‌کنیم، ذهن ما

1) subjective

2) objective

3) fact

4) surface texture

در این تجربه نقش دارد. فضا، زمان و علیت توسط ذهن ما به تجربه تحمیل می‌شود، تا قابل درک گردد. از زمان اینشتین به این سو، در فیزیک، وابستگی درک آنچه مورد مشاهده قرار گرفته است به ناظر، کاملاً مورد قبول است. همانطور که در بالا دیدیم، فضا و زمان هیچیک ثابت نیستند، و حرکت تنها هنگامی قابل درک است که تغییری در موقعیت یک جسم نسبت به جسمی دیگر رخ دهد.

مثال:

از پنجره یک قطار ساکن، به قطاری که در سکوی مجاور ایستاده است، نگاه می‌کنم. ناگهان قطار شروع به حرکت می‌کند. اما آیا قطاری که من سوار آن هستم، دارد جلو می‌رود یا این قطار کناری است که به عقب حرکت می‌کند؟ تا موقعی که تکانی را حس نکرده‌ام، نخواهم توانست بگویم که کدام حرکت کرده‌اند؛ مگر آنکه بتوانم به دوردست‌ها و یا شیء سومی دورتر از قطار دیگر نگاه کنم.

با تبعیت از پوپر، و نیز اندیشه‌هایی که در ارتباط با معرفت‌شناسی به طور کلی در فصل ۱ بررسی کردیم، ملاحظه می‌شود این امکان وجود دارد که آنچه که ادراک حسی می‌شود، از شخص درک کننده فراتر رفته و توسط دیگران هم ادراک شود. اینکه مثلاً وجود میز در اتاق را افراد زیادی شاهد هستند، تأییدکننده ادراک من از وجود میز است. به طریقی مشابه، تأیید یک نتیجه‌گیری علمی، توسط آزمایشهای متعدد، حاکی از نوعی حقیقت فراشخصی^۱ است؛ علیرغم آنکه قبول داشته باشیم که شیء مورد مطالعه، و روش توصیف آن، در نهایت وابسته به ادراکات حسی بشری است. در واقع ما انسانها در این بین نقش داریم، اما علم می‌تواند تفاوت‌های ناشی از نقش افراد را لحاظ نماید.

شواهد جدید؟

نظریه‌ای که به دلیل فقدان شواهد کافی مورد توجه قرار نگرفته، ممکن است متعاقباً با پیدا شدن شواهدی از نوع متفاوت دوباره با اقبال مواجه گردد. به این طریق یک نظریه، اگر بتواند خود را با شرایط و شواهد جدید وفق بدهد، زنده می‌ماند؛ یعنی نوعی انتخاب طبیعی^۱ در دنیای علم.

به عنوان یک مثال مناسب در این باره، می‌توان نظریه انتخاب طبیعی چارلز داروین^۲ را نام برد. داروین در سال ۱۸۵۹ کتاب منشأ انواع^۳ را منتشر کرد. در آنجا نظریه‌ای را اعلام نمود مبنی بر اینکه موجودات زنده می‌توانند به تدریج تکامل یابند، و این کار با گذراندن انتخابی برخی کیفیتها به نسلهای بعد، توسط آنهایی که قادر به بقا و زاد و ولد بوده‌اند، صورت می‌پذیرد. این نظریه به هیچ وجه یک نظریه اخلاقی نبود، بلکه برداشتی بود شهودی از فرایندی که به نظر او بهتر از هر چیز، دلیل تنوع گونه‌هایی را که مشاهده کرده بود، توضیح می‌داد.

به راحتی نمی‌توان امور واقع اساسی را به چالش کشید. واقعیت این است که اعضائی از یک گونه که تا هنگام بلوغ زنده می‌مانند، تولید مثل می‌کنند. گونه‌هایی که خود را با شرایط زیست محیطی خاصی تطبیق می‌دهند، نسلشان ادامه می‌یابد. این گونه شواهد منجر به فرضیه‌ای می‌شود که به نوبه خود اساس یک نظریه را تشکیل می‌دهد. نظریه‌ای که مدعی است که می‌تواند تغییرات موجودات زنده در طی چندین هزاره را توضیح دهد.

بدین ترتیب با به کار گرفتن روش استقرایی، داروین ادعا کرد که ساز و کار تکامل موجودات را کشف کرده است؛ و به علاوه می‌تواند در مورد کیفیاتی، که بقای هر یک از گونه‌ها آنها را اقتضا می‌کند، توضیح دهد. بدین

1) natural selection

2) Charles Darwin

3) *The Origin of Species*

ترتیب به نظر می‌رسد که روش استقرایی، جایگزین اندیشهٔ صنّع (نگاه کنید به صفحهٔ ۷۹) گردید.

مباحثاتی که به دنبال انتشار نظریهٔ داروین مطرح گردید، صرفاً به درک چالش طلبانهٔ وی از باورهای دینی منحصر نمی‌شد و برداشت و نحوهٔ تفسیر وی از شواهد را هم شامل می‌گردید. به‌طور خاص، به نظر نمی‌رسید که شواهد فسیلی کافی برای نشان دادن گذر تدریجی از یک گونهٔ حیاتی به گونه‌ای دیگر در دست باشد؛ و البته سنجیدن و وزن دادن به این شواهد، یکی از مقولات اساسی روش استقرایی است.

اظهار نظر: شاید بشود گفت نظریهٔ انتخاب طبیعی چیزی است مابین روش علمی کاملاً استقرایی و نوعی پرش خیالبافانه از تجارب محدود به سمت یک نظریهٔ کلی‌تر.

داروین شواهد زیادی جمع‌آوری کرد، اما مناظرات و مباحثاتی که به دنبال آمد از آنجا ناشی می‌شد که همگان دریافتند، در صورت صحیح بودن این نظریه، عواقب آن بسی فراتر از حیطهٔ پژوهش وی را در بر خواهد گرفت. اینکه گونه‌های حیاتی ثابت نیستند، بدین معنی است که همه چیز در معرض تغییر قرار دارد. پذیرفتن این اندیشه (با تمامی عواقب علمی، اجتماعی، احساسی و دینی) بر اساس یک سری شواهد محدود، خطر بزرگی بود.

ممکن است اساس سنجش یک نظریه در طی دوره‌ای از زمان تغییر کند. یکی از اصلی‌ترین انتقادهایی که به نظریهٔ تکامل داروین وارد شد، فقدان شواهد فسیلی مراحل میانی تغییر از یک گونهٔ به ظاهر ثابت به گونه‌ای دیگر بود. از آنجا که بسیاری از کسانی که درصدد به چالش کشیدن نظریهٔ داروین هستند، این کار را به دلایل دینی انجام می‌دهند، نگرانی اصلیشان در مورد منشأ گونه‌هاست و در نتیجه تمایل به نگاه به گذشته دارند.

در واقع، شواهد بیشتر برای تأیید کلی رهیافت داروین همین اواخر ارائه شده است. کتابی با عنوان *منقار سهره*^۱ تألیف جاناتان واینر^۲ نتیجه مطالعات بیست ساله در مورد سهره‌ها در یکی از جزایر گالاپاگوس^۳ را شرح می‌دهد. این کتاب، برای مثال، نشان داده است که در دوران خشکسالی سهره‌هایی که منقارهای بلندتری داشته‌اند، موفق به دستیابی به هسته برخی میوه‌ها شده و در نتیجه زنده مانده‌اند و نسلشان ادامه یافته است. بعلاوه، مطالعات DNA بر روی خون انواع مختلف سهره‌ها نیز با قابلیت‌های فیزیکی و خصوصیات آنها در تطابق کامل است.

شواهد تأییدکننده بقای اصلح^۴ را می‌توان با کلیت بیشتری در پزشکی و کشاورزی مشاهده نمود. همین که به نظر می‌رسد حشره‌کشی آفت خاصی را تحت کنترل درآورده است، گونه جدیدی پیدا می‌شود که نسبت به آن مقاوم است. به همین صورت در پزشکی با اشکال جدیدی از بیماری‌ها مواجه می‌شویم که در مقابل آنتی‌بیوتیک‌های موجود مقاوم هستند. در این موارد اتفاقی که می‌افتد آنست که آن نمونه‌هایی از آفت و یا میکروب یا ویروس که از حشره‌کشها و یا درمان پزشکی جان بدر برده‌اند، به تولید مثل می‌پردازند. در نتیجه نسل بعدی مقاوم می‌شود. این مثالها نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری طبیعت است: بیماری فعلی «خلق» شده است، ولی نه توسط یک خالق اولیه، بلکه در پاسخ به نحوه مداوای موجود. این تکامل‌گونه‌ها و بیماری‌هایی که در طی چند سال شاهدش هستیم، انعکاسی است از تکامل طولانی که در طی هزاره‌ها در جریان بوده است.

در زمان داروین، به‌هیچ‌وجه این امکان برایش وجود نداشت که در تأیید نظریه‌اش مسئله «جهش ژنتیکی»^۵، و یا نحوه تطابق و تغییر شکل ویروسها را نیز در نظر بگیرد. اما این حوزه‌های جدید می‌توانند به عنوان شواهدی

1) *The Beak of the Finch*

2) Jonathan Weiner

3) Galapagos

4) survival of the fittest

5) genetic mutation

برای تأیید نظریه‌ای که قبلاً ساخته شده است به کار گرفته شوند؛ بویژه که در مورد نظریه داروین، مسئله، نه مشاهده موارد نقض، بلکه فقدان شواهد مثبت به مقدار کافی بوده است.

درست، غلط یا ...؟

جهان نیوتنی، لااقل قابل پیش‌بینی بود. یک قانون طبیعی را می‌شد جزء اطلاعات ثابت، در مورد نحوه کار جهان، در نظر گرفت. اکنون چنین نیست. امروزه علم می‌تواند روشهای متفاوتی، برای در نظر گرفتن یک پدیده ارائه کند که به یک اندازه معتبر باشند. فضا و زمان مطلق نیستند. به نظر می‌رسد که نظریه کوانتوم جوابگو است (بر اساس آن نتایج پیش‌بینی می‌شوند)، اما هنوز دلیل آن به درستی قابل درک نیست.

مثال:

نور را می‌توان هم به صورت ذره‌ای و هم به صورت حرکت موج توضیح داد. اینها دو روش کاملاً متفاوت برای فهم یک پدیده واحد هستند؛ اما واقعیت این است که درست بودن یکی به معنای غلط بودن دیگری نیست.

وقتی قوانین و نظریه‌ها در جامعه علمی جا می‌افتند، به عنوان مبنایی برای تحقیقات بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرند، که به آنها «پارادایم»^۱ اطلاق می‌شود. گاه‌گاهی انتقال پارادایم^۲ رخ می‌دهد که مستلزم تجدید نظر کلی در آن علم است. در کیهان‌شناسی، حرکت از دیدگاه ارسطویی (بطلمیوسی)^۳ به جهان‌بینی نیوتنی، و سپس حرکت به دیدگاه اینشتین، انتقال پارادایم محسوب می‌شود.

بنابراین، علم در هر دوره مجموعه‌ای از نقطه نظرات مدلل، در مورد

1) paradigm

2) paradigm shift

3) Ptolemaic

برداشتی که از چگونگی کار جهان هستی تا آن زمان وجود دارد، ارائه می‌دهد. به‌طور کلی، قوانین علمی مورد قبول در هر دوره، ساختاری را تشکیل می‌دهند که دانشمندان در آن چارچوب کار می‌کنند، چارچوبی که گرچه نقش راهبردی دارد و در روند کار تأثیر می‌گذارد، اما نحوه پیشرفت علمی را دیکته نمی‌کند. با نظر به گذشته می‌توان دید که درست هنگامی که فلاسفه و دانشمندان در آستانه اعلام نهایی شدن دیدگاهشان در مورد یک مسئله خاص قرار داشته‌اند، جامعه علمی در آستانه یک جهش نظری (انتقال پارادایم) قرار گرفته است که منجر به بازنگری در همه چیز شده است.

مثال:

در سال ۱۸۹۹، هکل^۱ کتاب معمای هستی^۲ را منتشر کرد. او ادعا کرد که همه اشیاء، حتی فکر، محصول جهان مادی است و توسط قوانین آن کنترل می‌شود. همه چیز مطلقاً کنترل شده و جبری است. اختیار فریبی بیش نیست و دین خرافات است. او طرفدار ماده‌گرایی علمی بود، سعی در ترویج نظریه تکامل داروین داشت و معتقد به لزوم دور ریختن همه میراث فلسفه پیش از خودش، که با دیدگاه علمی ماده‌گرایانه او مغایرت داشت، بود. اگر زنده بود، در مقابل نظریه نسبیت و یا کوانتوم چه عکس‌العملی داشت؟

کوهن^۳ در کتابش با عنوان ساختار انقلابهای علمی^۴، «پارادایمها» را تحت عنوان «گشتالت»^۵ (یا جهان‌بینی) توصیف می‌نماید، که علم در هر زمان، از درون آن، شواهد در دسترس خود را تفسیر می‌کند. در واقع این

1) Haeckel

2) *The Riddle of the Universe*

3) T. S. Kuhn

4) *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962)

5) Gestalt

پارادایم است که تا حد زیادی پیشرفت علمی را دیکته می‌کند و مشاهدات علمی از نفوذ پارادایم‌ها نیستند.

از آنجا که، طبق نظر کوهن، هیچ داده‌ی مستقلی وجود ندارد، علم نوعی مناظره بین پارادایم‌های رقیب است؛ که به‌طور تلویحی حاکی از نوعی نسبی‌گرایی^۱ در علم است. اگر نظریه‌ای خوب کار کند و نتایج قابل پیش‌بینی خوبی ارائه دهد، توضیح ممکن مناسبی تلقی می‌شود؛ اما نمی‌توان گفت که یک دلیل قطعی و تنها دلیل است.

به عبارت دیگر:

● نظریه‌های مختلف می‌توانند از یک پدیده‌ی خاص، توضیحاتی به یک اندازه صحیح ارائه دهند.

● یک نظریه‌ی علمی روشی برای نگرستن است: روشی است مناسب برای سازمان دادن تجارب، اما نه لزوماً تنها روش؛ موقتی است و جزئی است از یک پارادایم کلی.

با این تفصیل، چگونه می‌شود گفت که یک نظریه‌ی علمی «درست» است؟ سؤال مهم در فلسفه‌ی علم این است: در دنیای دیدگاه‌های اختیاری، آیا اصولاً می‌توان گفت که چیزی «درست» است؟

چه چیز علم محسوب می‌شود؟

به‌طور کلی در صورتی یک فعالیت «علمی» خوانده می‌شود که مبتنی بر روش استقرایی باشد. بر این اساس، کار مارکس را، از آنجا که نظریه‌هایش را بر اساس تغییرات سیاسی جوامع مورد مطالعه‌اش تبیین می‌کرد، می‌توان علمی تلقی نمود. همچنین، یک روانشناس رفتارنگر^۲ می‌تواند بر اساس روش‌هایی که به کار می‌گیرد، یعنی مشاهده و ثبت پاسخهای انسانها و

1) relativism

2) behavioural psychologist

حیوانات به یک تحریک خاص، ادعا کند که کارش علمی است. بدین ترتیب می شود گفت که علم بر اساس روشی که به کار می گیرد، و نه موضوع آن، تعریف می شود.

مثال:

نجوم^۱ «علم» محسوب می شود، اما احکام نجوم^۲ یا طالع بینی علم نیست؛ به این دلیل که نجوم بر امور واقع قابل مشاهده^۳ مبتنی است، ولی اساس مورد دوم را شاکله ای اسطوره ای می سازد.

استثناء: فرض کنید که طالع بینان می توانستند نشان دهند که بین ستاره آدم و رفتارش یک ارتباط قطعی وجود دارد، و نیز فرض کنید که این موضوع با نتایج مطالعه در موارد بسیار زیاد تأیید شود. آیا اینها شواهد علمی محسوب می شوند؟ در ظاهر قضیه، مسئله احتمالاً برمی گردد به اینکه این تجربه توسط چه کسی انجام شده است. اگر کوششی بوده باشد در جهت جمع آوری اطلاعاتی در تأیید دیدگاههای قبلی فرد، قابل قبول نخواهد بود. اما اگر اطلاعات توسط کسی که صادقانه و بدون پیش داوری در پی فهمیدن رابطه بین طالع فرد و رفتارش است، جمع آوری شده باشد، شاید بشود آن را علمی به حساب آورد.

حتی اگر این را بتوان پایه ای علمی برای طالع بینی در نظر گرفت، تنها هنگامی می توان آن را علم نامید، که همه دست اندرکاران آن در ارزیابیها و پیشگوییهایشان روشهای علمی را به کار گیرند.

از جمله ویژگیهای متمایز علم، تلاش در جمع آوری بی غرضانه اطلاعات و آمادگی برای تجدید نظر در دیدگاههای قبلی است. اما اگر نتایج به دست آمده، از بنیاد با نتایج دانشمندان دیگر متفاوت باشد، چه اتفاقی می افتد؟

— بدعت، راست دینی و منافع گروهی؛ —

با رشد علم در قرنهای هفدهم و هجدهم، باور عمومی بر آن بود که دوران

1) Astronomy

2) Astrology

3) observable facts

4) Heretics, orthodox and vested interests

خرافات و اقتدار دینی سرآمده است، و با هر چیزی باید عقلانی برخورد شود. اما آیا علم همواره چنین بوده است؟

پس از آنکه یک نظریه یا روش کار جا می‌افتد، در جامعه علمی این تمایل وجود دارد که آن را به عنوان قاعده و هنجار پذیرفته و به هر گونه تلاش در دنبال کردن رهیافتی از اساس متفاوت، با قدری سوء ظن نگرسته شود. هنگامی که داروین نظریه انتخاب طبیعی و یا اینشتین نسبیت را مطرح کرد، برخی از دانشمندان، تغییرات بنیادینی را که این نظریه‌ها به طور ضمنی در جهان بینی علمی ایجاد می‌کرد خطری برای جریان پیوسته دانش در راستای جهان بینی مورد قبول قبلی می‌دیدند. گرچه هر دو نظریه مآلاً پذیرفته شدند، اما در پذیرش آنها وقفه‌ای وجود داشت.

امروزه دانشمندان زیادی هستند که در بین راست‌دینان علمی، بدعت‌گذار تلقی می‌شوند؛ اینها کسانی هستند که نظریاتشان از هنجار علمی غالب به دور است و در بیشتر مواقع جدی گرفته نمی‌شوند.

از آنجا که به کرات دیده‌ایم که روشهای مختلفی برای مواجهه با یک پدیده واحد وجود دارد، که همه آنها در آن واحد به یک اندازه معتبر به نظر می‌رسند، همواره نوعی عدم توافق در حلقه‌های علمی وجود خواهد داشت. بویژه، وقتی که نظریه‌ای با پارادایم تثبیت شده عصر خود همخوانی نداشته باشد، مباحثات شدت می‌گیرد. خیلی از اوقات، صرفاً بخاطر فقدان شواهد کافی که تجدیدنظر در دیدگاههای فعلی را ایجاب می‌کند، برخی از نظریات توسط عمده دانشمندان کنار گذاشته می‌شود.

مثال: لینوس پولینگ^۱ شیمی دان ادعا کرد که ویتامین C دارویی است چند منظوره که نه تنها جلوی سرماخوردگی را می‌گیرد، بلکه با سرطان هم مبارزه می‌کند و از امراض قلبی نیز جلوگیری می‌نماید. علیرغم آنکه تحقیقات وی بر مبنای ساختار مولکولی مورد قبول قرار گرفته و از همین رو جایزه نوبل را هم دریافت کرده است، اما نظریاتش در این خصوص در کل مورد اقبال جامعه علمی قرار نگرفت، هر چند که این نظریات طرفداران زیادی بین عامه مردم پیدا کرد.

وقتی نظریه‌ای به صورت عمومی اعلام می‌شود، مورد ارزیابی سایر دانشمندان قرار می‌گیرد. آزمایش‌های اولیه در جاهای دیگر تکرار می‌شوند، تا ببینند آیا می‌توان همان نتایج را به دست آورد یا نه؛ چرا که از ملزومات صدق یک نظریه، تکرارپذیر بودن آن است. گاهی نتایج به دست آمده دارای ابهام است؛ و گاهی کوشش در تکرار یک آزمایش کاملاً شکست می‌خورد، و در نتیجه اعتبار و قابل اعتماد بودن نتایج اولیه زیر سؤال می‌رود.

مثال:

فیزیکدانهای امریکایی فلیشمان^۱ و پونس^۲ اعلام کردند که روش انجام شکافت هسته‌ای سرد^۳ را یافته‌اند؛ که این بدان معنی است که در شرایط معمولی آزمایشگاهی، به وسیله شکافت هسته‌ای، می‌توان به میزان نامحدود انرژی تولید کرد. (به‌طور کلی، شکافت هسته‌ای را تنها می‌توان با صرف انرژی بسیار زیاد، با استفاده از شتاب‌دهنده‌های ذرات، شبیه‌سازی نمود؛ که انرژی تولید شده در این آزمایش، به مراتب کمتر از انرژی مصرف شده خواهد بود.) واضح است که اگر شکافت هسته‌ای سرد امکان‌پذیر شود، استفاده بشر از انرژی از اساس دگرگون خواهد شد.

اگر چه با این موضوع با درجه‌ای از سوء ظن برخورد شد، اما آزمایش‌های آنها مورد مطالعه قرار گرفت و به کرات توسط دانشمندان دیگر تکرار شد. با این حال آنها در اثبات قطعی آن شکست خوردند و این فرضیه مطرح شد که اگر نتایج، اینهمه با درک علمی موجود مغایرت دارند، باید اشتباهی در کار باشد. به هر تقدیر، این موضوع هنوز هم مورد بحث است و این امکان وجود دارد که سرانجام معلوم شود که شکافت هسته‌ای سرد امکان‌پذیر است.

دانشمندان باید امرار معاش کنند. برخی از آنها در استخدام دانشگاه‌ها هستند، و دستکم در ظاهر امر، در تحقیق در زمینه نظریه‌های مورد نظرشان مستقل و آزاد هستند؛ بگذریم از اینکه برای آنکه بتوانند بودجه تأمین کنند،

1) Fleischmann

2) Pons

3) cold nuclear fission

لازم است نشان دهند که پژوهشهای آنها در حال پیشرفت است. از سوی دیگر، بودجهٔ چنین تحقیقاتی اغلب از جانب مؤسسات تجاری تأمین می‌شود، و بنابراین نمی‌تواند کاملاً هم بی‌طرفانه باشد.

برخی دیگر از دانشمندان در استخدام صنایع مختلف هستند. آنها در پی یافتن اساس علمی در جهت ارتقای سطح صنعتی هستند که در آن اشتغال دارند. آنان با علم «محض»^۱ سر و کار ندارند (به معنی جستجوی دانش، بدون توجه به تبعات آن)، بلکه علمشان در خدمت صنعتی است که در آن اشتغال دارند. کار آنها چیزی است بین علم و فناوری؛ یعنی جستجوی پایه‌ای که بتوان بر اساس آن یک نوع فناوری را توسعه داد و به سوددهی رسید.

مثال:

اگر نتیجهٔ آزمایشات دانشمندی که در استخدام یک شرکت داروسازی است، برای یافتن دارویی جدید برای مبارزه با یک بیماری خاص صرفاً نوشیدن آب میوهٔ خالص باشد، احتمال خیلی کمی وجود دارد که بتواند شغلش را حفظ کند! از این رو احتمالاً سعی خواهد کرد که به صورت زیر عمل کند:

- عنصری از آب میوه را که واقعاً در معالجه مؤثر است، جدا کند.
- آن عنصر را تحت شرایط آزمایشگاهی تولید کند.
- فناوری لازم برای ساخت و بازاریابی آن عنصر تولید شده به صورت قرص را بیابد.

از طرف دیگر این احتمال هم وجود دارد که دانشمند مذکور بتواند شغل مناسبی در یک شرکت تولید آب میوه پیدا کند.

علم به طور روز افزونی در پی کسب بودجه از مؤسسات تجاری است. اما مؤسسات تجاری در پی محصولات جدید و نوآوری برای ساخت کالاهایی هستند که برایشان سودآور باشد. فیلسوفانی نظیر بیکن و هیوم

1) pure science

تأکید داشتند که طلب دانش باید بی طرفانه باشد. این واقعیت که بعضی دانشمندان به دنبال نتیجه‌گیری خاصی در جهت رونق تحقیقاتشان هستند، مبین آنست که باید با نتایج تحقیقات با قدری احتیاط برخورد کرد. پیشتر دیدیم که امور واقع، حقیقتاً مستقل از تعبیر شخصی نیستند؛ و این انعطاف، همراه با انگیزه‌های شخصی، تمایل به اخذ نتایج دلخواه را باعث می‌شود، که به گونه‌ای نقض بی‌طرفی است!

به عبارت دیگر:

- فلسفه نمی‌تواند تعیین کند که چه اطلاعاتی در دسترس علم قرار دارد؛ یعنی نمی‌تواند تأمین‌کننده داده‌ها باشد.
- فلسفه، نحوه استفاده از داده‌ها و نیز فرایند منطقی قرارگیری این اطلاعات به عنوان بنیادی برای نظریه‌های علمی را بررسی می‌کند.
- از همه مهمتر، فلسفه می‌تواند به دانشمندان گوشزد کند که واقعیتها همواره عنصری از تعبیر شخصی را به همراه دارند. امور واقع، محصول ذهن متفکر در مواجهه با شواهد خارجی هستند؛ و در نتیجه، هم شواهد و هم چارچوب ذهنی که در آن درک شده و تبیین می‌گردند، را شامل می‌شوند.

دیدگاهی که علم از جهان هستی ارائه می‌کند، بسیار غنی و هیجان‌انگیز است. چه با این اندیشه شروع کنید که ماده، نه چیزی جامد و ملموس، بلکه مجموعه‌ای از نیروهای هسته‌ای است، و چه با این نظریه که جهان هستی از تکینگی فضا-زمان در «مهبانگ» آغاز گشته و به سمت بیرون در حال انبساط است، و با این کار فضا و زمان خودش را خلق می‌کند، به نظر می‌رسد که علم مدرن، برداشتهای متعارف ما را نقض می‌کند. در این ضمن، پایه‌های فرضیات متداول را نیز لرزانده و ما را وادار به درک این واقعیت می‌کند که جهان هستی قطعاً به آن سادگی که نظر می‌رسد، نیست. در اینجا علم نیز چون فلسفه عمل می‌کند: لرزاندن فرضیات و مذاقه در اساس آنچه گفته می‌شود.

