



آشنایی با فلسفه (۱)

فلسفه  
به  
زبان  
ساده

جنی تیچمن  
و  
کاترین اوانز

ترجمه  
اسماعیل سعادت





کتابخانه  
موسسه  
فلسفه



آشنایی با فلسفه

(۱)



# فلسفه به زبان ساده

جینی تیچمن و کاترین اوانز

ترجمه

اسماعیل سعادت



دفتر پژوهش و نشر سهروردی

۱۳۸۰



دفتر پژوهش و نشر سهروردی  
تهران، خیابان فتحی شقاقی، نرسیده به بزرگراه شهید گمنام، پلاک ۴۰  
تهران، صندوق پستی: ۴۱۳ / ۱۵۸۵۵  
تلفن و فکس: ۴ - ۸۰۲۸۹۵۳

کتاب حاضر ترجمه‌ای است از:  
Jenny Teichman & Katherine C. Evans,  
*Philosophy: Beginner's Guide, second edition*  
(Oxford: Blackwell, 1996).

این اثر با حمایت معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.

Techman, jenny	تایچمن، جنی، ۱۹۳۰ -
فلسفه به زبان ساده / جنی تیچمن، کاترین اوانز؛ ترجمه اسماعیل سعادتى خمه.	
تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.	
ISBN 964-6890-14-7	۴۵۶ ص. - (آشنایی با فلسفه؛ (۱) فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا. عنوان اصلی:
<i>Philosophy: A Beginner's Guide</i>	۱ - فلسفه - مقدمات الف - اوانز، کاترین C. Evans, Katherine C. ب. سعادتى.
اسماعیل، ۱۳۵۹ -	عنوان، مترجم ج. - عنوان
۸ ف ۲ ت / ۲۱ BP	۱۰۰
۱۳۸۰	
کتابخانه ملی ایران	
محل نگهداری:	
۸۰ - ۱۲۰۶۰ م	

### فلسفه به زبان ساده

#### جنی تیچمن و کاترین اوانز

اسماعیل سعادتى خمه: مترجم □ □ ویراستار علمی: سید محمود موسوی

مرضیه توکلی: حروف‌چین □ □ طراح روی جلد: باسم الرسام

گلستان: چاپخانه □ □ صحاف: سپیدار

اول: نوبت چاپ □ □ تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۰

۲۷۵۰ تومان: قیمت □ □ تیراژ: ۲۶۰۰ نسخه

ISBN : 964-6980-14-7 □ □ شابک : ۹۶۴-۶۹۸۰-۱۴-۷

حق چاپ محفوظ است

Printed in the Islamic Republic of Iran

## فهرست مطالب

۱۷ پیش‌گفتار.....

### مقدمه

#### فلسفه چیست؟

- ۱۹ شاخه‌های فلسفه.....
- ۱۹ مابعدالطبیعه: مطالعه وجود و شناخت.....
- ۲۱ فلسفه اخلاق: مطالعه ارزش‌ها.....
- ۲۱ فلسفه سیاسی: مطالعه در خصوص شهروند و دولت.....
- ۲۳ فلسفه علم.....
- ۲۳ منطق: فلسفه استنتاج و دلیل.....
- ۲۵ شاخه‌های دیگر فلسفه.....
- ۲۵ رویکردهای مختلف به فلسفه.....

### بخش اول

#### مابعدالطبیعه: فلسفه وجود و شناخت

- فصل ۱ - چند معنای درباره وجود..... ۳۳
- عناصر تشکیل دهنده جهان: اجزاء و کل‌ها..... ۳۳
- عناصر تشکیل دهنده جهان: مکان‌ها، زمان‌ها، کیفیات، وقایع..... ۳۵

۳۹	عناصر سازندهٔ جهان: حمل و وجود
۴۰	عناصر سازندهٔ جهان: عدم وجود پادشاه فرانسه
۴۵	فصل ۲ - وجود خدا
۴۶	براهین مبتنی بر الهام
۴۷	برهان مبتنی بر معجزات
۵۰	برهان علتِ اوّلی
۵۱	برهان وجودی
۵۴	آیا وجود یک صفت است؟
۵۶	برهان اتقان صنع
۶۱	فصل ۳ - وجود این‌همانی اشخاص
۶۲	نظر جان لاک دربارهٔ این‌همانی
۶۵	انسان‌ها و اشخاص
۶۶	حافظه و حافظهٔ کاذب
۶۸	نظریهٔ لاک در دوران جدید
۷۰	اشخاص انسانی
۷۳	فصل ۴: مسألهٔ اختیار
۷۴	علت در مقابل تصادف
۷۵	آیا اختیار و جبرباوری سازگارند؟
۷۶	خواست و تصمیم
۷۸	جبرباوری سلبی و ایجابی
۷۹	جبرباوری افراطی و انعطاف‌پذیر
۸۲	تبیین‌ها
۸۷	فصل ۵: وجود شرّ
۸۸	واقعیت شرّ
۸۹	آیا شرّ سلبی است یا ایجابی؟
۹۱	خیرخواهی و قدرت
۹۳	لایب‌نیتمس و ولتر