برای تأمل:

در مورد چه چیزهایی در جهان هستی می توان سخن گفت، و چه چیزهایی قابل گفتن نیستند؟

ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی-فلسفی اظهار می دارد که عملکرد زبان ارائهٔ تصویری از جهان هستی است؛ و با این جملهٔ جسورانه آغاز می کند که «عالم مجموع تمام چیزهایی است که [صحبت کردن در مورد آنها] موضوعیت دارد.» و آنچه را قابل گفتن است، با آنچه که علم قادر به نشان دادن آن است، مترادف می گیرد: «مجموع قضایای صادق، کل علوم طبیعی را تشکیل می دهد.» (۴.۱۱)

با این حال، در انتهای رساله او می پذیرد که در مورد موضوعات عرفانی (حس شهودی از جهان هستی در کلیت آن) دیگر کاری از زبان ساخته نیست؛ و باید خاموش ماند. آنچه که در لحظات شهود عرفانی «می بینیم»، قابل «تصویر شدن» نیستند و نمی توانند با کلمات بیان شوند.

ویتگنشتاین به چیزهای دیگری هم که قابل توصیف نیستند اشاره می کند: موضوع خود (که جهان هستی را نظاره می کند، اما جزئی از آن نیست) و حتی مرگ (زندگی نمی کنیم، که مرگ را تجربه کنیم). بدین ترتیب، ویتگنشتاین برای چیزهایی که می توان در موردشان صحبت کرد، و تلویحاً برای علم، محدودیت قائل می شود.

افکار او ممکن است به سؤالهای زیر در ذهن ما دامن بزند:

● آیا کیهان شناسی مدرن قدری «عرفانی» نیست؟ نه این است که در پی یافتن تصاویر ذهنی است (شامل «مهبانگ») که توسط آنها رخدادهایی را تشریح نماید، که کمترین شباهتی به چیزهایی که در زمین تجربه شده اند، ندارند و بنابراین قابل تبیین با زبان منطوقی^۱ نمی باشند؟

● آیا فکر نمی کنید که علم، هر از گاهی نیاز به جهشهای تخیلی^۲ به ورای شواهد دارد، تا به شکل گیری یک پارادایم جدید کمک کند، و متعاقباً جزئیات کار و محاسبات، جای خود را در آن بیابند؟

● جایگاه درک شهودی در فرایند علمی چیست؟ مانند چشم که همه چیز را می بیند غیر از خودش، شاید درک شهودی هم زیربنای تلاشهای علمی را تشکیل می دهد، بدون آنکه مستقیماً خود را نشان دهد.

همچنین تأثیر علم در زندگی تنها به دانش نظری محدود نیست، بلکه پی‌آمدهای عملی نیز دارد. از طریق محصولات فناوری، علم به مسائل اخلاقی هم دامن می‌زند؛ از پیوند اعضای بدن و مهندسی ژنتیک گرفته تا سلاح‌های هسته‌ای. اینچنین است که علم با شاخه‌ی دیگری از فلسفه ارتباط می‌یابد، یعنی فلسفه‌ی اخلاق، که موضوع فصل بعدی است.

فصل ۵

فلسفه اخلاق

واقعیتها، ارزشها و انتخابها

تا بدین جا سعی ما بررسی سؤالهای بنیادی مربوط به شناخت بوده است: چه چیزهایی را می‌توان با قطعیت دانست؟ آیا ما اصولاً قادر هستیم که چیزی را جمع به ماهیت کلی واقعیت بدانیم؟ ارتباط زبان و افکار ما با تجربیاتی که از طریق حواس کسب می‌شوند، چگونه است؟ پاسخ به این پرسشها ما را به سه مبحث اصلی فلسفه رهنمون شد: وجود خدا، رابطه بین ذهن و جسم، و روش علمی.

از سوی دیگر فلسفه با نوعی کاملاً متفاوت از سؤالها نیز سر و کار دارد. به عنوان مثال: چه باید کرد؟ چگونه باید جامعه را سازمان داد؟ چه چیز درست یا برحق است؟ عدالت چیست؟ ما بر چه اساسی بین کردارهای مختلف یکی را برگزیده و انجام می‌دهیم؟ تلاش در جهت پاسخ دادن به این پرسشها ما را به مطالعه مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق می‌کشاند.

این جنبه از فلسفه، همراه با پی آمدهای فوری عملی آن، دارای سابقه‌ای طولانی است. فلاسفه قبل از سقراط در یونان قدیم به سؤالهای متعددی در مورد ماهیت واقعیت پرداختند، که اگر چه پاسخ به این پرسشها هنوز هم از نقطه نظر معرفت شناسی و همچنین علوم طبیعی بسیار جالب توجه است، اما آنگونه که از طریق آثار افلاطون و سپس ارسطو به ما رسیده است، این سقراط بود که تأکید اصلی را بر مسائل مربوط به اخلاق نهاد. از این رو، برای مثال، کتاب جمهوری افلاطون به جای پرداختن به سؤال «جامعه چیست؟» به پرسش «عدالت چیست؟» می پردازد؛ که خود پرسشهای فراوانی را در مورد جامعه و اینکه چگونه باید اداره شود، در پی دارد.

ارسطو (در اخلاق نیکوماخوس)^۱ «خیر»، که علی القاعده هدف هر عملی است، را مورد پرسش قرار داد و این سؤال را مطرح کرد که «خوب غایی»^۲ بر چه اساسی می تواند بنا شود؛ که منظور از «خوب غایی» چیزی است که برای نیل به خود آن، و نه برای رسیدن به چیزی بالاتر، جستجو می شود. او نتیجه گرفت که برترین خیر برای بشر «سعادت»^۳ است که در لغت به معنی «داشتن یک روح خوب» است، که شاید بتوان آن را «شادکامی»^۴ ترجمه نمود. وی آن را حالتی می دانست که در آن هر فرد قابلیتها و تواناییهای طبیعی خود را ارضا می کند؛ که مبین شکلی از تعالی و فضیلت بشری^۵ است. این دید البته با عقیده کلی وی، که هر چیزی یک «علت غایی»^۶ دارد، مرتبط است. منظور از علت غایی، مقصود و هدفی است که هر موجودی به سوی آن در حرکت است؛ و اگر بتوان علت غایی چیزی را فهمید، آنگاه جوهر اساسی آن نیز قابل فهم است. ارسطو ادعا می کند که اگر برای چاقو روحی قائل شویم، آن روح «بریدن» خواهد بود؛ یعنی چیزی که آن شیء را چاقو می کند، یا چیزی که چاقو برای آن است.

1) *Nicomachean Ethics*

3) eudaimonia

6) final cause

2) final good

4) happiness

5) arete

وی سپس به این پرسش می‌پردازد که جوهر انسان چیست؟ به دنبال چه کاریست؟ هدفش چیست؟

ارسطو فلسفه اخلاق خود را با درک کلی‌اش از زندگی بشر مربوط ساخته است. او از قبول اینکه یک قاعده ساده بتواند کلیه موقعیتها را شامل شود، امتناع کرده است. وی همواره انسان را در رابطه تنگاتنگ با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، می‌دید و نسبت به تأثیر جامعه بر رفتار انسان تأکید داشت. ارسطو انسان را به عنوان یک «حیوان متفکر»^۱ یا یک «حیوان سیاسی»^۲ تعریف می‌کرد. از این رو تعجبی ندارد که فلسفه اخلاق او را مطالعه انتخاب عقلانی انسان در عمل، که بناگزیر دارای جنبه‌های اجتماعی و نیز فردی است، تشکیل می‌دهد.

در این فصل ما به بررسی اجمالی در مورد برخی از رهیافتهای اصلی فلسفه در مباحث اخلاقی می‌پردازیم. در ادامه مسائل اجتماعی و یا سیاسی را مورد مذاقه قرار می‌دهیم. اگر چه صرفاً برای سهولت مسئله، در اینجا اخلاق و سیاست را از هم جدا می‌کنیم، ولی باید به یاد داشته باشیم که اخلاق در واقع ورای پایه‌گذاری مجموعه‌ای از ارزشهای شخصی است. همچنین می‌توان اخلاق را بر حسب ملزومات موقعیت و جایگاه افراد در جامعه مورد بررسی قرار داد؛ که تلویحاً بدین معنی است که در اخلاق مسائل شخصی و اجتماعی از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند.

«هست» و «باید»

صحبت کردن در مورد اخلاقیات، و یا راجع به هدف چیزهای مختلف، شامل دو جنبه است: ارزشها و واقعیتها. یک سؤال مهم در فلسفه این است که آیا می‌توان «ارزشها»^۳ را از «واقعیتها» نتیجه گرفت و یا آنکه واقعیتها همواره باید «خشتی»^۴ باقی بمانند؟ به عبارت دیگر:

1) thinking animal

2) political animal

3) values

4) neutral

● واقعیتها می‌گویند چه «هست»؛

● ارزشها می‌گویند چه «باید» باشد؛

● آیا می‌توان یک «باید» را از یک «هست» نتیجه گرفت؟

اگر جواب به این سؤال منفی باشد، پس چگونه ممکن است در مورد مسائل اخلاقی تصمیم‌گیری کرد؟ اگر نتوان از هیچیک از امور واقعی برای بنیاد اصول اخلاقی بهره جست، آیا می‌توان از قواعد مطلق اخلاقی صحبت کرد؟ و یا آنکه باید بگوییم که تمامی تصمیمهای اخلاقی نسبی و وابسته به شرایط خاص، احساسات و امیال افراد است.

در ادامه این فصل به بررسی دوروش که برخی فلاسفه به قصد برقراری ارتباط بین امور واقع و آنچه مردم «باید» انجام دهند ارائه داده‌اند، می‌پردازیم.

۱) استدلال بر پایه طراحی و هدف (به دنبال نظرات ارسطو که به آنها

اشاره شد)؛ و

۲) استدلال بر اساس نتایج مترتب بر یک عمل.

همچنین به جنبه‌های دیگر «زبان اخلاقی»^۱ نیز خواهیم پرداخت: تأیید و یا رد کردن، توصیه نمودن یک نوع راهکار و یا بیان احساسات. اما، برای آنکه اصولاً بحث اخلاق موضوعیت داشته باشد، ابتدا باید پرسیده شود که آیا انسانها اصلاً آزاد هستند که تصمیم بگیرند که چه بکنند؟ اگر آنها آزاد نیستند و اختیاری ندارند، دیگر ستایش یا سرزنش کردن و تأیید یا رد کردن، مناسبتی ندارد. نمی‌توان به مردم گفت که چه باید بکنند و چه نباید، مگر آنکه انجام آن برایشان مقدور باشد.

جبر و اختیار

در فصل اول دیدیم که از نظر کانت، فضا، زمان و علیت، مقولاتی هستند که ذهن بشر برای تبیین تجارب خود از آنها سود می‌جوید. هر چیزی که به

تجربه درمی آید، بناگزیر از قاعده علیّت تبعیت می کند؛ وقایع به خودی خود رخ نمی دهند، بلکه وقوعشان دلیلی دارد!

هدف منطقی فرایند جستجو برای دلایل، که محور فعالیت علمی را تشکیل می دهد، فهم کامل جهان هستی است؛ بدین معنی که هر شیء و عملی بر اساس کلیه رویدادهای پیشین توضیح داده می شود. به طور نظری، در صورت داشتن شناخت کامل، همه چیز قابل پیش بینی است. این طرز فکر جهان بینی نیوتنی را تداعی می کند، که در آن با عالم هستی به مثابه یک ماشین برخورد می شود.

دیدیم که این دیدگاه منجر به بروز مشکلاتی در موضوع رابطه بین ذهن و جسم شد. ذهن انسان چیست؟ آیا می تواند تغییری ایجاد کند؟ اگر بپذیریم که تمامی پدیده ها محکوم به تبعیت از قانون علیّت هستند، در آن صورت حتی ضربانهای الکتریکی در مغز ما نیز بخشی از یک سامانه بسته مکانیکی خواهد بود؛ در نتیجه مقوله اختیار صرفاً نوعی خوش خیالی بی اساس است. ممکن است تصور کنیم که تصمیم آزادانه ای گرفته ایم، اما در حقیقت، تمامی چیزهایی که از بدو تولد برای ما اتفاق افتاده است، و نیز همه چیزهایی که از ازل جهان هستی را آنگونه که هست شکل داده اند، در آن تصمیم گیری دخالت دارند.

به عبارت دیگر:

«می دانستم دقیقاً همین را خواهی گفت!» یکی از موضوعات آزار دهنده درباره آدمهایی که ادعا می کنند که قادرند انتخابهای ما را پیش بینی نمایند، آنست که معمولاً ما دوست داریم فکر کنیم که آزادی انتخاب داریم، اما مجبور به پذیرش این نکته می شویم که گاهی اوقات در مورد خودمان قضاوت درستی نداریم.

یکی از مسائل اساسی فلسفه موضوع جبر و اختیار است؛ که به مسئله تقلیل گرایی هم مربوط می شود: یعنی تقلیل موجود پیچیده ای (مثل انسان)

به اجزای ساده‌تری که از آن تشکیل شده است. اگر انسان چیزی جز تک تک سلولهای تشکیل‌دهندهٔ جسم خود نباشد و اگر سلولها نیز تابع نیروهای فیزیکی و قابل پیش‌بینی باشند، به نظر می‌رسد که دیگر جایی برای اعمال اراده باقی نمی‌ماند.

تا اینجا در برخورد با فلسفهٔ اخلاق یک چیز روشن است:

● اگر ما آزادی انتخاب داشته باشیم، می‌توانیم مسئول کردارمان باشیم. تنها در این صورت است که ستایش و یا سرزنش موضوعیت پیدا می‌کند و ما می‌توانیم بر اساس ارزشهایی که قبول داریم، عمل کنیم.

● اگر ما کاملاً مقید^۱ باشیم، دیگر اختیاری روی آنچه می‌کنیم نخواهیم داشت؛ و در این صورت صحبت کردن در مورد عمل اخلاقی برآمده از ارزشها و انتخابها، و یا شایستهٔ تحسین یا تنبیه بودن اعمال، بی‌معنی است. از سوی دیگر، جبرگرایی^۲ سطوح مختلفی دارد. روشن است که هیچکس کاملاً آزاد نیست:

۱) محدودیتهای فیزیکی بر ما حاکم است. مثلاً، حتی اگر احساس کنم که توانایی و استعداد بسیار خوبی دارم، نمی‌توانم بدون وسیله سی متر به هوا بپریم. مردان میانسال نمی‌توانند یک‌شبه به بهترین رقصندگان باله تبدیل شوند. در اینجا مسئله انتخاب و خواستن نیست، یک واقعیت فیزیکی است.

۲) ممکن است به لحاظ روانشناختی پیش‌زمینهٔ رفتار خاصی را داشته باشیم. اگر شما خجالتی یا افسرده باشید، نامحتمل است که مجلس گرم‌کن یک جشن شوید؛ در این جا هم مسئله انتخاب نیست، بلکه صرفاً وضعیت روانی است.

۳) ممکن است به لحاظ اجتماعی محدود باشیم. شاید دلم بخواهد عمل زشتی مرتکب شوم، اما می‌دانم که گیر خواهم افتاد.

۴) همچنین ممکن است ما توسط ساختارهای مالی یا سیاسی حاکم بر

زندگیمان محدود شده باشیم. مثلاً بسیاری کارها هستند که بدون پول قادر به انجامشان نیستیم.

در بررسی پیامدهای اخلاقی یک عمل، باید از میزان اختیار فرد ارزیابی داشته باشیم.

مثال:

آیا سربازی که به او فرمان تیراندازی به اسرا و مردم غیر مسلح داده شده است، از مسئولیت اخلاقی معاف است؟ آیا او در انتخاب اینکه این عمل را انجام بدهد یا نه آزاد است؟ آیا ترس از اعدام خودش به اتهام سرپیچی از فرمان مافوق، ایجاب نمی‌کند که او حتماً باید از دستور اطاعت کند؟

اگر فردی مرتکب جنایتی شود، در حالی که بدانیم که از یک بیماری روانی رنج می‌برد، یا اینکه در گزارش روانپزشکی آمده باشد که او در موقع ارتکاب جرم دچار اختلال حواس بوده است، به این واقعیات در هنگام محاکمه توجه می‌شود. اما در مورد چه تعداد از آدمهایی که مرتکب جنایت می‌شوند، می‌توان ادعا کرد که تعادل مناسب روانی و صلابت فکری داشته‌اند؟ مجرمانی که اصلاً نتوان برایشان نوعی شرایط تخفیف جرم در نظر گرفت، نظیر وضعیت نامناسب خانوادگی، نداشتن تحصیلات، محرومیت و چیزهایی از این قبیل، چه درصدی از کل مجرمان را تشکیل می‌دهند؟

همه ما توسط عوامل زیادی مقید هستیم؛ که در این مورد شکی نیست. تفاوت بین این مطلب و جبرگرایی آنست که، جبرگرایی هیچگونه جایی برای بروز آزادی انتخاب و اختیار انسان باقی نمی‌گذارد (انگار که ما ماشینهایی تماماً خودکار هستیم)؛ در صورتی که مخالفان جبرگرایی مدعی هستند که در اغلب شرایط به میزان قابل توجهی امکان برای اعمال اراده وجود دارد.

برای تأمل:

اگر دقت کنیم، ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از موضوعات مورد مطالعه در فلسفه، به یکدیگر وابسته هستند. از این رو، موضوع جبر و اختیار را می‌توان در ذیل هر یک از مباحث زیر هم ارائه کرد.

- نحوهٔ درک ما از جهان هستی (اندیشهٔ کانت مبنی بر اینکه ما علّیت را به همه چیزهای مورد تجربه اعمال می‌کنیم؛ بنا بر این همهٔ پدیده‌ها مقید هستند)؛
- وجود خدا (آیا می‌تواند بینهایت علت وجود داشته باشد؟ اگر خدا از قبل می‌داند که من چه خواهم کرد، آیا من مختار و مسئول هستم یا او؟)
- قوانین علمی چگونه شکل می‌گیرند؟ آیا می‌تواند ادعا کنند که حقیقت مطلق هستند؟ آیا هرگز می‌توانیم مطمئن باشیم که چیزی علت چیزی دیگر است؟
- آیا ورای اتمها و سلولهایی که جسم از آن ساخته شده، خودی وجود دارد؟ اگر چنین است آیا زندگی این «خود» مستقل از زندگی جبری هر یک از سلولهاست؟

اما باید در نظر داشت که تصمیم‌گیریهای اخلاقی خود از مسائلی نظیر جهان‌بینی ما، اندیشهٔ خدا، اینکه کاملاً مقید به قوانین علمی هستیم، و اینکه آیا ما «خود» داریم، متأثر هستند. هر آنچه هستیم، هر آنچه اعتقاد داریم و هر آنچه که از جهان هستی می‌فهمیم، در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی ما نقش دارند. نقش اینها لزوماً آگاهانه نیست، اما در پس‌زمینه وجود دارند و تأثیر خود را می‌گذارند.

برخورد همهٔ فلاسفه با مسائل اختیار، جبر و تصمیم‌گیری اخلاقی کاملاً اینگونه نیست. یک استثنای برجسته در اندیشهٔ غربی اسپینوزا است. از نظر او اختیار در واقع وهم و خیالی بیش نیست؛ و علتش ندانستن تمامی دلایل اعمالمان است. همهٔ اتفاقهایی که برایمان رخ می‌دهد، در ما احساسات غیرفعال^۱ و یا فعال ایجاد می‌کند. احساسات غیرفعال، مثل نفرت، خشم و ترس، آدمی را به سمت گرفتاری و اسارت می‌برند، در حالی که احساسات

فعال، که با درک شرایط واقعی پیرامونمان ایجاد می‌شوند، ما را به سوی یک دیدگاه مثبت از زندگی و این توانایی که خودمان باشیم رهنمون می‌گردند. اسپینوزا معتقد است که ما هر چه بیشتر جهان هستی را بشناسیم، احساسات منفی در ما کاهش یافته و احساسات مثبت جایگزین آن می‌شود. شاید بتوان از این گفته اینطور برداشت کرد که اختیار (و این تنها نوع اختیاری است که اسپینوزا آن را می‌پذیرد)، همان توان دیدن زندگی، دقیقاً به همان شکل که هست، و «آری» گفتن به آن است.

انواع زبان اخلاقی

اینکه بگوییم فلان چیز «خوب» است، یا فلان عمل «درست» است، به چه معنی است؟ آیا این واژه‌ها به یک کیفیت پنهان در آن عمل، یعنی چیزی در ورای آنچه مشاهده می‌شود، اشاره دارند؟ برای چنین توصیفی، چه نوع شواهدی قابل ارائه است؟ من با اشاره کردن به طیفی از اشیاء قرمز رنگ، و با تکیه بر توان شما در تشخیص ویژگی مشترک بین تمام آنها، می‌توانم نشان دهم که منظورم از «قرمز» چیست. آیا من خواهم توانست با اشاره به یک سری از اعمالی که از نظر من به لحاظ اخلاقی درست هستند، همین کار را بکنم؟ برای مثال:

● هم‌آغوشی زن و شوهر.

● کمک به رد شدن فردی کور از خیابان.

● پرداخت بهای اجناس در یک فروشگاه (در مقابل دزدیدن آنها).

اگر فقط توصیف این اعمال را در نظر بگیریم، چه چیزی بین همه آنها مشترک است؟ در واقع، بخصوص در مورد هم‌آغوشی، طیف وسیعی از پیامدهای اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد، که توصیف فیزیکی، آنها را شامل نمی‌شود. پس اگر زبان اخلاقی عیناً مانند توصیف فیزیکی نیست، پس چیست و چگونه می‌شود در مورد آن قضاوت کرد؟

اخلاق توصیفی^۱

اخلاق توصیفی سرراست‌ترین شکل زبان اخلاقی است و صرفاً توصیفی است از آنچه اتفاق می‌افتد؛ یعنی چه تصمیم‌های اخلاقی گرفته می‌شوند و در چه شرایطی گرفته می‌شوند. برای مثال، بجای قضاوت در مورد درست یا غلط بودن سقط جنین، اخلاق توصیفی به گزارش امور واقع و آمار و ارقام در مورد تعداد سقط انجام شده، نحوه انجام و محدودیت‌های قانونی این کار بسنده می‌کند. اخلاق توصیفی به جای «باید» در مورد «هست» صحبت می‌کند.

اخلاق هنجاری^۲

اخلاق هنجاری (یا دستوری) با هنجارها سر و کار دارد؛ یعنی در مورد اینکه چه اعمالی خوب یا بد، درست یا غلط تلقی می‌شود، بحث می‌کند. ارزشها را بیان کرده، و بر اساس آنها قضاوت اخلاقی می‌کند. اگر چه بی ارتباط با امور واقع نیست، اما صرفاً توسط واقعیات تعریف نمی‌شود. برای توجیه درستی آن روشهای مختلفی قابل طرح است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. اخلاق هنجاری در مورد «باید» است؛ و قضاوت می‌کند.

فرا اخلاق^۳

وقتی فلسفه به بررسی ادعاهای اخلاق هنجاری می‌پردازد، سؤالاتی مطرح می‌شود.

- اینکه بگوییم چیزی درست یا غلط است، به چه معنی است؟
- آیا می‌توان گفت که گزاره‌های اخلاقی یا صادق هستند و یا کاذب؟

1) descriptive ethics

2) Normative ethics

3) meta-ethics

● آیا گزاره‌های اخلاقی مبین چیزی بیش از ترجیحات فردی که آنها را ابراز می‌کند هستند؟

● مفهوم اصطلاحاتی که در مباحثات اخلاقی از آنها استفاده می‌شود چیست؟

خود این پرسشها گزاره‌های اخلاقی محسوب نمی‌شوند؛ آنها راجع به درست یا نادرست بودن یک مطلب خاص چیزی نمی‌گویند. فرااخلاق شاخه‌ای از فلسفه است که همان کاری را با گزاره‌های اخلاقی هنجاری می‌کند که به‌طور کلی فلسفه با زبان انجام می‌دهد. یعنی به منظور یافتن معنی و چگونگی کاربرد آن، زبان اخلاقی را مورد واریسی قرار می‌دهد. فرااخلاق نظریه‌هایی را در مورد ماهیت زبان اخلاقی ارائه می‌کند:

شهودگرایی^۱

مور^۲ در کتاب خود با عنوان اصول اخلاق^۳ (۱۹۰۳) استدلال می‌کند که واژه «خیر» قابل تعریف نیست، و هر کوششی در این راستا، نهایتاً منجر به تقلیل خیر به کیفیت دیگری می‌شود که در همه چیزهای «خوب» مشترک نیست. به عبارت دیگر، خیر می‌تواند شامل مهربانی، نوع دوستی، سخاوت و داشتن حس عدالت اجتماعی باشد؛ اما در واقع با هیچیک از اینها تعریف نمی‌شود. از این رو مور ادعا می‌کند که:

هر کسی در واقع معنی سؤال «آیا این خوب است؟» را می‌فهمد. اما وقتی در مورد این سؤال فکر می‌کند، حالت ذهنی او متفاوت از هنگامی است که مثلاً از او پرسیده شود «آیا این خوشایند، یا مطلوب، یا مورد تأیید است؟» «خوب» برایش معنی مشخصی دارد، هر چند که نتواند وجه تمایزش را بازشناسد. [فصل اول از اصول اخلاق]

مور آن را به توصیف رنگ زرد تشبیه می‌کند. آخر سر چاره‌ای نیست

1) Intuitionism

2) G. E. Moore

3) *Principia Ethica*

جز اینکه به اشیاء مختلفی اشاره کرده و بدون اینکه قادر به تعریف باشیم، بگوییم که آنها زرد رنگ هستند. ما به طور شهودی می‌دانیم رنگ زرد چیست. همچنین می‌دانیم خیر چیست، هر چند که قادر به تعریف آن نباشیم.

احساس‌گرایی^۱

در این نظریه، گفتن اینکه چیزی خوب یا بد است، در واقع، صرفاً روشی است برای بیان احساسی که نسبت به آن داریم. در فصل ۱ دیدیم که در ابتدای قرن بیستم، رهیافتی در مورد زبان ظهور کرد که به آن اثبات‌گرایی منطقی اطلاق می‌شود. در این رهیافت، گزاره‌ها بی‌معنی شمرده می‌شوند، مگر آنکه یا با داده‌های تجربی تطابق داشته باشند و یا آنکه بنا به تعریف صادق باشند. بر این اساس، همه گزاره‌های اخلاقی بی‌معنی خواهند بود. پاسخ احساس‌گرایان این است که گزاره‌های اخلاقی اصولاً عملکرد متفاوتی دارند و از نوع گزاره‌های مربوط به امور واقع نیستند. کارکرد احساس‌گرایی نیز اینگونه است. یک گزاره اخلاقی مبین یک طرز فکر است. با رجوع به آنچه که توصیف می‌کند، نمی‌شود صدق یا کذب آن را تحقیق کرد، بلکه مسئله بر سر توان آن در اظهار احساسات گوینده است.

تجویزگرایی^۲

این هم پاسخ دیگری به طرز تلقی اثبات‌گرایی منطقی است. ادعای این دیدگاه آن است که زبان اخلاقی در واقع نوعی تجویز نحوه رفتار است. اگر من می‌گویم که چیزی خوب است، در واقع به این معنی است که احساس من آنست که باید به آن عمل شود. به عبارت دیگر، دارم آن را تجویز می‌کنم.

طبیعت‌گرایی^۳ و اخلاقیات متافیزیکی^۴

دیدیم که مطابق استدلال مور، شما نمی‌توانید یک «باید» را از یک «هست»

1) emotivism

2) prescriptivism

3) naturalism

4) metaphysical ethics

نتیجه بگیرید؛ به عبارت دیگر نمی‌توان اخلاقیات را از امور واقع مربوط به رفتار انسان نتیجه گرفت. او تمایز قاطعی بین امور واقع و ارزشها قائل است. از سوی دیگر، از زمان افلاطون به بعد، بسیاری از فلاسفه اعتقاد به این داشته‌اند که از بررسی در احوال آحاد بشر، جوامع بشری، و به‌طور کلی جایگاه بشر در جهان هستی، می‌توان ارزشها و اصول مشخصی را بیرون کشید. طبیعت‌گرایی یا اخلاق متافیزیکی دقیقاً در پی همین کار است.

به عبارت دیگر:

- اگر اعمال و تصمیمهای کسی را توصیف کنید، تأیید صدق گفتار شما به وسیله تطبیق با واقعيتها صورت می‌گیرد.
- اگر اظهار نمایند که چیزی «درست» یا «غلط» است، هیچگونه واقعیت سر راستی جهت بررسی ادعایتان وجود ندارد.
- بنابراین فرااخلاق اینگونه ادعاهای اخلاقی را مورد بررسی قرار داده و پرسشهایی از این قبیل طرح می‌کند: آنها به چه معنی هستند؟ آیا می‌توانند صادق یا کاذب باشند؟ و اگر چنین است، چگونه می‌توان درستی آن را نشان داد؟ اگر موضوع اخلاق واقعیات خارجی نباشد، شاید بتوان گفت که موضوعاتی نظیر درک شهودی، یا واکنشهای احساسی، و یا توصیه‌ها و تجویزها، یا ساختار کلی زندگی و پی‌آمدهای آن در کردار افراد را شامل می‌شود.

نظریه‌هایی که به آنها اشاره شد در پی مناظرات فلسفی در خصوص زبان به‌طور اعم و زبان اخلاقی به‌طور اخص، بوجود آمده‌اند. اما صرف‌نظر از حالت زبانی که انسانها مورد استفاده قرار می‌دهند، واقعیت آنست که به ساختن ادعاهای اخلاقی ادامه می‌دهند. بنابراین بررسی و معاینه اساس این ادعاها از اهمیت برخوردار است.

سه مبنا برای اخلاق

اگر زبان مورد استفاده در اخلاق صرفاً بیان‌کننده یک احساس یا یک رجحان

باشد، به نظر می‌رسد که دیگر نیازی به اثبات درستی‌اش نیست؛ چون در این صورت نشان دهنده چیزی بیش از احساسات مربوط به یک لحظه خاص نیست. اگر در صدد دفاع از یک موضع‌گیری خاص اخلاقی هستیم، به هر تقدیر، به یافتن یک مبنای منطقی برای توجیه آن نیاز خواهیم داشت. در تاریخ فلسفه غرب سه مبنای اصلی ارائه شده است: قانون طبیعی^۱، سودگرایی^۲ و دستور قاطع^۳. حال به بررسی هر یک از اینها می‌پردازیم.

قانون طبیعی

در قسمت آغازین کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو می‌خوانیم: تصور کلی بر آن است که هدف هر هنر و هر پژوهشی، و ایضاً هر عمل و جستجویی دسترسی به نوعی خیر است؛ و به این دلیل به درستی اعلام شده است که هدف همه چیز خوب بودن است.

ارسطو همین اندیشه را در باب بالاترین خیر برای نوع بشر نیز صادق دانسته و آن را «سعادت»^۴ می‌داند. اگر این نظر ارسطو را بپذیریم که نوعی هدف کلی وجود دارد و در پس هر شیء هدفی نهفته است، یعنی یک «خیر»ی هست که وجود آن شیء بخاطر آنست؛ یا اگر نظریهٔ مُثُل افلاطون (بویژه «صورت و مثال خیر») را به عنوان یک واقعیت دائمی و مستقل از درک و ذهنمان قبول داشته باشیم، آنگاه تعیین اینکه چه چیزهایی «خوب» و چه چیزهایی «بد» یا چه کارهایی «درست» و چه کارهایی «نادرست» هستند، به روشی مستقل و عینی، برایمان میسر می‌شود.

بر طبق ادعای دیدگاه قانون طبیعی، هر چیزی در صورتی که اهداف حقیقی خودش در زندگی را برآورده سازد، «درست» است؛ و اگر در جهت مخالف آن اهداف حرکت کند، «نادرست» است.

1) natural law

2) utilitarianism

3) categorical imperative

4) eudaimonia

چند مثال:

روابط جنسی: قانون طبیعی، مبتنی بر اندیشه وجود یک هدف طبیعی در ذات هر چیز، ممکن است مثال خوبی برای بررسی مسئله روابط جنسی باشد؛ چون روشن است که هدف طبیعی رابطه جنسی تولید مثل و مآلاً ادامه حیات است. از دیدگاه قانون طبیعی:

● کارکرد «طبیعی» رابطه جنسی تولید مثل است.

● بنابراین هر عمل جنسی غیر تناسلی «مخالف طبیعت» و بالطبع نادرست است، یا حداقل نوعی سوء استفاده از کارکرد طبیعی فعالیت جنسی است. از این دیدگاه استمناء، سقط جنین، و همجنس‌بازی و رفتارهایی از این قبیل را می‌توان مورد انتقاد قرار داد.

سقط جنین و تجویز مرگ راحت:^۱ برای همه مخلوقات، طبیعی آنست که در حفظ حیات خود بکوشند. اگر بپذیریم که همه چیزها یک هدف طبیعی دارند که باید تحقق پیدا کند، پس سقط جنین و کشتن از روی ترحم باید نادرست تلقی شود، چرا که اینها بر خلاف کارکرد طبیعی روند زندگی هستند.

● مگر موقعی که اشکالی جدی وجود داشته باشد که منجر به سقط غیر عمدی شود، جنین تازه بارور شده به‌طور طبیعی رشد می‌کند و به انسان جدیدی تبدیل می‌شود. «علت غایی» جنین (با استفاده از اصطلاحی که ارسطو به کار می‌گیرد) انسان بالغی است که روزی بدان تبدیل خواهد شد. بنابراین نادرست است که با عمل سقط جنین جلوی این فرایند طبیعی گرفته شود.

بر اساس قانون طبیعی حتی اگر بچه ناخواسته باشد و احتمال قوی داده شود که در زندگی بدبخت خواهد شد، باز هم رفتن به سراغ سقط جنین نادرست است.

● هر گاه شخصی دیگر طاقت تحمل بیماری را نداشته باشد، می‌میرد. کشتن قبل از رسیدن به این مرحله، در واقع ممانعت از تمایل طبیعی به صیانت نفس است. ممکن است نتیجه کشتن از روی ترحم کمتر کردن درد و رنج محض باشد، اما با این حال و علیرغم آنکه این کار کاملاً از روی همدردی با بیمار صورت پذیرد، فی‌نفسه کار نادرستی محسوب می‌شود.

با دقت در این نحوه برخورد با اخلاق، متوجه چگونگی ارتباط آن با فلسفه دین می شویم. مبنای رهیافت قانون طبیعی آنست که جهان هستی هدف دار است و بشر قادر است با استفاده از خرد و تعقل، هدف هر جزئی از آن را دریابد. این را می توان جنبه اخلاقی استدلال سنتی بر اساس صنغ در نظر گرفت.

قانون طبیعی در اینجا با آنچه که به صورت پاسخ طبیعی به یک موقعیت خاص در نظر گرفته می شود، متفاوت است؛ طبیعی به معنی خصایص منعکس کننده ماهیتی از انسان که با سایر حیوانات در آنها مشترک است. بلکه منظور طبیعتی است که با چشم تعقل بدان نگریسته می شود. در واقع، در عقاید اغلب افرادی که به استدلال قانون طبیعی متوسل می شوند، می توان نوعی صبغه دینی را تشخیص داد؛ بدین معنی که در این دیدگاه، به جهان هستی به عنوان چیزی که توسط خدا به صورت هدفمند خلق شده است، نگریسته می شود.

چندی پیش مقاله ای در خصوص رابطه جنسی نامشروع در یک روزنامه چاپ شده بود با این عنوان که: «از نسل میمون هستیم، ولی نباید مثل میمون رفتار کنیم». خانم نویسنده در آن به نظریه ای که این روزها مد شده است، یعنی طبیعی بودن ارتباط جنسی، می تازد و اظهار می دارد که گرچه انسانها بطور غریزی «بد» هستند اما قادر به خویشترداری^۱ می باشند. بویژه او با این دیدگاه که دلیل رابطه جنسی نامشروع، تمایل ژنتیکی برای تناسل به مطلوبترین شکل ممکن است و به همین دلیل مردان «بطور طبیعی» به زنان متعدد دیگر جذب می شوند، به مخالفت برمی خیزد. بخشی از استدلال او چنین است:

«پذیرش نیم بند نظریات رقیق شده فروید باعث گردیده است که هیأت منصفه دادگاهها بپذیرند که قاتلها، «موقتاً دچار جنون می شوند»؛ عقاید رقیق شده داروین هم ممکن است در آینده نزدیک منجر به قبول این عقیده

شود که متجاوزان جنسی هم «موقتاً تحت تأثیر نیاز ژنتیکی به تولید مثل هستند». اما در محور تمام این تفاسیر «جدید» از رفتار انسان، یک مسئله اساسی وجود دارد: با خواندن در مورد این چیزها ممکن نیست این احساس به خواننده دست ندهد که چرخ دارد از نو اختراع می‌شود. گفتن اینکه «همه ما بطور ژنتیکی خواهان روابط جنسی نامشروع هستیم»، به‌طور شگفت‌آوری یادآور دیدگاه به همین اندازه متعصبانه مسیحیت در خصوص ماهیت بشر است، که در عبارت «همه ما گناهکاریم»، تبلور یافته است.

... اما بین جهانی که توسط داروین‌های جدید توصیف می‌شود و جهان تبیین شده توسط ادیان بزرگ، تفاوت وجود دارد: در دومی اعتقاد بر آنست که هدف از احکام و دستورات اخلاقی کنترل کردن همین «غرایز طبیعی» است.»^۱

برای تأمل:

- آیا امکان دارد که چیزی در عین طبیعی بودن نادرست باشد؟
- آیا خویش‌شننداری همیشه غیر طبیعی است؟
- آیا تقویت ژنتیکی یک نوع حیاتی، (فرضاً با اجازه دادن به تناسل آزادانه بین قویترین‌ها و زیباترین‌ها)، خود یک «مطلوب» غایی نیست که باید در پی آن بود؟

به عبارت دیگر:

- «قانون طبیعی» مثل دیگر قوانین طبیعت نیست.
- «قانون طبیعی» عبارتست از در نظر گرفتن عقلانی هدف غایی هر چیز در طبیعت، و شکل دادن آگاهانه همه اعمال در راستای آن هدف.

مسائل مختلفی در اخلاق پزشکی مطرح می‌شود که حاوی مؤلفه‌هایی از «قانون طبیعی» است. برای مثال امروزه این امکان وجود دارد که نطفه‌ای را بارور کرده و آن را در رحم زن نازا بکارند تا بتواند آبستن شود. آیا این کار درست است؟ بویژه که سن خانم مزبور بیشتر از سن متداول بچه‌دار شدن باشد؟ (در سال ۱۹۹۴ زنی ۵۹ ساله بر اثر مداوای هورمونی و کاشتن نطفه توسط یک پزشک متخصص ایتالیایی دوقلو زایید که به موجی از بحثهای پزشکی دامن زد).

از سوی دیگر، اگر اینگونه معالجه نازایی را «غیر طبیعی» قلمداد کنیم، می‌توان آن را به کل پزشکی هم تعمیم داد. شاید بتوان گفت که مردن بر اثر عفونت، امری طبیعی و نجات فرد توسط آنتی‌بیوتیک غیر طبیعی است. از طرف دیگر، اگر بپذیریم که قانون طبیعی هدف تکامل آحاد بشر را دنبال می‌کند، آیا نمی‌توان گفت که جلوگیری از یک مرگ زودرس و دادن امکان زندگی کردن، تصمیمی در راستای فراهم آوردن امکان تکامل فرد، در حد توان بالقوه و استعداد وی است؟

فایده‌گرایی^۱

فایده‌گرایی نظریه‌ای اخلاقی است که گرچه به طور خاص به بن‌تام^۲ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و میل^۳ (۱۸۰۶-۱۸۷۳) منسوب است، اما می‌توان ریشه‌هایش را در خیلی پیش از آنها جستجو کرد.

لذت‌گرایی^۴ بر فلسفه‌ای اطلاق می‌شود که رسیدن به شادکامی^۵ را هدف اصلی زندگی می‌داند. اپیکور^۶ در اواخر قرن چهارم پیش از میلاد در آتن به تعلیم مشغول بود. او که در مورد جهان هستی دیدگاهی اتم‌گرایانه^۷ داشت (دال بر اینکه همهٔ اشیاء از ذرات کوچک غیر قابل تقسیمی به نام اتم

1) utilitarianism

3) J. S. Mill

6) Epicurus

4) Hedonism

7) atomistic

2) Jeremy Bentham

5) happiness

تشکیل شده‌اند)، تأثیر ناچیزی برای خدایان در زندگی قائل بود و هدف اصلی زندگی را کسب لذت می‌دانست. از نظر او دوره درد در مقایسه با لذت کوتاهتر است، و مرگ چیزی نیست جز اضمحلال اتمهایی که ما از آن تشکیل شده‌ایم؛ بدون اینکه زندگی پس از مرگی باشد که بخواهیم از آن بترسیم. او اعتقاد داشت که خرد^۱ باید ما را به سمت یک زندگی عاری از نگرانی رهنمون شود، و اگر بتوان فایده‌ای برای اخلاقیات تصور کرد، همانا افزودن بر میزان لذتی است که زندگی می‌تواند ارائه کند.

برای اینکه در مورد عقاید اپیکور عادلانه قضاوت کرده باشیم، باید روی این نکته تأکید نماییم که او بین لذتهای خردمندانه و حیوانی تفاوت قائل بود، و از این رو طرفدارانش را نمی‌توان لذت‌پرست در مفهوم عامیانه‌اش محسوب نمود. به هر حال، در این شک نداریم که هدف اصلی اخلاقیات اپیکور کسب حداکثر سعادت و خرسندی است.

آنچه اشاره شد اساس نظریه فایده‌گرایانه در باب اخلاقیات را تشکیل می‌دهد. کاری درست است که میزان رضایت و سعادت را به حداکثر برساند. بدین ترتیب اساس این نظریه را نه درست و نادرستی ذاتی هر عمل، بلکه نتایجی که بر آن عمل مترتب می‌گردد، تشکیل می‌دهد. این عقیده در پی کسب بیشترین میزان خرسندی برای بیشترین تعداد مردم است.

این دیدگاه در مورد اخلاق، با عقل سلیم هم‌خوانی دارد؛ چیزی درست محسوب می‌شود که اکثریت از آن منتفع شوند. اما از نقطه نظر فلسفی چند مسئله پیش می‌آید:

● هرگز نمی‌توان در مورد آثار و عواقب کامل یک عمل مطمئن بود. برای مثال، فرض کنید که شما بچه‌ای را از غرق شدن نجات می‌دهید و او پس از بزرگ شدن قاتل و جانی می‌شود. در عمل، همواره باید نقطه پایانی وجود داشته باشد که از آن پس، محاسبه عواقب یک کار، غیرعملی

محسوب می‌شود. لازم به یادآوری است که نتایج اعمال مختلف بعدها مشخص می‌شود و چه بسا با چیزی که در زمان انجام انتظار داریم کاملاً متفاوت از کار درآیند. بنابراین، اگر چه به نظر می‌رسد که فایده‌گرایی راه سراسازی را برای ارزیابی مسائل اخلاقی ارائه می‌کند، اما این ارزیابی همواره موقتی و مشروط خواهد بود.

● تعریف آنچه که آن را سعادت و خرسندی می‌نامیم، عینی^۱ نیست. ممکن است آنچه را که شما به عنوان عامل رضایت و در راستای منافع دیگران می‌بینید، مورد علاقه آنها نباشد. دیدگاه فایده‌گرایانه، اساس قضاوت اخلاقی را در نظر گرفتن نتایج واقعی امور می‌داند. اما در عمل، انتخاب میزان یا نوع رضایت و خرسندی خود احتیاج به قضاوت (شاید از نوع اخلاقی) دارد.

● چگونه می‌توان بین زجر و درد ایجاد شده برای یک فرد و خوشحالی ناشی از آن برای عده‌ای دیگر قضاوت کرد؟ آیا واقعاً نفع عمومی می‌تواند توجیه‌کننده درد و رنج بوجود آمده برای یک فرد بیگناه باشد؟

یک مثال ساده:

عیادت‌کننده جوان کاملاً سالمی، از همه جا بی‌خبر، وارد یکی از بخشهای بیمارستانی می‌شود که تعداد زیادی از بیماران منتظر پیوند اعضا هستند. آیا امکان دارد که او برای جراح معتقد به فایده‌گرایی و سوسه‌کننده باشد؟

و یک مثال جدی‌تر:

در اختصاص بودجه‌های پزشکی، با توجه به محدودیت آن، ناچار به تصمیم‌گیری هستیم. نظر شما راجع به صرف پول فراوان برای عمل جراحی طفلی با یک بیماری خطرناک و با این امید که شاید بتواند از مرگ حتمی نجات یابد، چیست؟ در صورتی که عواقب این تصمیم آن باشد که به دلیل کسری بودجه احتمالاً نتوان به تعداد زیادی بیمار، که اگر چه مرضشان‌کننده نیست ولی روز به روز ضعیفتر و رنجورتر می‌شوند، کمک‌رسانی نمود.

برای مثال، در بریتانیا در سال ۱۹۹۴، هزینه مراقبت از نوزادانی که با وزن کمتر از سه پوند^۱ متولد می‌شوند هفتاد میلیون پوند در سال برآورد شد. به علاوه، بسیاری از این نوزادان زودرس، معلول بودند که هزینه مراقبت از آنها به ۱۵۰ میلیون پوند بالغ می‌گردید. البته از نوزادانی که در ۲۳ هفتگی متولد می‌شوند تنها ۱۰ الی ۲۰ درصد زنده می‌مانند و حدوداً نیمی از آنها معلولیت شدید دارند. از یک دیدگاه فایده‌گرایانه دو مسئله زیر مطرح است:

- (۱) آیا اختصاص بودجه محدود وزارت بهداشتی به بچه در حال مرگ، در مقایسه با خدمات پزشکی که می‌توان به دیگران ارائه کرد، توجیهی دارد؟
- (۲) آیا نمی‌شود گفت، به دلیل رنج بالقوه‌ای که معلولیت یک نوزاد برای خود و والدینش دارد، زنده ماندن او به سعادت جمعی چیزی نمی‌افزاید؟

با در نظر گرفتن مثال دوم، مسئله دیگری هم قابل طرح است. بدین صورت که چه بسا که از تجارب ناشی از جراحی‌هایی که در حال حاضر انجام می‌پذیرد در آینده بیماران بیشتری بهره‌مند شوند. معمولاً ضرورت انجام تحقیقات بنیادی در علوم با این استدلال توجیه می‌شود؛ یعنی بدون چنین تحقیقاتی جلو پیشرفت فناوریهای جدید در دراز مدت گرفته خواهد شد.

انواع فایده‌گرایی

تا اینجا ما تنها فایده‌گرایی عملی^۲ را در نظر گرفته‌ایم، که در آن قضاوت‌های اخلاقی بر اساس پیامدهای محتمل هر عمل صورت می‌پذیرد. در کنار آن فایده‌گرایی قانونی^۳ هم وجود دارد، که منافع کسب شده توسط جامعه را در صورت پذیرفته شدن حکم و قانون خاص در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که یکی از آحاد مردم از نقض قانون منتفع بشود، اما عواقب آن برای جامعه در کل مضر باشد. این نوع فایده‌گرایی

(۱) معادل ۱۳۶۰ گرم. -م.

2) act utilitarianism

3) rule utilitarianism

توسط میل مطرح شد. فایده‌گرایی قانونی دو نوع دارد: قوی و ضعیف. یک «فایده‌گرای قانونی قوی» معتقد است که شکستن قانونی که کل جامعه از آن سود می‌برد، در هیچ شرایطی جایز نیست. در مقابل «فایده‌گرای قانونی ضعیف» بر آن است که ممکن است در شرایط خاص شکستن قانون مجاز باشد، هر چند که در این صورت منافی که با ممانعت از نقض آن برای کل جامعه حاصل می‌شود را هم باید در نظر داشت. اساس فایده‌گرایی ترجیحی^۱ را به حساب آوردن ترجیحات تمامی افرادی که درگیر مسئله هستند، تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، پایه‌ای که بر اساس آن «خیر» یک کار ارزیابی می‌شود، مستقل از وضعیت شخصی افراد نیست، بلکه به شرایط خاص آن بستگی دارد.

یک وضعیت خاص:

در اکتبر سال ۱۹۹۴ دولت انگلستان طرح واکسیناسیون اطفال در مقابل سرخچه را آغاز کرد. این طرح برای کاتولیکها مسئله‌ساز شد، چون واکسن سرخچه از جنین مرده به دست می‌آید. بحثهای اخلاقی در این رابطه نمایانگر برخورد بین «قانون طبیعی» و ملاحظات فایده‌گرایانه است. در ابتدا، دو مدرسه کاتولیک از واکسیناسیون جلوگیری کردند. با این استدلال که: «لازمه حرمت گذاشتن به حیات انسان محکوم نمودن سقط جنین و امتناع از استفاده از محصولات ناشی از این عمل شیطانی است.» به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که اصولاً سقط جنین کار نادرستی است، هر قدر هم که متعاقباً چیزهای خوبی از آن ناشی شود، آن را تبدیل به یک کار صحیح نخواهد کرد. اگر شخصی عامدانه از چیزی که نادرست است منتفع شود، مرتکب عمل غیر اخلاقی شده است.

چندی بعد اسقفهای کاتولیک به والدین آزادی انتخاب دادند و اظهار داشتند که برخی از مردم خواستار پیروی از موضع نبوی در مخالفت با سقط جنین هستند، اما اضافه کردند که اگر والدین کاتولیک قصد دارند به این کار رضایت دهند، دستور اکیدی برای خودداری از این کار وجود ندارد... این رضایت نه به معنی

اغماض در مورد سقط جنین است و نه تشویق به سقط جنینهای آتی برای تهیه این واکسن.

به عبارت دیگر، اگر شما دارید از نتیجه کاری منتفع می شوید، بدان معنی نیست که آن کار لزوماً مورد قبول شما باشد.

سخنگوی یکی از مدارسی که از واکسینه کردن پسرها جلوگیری کرده بود، به دلیل خطرات سرخچه در دوران حاملگی و احتمال آسیب دیدگی جنین، پذیرفت که به دخترها واکسن زده شود.

به نظر می رسد که در اینجا نحوه استدلال به نوع فایده گرایانه تبدیل شده است. در واقع، اگر اعتقاد بر آن باشد که در کل مخالفت با سقط جنین منافع بیشتری در مقایسه با جلوگیری از سرخچه در پی دارد، آنگاه توجیه حکم امتناع از قبول واکسن با استدلال فایده گرایانه نیز امکان پذیر است.

این مثال نشان دهنده این واقعیت است که اگر چه تمایل ما به جدا کردن انواع مختلف استدلالهای اخلاقی است، اما در مواجهه با مسائل واقعی اخلاقی احتمال استفاده از همه این استدلالها وجود دارد و نهایتاً قضاوت اخلاقی به ایجاد نوعی موازنه بین ادعاهای متقابل می انجامد. به ندرت انتخاب سر راستی وجود دارد و در این مثال، تمایل به اجتناب از سرخچه به معنی تأیید سقط جنین نیست.

چنین به نظر می رسد که هم فایده گرایی و هم قانون طبیعی، برای تشخیص بین درست و نادرست، پایه های عقلانی و عینی ارائه می کنند. با وجود این، هر دو آنها پیش فرضهایی دارند که در خود نظریه توضیح داده نمی شود. اساس یکی اندیشه عقلانی «علت غایی» است و دیگری به قبول «سعادت» به عنوان برترین خیر بازمی گردد.

حکم مطلق^۱

سومین پایه برای تصمیمهای اخلاقی از کانت نشأت می گیرد. در فصل ۱ دیدیم که چگونه کانت بین درک ما از اشیاء و خود اشیاء آنگونه که هستند،

تمایز جدی قائل شد. طبق استدلال او دومی غیر قابل شناخت است. در مورد اول، شناخت از طریق مقولاتی صورت می‌پذیرد که ذهن بشر به وسیله آنها تجربیات را درک می‌کند؛ شامل فضا، زمان و علیت. کانت همچنین باور داشت که اعتقاد به اخلاقیات مستلزم سه پیش‌فرض است: خدا، آزادی و جاودانگی.

● همانگونه که قبلاً اشاره شد، لازمه داشتن انتخابهای مختلف اخلاقی، آزادی است. از نظر کانت انسان ذاتاً آزاد، اما از حیث پدیداری^۲ مقید است (مثلاً از دیدگاه یک ناظر، همه اعمال دارای علت است).

● به علاوه خدا هم لازم است، زیرا در غیر این صورت هیچگونه تضمینی برای منجر شدن کارهای درست در نهایت به خیر اعلی (بالاترین خیر) وجود نخواهد داشت (چنین تضمینی را خدا فراهم می‌آورد).

● اما حتی اگر بنا باشد که انجام کارهای درست به خیر اعلی منجر شود، ممکن است این امر در طول عمر انسان مقدور نباشد (مثلاً گذشتن از جان خود برای نجات دیگری). در نتیجه ناگزیر از قائل شدن به نوعی جاودانگی هستیم.

باید توجه داشت نظر کانت این نیست که انسان باید اول به قبول منطقی خدا، آزادی و جاودانگی رسیده باشد تا بتواند تصمیم به رفتار اخلاقی بگیرد. بلکه انسان با عمل اخلاقی، و حتی احساس الزام اخلاقی (خودآگاه یا ناخودآگاه)، اعتقاد خود به این سه موضوع را متجلی می‌کند.

اصطلاح **حکم مطلق** برای این احساس الزام اخلاقی به کار می‌رود. منظور از «مطلق» آنست که جازم و بی چون و چرا است و به شرایط خاص و یا نتایج مورد انتظار بستگی ندارد. در حالی که اساس دیدگاه فایده‌گرایانه در مورد کارهای ما را نتایج مترتب بر آن تشکیل می‌دهد، نظریه حکم مطلق قابل اعمال بر همه شرایط و موقعیتهای ممکن است.

حکم مطلق را کانت به روشهای مختلفی بیان کرده است، که می‌توان به صورت اصول زیر خلاصه کرد:

به آیینی عمل کن که بتوانی، در همان لحظه، آرزو کنی که این آیین تبدیل به یک قانون عمومی و سراسری بشود. وی اصل دوم خود را چنین بیان می‌کند:

به گونه‌ای عمل کن که در رفتار با مردم آنها هدف باشند و نه وسیله. اصل اول گویای این است که هر آنچه فردی تمایل به انجامش دارد، باید برای اینکه کس دیگری هم همان کار را بکند، قابلیت داشته باشد. اگر نمی‌توانی بپذیری که عملی به صورت یک قاعده سراسری دربیاید، پس نباید در شرایط خاص خودت هم به آن مبادرت کنی.

در اینجا می‌توان کلی‌ترین اصل اخلاقی را طرح نمود، چیزی که حداقل در سطح، سابقه‌ای طولانی دارد و از این قانون طلایی ناشی می‌شود که با دیگران همانگونه رفتار کن که دوست داری آنها با تو رفتار کنند.

مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید آنست که ممکن است تحت شرایط خاص، فردی بخواهد کسی را بکشد یا دروغ بگوید، بدون آنکه بخواهد این عمل او یک روال عمومی بشود. تصور کنید که زندگی آدم بیگانه‌ای در خطر است و تنها راه نجاتش دروغ گفتن است؛ در این صورت فرد تمایل دارد که چنین کند. در این حالت، با استدلال کانت، می‌توان مدعی شد که دروغ گفتن هر کسی، به شرطی که عیناً در همان وضعیت باشد، مجاز است؛ بدون آنکه این را تعمیم داده و برای همه افراد و در شرایط متفاوت مجاز بشماریم. خود کانت هم به این مسئله خاص توجه داشت؛ مثالی که خود وی مطرح می‌کند، شخصی است که احتیاج به پول دارد و در هنگام قرض کردن قول پس دادن آن را می‌دهد، در حالی که خودش می‌داند که قادر به این کار نیست.

به عبارت دیگر:

اساس بیشتر استدلالهای اخلاقی را قانون طبیعی، ارزیابی نتایج و حس اجبار اخلاقی (گاه به تنهایی و گاه به صورت ترکیبی از اینها) تشکیل می‌دهد. نتیجه این استدلالها معمولاً صدور احکام اخلاقی است، یعنی حکم در مورد اینکه چه نوع عملی درست یا نادرست است. اینکه آیا تعمیم چنین قاعده کلی به همه شرایط و موقعیتهای قابل قبول است یا نه، موضوعی جداگانه است.

مطلق در برابر نسبی در اخلاقیات

اگر اخلاقیات مطلق باشند، در آن صورت ممکن است که یک عمل خاص، بدون در نظر گرفتن شرایط آن، نادرست محسوب شود. بنابراین، به عنوان مثال، دزدی ممکن است کار نادرستی تلقی شود. اما دزدی چیست؟ به یک معنا تعریفش روشن است: دزدی عبارتست از تصاحب متعلقات یک فرد بدون رضایت او. مسئله این است که «دزدی» واژه‌ای است که ممکن است آن را برای تبیین شرایط خاصی به کار برد. آیا همواره می‌توان در مورد درستی کاربرد این واژه مطمئن بود؟ اگر اینچنین نیست، پس آیا این درست است که کاری را به لحاظ اخلاقی معادل «دزدی» قلمداد کنیم، در صورتی که نظر فرد یا افراد مرتبط با آن کار متفاوت باشد.

یک مثال دیگر شاید «قتل از روی ترحم» باشد؛ یعنی تسهیل مرگ توسط بستگان و نزدیکان برای فردی که سخت بیمار است و برایش چیزی جز یک احتضار بسیار دردناک و جانکاه قابل تصور نیست. اگر موافق دیدگاه مطلق در اخلاقیات باشید، احتمالاً خواهید گفت «قتل همواره نادرست است». حال سؤالی که بلافاصله مطرح می‌شود این است که «آیا قتل از روی ترحم عیناً مانند قتل‌های دیگر است؟» به عبارت دیگر، شما از اصول اخلاقی مطلق آغاز کرده و سپس به ارزیابی شرایط خاص می‌پردازید تا ببینید که کدامیک از این اصول اخلاقی در آن شرایط مصداق دارد (فرایندی

که معمولاً با توسل به عرف جامعه انجام می‌پذیرد و در اغلب مواقع با مغلظه و سفسطه همراه است).

اگر شما از جمله کسانی هستید که به وجود احکام مطلق اخلاقی اعتقاد دارند، بسیار محتمل است که از شرایط خاص مسئله شروع کرده و نیات و مقاصد و نیز عواقب آن را ارزیابی نمایید. در انجام این ارزیابی دیدگاه کلی شما در خصوص زندگی و پی‌آمدها و تأثیرات فعالیت‌های مختلف بر جامعه نیز وارد محاسبات می‌شود. حتی آن دسته از استدلال‌های اخلاقی که منکر هر گونه اعتبار برای قواعد کلی است، (مانند «اخلاق شرایطی»^۱)، نیز قادر نیست که در خلأ به ارزیابی موقعیت بپردازد.

برای نشان دادن پیچیدگی‌های اعمال قواعد کلی به شرایط خاص، بیایید یک مثال واقعی را، که معمولاً به آن «تجاوز قرارملاقاتی»^۲ اطلاق می‌شود، در نظر بگیریم. این اصطلاح وقتی به کار می‌رود که تجاوز جنسی به وسیله کسی صورت می‌پذیرد که «قربانی» او را می‌شناسد و این کار در جریان یک قرار ملاقات رخ می‌دهد. این نوع تجاوز جنسی مثال خوبی است در باب ابهاماتی که در مباحثات اخلاقی و حقوقی پیش می‌آید؛ چرا که هیچ‌گونه توصیف ساده‌ای از شرایطی که منجر به وقوع تجاوز شده، وجود ندارد. در این موارد پیچیدگی مسئله از اینجا ناشی می‌شود که ملاقات با توافق طرفین بوده است، اما آمیزش جنسی (و یا اقدام به آن) برخلاف میل یک طرف صورت گرفته است.

در دسامبر سال ۱۹۹۲ یک وکیل، همکارش را به مجلس رقصی در یکی از هتل‌های لندن برد. هر یک از آن دو فرضیات خودشان را در مورد ماهیت رابطه‌ای داشتند که با دعوت به مجلس رقص توسط آقای وکیل و قبول آن توسط خانم وکیل برقرار شده بود. آن خانم از آقای وکیل به اتهام اقدام به تجاوز شکایت کرد. طبق گزارش یک روزنامه:

«در کیفرخواست دادگاه آمده که واقعه پس از رقص و نوشیدن ویسکی

و شامپاین آن آقا با قربانی خود، که در طول محاکمه دوشیزه X خوانده می‌شد، روی داده است. پس از بیرون آمدن از هتل خانم X ایشان را برای خواب به اتاقی در آپارتمان دوست خود دعوت می‌کند ... خانم اظهار می‌دارد در حالی از خواب پریده است که آن آقا روی ایشان بوده و کاندوم سبز رنگی در دست داشته است.»

بر اساس جزئیات مطرح شده در دادگاه در ادامه آمده است:

«بعضی در دادگاه با شور و حرارت اظهار نظر می‌کردند که دوشیزه X، با درآوردن لباسهایش تا حد شورت و زیرپیراهن در جلو متهم، مبادرت به تحریک جنسی نموده و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، دستکم باید بپذیریم که رفتار احمقانه‌ای داشته است؛ و در نتیجه مسئولیت حداقل بخشی از آنچه اتفاق افتاده، بر دوش خود اوست.»^۱

در این دادگاه آقای وکیل به جرم اقدام به تجاوز به سه سال حبس محکوم شد، که بعداً با فرجام‌خواهی به دو سال تقلیل پیدا کرد. او پس از سپری کردن نیمی از دوره محکومیت به دلیل داشتن رفتار خوب از زندان مرخص شد. اما پس از آزادی از زندان او می‌بایست در کمیته انضباطی در هیئت رسیدگی به شکایات و کلاً نیز حضور یابد، که به احتمال زیاد پروانه وکالتش لغو می‌شد.

در دفاع از شخصی که در چنین شرایطی متهم به اقدام به تجاوز می‌شود، نکات زیر قابل طرح هستند:

- وقتی کسی فردی از جنس مخالف را به استفاده همزمان از یک اتاق دعوت می‌کند، آیا بدان معنی نیست که اندیشه نوعی آمیزش جنسی دور از ذهن نمی‌باشد. (به عبارت دیگر گرچه دعوت به استفاده از یک اتاق دعوت مستقیم به هم‌آغوشی نیست، اما حداقل امکان آن را به ذهن متبادر می‌کند).
- آیا اقدام به آمیزش جنسی بین دو نفر که با اراده خود و قششان را برای مدتی با هم گذرانده‌اند، (مثلاً در قرار ملاقاتها)، نیاز به اعلام صریح دارد؟

● اگر هیچگونه رضایت کتبی یا شفاهی داده نشده باشد^۱ (معمولاً پیش از درآوردن لباسها تعهدنامه‌ای بین دو طرف رد و بدل نمی‌شود، حتی بین وکلای!) آیا طرح اتهام اقدام به تجاوز نمی‌تواند ناشی از برداشت اشتباه از موقعیت باشد؟

● یک حالت دیگر را در نظر بگیریم. اگر زنی مردی را پس از یک چنین شبی به قصد همخوابگی (یا با این برداشت که مرد خواهان آن است) به خانه‌اش دعوت می‌کرد، اما آن مرد - شاید به دلیل زیاده‌روی در مشروب‌خواری - روی مبل خوابش می‌برد، آیا آن خانم می‌توانست او را به جرم نقض یک عهد ضمنی، تحت تعقیب حقوقی قرار دهد؟

● چنین عملی در چنین شرایطی را آیا باید «تجاوز» بنامیم یا سوء تفاهم؟

● آیا در تعقیب قانونی به اتهام تجاوز یا اقدام به آن^۲، می‌توان لخت شدن جلوی طرف مقابل را «بی‌مبالاتی مؤثر^۳» محسوب کرد؟ از سوی دیگر، فردی که کسی را به جرم «تجاوز قرارملاقاتی» متهم می‌کند، می‌تواند چنین استدلال نماید:

● تجاوز، خشونت و شکل‌های دیگر بدرفتاری، غالباً بین افرادی پیش می‌آید که همدیگر را می‌شناسند. وجود رابطه قبلی بین آنها از جدی و مجرمانه بودن عمل، یا تهدید صورت گرفته، نمی‌کاهد.

● هیچ دلیل عینی برای اثبات سوء تفاهم نمی‌تواند وجود داشته باشد. ادعای وجود سوء تفاهم می‌تواند بهانه‌ای باشد که شخص خاطی از ابتدا می‌داند که می‌خواهد آن را اساس توجیه وضعیت قرار دهد.

(۱) در دستگاه قضایی انگلستان، رابطه جنسی بین دو نفر انسان بالغ، با رضایت طرفین و در صورتی که جنبهٔ روسپیگری نداشته باشد، جرم محسوب نمی‌شود. - م.

(۲) بدون توجه به تفاوت‌های فرهنگی در مقولاتی از این دست، ممکن است فهم کامل مطلب با دشواری همراه باشد. به عنوان مثال به خاطر دارم که در کالیفرنیا ای امریکا در سالهای آخر دههٔ ۹۰ زنی از شوهر خود به اتهام تجاوز شکایت کرده بود، چون مرد قصد داشته بدون تمایل همسر خود با او هم‌آغوشی کند. - م.

مسئله‌ای که در مورد اخلاقیات مطرح است، آنست که امکان دارد که از یک موقعیت خاص برداشتهای بسیار متفاوت به عمل آید. کلمات انتخاب شده (مثل اقدام به تجاوز) بجای آنکه توصیف اتفاق باشند، تفسیر آن هستند. حتی اگر همه متفق القول باشند که تجاوز جنسی به لحاظ اخلاقی همواره نادرست است، باز مسئله تصمیم‌گیری در باب اینکه در چه موقعیتی باید از این واژه استفاده شود، باقی است. بنابراین شاید، حتی در چارچوب ارزشهای اخلاقی مطلق، به انعطاف‌پذیری بیشتری نیاز باشد.

از طرف دیگر، اینکه برای هر اتفاقی قوانین و ضوابط خاص خودش را قائل باشیم، به احتمال زیاد هرج و مرج اخلاقی و اجتماعی را دامن می‌زند. رهیافتی در اخلاق که روی خاص بودن شرایط هر واقعه‌ای تأکید می‌کند، اخلاق شرایطی^۱ نامیده می‌شود. طرفداران این نظریه معتقدند که قوانین، قادر به در نظر گرفتن شرایط منحصر به فرد هر واقعه خاص، آنطور که باید، نیستند و از اینرو بهترین کار آنست که در سایه اصول کلی، مثل «رفتار به انسان دوستانه‌ترین شکل ممکن»^۲، تفسیر گردند. این دیدگاه در پی ایجاد تعادل بین آزادی و نیاز به برخی مفاهیم اساسی مشخص (مثل دوست داشتن)، به عنوان راهنمای عمل است.

تا اینجا ما عمدتاً به شرایط مربوط به انتخاب اخلاقی فردی پرداختیم. اما اخلاق بُعد دیگری هم دارد: بعد اجتماعی.

جامعه و ارزشها

نوع انتخابهای اخلاقی هر فرد، به ارزشهایی برمی‌گردد که بدان معتقد است. کسانی که در پی ترویج نوعی مسئولیت اخلاقی در کل جامعه هستند، به احتمال زیاد به دنبال جانداختن ارزشهایی می‌روند که مورد پذیرش همگانی باشد. در صورت پذیرفته شدن آن ارزشها، می‌توان الگوهای رفتاری متناسب با آنها را نیز انتظار داشت.

1) situation ethics

2) Do whatever is the most loving thing

در اینجا فهرستی از چنین ارزشهایی را که توسط آقای جان پتن^۱، وزیر سابق آموزش و پرورش انگلستان، ارائه شده می‌آوریم:

اتکا به نفس و انضباط شخصی؛ قبول مسئولیت؛ احترام به مراجع ذیصلاح؛ خویشتنداری و عدم خودخواهی؛ وقار، ادب و احترام به دیگران؛ صداقت و قابل اعتماد بودن؛ و بالاخره وفاداری و درست‌پیمانی. همه اینها بسیار مهم است و در گذشته زمینه مشترکی را تشکیل می‌داد. اما با کمال تأسف نسبتی‌گرایی اخلاقی^۲، به عنوان یکی از تحفه‌های ناپسند اواخر قرن بیستم، مسبب ایجاد بسیاری از مشکلات اخلاقی ما شده است. «به کسی چه مربوط»^۳، «همیشه معذوریتی هست» و از این دست اندیشه‌های دریافت شده به ظاهر درست، موجب خسارات جبران‌ناپذیری شده است.^۴

عده کمی یافت می‌شوند که با ارزشهای یاد شده مخالف باشند و باور نداشته باشند که تقویت آنها باعث بالا رفتن سطح آگاهی اخلاقی و اجتماعی می‌شود. مسئله این است که منظور از نسبتی‌گرایی در این اظهار نظر چیست؟

نسبی‌گرایی می‌تواند یکی از معانی زیر را داشته باشد:

۱) هیچگونه قواعد ثابتی که تعیین‌کننده چگونگی بازتاب مجموعه‌ای از ارزشها در عمل باشد، وجود ندارد؛ و یا

۲) در درون هر جامعه و در هر دوره، مجموعه ارزشهای متفاوتی رایج است، که مآلاً به دیدگاههای اخلاقی مختلفی منجر می‌شوند.

به نظر می‌رسد آنچه جان پتن می‌خواهد بگوید این است که بسیاری از آحاد جامعه فاقد ارزشهای شخصی هستند و برای ارزشهای مورد قبول دیگران نیز احترام اندکی قائلند. «به کسی چه مربوط» به طور ضمنی به معنی فقدان ارزشهای مشترک است.

1) John Patten

2) moral relativism

3) Anything goes

اما عبارت «همیشه معذورتی هست» قدری متفاوت است. بدین معنی که رفتار و کردار ما به جای آنکه مبتنی بر اختیار و مسئولیت باشد، متأثر از نحوه تربیت، محیط پیرامون و شرایط روانی و اجتماعی است. اما نکته تلویحی دیگر در اینجا این است که تأثیر طرز فکر تک تک افراد روی ارزشهای جامعه در کلیت خود، تعیین کننده اعمال انسانهاست. بنابراین، ملاحظه می کنیم که بدین ترتیب مسئولیت اخلاقی دوباره از فرد به جامعه بازمی گردد و این «اندیشه های دریافت شده»^۱ است که باید مورد سرزنش قرار گیرد. اگر چه انتخابهای اخلاقی توسط اشخاص منفرد صورت می پذیرد، ولی محیطی که در بطن آن این تصمیم گیریها انجام شده و برای توجیه آنها سعی می شود، متأثر از شرایط سیاسی و اقتصادی است.

بدین ترتیب ملاحظه می شود که چگونه بررسی فلسفه سیاسی لازم می آید، زیرا اعمال ما، چه معتقد به جبر باشیم و چه اختیار، از جامعه ای که در آن زندگی می کنیم، متأثر است؛ و این واقعیت از زمان افلاطون مورد توجه فلاسفه بوده است.

به عبارت دیگر:

- موضوع فلسفه اخلاق مطالعه اخلاقیات و زبان اخلاقی است.
- اساس ارزشهای اخلاقی می تواند یکی از این موارد باشد: این دیدگاه که در جهان هستی هر چیزی برای هدفی طراحی و خلق شده است (قانون طبیعی)؛ نتایج مورد انتظار از یک عمل (فایده گرایی)؛ و نوعی حس اجبار اخلاقی (حکم مطلق).
- اصول کلی اخلاقی، باید با توجه به خاص و یگانه بودن شرایطی که پیش می آید، تعدیل شود.
- اعمال و رفتار انسانها بایستی در چارچوب طرز فکر کلی و ارزشهای جامعه ای که در آن زندگی می کنند، مورد بررسی قرار گیرد.

[اخلاق، هم از نظر پایه‌های فلسفی و هم طیف وسیع مسائل اخلاقی جدیدی که نیاز به بررسی دارند، مبحث بسیار گسترده‌ای است و به مطالعه بیشتر نیاز دارد.]

فصل ۶

فلسفه و سیاست

در سال ۱۹۹۳، جان میجر^۱ نخست وزیر وقت انگلستان از عبارت «بازگشت به اساس»^۲ برای جلب توجه عموم به آرا و عقایدش استفاده کرد. اما واقعاً معنی این حرف چه بود؟

● آیا این به معنی بازگشت به پایه یا پایه‌های سامانه سیاسی است؟ اگر چنین باشد، آنها چه هستند؟ (خود جان میجر در پاسخ به مناظرات در زمینه «بازگشت به اساس» و برای اشاعه این رهیافت، صحبت از اهمیت آزادیهای فردی را به میان آورد.)

● استنباط برخی از مردم این بود که منظور او «بازگشت به ارزشهای اساسی»^۳ است. از این رو، به عنوان مثال، وقتی رابطه نامشروع جنسی سیاستمداری لو می‌رود، مغایرت آن با ارزشهای اساسی مطرح می‌شود. و البته به دنبال آن، این سؤال کلی‌تر به میان می‌آید که آیا ارزشهای خانوادگی باید اساسی قلمداد شوند؟

1) John Major

2) back to basics

3) back to basic values

● آیا ما در مورد نیازها، احساسات و غرایز طبیعیِ اساسی انسان صحبت می‌کنیم؟ اگر چنین باشد، آن سیاستمدار بدشانسی که با شلوار پایین کشیده گیر افتاده است، که از هر وضعیت قابل تصور دیگری به این «اساس» طبیعی نزدیکتر است!

● «اساس» زندگی مدنی چیست؟

● کدامیک از ارزشهای اساسی مورد قبول همگان است؟ آیا اصلاً می‌توان روی هیچیک از آنها توافق کلی داشت؟ آیا منظور از «اساس» چیزی است که از آن شروع می‌کنیم و پیش می‌رویم، یا اینکه چیزی ثابت و نامتغیر است که هر از گاهی با شرمندگی باید به آن بازگردیم؟
با طرح عبارت «بازگشت به اساس» وارد برخی مباحث مربوط به فلسفه سیاسی شده‌ایم که بطور خلاصه عبارتند از:

● مفهوم آزادی، عدالت و مساوات؛

● نقش حکومت؛

● رابطه بین حکومت و آحاد جامعه؛

● ماهیت اقتدار^۱؛

● جایگاه قانون؛

● نقش قدرت؛

● حقوق بشر.

تنها افراد؟

آیا کشور^۲ وجود دارد؟ آیا اصلاً جامعه وجود دارد؟ اگر من بناگاه اعلام کنم که ایالات متحد آمریکا وجود ندارد، مردم فکر می‌کنند که لابد دیوانه شده‌ام؛ اما آیا این واقعاً بدیهی است؟ دو نحوه نگرش به افراد و جامعه وجود دارد:

(۱) جامعه، یا ملت^۳، واقعیتی است برتر و فراتر از افراد و شهروندان

1) authority

2) state

3) nation

خود. منظور از «واقعی» در اینجا یعنی این که می‌تواند قدرت خود را بر اتباع اعمال کند، آنها را مجبور به شرکت در جنگ کند، از آنها مالیات بگیرد و قوانینش را به آنها تحمیل نماید. داشتن حس میهن‌پرستی^۱ نوعی نگرش خاص به این واقعیت است.

۲) چیزی به نام جامعه وجود ندارد. تنها انسانهایی هستند که با یکدیگر همکاری می‌کنند، راجع به قوانین و مقرراتی که دارای نفع متقابل است تصمیم می‌گیرند و به یکدیگر می‌پیوندند تا قادر به انجام کارهایی بشوند که برای خود یا خانواده‌شان به تنهایی مقدور نیست. با این دیدگاه، «بریتانیای کبیر» تنها یک اسم است: اسمی که به میلیونها انسانی که در یک قسمت خاص دنیا زندگی می‌کنند، و نیز نهادهای مختلفی که توسط آن زندگیشان را سازمان می‌دهند، اطلاق می‌شود.

اگر شما طرفدار شقی اول باشید، ممکن است حتی یک قدم فراتر رفته و ادعا نمایید که افراد بشر تنها وقتی می‌توانند موجودیت داشته باشند که بخشی از یک گروه اجتماعی بزرگتر باشند. به عنوان مثال ممکن است استدلال کنید که:

● شما بخشی از خانواده و یا حلقهٔ دوستانان هستید: یعنی بسته به نوع رابطه، مادر، پدر، بچه یا دوست هستید. بدون انسانهای دیگر شما هیچیک از اینها نخواهید بود.

● به زبانی صحبت می‌کنید که ساختهٔ خود شما نیست و همراه با دیگران از منبع بزرگی از افکار و کلمات استفاده می‌کنید. بدون جامعه زبان هم نخواهد بود. به عنوان یک فرد، تنها به این دلیل دارای «حقوقی» هستید که جامعه آن را به شما اعطا کرده است.

بنابراین، بدون وجود جامعه، گرچه شما کماکان انسان بودید، اما در واقع فردی دارای نام، حقوق، زبان و گنجینه‌ای از اندیشه‌های بازمانده از گذشتگان نبودید.

به عبارت دیگر:

یک موش در مواجهه با یک گربه قادر به استدلال در مورد حق حیات، آزادی و شادکامی خود نیست. حقوق فردی و محدودیتهای اجتماعی در طبیعت کشف نشده‌اند، بلکه توسط جامعه اختراع شده‌اند. بدون جامعه نه حقوقی وجود خواهد داشت، نه محدودیتی، نه قانونی و نه اخلاقی.

مفهوم شخص یا شهروند ارتباط نزدیکی با جامعه یا مملکت دارد. هر یک با ارجاع به دیگری قابل تعریف است. یکی از مسائل محوری در فلسفه سیاسی یافتن یک تعادل قابل قبول بین این دو است. فردگرایی^۱؛ مردم‌گرایی^۲؛ انحصارگرایی^۳؛ جامعه‌گرایی^۴؛ سلطه‌گرایی فرهنگی^۵؛ منطقه‌گرایی^۶؛ فراملی‌گرایی^۷؛ همه اینها مربوط می‌شوند به همان تعادل بین افراد، دسته‌ها و گروه‌های اجتماعی بزرگتری که آنها را در بر می‌گیرد.

چند مثال:

- اگر اروپایی باشید، آیا منافع کلی ناشی از یک سامانه متحد سیاسی و پولی برایتان مهم خواهد بود یا تصمیم‌گیری توسط دولت‌های محلی را ترجیح می‌دهید؟
- آیا سازمان ملل متحد، یک «کشور» سراسری است که در آینده سر بر خواهد آورد، که در آن هر ملتی باید از منافع خود به خاطر یک نفع بزرگتر صرف نظر کند؟ یا اینکه صرفاً از گروهی از کشورها تشکیل شده است که، برای حفظ منافع و حمایت متقابل، به یکدیگر پیوسته‌اند و هر یک تا آنجا که با تداوم عضویت سازگاری داشته باشد، به دنبال کسب حداکثر منافع ممکن هستند؟
- عضو خوب یک تیم یا یک شرکت بودن، به چه معنی است؟

1) individualism

۲) دموکراسی (democracy)

3) totalitarianism

۴) سوسیالیزم (socialism)

5) cultural imperialism

6) regionalism

۷) انترناسیونالیزم، اعتقاد به جهان‌وطنی (internationalism)

قرارداد اجتماعی ۱

صیانت نفس^۲ یک نیاز اساسی بشر است. توماس هابز^۳، متولد ۱۵۸۸، که مصائب جنگ داخلی انگلستان را از نزدیک دیده بود، چنین اوضاع خطرناک و بی قانونی را به عنوان نقطه شروع نظریه سیاسی خود مورد استفاده قرار داد. او در فصل ۱۳ کتابش با عنوان لویاتان^۴ (۱۶۵۱)، شرایط زندگی یک فرد را، اگر تنها متکی به توان شخص خودش برای حفاظت از خویش باشد، در نظر می‌گیرد:

در این شرایط صنعت نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا معلوم نیست که بهره‌ای از آن عاید خود فرد بشود؛ و متعاقب آن بر روی زمین نه فرهنگ وجود خواهد داشت؛ و نه دریانوردی؛ نه استفاده از کالاهایی که از طریق دریا حمل می‌شوند؛ و نه بناهای مُعظم؛ نه وسایل لازم برای جابجایی یا برداشتن اشیائی که نیاز به نیروی زیاد دارند؛ نه دانش در مورد جغرافیا؛ نه تقویم؛ نه هنر؛ نه نامه؛ نه جامعه؛ و بدتر از همه اینها، خطر و ترس مداوم از مرگ فجیع؛ و زندگی انسانها همراه با تنهایی، فقر، زشتی، سببیت و کوتاه خواهد بود.

به نظر هابز، نیاز به صیانت نفس از چنان اهمیتی برای زندگی بشر برخوردار است که (با استفاده از گونه‌ای استدلال «قانون طبیعی») با اندکی تعقل مشخص می‌شود که صیانت از زندگی اساس علوم سیاسی را تشکیل می‌دهد. همچنین او در این نقل قول، نشان می‌دهد که حیات جامعه به امنیت فردی وابسته است و بدون آن تمدن امکان‌پذیر نیست. ارزش یک مملکت با قابلیتش در حمایت و نفع‌رساندن به تک‌تک اتباعش سنجیده می‌شود.

هابز استدلال می‌کند که در چنین شرایطی انسانها به منظور حمایت

1) The social contract

3) Thomas Hobbes

2) self-preservation

4) Leviathan

متقابل از یکدیگر، به هم می‌پیوندند و به منظور برقراری نظم حکمرانی برمی‌گزینند. نظریه سیاسی او، آنچه که بعدها «قرارداد اجتماعی» نامیده شد، از نیاز به صیانت نفس نشأت می‌گیرد. از نظر هابز باید به فرمانروایی که بدین‌گونه انتخاب می‌شود قدرت مطلق داده شود و تنها بدین وسیله است که امنیت کشور تضمین می‌گردد.

جان لاک^۱ (۱۷۰۴-۱۶۳۲) نیز نظریه‌اش را از نقطه مشابهی آغاز می‌کند. به نظر او اساس قوانینی که توسط حکمران بر آحاد جامعه اعمال می‌شود، نیاز به صیانت از زندگی و داراییهای اشخاص و دفاع در مقابل تهدیدات خارجی است. اما دیدگاه او یک تفاوت جدی با هابز دارد و آن اینست که به نظری مردمی که در قرارداد اجتماعی وارد می‌شوند باید حق داشته باشند، در صورتی که وجود یک حکمران نفعی برایشان نداشته باشد، حکمران دیگری به جای او بنشانند. به عبارت دیگر او مدافع دموکراسی نمایندگی^۲ است، که در آن حکمرانان در برابر کسانی که آنها را به قدرت رسانده‌اند پاسخگو هستند. بدین ترتیب حکومتی مشروط خواهیم داشت که حکام در آن قدرت دارند، اما این قدرت فقط تا حدی است که مردم اجازه می‌دهند، و در چارچوب اصولی است که در قانون اساسی تصریح می‌شود.

به عبارت دیگر:

طبق دیدگاه‌های هابز و لاک، توجیه اخلاقی کارهای حکومت را فایده‌گرایی (به فصل ۵ مراجعه کنید) تشکیل می‌دهد، دیدگاهی که توسط بنتام و میل (به رساله‌های وی با عنوان در باب آزادی^۳ و در باب حکومت نمایندگی^۴ مراجعه کنید) هم پذیرفته شده است. حکومت توسط مردم و برای فایده‌رسانی به مردم تشکیل می‌شود.

1) John Locke

2) representative democracy

3) On Liberty

4) On Representative Government

اساس این‌گونه سیستم‌های سیاسی را یک پیمان اجتماعی تشکیل می‌دهد: یعنی توافقی بین مردم مبنی بر آنکه برای تأمین منافع متقابلشان همکاری نمایند. مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که چه چیزی در جهت منافع جامعه است و چه کسی باید در مورد آن تصمیم بگیرد؟ تا کجا یک نفر، بر اساس یک قرارداد اجتماعی، می‌تواند از جانب همه مردم عمل کند؟ آیا قبل از اینکه کاری انجام شود، باید همه روی آن توافق کنند؟ اساس داوری در خصوص منافع متضاد چیست؟ لاک با صراحت اعلام می‌کند که تصمیمها باید منعکس‌کننده نظرات اکثریت مردم باشد و اقلیت هم باید رأی آنان را بپذیرد:

... هرکس، با اعلام موافقت خود با دیگران در تشکیل یک بدنه سیاسی تحت یک حکومت، التزام خود به همه افراد آن جامعه را برای تسلیم بودن در مقابل عزم اکثریت اعلام می‌کند؛ در غیر این صورت، این اصل اساسی، که بر اساس آن افراد برای تشکیل یک جامعه به یکدیگر پیوسته‌اند، از بیخ و بن بی‌اعتبار خواهد بود، و اگر بنا باشد که فرد همانگونه که بیشتر تحت حکومت طبیعت زندگی می‌کرد، آزاد و رها از قید و بندهای دیگر باشد، دیگر قراردادی در کار نخواهد بود.^۱

بنابراین، حکومت تا زمانی می‌تواند به فعالیتش ادامه دهد که رضایت اکثریت را به همراه داشته باشد. اما اگر حکومتی به گونه‌ای عمل کند که از نظر خودش در جهت منافع مردم باشد، ولی آن چیزی نباشد که افراد مملکت واقعاً خواهانش هستند، تکلیف چیست؟

سؤالاتی برای تفکر:

- چه موقع نافرمانی از قانون مجاز است؟
- آیا نافرمانی مدنی در یک حکومت مردم‌سالار جایز است؟
- آیا داشتن حمایت اکثریت مردم برای موجه بودن کارهایی که یک حکومت دموکراتیک انجام می‌دهد کافی است؟

———— ارادهٔ عمومی ۱ ————

ژان ژاک روسو^۲ (۷۸ - ۱۷۱۲) با دانستن اینکه هیچیک از حکومت‌های موجود کامل نیستند، به دنبال آن بود که با شروع از اصول اولیه، اساس یک سیستم سیاسی قابل قبول را پایه‌گذاری نماید. همچون هابز و لاک، او نیز گذشته بشر در «کشور طبیعت»^۳ را در نظر گرفت، اما برخلاف آنان، عقیده داشت که در آنجا نیازهای بشر بسیار محدود بودند و نسبتاً به راحتی برآورده می‌شدند و از این رو احتمال نزاع و درگیری بین افراد زیاد نبود.

برعکس، با تأسیس جوامع، انسانها داراییها را به انحصار خود درآورده و بقیهٔ مردم را از استفاده از آنها محروم می‌سازند. احتیاجات اساسی، یعنی غذا و سریناه، تبدیل به کالا شده و از طریق داد و ستد تأمین می‌شود، که در نتیجهٔ این کار عدهٔ زیادی از مردم به فقر و بدبختی کشیده می‌شوند. بر اثر مالکیت خصوصی، نابرابری افزایش یافته و به منازعه و درگیریهای داخلی منجر می‌شود. بدین ترتیب، در حالی که از نظر هابز و لاک مالکیت خصوصی یک حق طبیعی است که باید مورد دفاع قرار گیرد، از دیدگاه روسو امری است ساختگی که توسط جامعه تحمیل شده است. به نظر او، با این روش، به جای آنکه اجتماع به تکامل انسان طبیعی یاری رساند، او را ضایع می‌کند.

روسو شکلی از قرارداد اجتماعی را ارائه می‌کند که با آنچه هابز و لاک مطرح می‌کنند دارای تفاوت اساسی است. یک مسئلهٔ محوری برای روسو آنست که چگونه یک فرد، ضمن پذیرش مفاد یک قرارداد اجتماعی، که لزوم پایبندی‌اش به آرمانهای جامعه در کل را در پی دارد، می‌تواند آزادی خود را نیز داشته باشد. برای این منظور او به اندیشهٔ «ارادهٔ عمومی» متوسل می‌شود و چنین استدلال می‌کند که هر فرد جامعه باید خودش و نیز حقوق

1) general will

2) Jean-Jacques Rousseau

3) state of nature

اجتماعی‌اش را به تمامی در اختیار کل اجتماع قرار دهد. «اراده عمومی» حاکم است و افراد جامعه آزادی خود را در همراهی با آن می‌یابند.

از دیدگاه روسو، آزادی طبیعی در واقع بردگی هواهای نفسانی است. در مقابل، با کنار گذاشتن تمایلات و خواسته‌های فردی و با قبول اراده عمومی است که انسان به سطح بالاتری از آرمانها و آزادی اخلاقی پا می‌گذارد. موقعیتهایی پیش می‌آید که فرد بخواهد برخلاف اراده عمومی رفتار نماید، اما باید به اراده عمومی تن دهد و یا مجبور به تن دادن شود.

البته، بدیهی است که هر سامانه سیاسی دارای قوانین کلی و نیز قواعدی برای کاربرد آنها در شرایط خاص است. حال اگر همه آحاد مردم این اراده عمومی را بپذیرند، دیگر جایی برای مشاجرات فردی باقی نخواهد ماند؛ چرا که این مشاجرات دقیقاً هنگامی پیش می‌آیند که افراد خواست «اراده عمومی» را رعایت نکرده باشند. از اینجا است که وجود یک قانونگذار لازم می‌آید تا قوانین را، البته به گونه‌ای که مورد رضایت اراده عمومی باشد، توصیه و اجرا نماید.

در کل، شاید بشود اینطور گفت که از نظر هابز و لاک، آحاد جامعه آزادانه قادر به تصمیم‌گیری در مورد منافعشان هستند، (هر چند که گاه لازم است از این منافع شخصی برای منافع اکثریت دست بکشند). اما به عقیده روسو، انسانها قادر به تصمیم‌گیری در مورد بهترین منافع و خیر و صلاح خودشان نیستند و لذا باید آنچه را که اراده عمومی - یا به عبارت دیگر حکومت - برایشان تعیین می‌کند، بپذیرند.

این خط فکری، که حکومت در جهت خیر عموم کار می‌کند، و مردم به جای عمل به عنوان یک فرد مستقل، در چارچوب یک فرایند سیاسی عمل کرده و آزادیشان را می‌یابند، ما را به بررسی خیلی مختصر فلسفه سیاسی مارکسیستی می‌کشاند.

کارل مارکس^۱ (۸۳ - ۱۸۱۸) معتقد بود که ریشه اصلی دین، اخلاق،

اندیشه‌های سیاسی و ساختارهای اجتماعی در اقتصاد نهفته است؛ بویژه در شیوه تولید و توزیع کالا. انسانها نیازهای اساسی دارند که برای ادامه زندگی باید برآورده شوند، و جامعه برای تولید این کالاها و ارائه خدمات مورد نیاز روز به روز پیچیده‌تر می‌شود. بدین ترتیب مارکس تبیینی اقتصادی از تاریخ ارائه می‌کند. به عقیده او تاریخ با جدال بین طبقات اجتماعی مختلف شکل گرفته است. بورژواها^۱ در تضاد با پرولتاریا^۲ هستند؛ کارفرمایان در تقابل با مزدبگیران خود قرار دارند، همانگونه که در گذشته مالکان زمین با رعیت‌هایشان در جدال و کشمکش بودند. قضاوت در مورد هر عملی بر اساس تأثیر آن بر مبارزه طبقاتی انجام می‌گیرد، و به کارهای هر طبقه در کل، در زمینه وسیعتر نهضت اجتماعی نگریسته می‌شود.

در مقوله فلسفه تاریخ، مارکس تحت تأثیر هگل^۳ قرار داشت. همچون هگل، او نیز واقعیت را در فرایند تغییر مداوم می‌دید. هگل اندیشه «دیالکتیک»^۴ را عرضه نمود: در ابتدا شما «نهاد»^۵ (تز) دارید، سپس در مقابلش ضد آن «پادنهاد»^۶ (آنتی‌تز) بوجود می‌آید، و درآمیختن این دو منجر به «هم‌نهاد»^۷ (سنتز) می‌شود. این فرایند از دیدگاه هگل فرایندی ذهنی است، بدین معنی که به نظر او ذهن از طریق این دیالکتیک رشد می‌یابد. اما در مقابل، برای مارکس، پروسه دیالکتیک مادی است. شرایط اقتصادی که طبقات اجتماعی در آن زندگی و کار می‌کنند، مسبب تغییر است. بدین صورت که در نتیجه یک جدال طبقاتی، سامانه اقتصادی موجود از طریق انقلاب برمی‌افتد و سیستم جدیدی برپا می‌شود؛ اما خود این سامانه نیز به ستیز و تقابل طبقاتی جدید منجر می‌شود و الی آخر. هدف نهایی مارکس رسیدن به جامعه‌ای بی طبقه است، که در آن دیگر

(۱) طبقه متوسط و سرمایه‌دار (bourgeois)

(۲) طبقه کارگر (Proletariat)

3) Hegel

4) dialectic

5) thesis

6) antithesis

7) synthesis

جدال طبقاتی وجود نخواهد داشت و کسانی که کار می‌کنند مالکیت ابزار تولید و توزیع را در اختیار خواهند داشت. بنابراین مشخصهٔ چنین جامعهٔ بدون طبقه‌ای عدالت اقتصادی است که در آن هر فرد از دسترنج خودش منتفع می‌گردد.

این دیدگاه مارکس با نظری در باب ارضای نیازهای درونی انسانها مرتبط است. او استدلال می‌کند که در نظام سرمایه‌داری، فردی که صرفاً برای مزد کار می‌کند، و چیزی تولید می‌نماید که شخص دیگری می‌خواهد از آن بهره‌برد، دچار بیگانگی^۱ از شرایط کاری می‌شود. در نتیجه قادر به ارضای واقعی خلاقیت و فردیت خود نیست و تبدیل به «چیزی» بی‌هویت می‌شود، یعنی ابزاری که تنها هدفش در همهٔ عمر تولید است؛ یا به عبارت دیگر ابزاری است برای ایجاد «سرمایه». او مشاهده می‌کرد که چنین فرایندی به تمرکز روزافزون ثروت در دست عدهٔ معدودی از «بورژواها» منجر می‌گردد، در حالی که کارگران روز به روز فقیرتر می‌شوند. از اینجا او نتیجه می‌گرفت که چنین فرایندی در نهایت منجر به سرنگونی نظام سرمایه‌داری توسط عمل متحد کارگران خواهد شد. به اعتقاد وی، در جامعهٔ بی‌طبقه است که برای هر یک از افراد امکان رشد تا حد استعداد بالقوه وجود خواهد داشت.

فلسفهٔ مارکسیسم بی‌نهایت تأثیرگذار بود. این فلسفه در مورد ماهیت تاریخ، کار، خود، نهادهای سیاسی و طبقات اجتماعی مطالب فراوانی برای گفتن داشت. به علاوه مورد مارکس مثال بسیار خوبی است دربارهٔ اینکه چگونه یک فیلسوف می‌تواند در روند تاریخ تأثیرگذار باشد. مشکل است بتوان عقاید مارکس را فارغ از تأثیر سراسری ایدئولوژی مارکسیسم در قرن بیستم مورد مطالعه قرار داد. افول کمونیسم در دهه‌های آخر قرن بیستم، و تحقق نیافتن پیش‌بینی او در مورد نابودی سرمایه‌داری از درون، بدون شک روی کسانی که فلسفهٔ سیاسی او را مطالعه می‌کنند، بی‌تأثیر نیست. از سوی

دیگر، به سختی می‌توان نفوذ کلی تفکر او را، بویژه این دیدگاه که اساس سیاست را اقتصاد تشکیل می‌دهد، نادیده گرفت. اگر چه اثر اصلی مارکس سرمایه^۱ (۱۸۶۷) است ولی برای شناخت افکار او شاید بهتر آن باشد که به آثار اولیه‌اش، به‌خصوص ایدئولوژی آلمانی^۲ (۱۸۴۶) و مانیفست کمونیسم^۳ (۱۸۴۸) مراجعه شود.

دقت نمایید که مارکس (به تبعیت از روسو و همچنین هگل)، منافع فرد را تابع یک گروه وسیع‌تر می‌بیند. هر فرد به عنوان نماینده طبقه یا ملیت خودش عمل می‌کند، و به اعتقاد وی ملاک قضاوت درستی آن اعمال، تمایلات آن گروه اجتماعی بزرگتر است. این دیدگاه مقابل دیدگاه سنتی است که از هابز و لاک سرچشمه گرفته و تأکید آن روی فردیت است. در ادامه خواهیم دید که این تقسیم‌بندی هنوز هم در فلسفه سیاسی موجود است، بطوری که مثلاً در نظرات مختلف دو تن از فیلسوفهای معاصر، رولز^۴ و نوزیک^۵، در باب عدالت، می‌توان مشاهده کرد.

به عبارت دیگر:

در مراجعه به نظریه‌های سیاسی، افراد یا جامعه در کلیت آن، می‌توانند به عنوان نقطه شروع در نظر گرفته شوند. در دیدگاه مبتنی بر فردیت، نظریه‌های قرارداد اجتماعی مطرح می‌شوند، که در آن آحاد بشر، به جهت داشتن منافع مشترک، آزادانه به یکدیگر می‌پیوندند (هابز و لاک). از سوی دیگر، اگر اولویت با گروههای اجتماعی باشد، آنگاه لازم می‌آید که هر فردی با پذیرش و عمل در چارچوب اراده و خواست عمومی، آزادی خود را جستجو کند (روسو و مارکس).

1) *Das Kapital*

2) *The German Ideology*

3) *The Communist Manifesto*

4) Rawls

5) Nozick

_____ عدالت _____

اندیشه عدالت دارای نقشی اساسی در فلسفه سیاسی است. اگر بپذیریم که انسانها برای حفاظت از خود چاره‌ای جز پیوستن به یکدیگر ندارند، و اگر وارد شدن آنها به قراردادهای اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است و اگر باید علائق فردی خود را کنار بگذارند، لازمه این کار قانع شدن آنها در مورد عادلانه بودن اصولی است که جامعه بر اساس آنها اداره می‌شود. اما عدالت سیاسی از چه چیزهایی تشکیل می‌شود؟

در ادامه اندیشه‌های سه تن از فلاسفه، یکی باستانی و دو تن معاصر، در مورد عدالت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

افلاطون

سؤال «عدالت چیست؟» بحث اصلی یکی از بزرگترین آثار فلسفی یعنی جمهوری افلاطون است. در این کتاب که به صورت گفتگو تألیف شده است، افلاطون، از زبان سقراط، این عقیده را که عدالت همان عمل در راستای منافع اقویاست، رد می‌کند؛ به عبارت دیگر، این را که صاحبان قدرت تصمیم بگیرند که چه چیز درست است و چه چیز نادرست و بقیه مردم هم از ترس از آن تبعیت کنند از دیدگاه او مردود است؛ و نیز اینکه، تنها کافیست که کارها در ظاهر عادلانه به نظر برسند، هر چند که در واقع چنین نباشد. گلوکن^۱، یکی از طرفداران افلاطون، مثال حلقه گایج^۲ را مطرح می‌کند. هر که این حلقه را به انگشت داشته باشد، اگر بخواهد می‌تواند نامرئی شود و در نتیجه از هر نوع عواقب اعمال خود فرار کند. اگر عواقبی بر اعمال فرد مترتب نباشد، چرا باید انتظار داشته باشیم که او عدالت را رعایت کند؟ ارزش عدالت، به خودی خود، چیست؟

1) Glaucon

2) Gyges ring

سقراط طبقات مختلف مردمی که ساختار جمعیتی شهر را تشکیل می‌دهند، در نظر گرفته و استدلال می‌کند که هر طبقه‌ای از مردم ارزشهای خاص خود را دارد و عدالت وقتی تحقق می‌یابد که افراد هر طبقه وظایف خودشان را انجام دهند. به همین طریق، نفس انسان نیز از سه قسمت تشکیل شده است: ذهن، روح و شهوت؛ و عدالت برای خود انسان برقراری تعادل بین اینهاست، به گونه‌ای که هر یک وظایف خود را در چارچوب نفع کلی انسان انجام بدهند.

بدین ترتیب به عدالت به منزله هماهنگی و کارکرد مناسب هر جزئی از جامعه نگریسته شده و افلاطون از اینجا نتیجه می‌گیرد که باید حکمرانان جمهوری او فلاسفه باشند؛ کسانی که به دنبال حقیقت هستند و از غرایزشان پیروی نمی‌کنند. او استدلال می‌کند که این کار برای گسترش عدالت برای همه مردم، بجای در نظر گرفتن منافع بخشی از جمعیت، ضروری است.

بررسی هر فلسفه‌ای نیاز به در نظر گرفتن شرایط خاص زمانی و مکانی جامعه‌ای که در آن مطرح شده است دارد و افلاطون نیز از این امر مستثنی نیست. مفهوم حکومتی که با اولویت دادن به قوای روشنفکری توسط فیلسوفها اداره می‌شود، و هدف آن ایجاد تعادل بین اجزای تشکیل دهنده جامعه و نفس انسان است، را نمی‌توان به آسانی به جوامع امروزی تعمیم داد. به هر حال، واضح است که افلاطون عدالت را به معنای برابری نمی‌داند و همچنین معتقد است که عدالت نباید در راستای منافع بخشی از جامعه (مثلاً اقویا) باشد، بلکه در تعادلی می‌داند که در آن افراد و طبقات مختلف هر یک وظیفه‌ای را که مناسب آنهاست به عهده دارند و در جهت خیر عمومی جامعه کار می‌کنند.

رولز (عدالت به معنای انصاف)^۱

نقطه شروع جان رولز^۲ در اثرش به نام نظریه‌ای برای عدالت^۳ (۱۹۷۲) را اندیشه جمع شدن گروهی از مردم تشکیل می‌دهد، که به منظور تصمیم‌گیری در مورد اصولی که سازمان سیاسی جامعه باید بر اساس آنها اداره شود، به هم می‌پیوندند. به عبارت دیگر، این مردم آغاز به شکل دادن یک قرارداد اجتماعی می‌کنند. اما او نکته مهم دیگری را هم می‌افزاید و آن اینکه: آنها باید هر چیزی در مورد خودشان به عنوان یک فرد را فراموش نمایند. آنها نمی‌دانند که فقیرند یا غنی، مرد هستند یا زن؛ از نژاد خود و یا از جایگاه اجتماعی‌شان خبر ندارند. آنها تنها به عنوان افراد بشر دور هم جمع می‌شوند و نه چیز دیگر. بنابراین او بدین ترتیب اصول مورد نظرش را پایه‌گذاری می‌کند:

افراد آزاد و عاقلی که در پی توسعه منافع خود هستند، در مورد جایگاه برابر اولیه برای همه افراد به عنوان یک موضوع محوری در انجمنشان توافق می‌نمایند. (صفحه ۱۱)

به عبارت دیگر، اگر چه افراد به دنبال منافع خود می‌باشند، اما نمی‌دانند کی هستند. با این ترفند، رولز امیدوار است که به عدالت دست یابد. زیرا بدین ترتیب افراد در پی قانونگذاری برای دستیابی به منافع خودشان، صرف نظر از آنکه چه کسی هستند، خواهند بود.

رولز استدلال می‌کند که چنین گروهی به دو اصل نیاز خواهد داشت:

۱) آزادی^۴. همه افراد باید به تساوی از حق استفاده از یک مجموعه آزادیهای بنیادین با گستردگی هر چه ممکن برخوردار باشند. حد این آزادیها تا آنجاست که باعث جلوگیری دیگران در استفاده از همان مجموعه آزادیها نگردد.

1) justice as fairness

3) *A Theory of Justice*

2) John Rawls

4) liberty

۲) توزیع امکانات^۱. با توجه به وجود نابرابریهای اجتماعی، رولز معتقد است که توزیع منابع اقتصادی باید به گونه‌ای باشد که محرومین جامعه بهره بیشتری نصیبشان بشود.

این عدالت بر اساس «انصاف» است. به اعتقاد رولز منصفانه آنست که آزادیها و فرصتها به طور مساوی در اختیار همگان قرار گیرد، و اگر قرار است که اصولاً عدم مساواتی باشد، باید به نفع محرومان و ضعفا باشد. به نظر رولز، سعی جامعه (علاوه بر حمایت از افرادی که به همدیگر پیوسته‌اند تا آن را تشکیل دهند) باید روی شراکت دادن منصفانه همگان در مواهب مادی و اجتماعی متمرکز گردد.

البته همه فلاسفه در کوشش برای تقلیل نابرابریها با رولز هم عقیده نیستند. در قرن نوزدهم، نیچه^۲ معتقد بود که نباید به خاطر نیاز ضعفا، اقویا را محدود نمود. او اعتقاد داشت که دموکراسی و مسیحیت آثار منفی به بار می‌آورند و با حمایت از فقرا یا ضعفا و معلولین، به ضعیف شدن نژاد بشر کمک می‌کنند. در مقابل او به دنبال «ابرانسان»^۳ یا انسان برتر بود و از اندیشه تلاش برای ارتقا و برتری دفاع می‌کرد. در نظر نیچه انسان چیزی است که بر او چیره می‌باید شد: نقطه‌ای که از آن شروع کرده و جلوتر و بالاتر می‌رویم.

اما انتقاد کلی‌تری هم به برخورد وی وجود دارد. قدری پیشتر در این فصل در مورد دو دیدگاه اصلی صحبت کردیم، که یکی اولویت را به افراد می‌دهد (برای حکومت نقش حداقلی قائل است و حتی بعضاً تا آنجا پیش می‌رود که اصولاً چیزی به عنوان مملکت وجود ندارد)، و دیگری به حکومت؛ و معتقد است که تنها در بستر جامعه است که قابلیت‌های انسانها شکوفا می‌شود. حال بیاییم نظریه رولز را از این منظر بررسی کنیم. با مجبور کردن مردمی که برای بنیانگذاری اصول جامعه گرد هم

1) distribution of resources

2) Nietzsche

3) *Übermensch*; an 'over-man' or 'beyond-man'

آمده‌اند به اینکه باید فراموش کنند چه کسی هستند، آنها از همه آنچه که کسب نموده یا بدان نائل شده‌اند دست می‌کشند. بدین ترتیب هر یک از افراد، از ترس اینکه نکند که او فقیرترین فرد جامعه باشد، مجبور است همه آنچه را که با سخت‌کوشی به دست آورده است فراموش کند، و به سهم مساوی از کل منابع جامعه اکتفا نماید.

این نظریه بنای جامعه‌ای را می‌گذارد که، با یکسان نگرستن به همه مردم، سهم منصفانه برای همگان قائل می‌شود. اما آیا مردم واقعی در یک جامعه واقعی اینچنین هستند؟ می‌توان بحث کرد که هرگز چنین نبوده است و نخواهد بود؛ چرا که اصولاً جایگاه اولیه‌ای که فرایند ساختن قواعد یک جامعه از آن شروع شود، وجود ندارد؛ و تمامی سیستم حقوقی واقعی، و تمامی اندیشه‌ها در مورد عدالت، مقید به زمینه و چارچوب تاریخی خود هستند.

این رهیافت را رونالد دورکین^۱ نیز مورد انتقاد قرار داده است. به نظر او قبل از سؤال «عدالت چیست؟» لازم است که به سؤال اساسی‌تری پاسخ داده شود، و آن اینکه مردان و زنان باید به دنبال چه نوع زندگی باشند؟ چه چیزهایی در انسان متعالی محسوب می‌شود؟ وی معتقد است که موضع لیبرالی، به گونه‌ای که توسط رولز ارائه شده است، به این مسئله توجه ندارد و در برخورد با انسانها به هیچ وجه فردیت آنان را به حساب نیاورده است.

برای تأمل:

اگر بنا باشد که (طبق نظر رولز) هر گونه نابرابری تنها در صورتی مجاز باشد که فقرا از آن بهره‌مند گردند، در آن صورت امکان چندانی برای پیشرفت وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر امکانی که جهت پیشرفت برای جامعه فراهم شود، به احتمال زیاد به افزایش شکاف بین افراد توانا و ناتوان منجر خواهد شد. آیا چنین نظریه‌ای مانع پیشرفت جامعه نخواهد بود؟

نوزیک (عدالت به معنای حق)

اگر بگوییم که هدف جامعه صیانت از حیات، آزادی و مایملک افراد است، پس باید برای هر یک از افراد جامعه این حق را قائل باشیم که بتواند این چیزها را برای خود حفظ کند. جامعه‌ای که تحت عنوان برقراری مساوات به توزیع مجدد ثروت مبادرت می‌کند، در حقیقت افراد را از همان حقوقی که در بدو امر حمایت از آن هدف از تشکیل جامعه بوده است، محروم می‌سازد. این تلقی از عدالت توسط روبرت نوزیک^۱ دنبال شده است. او در اثر خود با عنوان آنارشی، حکومت و اتوپیا^۲ (۱۹۷۴)، استدلال می‌کند اینکه دولت از افراد مالیات بگیرد و آنها را مجبور کند که بخشی از درآمد خود را برای خدمات درمانی که دیگران از آن منتفع می‌شوند بپردازد، غلط است. این کار حق افراد در کسب و نگهداری ثروت را نقض می‌کند. از نظر نوزیک، اگر شما بخواهید که داراییتان را به کسی ببخشید هیچ ایرادی ندارد، اما اینکه از سایرین بخواهید که اموالشان را به شما بدهند، نادرست است. بر اساس این نظریه اجتماعی، کمکهای داوطلبانه بسیار پسندیده است، اما مالیات اجباری خیر. او استدلال می‌کند که عدالت عبارتست از حق افراد برای حفظ اموال و ثروتی که به صورت قانونی به دست آورده‌اند.

مسئله قابل طرح در مورد دیدگاه نوزیک این است که، در هر زمان، ثروتی که در اختیار کسی قرار دارد، به گذشته هم ارتباط پیدا می‌کند: به سابقه خود فرد (اینکه مثلاً سالهای متمادی زحمت کشیده است) و یا خانواده‌اش (از طریق ارث بردن). به هر تقدیر، عملاً اثبات اینکه همه ثروت کسی بطور قانونی گرد آمده است، همیشه آسان نیست. این احتمال وجود دارد که املاکی که نسل اندر نسل در دست خانواده‌ای بوده است، در ابتدا به گونه‌ای نامشروع تصاحب شده باشد.

1) Robert Nozick

2) *Anarchy, State and Utopia*

نوزیک همچنین برخلاف آنانی که به دنبال مساوات هستند، معتقد است که حتی اگر زمانی بین انسانها مساوات کامل برقرار کنیم، آنها بلافاصله شروع به داد و ستد کرده و به سرعت به سوی عدم مساوات پیش خواهند رفت.

به عبارت دیگر:

● مالکیت خصوصی دزدی است! (یعنی مالکیت باید در اختیار دولت، و نهایتاً کل جامعه باشد) و عدالت اقتضا می‌کند که ثروت بر اساس نیاز افراد مجدداً توزیع شود.

یا

● توزیع مجدد ثروت دزدی است! (یعنی هر کس حق داشتن همه آنچه را که به صورت قانونی به دست آورده است دارد)؛ عدالت اقتضا می‌کند امکان پیشرفت برای هر فرد تا حد توان بالقوه‌اش داده شود و در این راه با عقیده نادرست مساوات مانع تراشی نشود.

_____ آزادی فردی و قانون _____

منظور از آزادی در اینجا قدری با آنچه در بحث جبر و اختیار^۱، که قبلاً بدان پرداختیم متفاوت است. در آنجا دیدیم که یک جبرگرا^۲ مدعی است که ما برای انتخاب آنچه انجام می‌دهیم هرگز آزاد نیستیم، بلکه همه چیز می‌تواند مقدر شده باشد. در اینجا بحث ما در مورد سطحی از آزادی است که، با توجه به تأثیری که این آزادی می‌تواند بر آزادی دیگران داشته باشد، هر کس حق استفاده از آن را در جامعه دارد: یعنی آزادی عمل در چارچوب ضوابطی که توسط قانون مشخص می‌شود. هنگامی که شخصی خارج از

(۱) در متن انگلیسی از واژه freedom در هر دو مورد استفاده شده است. ما در بحث پیشین از واژه «اختیار» به جای «آزادی» استفاده کردیم. - م.

این ضوابط عمل کند، اجتماع، از طریق نیروی انتظامی و دادگاهها، می‌تواند وارد عمل شود و فرد «قانون‌شکن» را مجازات نماید.

با قبول دیدگاه فایده‌گرایانه در اخلاق (به فصل ۵ مراجعه کنید)، میل معتقد است که در بارهٔ برخی مسائل خصوصی، که عمل و عواقب آن تنها به خود شخص مربوط می‌شود، باید آزادی مطلق وجود داشته باشد. فقط هنگامی قانون باید پا پیش بگذارد و این آزادی را محدود کند که عواقب آن دامنگیر سایر مردم شده باشد. اساس اغلب قانون‌گذارها را همین اصل موافق عقل سلیم^۱ تشکیل می‌دهد.

مثال:

اگر استعمال دخانیات یک مسئلهٔ خصوصی بود و از عواقبش، هر قدر هم مضر، تنها خود شخص سیگاری رنج می‌برد، ابدأ نیازی به وضع قانون علیه آن وجود نداشت. قانون می‌تواند دخالت کرده و استعمال دخانیات را در مکانهای عمومی قدغن نماید (اگر ۱) باعث خطر آتش‌سوزی شود یا ۲) غیر سیگاریها بخواهند که آزادی استنشاق هوای بدون دود داشته باشند.

قانون‌گذاری می‌تواند بر اساس یک اصل سادهٔ فایده‌گرایانه توجیه شود. قانون از مردم در مقابل تبعات عمل یک فرد حمایت می‌کند.

اما آیا این درست است که جامعه در کل، از طریق خدمات درمانی‌اش، هزینهٔ تصمیم یک فرد برای کشیدن سیگار، مصرف مواد مخدر و یا شاید مبادرت به یک ورزش خطرناک را پردازد؟ در اینجا قانون است که باید بین دیدگاه اخلاقی فایده‌گرایانه و محافظت از حقوق فردی بشر تعادل برقرار کند.

اندیشهٔ آزادیهای فردی از یک اهمیت بنیادی در تفکر سیاسی مدرن برخوردار است؛ و این شاید ناشی از واکنش نسبت به تجاوزات وحشتناک نظامهای استبدادی^۲ قرن بیستم به حقوق فردی، در آلمان نازی، اتحاد

شوروی و سایر کشورها بوده باشد. محور اصلی کتاب کارل پوپر^۱ تحت عنوان، جامعه باز و دشمنانش^۲ که در سال ۱۹۴۰ انتشار یافت، را مسئله آزادی تشکیل می‌دهد. در دهه ۱۹۶۰ بخش اعظم بحثهای سیاسی روی اینکه چگونه می‌شود ضمن حفظ نظم اجتماعی، حداکثر آزادی فردی را تأمین کرد، متمرکز شده بود. نظریه رولز در باب عدالت را شاید بتوان کوششی جهت توجیه دیدگاههای لیبرال جامعه دانست که توزیع مجدد ثروت در آن یک انتخاب منطقی افراد آزاد است. رولز معتقد بود که اگر همه نیازهای اساسی زندگی برآورده شود (به عنوان یک پیش‌فرض برای نظریه‌اش)، آنگاه مردم، بجای مثلاً امکان به دست آوردن ثروت بیشتر، آزادی را انتخاب خواهند کرد. در مقابل، رونالد دورکین و دیگران معتقدند برخی از مردم بجای تبعیت از نقطه نظرات لیبرال و مساوات طلبانه رولز و رعایت احتیاط، ترجیح خواهند داد که به امید بردن قمار کنند.

حقوق بشر

اساس قانون را توافق بین انسانهای آزاد تشکیل می‌دهد، و حقوق بنیادین بشر شامل همه انسانها می‌شود. از سوی دیگر، بین داشتن مجموعه‌ای از حقوق و آزادی استفاده کردن از آن تفاوت هست. در کل، گرچه این حقوق، صرف‌نظر از سن و ظرفیت اشخاص اعطا می‌شود، اما گاه لازم می‌آید که در مواردی محدود گردد.

● در زمینه سن. کودکان حقوقی دارند و قانون از آنها در برابر بهره‌کشی توسط دیگران حمایت می‌کند، اما به عنوان مثال، اجازه ندارند سیگار یا مشروبات الکلی بخرند و رانندگی یا خلبانی بکنند. علت آنست که کودک تا سن بلوغ قادر به اتخاذ تصمیمهای مسئولانه نیست؛ بنابراین والدین و یا جامعه این محدودیت را بر آزادی کودک اعمال می‌کنند؛

● در زمینه جنون. همچنین کسانی که دچار جنون هستند و خطری برای خود و دیگران محسوب می‌شوند، محدود می‌گردند؛

● در زمینه فقدان مهارت. خلبانی هواپیما و رانندگی خودرو (مگر در ملک خصوصی) بدون داشتن گواهینامه غیر قانونی است. این موضوع را می‌توان بر اساس دیدگاه فایده‌گرایانه توجیه نمود، چرا که در غیر این صورت جان دیگران در آسمان و یا سطح جاده‌ها به خطر می‌افتد. همچنین است در مورد کسی که خود را بدون داشتن صلاحیت، جراح معرفی کند و مبادرت به عمل جراحی نماید. بدون داشتن مقبولیت عمومی در مورد مهارت‌های لازم، بسیاری از این نوع کارها زندگی و سلامت دیگران را به خطر می‌اندازد.

ضمناً حقوق کسانی که قانون را نقض می‌کنند نیز از آنها سلب می‌شود. به عنوان مثال:

● از طریق محکومیت به حبس؛

● از طریق احکام قانونی برای توقف انجام برخی کارها، یا جلوگیری از نزدیک شدن به فرد دیگر و یا حضور در یک محل خاص. این تصمیم ممکن است با توجه به سوابق فرد اتخاذ گردد، مانند کسی که در گذشته اقدام به قانون‌شکنی کرده باشد؛ و یا به عنوان اقدامی پیشگیرانه، مانند جلوگیری از انتشار یک مطلب بالقوه خطرناک در روزنامه.

در همه این موارد، حقوق اساسی برای فرد وجود دارد، اما بر این اساس که برخورداری از این حقوق مخالف منافع کل جامعه است، نمی‌تواند از آنها استفاده کند. اساس این رهیافت را اندیشه قرارداد اجتماعی تشکیل می‌دهد، که در آن قوانین اجتماعی بر اساس وفاق متقابل شکل می‌گیرند، و ضرر از دست دادن برخی آزادیها با کسب درجه بالاتری از امنیت اجتماعی جبران می‌شود. بدین ترتیب می‌توان این امر را بر اساس دیدگاه فایده‌گرایانه نیز توجیه نمود.

اما دورکین می‌گوید «حق» چیزی است که فرد باید از آن برخوردار

باشد، حتی اگر با منافع کلی منافات داشته باشد. چه اگر بنا باشد فقط وقتی حق انجام کاری را داشته باشیم که کسی مخالف آن نباشد، دیگر فایده‌ای ندارد. حق چیزی است که بتوان در شرایط دشوار هم آن را مطالبه کرد. معنی این حرف آنست که (حداقل در کوتاه مدت) نمی‌توان حقوق را بر اساس دیدگاه فایده‌گرایانه توجیه نمود. لزوماً این حقوق بیشترین فایده را برای بیشترین تعداد دربر ندارند. حقوق توسط اقلیتها مطالبه می‌شوند. حقوق براساس قراردادهای اجتماعی (به عنوان مثال قانون اساسی) پایه‌گذاری می‌شوند و استاندارد مبنایی را ارائه می‌کنند که انسانها انتظار دارند طبق آن با ایشان رفتار شود.

به عبارت دیگر:

- لازم است که بین آزادی فردی در مقابل نیازهای کل جامعه تعادلی برقرار شود. اخلاقیات مربوط به استفاده از آزادیهای فردی می‌تواند بر اساس دیدگاه فایده‌گرایانه مورد ارزیابی قرار گیرد.
- حقوق بشر مبین آزادیهای اساسی و فرصتهایی است که هر فرد می‌تواند انتظار دریافت آن را از جامعه داشته باشد. در صورتی که برخوردار شدن از این حقوق تهدیدی برای یک فرد و یا کل جامعه باشد می‌تواند سلب شود.
- برخورداری از حقوق بشر را نمی‌توان همیشه بر مبنای فایده‌گرایی توجیه نمود. مهم این است که هر کس، به‌رغم منافات آن با منافع اکثریت، بتواند حقوق خود مطالبه کند.

چند نتیجه‌گیری

مسئله‌ای که در خصوص فلسفه سیاسی (و شاید در مورد کل فلسفه) وجود دارد اینست که با مفاهیم مجرد و کلی سر و کار دارد، و می‌شود گفت که به‌ندرت می‌تواند در خصوص شرایطی که در عمل برای انسانها پیش می‌آید عادلانه قضاوت کند. ثروت در یک جا به بهای فقر در جای دیگر به‌دست می‌آید. بازار «آزاد» برای برخی موفقیت در پی دارد و برای گروهی دیگر

شکست. قوانینی که از اغنیا و کسانی که به دنبال حفظ ثروت خود هستند حمایت می‌کند از نظر آنهایی که از امکانات کمتری در جامعه برخوردارند ابزاری برای استمرار حرص و آز ثروتمندان است.

موضوع فلسفه سیاسی، مذاقه در اصولی است که بر اساس آنها سامانه‌های سیاسی و حقوقی پایه‌گذاری می‌شوند. حقوق بشر، عدالت، انصاف، قرارداد اجتماعی و دموکراسی، همه اصطلاحاتی هستند که به منظور روشن‌سازی مفهوم و پی‌آمدهایشان توسط فیلسوف مورد بررسی قرار می‌گیرند.

به محض آنکه از دیدگاه هابز، مبنی بر اینکه جامعه به منظور حمایت متقابل افرادش ساخته می‌شود، بیشتر رفته و اظهار نظر کنید که حق^۱ آن است که جامعه - نه صرفاً برای حفظ خود - باید به فلان روش خاص سازمان داده شود، به طور ضمنی مفاهیم عدالت، آزادی، مساوات، ارزش‌گذاری زندگی بشری و نیز جایگاه آن در درک کلی از جهان هستی به میان کشیده می‌شوند.

یک نکته کلی:

فلسفه مانند یک موجود زنده رشد و توسعه می‌یابد:

- نظر شما در مورد نحوه سازمان دادن جامعه به دیدگاه اساسی شما از اخلاقیات ربط پیدا می‌کند.
- اخلاق به نوبه خود به دیدگاه شما در مورد خود و معنی فردی از ابنای بشر بودن، بستگی دارد.
- مفهوم «خود» پرسشهای کلی‌تر در باب معنی و ارزش زندگی را در پی دارد که در فلسفه دین به آنها پرداخته می‌شود.
- مباحث دینی خود از دل پرسشهایی بنیادین در مورد زندگی چون «چه چیزهایی را می‌توان با اطمینان دانست؟»، «چرا اصلاً چیزی غیر از هیچ وجود دارد؟»، «زندگی برای چیست؟» و «چه باید بکنیم؟» بیرون می‌آید، که خود اینها نقطه شروع کلی فلسفه است.

فصل ۷

دورنمای فلسفه امروز

در این کتاب بنا به ضرورت به موضوعات به صورت انتخابی پرداخته شده است. اگر چه برخی از موضوعات اصلی فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است، اما قطعاً در نشان دادن وسعت فلسفه، آنگونه که امروزه شاهد آن هستیم، موفق نبوده است. به علاوه پرداختن به همه فیلسوفان گذشته نیز مقدور نیست. برخی از این فلاسفه، چون هگل و فرگه^۱، در واقع تأثیر بسیار زیادی داشته‌اند، اما در چارچوب این کتاب جایی برای پرداختن به آنها وجود نداشته است؛ در حالی که یقیناً در یک بررسی جدی، صرفاً اشاره مختصر به افکار ایشان کفایت نمی‌کند. خوشبختانه در اکثر کتابهای تاریخ فلسفه به معرفی کارهای آنها پرداخته شده است.

هدف این فصل آخر، پر کردن برخی فضاهای خالی و ارائه یک دید کلی از حیطه‌های دیگر فلسفه و برخی از اندیشمندانی است که در فهم گستره‌ی علایق مطرح در فلسفه امروز دنیا، از اهمیت برخوردارند.

1) Frege

قبل از هر چیز لازم به تذکر است که فلسفه طرح شده در این کتاب فلسفه غربی است؛ و امکان اشاره به فلسفه‌های شرقی نبوده است. مثلاً در فصل مربوط به ذهن و جسم می‌شد به مواردی نظیر مفهوم هندی روح جهانی^۱ نیز پرداخته شود، یا به این دیدگاه بودایی که «خود» دارای واقعیت دائمی نیست، بلکه لفظ مصطلحی برای توصیف اندیشه‌های دائماً در حال تغییر، تجارب و واکنشهای ماست.

فلسفه مشرق‌زمین گسترده و مسحورکننده است و کسانی که با فلسفه غرب سر و کار دارند باید توجه داشته باشند که روش آنها تنها روش برخورد با مسائل فلسفی نیست.

به علاوه شاخه‌های بزرگی از فلسفه (نظیر فلسفه زبان^۲ یا فلسفه آموزش^۳)، همچنین رهیافتهای جدید برخورد با فلسفه (نظیر فلسفه فمینیستی^۴) از حیطه شمول این کتاب خارج است. اینکه این مطالب در این کتاب مقدماتی نیامده است، نباید حمل بر کم اهمیتی آنها گردد، بلکه بهتر است به مطالب ارائه شده به عنوان شالوده‌ای فکری نگریسته شود که فرد علاقه‌مند می‌تواند از آن استفاده کرده و آسانتر به سمت موضوعات دیگر فلسفی حرکت کند.

به هر تقدیر به منظور آشنایی بیشتر با گستره فلسفه، در این فصل به اختصار به دو شاخه از فلسفه، یعنی زیبایی‌شناسی^۵ و منطق صوری^۶، و سپس به برخی از جنبه‌های آنچه که به فلسفه «قاره‌ای»^۷ مدرن موسوم است، می‌پردازیم.

زیبایی‌شناسی

اغلب حوزه‌های فلسفه از یک سؤال ساده ولی بنیادی نشأت می‌گیرند:

1) atman

2) Philosophy of Language

3) Philosophy of Education

4) Feminist Philosophy

5) Aesthetics

6) Formal Logic

7) 'Continental' Philosophy

معرفت‌شناسی کوششی است برای پاسخ به این سؤال که «چه چیزهایی را می‌توان شناخت؟»؛ فلسفه سیاسی در پی پاسخ به سؤال «عدالت چیست؟» است؛ و زیبایی‌شناسی به سؤالهای «زیبایی چیست؟» و «هنر چیست؟» می‌پردازد.

این پرسشها را می‌توان در تمام تاریخ فلسفه، از اندیشه‌های یونانی در مورد هنر گرفته تا قرون وسطی و مناظرات اصلاح‌گرایانه در باب تصاویر دینی (اینکه آیا آنها به چیزی ورای خودشان اشاره دارند، و یا آنکه خطر پرستیده شدنشان به شیوه‌ای بت‌پرستانه وجود دارد)، از تلاش هیوم برای ارائه‌ی هنجاری برای ذوق هنری و تحلیل کانت از تجربه‌ی زیبایی‌شناختی گرفته، تا نقد مارکسیستی هنر بر حسب عملکرد اجتماعی و سیاسی آن، و همچنین تا دیدگاههای وجودگرایانه^۱ و فرانوگرایانه^۲ به هنر در زمان معاصر مشاهده کرد.

زیبایی‌شناسی با حوزه‌های دیگر فلسفه ارتباط پیدا می‌کند. به عنوان مثال، در دهه ۱۹۵۰ در آمریکا، هم پل تیلیش دین‌شناس و هم سوزان لانگر^۳ فیلسوف در نوشته‌هایشان از هنر به عنوان نماد^۴ صحبت می‌کنند، نشانه‌ای که به ورای خود و به یک واقعیت متعالی اشاره دارد. این مسئله زیبایی‌شناسی را با فلسفه دین مرتبط می‌سازد. در واقع تیلیش معتقد است که تمامی اندیشه‌ها و تصاویر مذهبی به «خود-وجود»^۵ اشاره دارند و راه دیگری جز استفاده از نمادها برای انتقال حقایق دینی وجود ندارد. بنابراین این امکان هست که از یک کار هنری، به دلیل آنکه به چیزی ورای تجارب معمولی انسان اشاره دارد، بتوان نوعی برداشت «دینی» نمود حال آنکه زمینه کار کاملاً غیر دینی است.

کار هنرمند همچنین با ماهیت نفس، ماهیت زبان و ماهیت ادراک نیز

1) existentialist

2) postmodernist

3) Susanne Langer

4) symbol

5) being-itself

مرتبط است. به عنوان مثال یک رمان‌نویس ممکن است از زبانی غنی و باریک‌بینانه برای انتقال طیفی از احساسات و الهامها بهره بگیرد؛ در واقع باید گفت نه فقط برای انتقال، بلکه برای برانگیختن احساسات خواننده. بدین ترتیب یک داستان تخیلی در پی برانگیختن احساسات و تخیل ما است. هیچ دو خواننده‌ای حوادث توصیف شده در یک رمان را یکسان «تصویر» نمی‌کنند. کار فلسفه عکس این است، یعنی سعی دارد استدلال خود را به روشترین شکل ممکن بیان نماید. فلسفه باید روشن، دقیق و مستقیم و بدون حاشیه رفتن بیان شود، در صورتی که یک شعر یا رمان، نمادین، خاطره‌انگیز، غنی و در اغلب مواقع تعمداً همراه با ابهام و ابهام است.

برای تأمل:

افلاطون با هنر ضدیت داشت و موافق سانسور شدید بود. از نظر او هنر براندازنده حکومت است، رؤیا را جایگزین واقعیت می‌کند، و باعث سوء استفاده از احساسات انسان می‌شود. با این حال، گفتگوهای او جزو شاهکارهای ادبی محسوب می‌شوند و در زمره هنر هستند!

● اگر اجازه دهیم که هنر تأثیر کامل خود را روی شخصی که آن را می‌بیند، می‌خواند یا می‌شنود، بر جای بگذارد، دیگر چگونه ممکن است که بتوان روی محتوای آن کنترل منطقی داشت؟

● آیا هنر باید به لحاظ سیاسی صحیح باشد؟ مارکس برای هنر رسالت اجتماعی و سیاسی قائل بود. هنر خوب از دیدگاه مارکسیستی بازتاب دهنده ارزشهای انقلاب اجتماعی است، و احساسات آدمی را در راستای ارزشها و طرز فکر معین سیاسی به هیجان می‌آورد.

● آیا هر اثر هنری توجیه‌کننده خودش است؟ اگر چنین باشد، آیا صحبت کردن از هنر خوب یا بد معنی دار است؟

گستره و پیچیدگی مسائل مرتبط با زیبایی‌شناسی را شاید بتوان با معضل تصمیم‌گیری در مورد هنری بودن یک اثر در عمل نشان داد:

مثال:

به خانه دوست متمولی می‌روم که می‌گوید اخیراً روی یک اثر هنری جدید سرمایه گذاری کرده است. از پنجره خانه‌اش به بیرون نگاه می‌کنم و تلی از پاره آجر و قلوه سنگ در داخل محوطه چمن نظرم را جلب می‌کند. چهره دوستم، که متوجه نگاه من به چمن شده است، سرافرازانه گل می‌اندازد و برایم شکی باقی نمی‌ماند که همین تل پاره آجر و قلوه سنگ باید همان اثر هنری باشد که اخیراً خریداری کرده است!

● این مجموعه از نظر او یک اثر هنری است؛ اما به نظر من تلی از سنگ و آجر است.

آیا هیچگونه روش عینی برای قضاوت بین این دو دیدگاه وجود دارد؟

● اگر بپذیریم که این یک اثر هنری است، «هنر» در کجای آن واقع شده است؟ آیا در موضوع نهفته است (در اینجا تل آجر و قلوه سنگ)؟ آیا در ذهن هنرمند است؟ آیا در زیبایی آن است که به قول معروف در چشم نگرنده است؟ آیا هنر چیزی است که در یک رابطه مثلثی متشکل از هنرمند، موضوع هنر و شخصی که برای آن «به عنوان» یک شیء هنری ارزش قائل می‌شود، شکل می‌گیرد؟

● آیا هنر به چیزی ورای خود اشاره دارد؛ یعنی نمایی از واقعیت که نمی‌توان با کلمات توصیف کرد، اما با نگاه کردن به یک اثر هنری آن را حس می‌کنیم؟ یا اینکه صرفاً خودش است و توجه ما را به سمت خود می‌کشاند؟ و آیا جلب شدن توجه، خود یک تجربه زیبایی‌شناختی است؟

● آیا آن کپه آجر، در صورتی که هیچکس برایش ارزش هنری قائل نشود، کماکان هنر باقی می‌ماند؟

● چه نوع احساسی را در من برمی‌انگیزد؟ اگر باعث احساس ناراحتی و خجالت شود، آیا باز هم می‌شود آن را یک تجربه زیبایی‌شناختی تلقی کرد؟

● کپه آجر روی چمن در عین حال حاکی از نوعی رابطه اقتصادی است - هنرمند از آن ارتزاق می‌کند؛ سرمایه گذار به دنبال یک «اثر» جدید است؛ یعنی یک معامله مالی. آیا هنر حتی وقتی به کالای سرمایه‌ای تبدیل می‌شود باز هنوز هنر است؟

● ماهیت خلاقیت هنری چیست؟

● آیا هنرمند در پی خلق توهم است، و سعی دارد مرا به دیدن چیزی بیش از آنچه که واقعاً پیش چشمان من است وادارد؟

● اگر فکر هنرمند با آنچه که من با دیدن اثر او برداشت می‌کنم مغایر باشد، آیا باید گفت که در اینجا دو اثر هنری مختلف وجود دارد، یا نه؟

در دوره‌های مختلف به جنبه‌های متفاوتی از هنر توجه شده است. به عنوان مثال، در قرن هجدهم اولویت به زیبایی طبیعی و گونه‌ای حس تعادل بین طبیعت و ذهن ادراک کننده آن داده می‌شد. کانت معتقد به وجود نوعی «هدفمندی روشمند»^۱ در اجزاء یک تجربه زیبایی شناختی بود: اشیاء هنری موجب ایجاد یک حس لذت موزون و هماهنگ در ذهن می‌شوند. قرن بیستم بیشتر درگیر مسئله ماهیت تولید هنری بوده است، و فرایند خلاقیت هنری غالباً در کنار آن مورد بررسی قرار گرفته است. هنر منعکس کننده «درک از خود»^۲ در هر دوره است و از همین رو زیبایی شناسی با دیگر حوزه‌های فلسفه مرتبط است.

منطق صوری ۳

منطق شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی فرایند استدلال می‌پردازد. ساختار اصلی استدلال اینست که از مجموعه‌ای از فرضیات آغاز می‌کند و از آنها به یک نتیجه (حکم) می‌رسد؛ این فرایند به منطق قیاسی^۴ موسوم است. استدلالی معتبر^۵ محسوب می‌شود که در صورت صادق بودن مقدمات آن کذب نتایج غیر ممکن باشد. یک استدلال می‌تواند علی‌رغم کاذب بودن مقدماتش معتبر باشد (که البته در این صورت نتایج کاذب خواهد بود)؛ یعنی اگر اشتهاً مقدمات، صادق را کاذب بینگاریم سبب نادرستی استدلال ما نمی‌شود. استدلالی که مقدمات آن صادق و از نظر منطقی معتبر باشد درست^۶ خوانده می‌شود.

1) formal purposiveness

2) self-understanding

۳) formal logic. مراد از صوری این است که توجه به «شکل» استدلال منطقی، فارغ از محتوا، معطوف است؛ از این جهت که گفته می‌شود منطق حاوی هیچگونه خبری از عالم واقع نیست. اما واژه 'formal' در عین حال به معنی رسمی، روشمند، اسلوب‌دار و دارای قاعده نیز هست که این معنی هم از آن مستفاد می‌شود. - م.

۴) یا منطق استنتاجی (deductive logic)

5) valid

6) sound

نکته:

منطق قیاسی با روش «استقرایی» که مورد استفاده علوم است، تفاوت دارد. روش استقرایی از شواهد آغاز می‌کند و (با سنجش احتمالات) نتیجه می‌گیرد که باید در آینده انتظار فلان یا بهمان نتیجه را داشته باشیم. نتیجه‌ای که با این روش حاصل می‌شود همواره، در صورت مشاهده شواهد جدید، در معرض تجدید نظر قرار دارد. منطق قیاسی ربطی به شواهد تجربی ندارد؛ روشی است صوری و انتزاعی برای نگرستن به ساختار یک برهان.

وقتی که بخشی از اجزای یک استدلال به بخش دیگر آن وابسته باشد، منطق می‌تواند خیلی پیچیده شود: «اگر نه این، پس آن، اما اگر آن، پس چیز دیگر». واضح است که نوشتن تمامی اجزای یک استدلال برای بررسی منطق به کار رفته در آن کار پرهزحمتی خواهد بود.

برای غلبه بر این مشکل، منطق صوری از نوعی زبان مصنوعی استفاده می‌کند. در این زبان، گزاره‌هایی که مقدمات و نتیجه استدلال را می‌سازند با حروف A، B، C و غیره نمایش داده می‌شود. به علاوه از مجموعه‌ای از علائم که نقش رابط دارند نیز استفاده می‌شود که به آنها ثابتها (یا ادوات) منطقی گفته می‌شود. این علائم نشانگر مراحل منطقی نظیر «و»، «یا»، «اینطور نیست که»، «اگر... آنگاه» و «اگر و فقط اگر» است. استفاده اینچنینی از زبانهای مصنوعی مشخصاً به فرگه (۱۹۲۵-۱۸۴۸) فیلسوف و منطق‌دان آلمانی منسوب است.

مثال:

ثابت منطقی «اگر... آنگاه» توسط پیکانی که نوک آن به سمت راست است و نتیجه‌گیری (بنابراین) با نقطه و برگول (:) نشان داده می‌شود. این استدلال را در نظر بگیرید: من از قطار جا مانده‌ام. اگر از قطار جا بمانم، با تأخیر به سرکار می‌رسم. بنابراین با تأخیر به محل کارم خواهم رسید. این استدلال را می‌توان به شکل زیر سامان داد: از حرف A برای «من از قطار جا مانده‌ام» و از حرف B برای «با تأخیر به محل کارم می‌رسم» استفاده می‌کنیم. در این صورت در بازنویسی استدلال فوق تبدیل می‌شود به: $A, (A \rightarrow B): B$

یک ویژگی مهم منطق آنست که هر جمله را به اجزای آن تقسیم نموده و رابطه بین آنها را واضح می‌سازد؛ بدین ترتیب منطق صوری به روشن شدن اعتبار آن کمک می‌کند. همانطور که می‌شود تصور کرد، استدلال‌هایی از این دست خیلی پیچیده می‌شود و از تعداد زیادی علامت ناآشنا برای ادوات منطقی مختلف استفاده می‌شود. اگر یک نسخه از مجله علمی منطق نمادی^۱ را برداشته و نگاهی بدان بیندازید، به احتمال زیاد آنچه در بسیاری از صفحات مشاهده می‌کنید چیزی شبیه به ریاضیات پیشرفته یا فرمولهای پیچیده علمی به نظر می‌آید، که دنبال کردن آن برای اشخاص ناآشنا، تقریباً ناممکن است!

فلسفه «قاره‌ای»^۲

در بخش عمده قرن بیستم، هم از نظر نحوه پرداختن به فلسفه و هم از لحاظ نوع مطالب مورد بحث، شکافی در فلسفه غربی مشهود بوده است. در مورد بیشتر فلاسفه می‌توان گفت که یا پیرو روش «تحلیلی»^۳ (یا «انگلیسی-امریکایی»^۴) هستند و یا پیرو سنت فلسفه «قاره‌ای».

● فیلسوفان تحلیلی عمدتاً از ایالات متحد آمریکا و انگلستان برخاسته‌اند. مهمترین مسئله برای آنها معنی گزاره‌ها و نحوه تحقیق صدق آنها است؛ به علاوه آنها از فلسفه به عنوان ابزاری تحلیلی برای بررسی پیش‌فرضهای زبان و اندیشه استفاده می‌کنند. از جمله فیلسوفان معاصر پیرو این مکتب می‌توان از کواین^۵، پاتنم^۶، سییرل^۷، رولز^۸، همپشایر^۹ و استراسون^{۱۰} نام برد.

بسیاری از فیلسوفانی که قبلاً از آنها نام برده‌ایم، نظیر راسل، رایل و ایپر

1) *The Journal of Symbolic Logic*

2) 'continental' philosophy

4) Anglo-American

6) Putnam

9) Hampshire

3) analytic

5) Quine

8) Rawls

7) Searle

10) Strawson

نیز جزو این دسته به شمار می‌روند. فلسفه قرن بیستم، که تا اینجا در این کتاب بدان پرداخته‌ایم، برخاسته از این سنت فکری است.

● فلسفه «قاره‌ای» اصطلاحی است که معمولاً از آن برای توصیف طیفی از فلاسفه بخش اصلی اروپا استفاده می‌شود که علیرغم ارتباط کارهایشان با مباحث پایه‌ای پیش‌گفته، عموماً به عنوان گرایش‌های مجزای فلسفی در نظر گرفته می‌شوند. از جمله اینها می‌توان هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۸)، که پدیدارشناسی^۱ وی بر بسیاری دیگر از فیلسوفان قاره‌ای تأثیر داشته است، هایدگر^۲ و سارتر^۳ (وجودگرایی)، و متأخرتر از ایشان، لاکان^۴، دریدا^۵ و دیگران را نام برد. در این مکتب فکری است که با اصطلاحاتی نظیر ساختارگرایی^۶، فرانوگرایی^۷ و تأویل‌گری^۸ (هرمنیوتیک - مطالعه تأویل و تفسیر: اصطلاحی که در ابتدا در مورد مطالعه کتب مقدس به کار می‌رفت، اما امروزه بطور کلی به روش تفسیر و بررسی هر متنی اطلاق می‌شود) برخورد می‌کنیم. فلسفه قاره‌ای بطور کلی اغلب بازتاب رهیافتی روشنفکرانه به خلاقیت هنری است، برعکس مکتب تحلیلی فلسفه که به مواردی که در حیطه‌ای محدودتر تعریف می‌شوند، می‌پردازد.

اگر چه در این کتاب مجال لازم برای پرداختن به متفکران سنت قاره‌ای وجود ندارد، اما یک شرح اجمالی از موضوعات اصلی می‌تواند به روشن کردن جایگاه فلسفه قاره‌ای در کل فلسفه کمک کند. به علاوه، دلیل دیگر اهمیت این امر آنست که امروزه علائق این دو مکتب بیش از گذشته در هم تنیده شده است.

1) phenomenology

3) Sartre

6) structuralism

8) hermeneutics

4) Lacan

2) Heidegger

5) Derrida

7) postmodernism

پدیدارشناسی

هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹) نیز مانند دکارت، در پی یافتن اساس شناخت و تبدیل فلسفه به یک «علم دقیق»^۱ بود، بطوری که چنین شناختی مبتنی بر حقایق ضروری مستقل از تمام پیش فرضهای ما باشد. مهمترین اثر وی کتاب پژوهشهای منطقی^۲ است که در دو جلد در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ انتشار یافت. در آنجا او اعلام می‌دارد که برای رسیدن به یقین، ما باید از آگاهی درونی^۳ خودمان شروع کنیم. واقعاً ما چه چیزی را تجربه می‌کنیم؟ هوسرل معتقد است که هر فعالیت ذهنی «وجه التفاتی»^۴ خاصی دارد، یعنی چیزی که ذهن ما در موردش به تفکر می‌پردازد، اعم از آنکه آن چیز وجود داشته یا نداشته باشد.

چند مثال:

- می‌خواهم شیرینی بخورم. برای خوردن نیاز به شیرینی فیزیکی هست. اما فکر کردن در مورد یک شیرینی فقط نیاز به یک «وجه التفاتی» دارد؛ از قضا در بیشتر مواقع وقتی به فکر شیرینی می‌افتم که یک شیرینی واقعی برای خوردن وجود ندارد!
- اگر فکر کنم که احساس افسردگی می‌کنم، افسردگی «وجه التفاتی» اندیشه من است، اگر چه هیچ چیزی متناظر با آن وجود خارجی ندارد. ممکن است کسی بگوید «افسردگی هیچ است، وجود ندارد»؛ اما برای من در آن لحظه خاص، واقعیت دارد.

1) rigorous science

2) Logical Investigations

3) conscious awareness

4) یا شیء مقصود (intentional object)

در نظر هوسرل موضوع فلسفه همین موضوعات مورد آگاهی^۱ است: هر آنچه که تجربه می‌کنیم، اعم از آنکه در عالم عینی خارج وجود داشته یا نداشته باشد. پدیدارشناسی همچنین در صدد عاری کردن اشیاء منفرد از همه آن چیزهایی است که آنها را خاص می‌کند، یعنی جستجوی جوهر^۲ خالص آنها؛ آنچه که در آنها با سایر اشیاء از همان نوع مشترک است. (این دیدگاه از جهات زیادی به «مَثَل» افلاطون شبیه است). او معتقد است که این «جوهرها» با ادراک شهودی^۳ شناخته می‌شوند. به محض آنکه راجع به چیزی فکر می‌کنیم، برایمان بامعنا می‌شود، که علتش وجود جوهرهای متعددی است که به وسیله آنها ادراک حاصل می‌شود. ما شناختی از «درخت» به عنوان یک جوهر خالص داریم، و لذا به محض آنکه یک درخت واقعی را می‌بینیم (یا به آن می‌اندیشیم)، آن جوهر برای معنا بخشیدن به کمکمان می‌آید.

چند مثال:

به یک بچه چند شیء قرمز رنگ نشان داده می‌شود. مادرش می‌گوید «این قرمز است». بچه به‌طور طبیعی وجه مشترک تجربه را دریافته و به سرعت جوهر «قرمز» بودن را درمی‌یابد. وقتی متعاقباً به او اشیاء دیگری با همان رنگ ارائه می‌شود، جوهر «قرمزی» از قبل نزد او شناخته شده است، و این یکی از جوهرهای متعددی می‌شود که به وسیله آنها هر شیء جدیدی را ادراک می‌کند. از این پیچیده‌تر کار نقاش است که با سایه‌های قرمز بازی می‌کند و سعی در کشف «غایت» آن یعنی حدود جوهر «قرمزی» دارد. آیا این قرمز است یا در واقع نوعی صورتی است؟ یک نوک قلم رنگ آبی به رنگ اضافه می‌کنیم؛ حالا آن را چه رنگی می‌بینیم؟

1) objects of consciousness

۲) گوهر یا ذات (essence)

3) intuition

- هوسرل می‌گوید لازمه آگاهی سه چیز است:
- ۱) یک خود (آنچه که او آن را «ضمیر متعالی»^۱ می‌نامد)؛
 - ۲) فعالیت ذهنی؛
 - ۳) شیء منظور آن فعالیت ذهنی.

تنها هنگامی اشیاء به «موضوعات مورد آگاهی» تبدیل می‌شوند که به آنها معنی و مفهوم داده شود. هر شیئی تنها هنگامی فهمیده می‌شود که ذهن روی آن کار کرده و بر حسب جوهرهای خالص بدان معنی بخشیده باشد. بنابراین معنی و مفهوم همه چیز به «ضمیر متعالی» مربوط است. به محض برخورد با هر جنبه‌ای از جهان هستی، شروع به معنی بخشیدن به آن کرده و سعی در تبیین آن بر حسب جوهرهای خالص می‌نماییم؛ به عبارت دیگر با آن بر اساس «موضوعات مورد آگاهی» مربوطه برخورد می‌کنیم.

یک دلیل اهمیت هوسرل در فلسفه قاره‌ای آنست که او مبادرت به طرح سؤال در مقولات معنی و ارزش را مجاز می‌دارد، و در نتیجه طیف وسیعی از احساسات بشری و تجارب دیگر هم وارد حیطه مسائل فلسفی می‌شود. به عبارت دیگر، فیلسوفان قاره‌ای امکان کاوش در خصوص بسیاری از جنبه‌های زندگی را یافته‌اند که گویی بر روی فلاسفه پیرو سنت تحلیلی، که اولویت اصلی آنها مسئله زبان است، بسته مانده است.

وجودگرایی

وجودگرایی (اگزیستانسیالیزم) به شاخه‌ای از فلسفه اطلاق می‌شود که در پی یافتن مفهوم وجود بشر - مقصود، اهمیت و هدف کلی از آن - و نیز اراده و عکس‌العمل خلاق نسبت به زندگی توسط انسانها است.

با دقت در وجودگرایی، ملاحظه می‌شود که از پدیدارشناسی منشأ گرفته است. اگر فلسفه را مجاز به بررسی هشیاری^۲ و رفتارهای ناشی از آن

1) transcendental ego

2) consciousness

بدانیم، پس می‌تواند به کاوش در مورد خودآگاهی^۱ و خودتردیدی^۲، و همچنین اعمال و اتفاقاتی که به زندگی معنا می‌بخشند، نیز بپردازد. دو تن از مهمترین فلاسفه‌ای که در گسترش وجودگرایی نقش داشته‌اند عبارتند از هایدگر^۳ (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، با اثر مهمش هستی و زمان^۴ (۱۹۲۷) و سارتر^۵ (۱۹۸۰-۱۹۰۵) با کتاب هستی و نیستی^۶ (۱۹۴۳).

یک ویژگی محوری وجودگرایی تأکید بر نحوه تعامل و رابطه بشر با جهان هستی است. بخش عمده فلسفه در بررسی اشیاء خارجی و ذهن به گونه‌ای برخورد می‌کند که انگار اینها از هم تفکیک‌پذیر هستند؛ و کار ذهن صرفاً مشاهده جهان هستی، به عنوان چیزی مجزا از آن است. اما در مقابل اساس وجودگرایی را تأثیر و مداخله انسان در جهان هستی تشکیل می‌دهد. علت آنکه ما انسانها در پی درک اشیاء مختلف هستیم، این است که ما به ناگزیر با آنها سر و کار داریم و چاره‌ای نداریم جز آنکه معنی و اهمیت زندگی خودمان را در میان آنها جستجو نماییم.

مثال:

چکشی را برمی‌دارید و شروع به کوبیدن میخ می‌کنید. برای این کار شما اول نمی‌آید که راجع به چکش فکر کنید و سپس در مورد نحوه استفاده از آن تصمیم بگیرید؛ بلکه به طور خودکار از آن استفاده می‌کنید. ذهن شما درگیر فعالیت میخ کوبیدن است. هایدگر این را یک روش آماده به عمل^۷ در برخورد با اشیاء می‌داند؛ نه به عنوان یک مشاهده گر، بلکه به عنوان یک مداخله گر.

هوسرل بر آن بود که ویژگیهای خاص هر پدیده را جدا کرده و در جهت درک جوهر خالص آن، برای به دست دادن یک دیدگاه کلی قابل قبول در

1) self-awareness

2) self-doubt

3) Heidegger

4) *Being and Time*

5) Sartre

6) *Being and Nothingness*

7) ready-to-hand

مورد اشیاء مختلف بکوشد. تفاوت وجودگرایی با این دیدگاه تأکید آن بر وجود عنصری از مداخله شخصی، یا تأثیر نقطه نظرات خاص، است. این خود به یک سؤال کلی فلسفه می‌رسد؛ اینکه آیا هر بینش و اعتقادی همواره از منظر خاصی نشأت می‌گیرد که محمول ارزشها و درک و فهم صاحب آن است؟ در مقابل آن «بینش از هیچ جا»^۱ مطرح می‌شود، بدین معنی که در شکل گرفتن یک بینش نباید نقطه نظرات شخصی دخالت داشته باشند. اما آیا این به راستی امکان‌پذیر است؟

طبق نظر هایدگر ما به جهان هستی «پرتاب» شده‌ایم، و تجربه اصلی ما از «در آنجا بودن»^۲، «علاقه»^۳ است. بدین معنی که بعضی از چیزهایی که ما در این جهان با آنها برخورد می‌کنیم، در مقایسه با سایر چیزها، برایمان اهمیت بیشتری دارند، و در نتیجه خواه ناخواه با آنها درگیر می‌شویم. هایدگر معتقد است که ما آن چیزی هستیم که انتخاب می‌کنیم که باشیم و دارای ماهیت انسانی ثابتی نیستیم. هنگامی می‌شود گفت شما دارید به روشی اصیل^۴ زندگی می‌کنید که هر موقعیتی را همانگونه که پیش می‌آید در نظر گرفته و ماهیت حقیقی خود را از طریق رفتار و طرز برخورد خود بروز دهید. در غیر این صورت شما دارید سعی می‌کنید که از ترس و اضطراب خود، با تن دادن به آنچه دیگران از شما انتظار دارند، فرار کنید.

برای سارتر، چیزهای خاص (در برابر فهم آنها به صورت مقولات کلی) حائز اهمیت است. در رمان او با عنوان تهوع^۵، چیزهای منفرد درست همانگونه که هستند ظاهر می‌شوند، و از طبقه‌بندی امتناع می‌شود. همچنین نوعی اعتقاد به آزادی بنیادین انسان در آن احساس می‌شود؛ عیناً همانگونه که چیزهای منفرد را نمی‌توان به وسیله جوهر آنها به طور کامل شناخت، انسان نیز قابل کنترل و تعریف کامل با وظایف و مسئولیتها نیست. چنین آزادی می‌تواند یک تهدید باشد و باعث سردرگمی و تهوع شود.

1) view from nowhere

2) Dasein

3) concern

4) authentic

5) Nausea

برای تأمل:

فصل مربوط به ذهن و بدن را مرور کنید. ما توسط چیزهای متعدد، و نیز با نقشهای فراوانی که می‌پذیریم، تعریف می‌شویم. اما آیا هرگز می‌توانیم به این روش، به‌طور کامل تعریف شویم؟ آیا خودی وجود ندارد که از طبقه‌بندی شدن استتکاف کند و بر اختیار خود برای منحصر به فرد بودن اصرار ورزد؟

سارتر به سه نوع وجود معتقد است:

۱) وجود در خود^۱. مصداق این نوع وجود، اشیاء غیرانسان است؛ اشیائی که صرفاً همانگونه که هستند، وجود دارند.

۲) وجود برای خود^۲. در سطحی از شناخت یا خودآگاهی، موجود نسبت به جهان پیرامون خود آگاهی دارد، یعنی نسبت به چیزهایی که خودش نیستند. اگر ما از وجود خودمان آگاهی داشته باشیم، دیگر نمی‌توان ما را به وجود در خود تقلیل داد. به عنوان مثال فرض کنید که من یک پستیچی هستم، اما با واژه «پستیچی» (به مثابه یک وجود فی نفسه) من به‌طور کامل توصیف نمی‌شوم. زیرا به عنوان یک انسان، همواره چیزی فراتر از این توصیف هستم. اگر سایرین با من فقط به مثابه یک «پستیچی» رفتار کنند، از من انسان‌زدایی^۳ می‌کنند؛ یعنی آن چیز متمایزی را که مرا یک انسان می‌سازد، از من می‌گیرند.

۳) وجود برای دیگران^۴. به عنوان انسان، ما ارتباط برقرار می‌کنیم و از این طریق سرشت بشری خود را ابراز می‌کنیم. ارتباط با دیگران، و آگاهی از آزادی و اختیاری که از آن برخورداریم، ما را قادر به زندگی به روشی «اصیل» می‌سازد: روشی که در آن خودِ خودمان هستیم.

1) Being-in-itself

3) dehumanise

2) Being-for-itself

4) Being-for-others

به عبارت دیگر:

- پدیدارشناسی اجازه می‌دهد که تجارب و واکنشهای بشری در قلمرو مطالعات فلسفی قرار گیرد.
- وجودگرایی در خصوص روش ارتباط انسان با جهان هستی - شامل مسائل ارزش، معنی و هدف - کاوش می‌کند؛ در این دیدگاه، انسان مداخله‌گر است، نه یک ناظر منفعل.
- اگر ایفای نقشی را [در زندگی] به عهده گرفته باشیم، نمی‌توانیم با تمامیت خودم در تعامل قرار بگیریم. برای اصیل بودن، باید به گونه‌ای عمل کنیم که بازتاب دهنده خودآگاهی، و نیز آگاهی من از آزادی فردی‌ام باشد: این چیزی است که من هستم؛ این چیزی است که من اراده کرده‌ام که باشم؛ این هویت واقعی من است.

ساختارگرایی^۱

نکته اصلی ساختارگرایی آنست که فهم هر شیء تنها هنگامی میسر می‌شود که بتوان آن را با ساختارهای وسیعتری که آن شیء در درونشان عمل می‌کند، مرتبط ساخت. اشیاء مختلف در ابتدا بر حسب رابطه‌شان با چیزهای دیگر تعریف می‌شوند. رهیافتهای ساختارگرایانه ابتدا در فلسفه زیان و مردم‌شناسی، عمدتاً توسط سوسور^۲ و لوی-استراوس^۳، مطرح شدند؛ اما بعداً به بسیاری از حوزه‌های مختلف فرهنگی راه یافتند.

چند مثال:

- برای درک یک واژه، معنی آن را در ارتباط با کلمات دیگر، و زبان مورد استفاده در کل، درمی‌یابیم.
- برای درک یک اظهار نظر سیاسی، باید به فرد ابرازکننده، جایگاه او در قدرت سیاسی، انتظار رسانه‌ها، و تأثیری که او از این گفته در نظر دارد، توجه نمود.
- تیتز یک روزنامه و یا سرخط یک خبر، تنها در صورت آشنایی با ساختار آن روزنامه و یا خبرگزاری، واقعا قابل درک است.

1) structuralism

2) Saussure

3) Levi-Strauss

در پدیدارشناسی هوسرل قبل از برخورد با پدیده‌ها یک خود مستقل وجود دارد، که وی آن را «ضمیر متعالی» می‌نامد. وجودگرایی روی آن «خود» تمرکز می‌کند، بویژه روی آزادی و اختیارش در تعامل با جهان هستی. ساختارگرایی (به‌خصوص برداشت متأخر از آن که به «پساساختارگرایی»^۱ موسوم است) در واکنش نسبت به اهمیتی که به این «خود» داده می‌شود، اولویت را به روابط و ساختارها می‌دهد.

به اعتقاد ژاک لاکان^۲ (۱۹۸۰-۱۹۰۰)، اینطور نیست که اول شخصیت فردی ما به‌طور کامل شکل بگیرد و سپس، از طریق زبان، شروع به ابراز آن کنیم؛ بلکه از طریق استفاده از زبان است که شخصیت ما شکل می‌گیرد. و از این رو زبان، با انگارها و دستورهایش، نسبت به ما تقدم زمانی دارد. ما زبان را از خودمان نمی‌سازیم؛ آن را به ارث می‌بریم.

لاکان در اصل روانکاو بود، و همانطور که می‌دانیم در روانکاوای از طریق جریان آزاد اندیشه‌هاست که افکار و احساسات نهفته در ضمیر ناخودآگاه را می‌توان آشکار نمود. جریان زبان توسط ضمیر^۳ انسان کنترل نمی‌شود و به همین دلیل است که از آن می‌توان برای درمان و تغییر ضمیر شخص بیمار در روانکاوای استفاده نمود؛ با استفاده از زبان است که به تدریج مسئله روشن می‌شود. به نظر می‌رسد که لاکان معتقد است که اگر سخن گفتن نباشد، موضوعی هم وجود نخواهد داشت. اما او حتی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید اصلاً هیچگونه مقولهٔ متافیزیکی وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال، خدا، نقش «دیگر»^۴ را در زبان ایفا می‌کند، نه چیزی که خارج از زبان وجود دارد.

دو ویژگی رهیافت ساختارگرایانه و یا پس‌ساختارگرایانه عبارتند از:
 ۱) اصولاً اینکه گفته شود که یک ضمیر متعالی دارای اندیشهٔ نابی است

1) post-structuralism

2) Jacques Lacan

3) ego

۴) یا غیر (other)

که می‌خواهد آن را به دیگران منتقل نماید، اما در عمل ابزارهای ارتباطی، اعم از گفتاری، نوشتاری و دیداری، از انتقال کامل آن عاجزند، صحیح نیست. بلکه معنی دقیقاً و صرفاً همان چیزی است که گفته یا نوشته می‌شود؛ و باید بر اساس ساختارهای ارتباطی درک شود و نه با ارجاع دادن به جاهای دیگر. یک داستان معنی ندارد؛ معنی‌اش همان داستان است.

(۲) برای فهم یک قطعه نوشتاری، ابتدا باید یک فرایند ساختارزدایی^۱ را دنبال کرد؛ یعنی عریان نمودن پیش‌فرضهای متن، و مقایسه آنچه نویسنده ادعای گفتنش را دارد با شکل واقعی زبان مورد استفاده و نشان دادن تناقضهای احتمالی که در نوشته مزبور مستتر است. در توسعه ساختارزدایی، به‌طور خاص، ژاک دریدا^۲ (متولد ۱۹۳۰) نقش داشته و از چهره‌های بانفوذ این نهضت تلقی می‌شود. ساختارزدایی کوششی است برای تفحص در غایت متافیزیک. به اعتقاد دریدا، یک متن هیچگونه معنی خارجی یا ثابت ندارد و در کل قبل از زبان و قبل از تجارب خاص، اصولاً موضوعی وجود ندارد. شما نمی‌توانید به بیرون از ساختار یا به ورای آن دسترسی داشته باشید.

در مرکز توجه دریدا «واقعیت ملموس»^۳ قرار دارد؛ یعنی تماس نزدیک با رویدادهای زمان حال. در زیر قسمتهایی از یک مصاحبه با وی را می‌آوریم که آن را با توضیح اصطلاح برساخته خود «واقعیت‌سازی»^۴ آغاز می‌کند.

[واقعیت‌سازی] بدان معنی است که واقعیت، در واقع، ساخته می‌شود. دانستن اینکه از چه ساخته می‌شود مهم است، اما از آن ضروری‌تر پذیرش ساختگی بودن آن است. واقعیت به ما ارائه نمی‌شود، بلکه فعالانه توسط ما تولید می‌شود؛ دست‌بندی می‌شود، ذخیره می‌شود، و به وسیله طیفی از روشهای انتخاب و طبقه‌بندی، تفسیر می‌گردد. روشهای ساخت واقعیت همواره تحت نفوذ قدرتهای متعدد و منافی هستند که «موضوعات» و

1) deconstruction

2) Jacques Derrida

3) actuality

4) artifactuality

عوامل آنها (یعنی تولید کنندگان و مصرف کنندگان واقعیت که همواره مفسرین هستند و در برخی حالات، «فلسوفها») هیچوقت نسبت به آن آگاهی کامل ندارند.

به عبارت دیگر، اطلاعاتی که دریافت می‌کنیم خشی نیستند، بلکه محصول ساختارهایی هستند که رسانه‌ها در چارچوب آنها عمل می‌کنند. این موضوع دارای پی‌آمدهای عملی است:

توصیهٔ هگل به فیلسوفان زمان خود مبنی بر خواندن روزنامه، کار درستی بود. همین وظیفه امروزه ایجاب می‌کند که درایم اخبار - شامل روزنامه‌ها، هفته‌نامه‌ها و اخبار تلویزیونی - چگونه و توسط چه کسانی ساخته می‌شود. لازم است که ما در نگرش به آنها از سمت دیگر تأکید کنیم: یعنی بنگاه‌های خبری و نیز تولید کنندگان تلویزیونی. و هرگز نباید از یاد ببریم که این فرایند مستلزم چه چیزهایی است؛ هر گاه می‌بینیم که یک روزنامه‌نگار و یا یک سیاستمدار در تلویزیون با ما صحبت می‌کند و مستقیماً در چشمانمان می‌نگرد، یادمان باشد که در واقع او دارد چیزهایی را که توسط تولید کنندگان و حامیانش دیکته می‌شود، از روی یک صفحه تصویر می‌خواند؛ متنی را که در یک جای دیگر، در یک موقعیت متفاوت، و احياناً توسط آدمهای دیگر، و یا یک شبکه کامل از نویسندگان و ویرایشگران بی‌نام، تهیه شده است.^۱

اما دریدا نسبت به «ذهن‌گرایی جدید»^۲ نیز هشدار می‌دهد و با این اعتقاد که هیچ اتفاقی در واقعیت رخ نمی‌دهد، و همه چیز خیالاتی است که توسط رسانه‌ها در درون ساختار مربوطه القاء می‌شود، مخالف است. در عوض می‌خواهد تأکید نماید که هدف از ساختارزدایی، رفتن به ریشهٔ یک

(۱) از مصاحبه با دریدا تحت عنوان ساختارزدایی از واقعیت‌سازی (The Deconstruction of Actuality) که در صفحهٔ ۲۸ از کتاب فلسفهٔ ریشه‌ای (Radical Philosophy) در پاییز ۱۹۹۴ منتشر شده است.

رویداد است، به آن نقطهٔ «تکینگی»^۱، یعنی به چیزی که برای هر رویداد مشخص، غیر قابل تقلیل و خاص است.

به عبارت دیگر:

● برای درک هر چیز، باید روابطش و ساختاری را که در آن واقع شده است در نظر گرفت.

● اصولاً هیچ موضوعی که متقدم بر زبان باشد، وجود ندارد. ممکن است قبل از نوشتن، راجع به چیزی فکر کنیم، اما حتی لازمهٔ فکر کردن هم به کارگیری کل سنت استفاده از زبان و اندیشه است.

● اخباری که از طریق رسانه‌ها به دست ما می‌رسد، محصول فرایندی است که در آن اطلاعات مختلف تفکیک شده و به طرق مخصوص، و اغلب برای یک مقصود خاص، بیان می‌شوند. رویدادهای واقعی منحصر به فرد هستند؛ این گزارش آنهاست که باعث قرارگرفتنشان در طبقه‌بندیهای مختلف و شکل دادن به برداشت و تفسیر ما از آنها می‌شود.

فرانوگرایی

فرانوگرایی (یا پست مدرنیسم) اصطلاح نسبتاً مبهمی است که در مورد برخی رهیافتها در حوزه‌های فلسفه، ادبیات و هنر به کار می‌رود که وجه اشتراک همهٔ آنها رد کردن دیدگاه قبلی یعنی نوگرایی^۲ است. دیدگاه «نوگرا»، که فرانوگرایی واکنشی در برابر آن است، تصویر ذهنی^۳ را محصولی منحصر به ابنای بشر می‌داند. به طور خاص، وجودگرایی روی «خود» انسان، آزادی او، و انتخابهایی که توسط آنها خود و جهان را خلق می‌کند، تمرکز دارد. ساختارگرایی این عقیدهٔ «نوگرایانه» مبنی بر تقدم تخیل بشری، به عنوان منشأ خلاق مفهوم، را زیر سؤال می‌برد.

1) singularity

2) modernism

3) image

کاربرد اصطلاح فرانوگرایی فراتر از تألیفات دریدا، لیوتار^۱ و کسانی که در زمینه نقد ادبی و فلسفه کار می‌کنند و قابل تعمیم به کل حوزه هنر است. در واقع این طرز فکر، قبل از سرایت به فلسفه، در معماری مطرح شد. برداشت قبلی از تصویر (انگاره) حاکی از اشاره به شینی در خارج، یعنی جهان «واقعی»، و یا ذهن بشر بود. در فرانوگرایی، هر تصویر تنها بازتاب‌دهنده تصاویر دیگر است؛ یعنی هیچ مرجع ثابتی ندارد. بنابراین هیچگونه تصویر «اصیلی» وجود ندارد؛ اصیل به همان معنایی که وجودگراها به کار می‌بردند.

از دیدگاه فرانوگرایانه، یک پیام چیزی نیست که توسط یک مؤلف خلاق برای خواننده علاقه‌مند فرستاده می‌شود؛ بلکه این کار شامل حجم زیادی از کپی‌برداری است. ما تصاویر را بر هم زده و مرتب می‌کنیم، اما هیچ نوع کنترل خلاقانه‌ای بر آنها نداریم. رهیافت فرانوگرایانه، در یک اثر هنری، یک رمان و یا یک فیلم، اعتقاد نوگرایانه مبنی بر این که یک تصویر (ذهنی) محصول آگاهی فردی است، را تخطئه می‌کند.

تصویر فرانوگرایانه ماهیت ساختگی خود را به نمایش می‌گذارد - به روشنی، اما بدون عمق. بنابراین، به عنوان مثال، در دنیای هنر می‌توان به تقابل پیکاسو^۲ (که به عنوان یک «نوگرا» سعی در ارائه دیدگاهی منحصر به فرد و شکل ارتباط خاص خود با بیننده را داشت) با وارهل^۳، که از تصاویر عمومی تولید شده در حجم زیاد استفاده می‌کند، اشاره کرد.

برای تأمل:

نوگرایی: معما و درد اگزیستانسیالیستی وجود کاغذ سفید، مجموعه‌ای از رنگها و قلم‌موها و تمایل شدید به بیان احساسات از طریق یک نقاشی منحصر به فرد. فرانوگرایی: بسته نرم‌افزاری به داد می‌رسد؛ چرا که محتوی تعداد زیادی «تصاویر آماده»^۴ است که می‌شود بلافاصله آنها را کپی و مرتب کرد و چاپ نمود.

1) Lyotard

2) Picasso

3) Warhol

4) clip art

رونق فرانوگرایی مدیون پیشرفت در فناوری بویژه حجم وسیع ارتباطات و امکان تولید مجدد تصاویر است. دیگر هیچ‌کس به عنوان خالق تصاویر و انگاره‌های اصیل شناخته نمی‌شود. آنچه که به نظر می‌رسد ما خلق می‌کنیم، چیزی است که از قبل در پیرامونمان وجود دارد. ما صرفاً تولیدکنندهٔ اقلام مورد نظر مصرف‌کننده هستیم. چندان مطلبی در فلسفه که بتوان آن را فرانوگرا تلقی کرد وجود ندارد، بلکه جامعه در کل چنین است. تصاویر زیادی برای مخلوط شدن وجود دارند، اما هیچگونه بصیرت متافیزیکی برای اکتساب و هیچگونه واقعیت متعالی برای ارائه کردن، وجود ندارد.

همچنین، چنانکه در دیدگاه ژان فرانسوا لیوتار منعکس است، در دیدگاه فرانوگرایانه، اظهارات کلی در مورد هدف کلی زندگی یا جامعه (مثل «دلیل ایجاد جامعه منتفع شدن آحاد آن است») اعتبار خود را از دست می‌دهند، و بعضاً به آنها «فراروایت»^۱ اطلاق می‌شود. دیگر سخنان کلی با ماهیت متافیزیکی در خصوص زندگی واقع‌گرایانه نیست، چرا که چنین سخنانی بازتاب‌دهندهٔ ماهیت تجزیه شدهٔ جامعهٔ مدرن نخواهد بود.

به عبارت دیگر:

بر اساس فرانوگرایی، به منظور درک فردیت انسان یا هدف یا معنا نمی‌توان به ورای تصاویر، نمادها و کالاهای بازتولید شدهٔ عصر فناوری رفت. به عبارت دیگر این دیدگاه عاری از چیزی است که به طور سنتی به عنوان «متافیزیک» شناخته می‌شود.

مثال آخر:

من مؤلف این کتاب هستم. من شمای خواننده را، به منظور روشن کردن برخی مسائل مربوط به دیدگاه‌های ساختارگرایی و فرانوگرایی مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهم.

نظر شما در مورد من به عنوان یک مؤلف چیست؟ ممکن است بگویید «کاری نکرده جز آنکه اطلاعات پراکنده‌ای را که از این سو و آن سو به دست آورده به هم چسبانده است.» این درست است. ممکن است بگویید «مطلقاً هیچ چیز جدیدی در آن وجود ندارد!»؛ این اتهام جدی‌تری است؛ و پاسخ آن قدری پیچیدگی دارد، زیرا قطعاً در روشی که اندیشه‌های مختلف انتخاب، تحلیل و مرتب شده‌اند نوعی اصالت وجود دارد.

اما تصور کنید که من ادعا کنم که من در این کتاب حرفهای کاملاً جدیدی زده‌ام. آیا می‌توان این ادعا را ثابت کرد؟

● آیا واژه‌هایی که استفاده کرده‌ام از من است؟ معنای کلمات توسط جامعه‌ای که این زبان را مورد استفاده قرار می‌دهد، تعیین می‌شود. (اگر اینگونه نبود شما آن را نمی‌فهمیدید). ذهن من آنها را نساخته است.

● در مورد فضای فکری که من در آن می‌نویسم چه؟ آیا افکارم تحت سیطره این فضا نیست؟ آیا من این فضای فکری را شکل داده‌ام و یا اینکه برعکس افکار من در آن شکل گرفته است؟

● و در مورد اظهار نظرهایی که ادعا می‌کنم از آن من است چه؟ اگر شما همه آنچه را که من خوانده‌ام، می‌خواندید و همه کسانی را که با آنها صحبت کرده‌ام می‌شناختید و حرفهایشان را می‌شنیدید، آیا نمی‌توانستید دیدگاه‌هایم را پیش‌بینی کنید؟ آیا نمی‌توانستید نظراتم را تحلیل کنید، نفوذ و تأثیر دیگران را نشان دهید، سبک به کار گرفته شده را طبقه‌بندی کنید و جایگاه دیدگاه‌های من را در درون یکی از مکتب‌های خاص تعیین نمایید؟ یک منتقد ادبی، اغلب اوقات، قادر است نشان دهد که اثری که ظاهراً بیان افکار فرد هنرمند است، در واقع ترکیبی از تأثیرات افکار دیگران است.

● این کتاب طوری نوشته شده است که در حجمی حدود سیصد صفحه کتاب با قطع و سبک خاص جا بگیرد. فصلهای کتاب با استفاده از سرفصلها و امتحانات درسی، پیشنهادهای خوانندگان حرفه‌ای در مورد محتوا و خواسته‌های ویراستاران انتخاب شده‌اند. آنچه که در این کتاب آورده شده در قید حجم، هدف و تقاضای بازار است.

● پس به این ترتیب مؤلف هیچ نقشی ندارد و می‌تواند ناپدید شود!
اظهار نظر شخصی: گرچه قبول دارم که من هم مثل دیگران چارچوب کلی ساختار زبان را حفظ می‌کنم، اما احساس می‌کنم این توانایی را دارم که، هر از گاه، ساختار حاکم را دور زده و مستقیماً شمای خواننده را مورد خطاب قرار دهم. این همان چیزی است که ساختارگرا منکر آن است. به اعتقاد او، در واقع اندیشه‌توسل شخصی مؤلف به خواننده نیز صرفاً یک ابزار ادبی است. من دوباره ناپدید می‌شوم!

فلسفه به کجا می‌رود؟

فلسفه ساکن باقی نمانده است؛ بنابراین دست‌کم طرح این سؤال که در حال حاضر فلسفه در چه جهتی حرکت می‌کند، موجه است. اخیراً نیکولاس رشر^۱ از دانشگاه پیتزبورگ در مروری بر متافیزیک^۲ به بررسی جریانهای فلسفی در ایالات متحد پرداخته است. نتیجه تحقیق او حاکی از یک وضعیت خوب است و اینکه بیش از ده هزار نفر در امریکا و کانادا مشغول به کار در زمینه فلسفه هستند. در حالی که او نتوانسته است، هیچگونه جریان غالبی را در فلسفه معاصر تشخیص بدهد، اما معتقد است که تقسیم‌بندی قدیمی بین فلسفه «انگلو-امریکایی» (تحلیلی) و فلسفه «قاره‌ای» روز به روز کمرنگ‌تر می‌شود.

در مورد جنبه‌های خاص فلسفه، او اظهار می‌دارد که تاریخ فلسفه، از

1) Nicholas Rescher

2) The Review of Metaphysics

جمله مطالعه فلاسفه‌ای نظیر لایب‌نیتس، هیوم، کانت، نیچه و دیگران، کماکان پرطرفدار است؛ که این موضوع با تورق مجلات مختلف قابل تأیید است. به علاوه، بسیاری از این فلاسفه انجمنهایی در ارتباط با مبحث مورد مطالعه خود تأسیس کرده‌اند.

او از جمله موضوعاتی که در فلسفه امروز دنبال می‌شوند، به‌طور خاص از موارد زیر یاد می‌کند:

- «اشخاص»؛
- اخلاق؛
- هوش مصنوعی؛
- مباحث فمینیستی؛
- مباحث اجتماعی و اقتصادی؛
- ریاضیات و منطق صوری.

همچنین به رشد قابل توجه در فلسفه کاربردی نیز اشاره می‌کند: یعنی فلسفه‌ای که در حوزه‌های تخصصی به‌کار گرفته می‌شود، نظیر حقوق، رایانه و علوم. گرچه فهرست رشر تمامی حوزه‌های فلسفه را در بر نمی‌گیرد، اما دست‌کم سرنخهایی در مورد طیف مسائل و موضوعات مورد توجه فلاسفه معاصر به دست می‌دهد.

پی‌نوشت

فلسفه عرصه‌ای پویاست، نه صرفاً مجموعه‌ای از دانستنیها و یا فهرستی از مسائل برای حل کردن. فیلسوف کسی است که یکی از مسائل عصر حاضر را گرفته (همهٔ مسائلی که هنوز حل نشده‌اند معاصر محسوب می‌شوند، حتی اگر در ابتدا توسط افلاطون مطرح شده باشند!)، و در باب مفهوم واژه‌ها و اصطلاحات مورد استفاده، ساختار و ماهیت زبانی که مسئله به وسیلهٔ آن تبیین می‌شود، منطقی که در تلاشهای مختلف برای یافتن جواب به کار گرفته شده است و نیز جایگاه کلی آن مسئله در فهم ما از زندگی، بررسی و تحقیق می‌کند.

البته فلاسفه روشهای متفاوتی را دنبال می‌کنند. فیلسوف زبان‌گرا^۱ در خصوص معنی، ساختار و ارزیابی^۲ زبان مورد استفاده تمرکز می‌کند. فیلسوف وجودگرا به بررسی جایگاه مسئله در درون یک درک کلی از زندگی و مفهوم آن می‌پردازد. متافیزیک به ساختار کلی وجود و چگونگی ارتباط مسئله مورد نظر با آن توجه می‌کند. ساختارگرایی محتوای مسئله و ساختارهای زبانی، سیاسی و اجتماعی مربوط به این مسئله را می‌شکافد. پویایی فلسفه در حل مسائل پیچیده و معماهاست. این معماها برای فلسفه، به مثابهٔ غذایی برای ادامهٔ حیات است. هدف این کتاب گره‌گشایی از

1) linguistic

2) validation

برخی از این مسائل، و ارائه سرنخ و راهنمایی در خصوص روشهایی است که فلاسفه گذشته در برخورد با آنها اتخاذ کرده‌اند. فلسفه به اقتضای ماهیت خود، رشته‌ای است که همواره تمامی یافته‌هایش در معرض تجدید نظر است. بنابراین، تنها نتیجه‌نهایی قابل حصول، پی بردن به ارزش و اهمیت تلاش در این زمینه است.

بیاید به یکی از بزرگترین تصاویر در تاریخ فلسفه غرب بازگردیم، یعنی تمثیل غار افلاطون. با رها شدن فیلسوف از زنجیرهایی که دید او را محدود می‌ساخت و بازگشت به سمت دهانه غار و نگرستن به آن، شروع می‌کند به فهم اشیاء، آن طور که واقعاً هستند، نه آن گونه که سایه‌هایشان روی دیوار غار می‌افتاد. اما این پیشرفت با مشقت همراه است. در این زمان، گویی فیلسوف از غار بیرون کشیده شده و در مقابل نور آفتاب قرار گرفته است. اما عادت کردن چشمها، برای واضح دیدن و نظاره خورشید، مجال می‌طلبد. مشاهدهٔ عریان واقعیت، بجای نمایش خیمه شب‌بازی ماندنی از زندگی، که به محبوسین غار عرضه می‌شود، در ابتدای امر البته دردناک و گیج‌کننده است. روشنگری یک فرایند تدریجی و دشوار است؛ ممکن است برای کسانی که هنوز مسحور تصاویری هستند که در ژرفای غار دیده‌اند، نامربوط به نظر برسد؛ و شاید باعث گیجی و تزلزل شود. افلاطون بر این عقیده است که به محض این که خود واقعیت فهمیده شد، دیگر هیچ چیز مثل سابق نخواهد بود؛ و این ادراک، هر قدر هم که گذرا باشد، به مثابهٔ یک منبع خرد باقی خواهد ماند.

برای فیلسوفان، دارا بودن حدّی از تواضع برای اذعان به مشروط و موقت بودن نظراتشان ضروری است. از این رو اجازه دهید که حرف آخر، و نتیجه‌گیری من در این کتاب، همان سخن افلاطون باشد که قبل از ارائه تفسیر خود از تمثیل غار می‌گوید:

تنها خدا می‌داند که این حقیقت دارد یا نه؛ اما، به هر تقدیر، این برداشت من

است.

واژه‌نامه

استدلال قیاسی (Deductive argument): استدلالی است که در آن، به جای ارزیابی شواهد، صرفاً از اصول منطقی استفاده شده باشد.

انتخاب طبیعی (Natural selection): نظریه تکامل داروین، مبنی بر اینکه تنها قویترین نمونه‌های هر گونه از موجودات زنده، بقا می‌یابند و تولید مثل می‌کنند.

پدیدارشناسی (Phenomenology): مطالعه آنچه به تجربه درآمده است (نظریه‌ای که توسط هوسرل ارائه شده است).

فرانوگرایی (Postmodernism): یک رهیافت «قاره‌ای» جدید به فلسفه و هنر، که مفاهیم تجددگرایانه خودآگاهی، اصالت و نفس خلاق را به نفع ارزش‌گذاری نمادها و مضامین در بستر فرهنگی آنها، رد می‌کند. (ساختارگرایی را هم ببینید).

تجربه‌گرایی (Empiricism): نظریه شناخت مبتنی بر تجارب حسی.

تعامل‌گرایی (Interactionism): اصطلاحی کلی که در مورد نظریه‌هایی در باب ذهن به کار می‌رود که در عین قبول مجزا بودن ذهن و جسم (دوگرایی)، اعتقاد به وجود تعامل بین آنها دارند.

تقلیل‌گرایی (Reductionism): تمایل به کاهش هر چیز به اجزاء و مؤلفه‌های آن. دیدگاه «هیچ چیز، مگر» در مورد اشیاء پیچیده.

حکم مطلق (Categorical imperative): احساس نوعی جبر اخلاقی، که اساس استدلال اخلاقی کانت در باب وجود خدا را تشکیل می‌دهد.

خداگرایی (Theism): عقیده داشتن به وجود خدا.

دوگرایی (Dualism): عقیده به اینکه ذهن و ماده از یکدیگر مجزا و متمایز هستند (که در مسئله ذهن و جسم و نیز معرفت‌شناسی حائز اهمیت است).

ذهن‌گرایی (Idealism): اعتقاد به اینکه واقعیت اساساً ذهنی است.

راستی‌آزمایی (Verification): سنجش اعتبار یک گزاره، که بویژه توسط اثبات‌گرایان منطقی و همچنین در دیگر رهیافتهای تجربی در مورد زبان به کار می‌رود.

رفتارگرایی (Behaviourism): اعتقاد به اینکه ذهن بر اساس فعالیت فیزیکی درک می‌شود.

روش استقرایی (Inductive method): فرایند نتیجه‌گیری بر اساس شواهد.

ساختارزدایی (Deconstruction): فرایند بررسی یک متن در زمینه ساختارهای زبانی و اجتماعی که در آن شکل گرفته است. (به ساختارگرایی نگاه کنید)

ساختارگرایی (Structuralism): رهیافتی به فلسفه، که در درون مکتب «قاره‌ای» و در نیمه دوم قرن بیستم مطرح گردید و معتقد است که معنی هر متن، کلمه و یا اندیشه را بایستی در زمینه ساختارهایی که در آن پایه‌گذاری شده است، جستجو کرد.

عقل‌گرایی (Rationalism): نظریه شناخت مبتنی بر فعالیت ذهن.

عمل‌گرایی (Pragmatism): اعتقاد به اینکه ارزیابی یک نظریه باید بر اساس استفاده عملی از آن صورت پذیرد.

فایده‌گرایی (Utilitarianism): نظریه‌ای اخلاقی است که در آن ارزش‌گذاری اعمال، بر اساس نتایج قابل پیش‌بینی آنها انجام می‌پذیرد. (هر قدر میزان فایده‌کاری بیشتر باشد، آن کار بهتری است).

فرآپدیده‌گرایی (Epiphenomenalism): اعتقاد به این نظریه که ذهن محصول فرایندهای پیچیده فیزیکی است.

کیهان‌شناختی (برهانها) (Cosmological arguments): استدلالهای وجود خدا بر اساس مشاهده جهان هستی.

ماده‌گرایی (Materialism): عقیده به اینکه واقعیت مادی است.

متافیزیک (Metaphysics): مطالعه ساختارهای واقعیت.

معرفت‌شناسی (Epistemology): نظریه شناخت.

معرفت‌شهودی (Intuitive knowledge): دانش مستقیمی است که از استدلال آگاهانه و یا تجربه نشأت نمی‌گیرد.

نوگرایی (Modernism): اصطلاحی کلی برای رهیافتی خودآگاهانه به فلسفه و هنر، که به‌طور خاص، در نیمه اول قرن بیستم مطرح گردید.

هستی‌شناختی (برهانها) (Ontological arguments): استدلالی برای اثبات وجود خدا که صرفاً مبتنی بر تعریف خاص ارائه شده برای خدا و مستقل از شواهد است.

همه‌خداگرایی (Pantheism): عقیده به اینکه خدا با جهان مادی یکی است.

همه‌درون‌خداگرایی (Panentheism): عقیده به اینکه خدا در درون همه

اشیاء وجود دارد. (نوعی خداگرایی است ولی با «همه‌خداگرایی»

(پانته‌ایسم) تفاوت دارد.)



- چه چیزهایی را می‌توانیم دربارهٔ جهان یا خودمان با قطعیت بدانیم؟
- آیا می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟
- ارتباط بین ذهن و جسم چگونه است؟
- عدالت چیست؟
- جامعه چگونه باید سازمان داده شود؟

این کتاب درآمدی است بر جستجوی برخی از بزرگترین اندیشمندان تاریخ فلسفه غرب برای پاسخ دادن به پرسشهایی از این دست. در این کتاب مسائل محوری فلسفه، که نحوه تفکر ما دربارهٔ جهان را شکل داده است، از افلاطون تا نوگرایی، مورد بررسی قرار گرفته است و با تشریح اصطلاحاتی نظیر معرفت‌شناسی، متافیزیک و وجودگرایی، با بیانی موجز، دیدی کلی از اندیشه غربی برای دانشجویان و علاقه‌مندان ارائه شده است.