## فهرست مطالب □ ۷

۹۴. خیر و شرّ و اختیار ..... ۹۴
۹۵. خدا ناباوری و شرّ ..... ۹۵
۹۹. فصل ۶: مسأله شناخت ..... ۹۹
۹۹. شناخت، حقیقت و خطا ..... ۹۹
۱۰۰. شناخت، حقیقت و دلایل ..... ۱۰۰
۱۰۱. دانش چیستی و دانش چگونگی ..... ۱۰۱
۱۰۲. سه نوع شناخت ناآگاهانه ..... ۱۰۲
۱۰۶. تسلسل دلایل ..... ۱۰۶
۱۰۸. شناخت عملی است، نه نظری ..... ۱۰۸
۱۰۹. تسلسل بی‌زیان است: استدلال انسان پایانی ندارد ..... ۱۰۹
۱۱۰. تسلسل نامتناهی نیست بلکه دوری است ..... ۱۱۰
۱۱۰. تسلسل متناهی است نه نامتناهی ..... ۱۱۰
۱۱۱. پاسخ رامزی ..... ۱۱۱

## بخش دوم

### علم اخلاق: فلسفه ارزش‌ها

۱۱۷. فصل ۷: اخلاق و توهم ..... ۱۱۷
۱۱۷. شوپنهاور و نیچه ..... ۱۱۷
۱۱۸. عاطفه‌گرایی ..... ۱۱۸
۱۲۰. نسبیّت و «غرایت» ..... ۱۲۰
۱۲۷. فصل ۸: خودخواهی و دگرخواهی ..... ۱۲۷
۱۲۸. نظریه‌های خویشتن‌خواهی: کلبی‌گری ..... ۱۲۸
۱۳۲. نظریه‌های خویشتن‌خواهی: زبان‌پردازی ..... ۱۳۲
۱۳۳. نظریه‌ی خویشتن‌خواهی عقل‌بنیاد ..... ۱۳۳
۱۳۷. نظریه‌ی خویشتن‌خواهی «نیچه‌ای» ..... ۱۳۷

۱۴۳	فصل ۹: فایده و اصول اخلاقی
۱۴۵	نمونه نخست: وعده‌های دم مرگ
۱۴۷	نمونه دوم: کار مادر تریزا
۱۴۹	نمونه سوم: خبرچین
۱۵۰	نمونه چهارم: حقوق افراد بی‌گناه
۱۵۱	ایرادی به نظریه‌های وظیفه‌شناختی
۱۵۳	ایرادهایی به نظریه اصالت فایده
۱۵۹	فصل ۱۰: زندگی و مرگ
۱۵۹	قتل چیست؟
۱۶۲	قتل و جنگ
۱۶۳	قتل و دفاع از خود
۱۶۵	چرا قتل بد است؟
۱۶۸	خودکشی چیست؟
۱۶۹	آیا خودکشی همیشه خطا است؟
۱۷۰	خودکشی در مواقع اضطراری
۱۷۱	زندگی من از آن خود من است
۱۷۳	خودکشی و فایده‌بخشی
۱۷۴	نتیجه‌گیری

### بخش سوم

#### فلسفه سیاسی: فلسفه دولت و شهروند

۱۷۹	فصل ۱۱: اقتدار و بی‌دولتی
۱۸۰	آنارشیزم جناح چپ و جناح راست
۱۸۱	آیا می‌توان دولت را ساقط کرد؟
۱۸۴	دولت و «دولت طبیعت»
۱۸۶	هابز و لاک

## فهرست مطالب □ ۹

دولت و اقتدار آن .....	۱۸۸
نمونه‌ای از حقوق عرفی .....	۱۹۰
نمونه‌هایی از حقوق قراردادی .....	۱۹۰
حقوق کاری .....	۱۹۱
<b>فصل ۱۲: آزادی .....</b>	<b>۱۹۵</b>
آزادی ایجابی و آزادی سلبی .....	۱۹۵
آزادی سیاسی .....	۱۹۶
استقلال .....	۱۹۷
آزادی سیاسی در قالب حکومت مشروطه .....	۱۹۸
آزادی اقتصادی .....	۲۰۰
آیا هیچ آزادی جامعی می‌تواند آزادی‌های دیگر را تضمین کند؟ .....	۲۰۱
آزادی فردی و حقوق طبیعی .....	۲۰۳
آزادی فردی و حقوق مدنی .....	۲۰۵
مقایسه آزادی‌ها .....	۲۰۷
<b>فصل ۱۳: برابری .....</b>	<b>۲۰۹</b>
سردرگمی‌ها درباره برابری .....	۲۰۹
انواع متفاوت برابری .....	۲۱۰
علیه برابری: امکان استبداد .....	۲۱۲
علیه برابری: نظر نازیک درباره آزادی و دارایی .....	۲۱۳
دفاع از یک آرمان: برابری فرصت .....	۲۱۶
دفاع از یک آرمان: قانون و ارزش‌ها .....	۲۱۸
همانندی و ارزش .....	۲۱۹
چه حداقلی دولت حداقلی است؟ .....	۲۲۰
<b>فصل ۱۴: مارکس و مارکسیسم .....</b>	<b>۲۲۳</b>
تأثیر هگل .....	۲۲۵
نیروهای تولیدی، تقسیم کار، و اشکال مالکیت .....	۲۲۷
از جامعه اشتراکی نخستین به سوی کمونیسم .....	۲۳۰

۲۳۳	ایدئولوژی‌ها
۲۳۴	مکتب فرانکفورت
۲۳۶	میراث مارکس
۲۴۱	فصل ۱۵: فلسفه و جنسیت
۲۴۱	ایدئولوژی جنسیت
۲۴۱	فلسفه و جنسیت
۲۴۳	فلسفه و فمینیسم
۲۴۴	انتظارات و جنسیت‌ها
۲۴۷	یک جنس یا دو جنس؟
۲۴۸	انواع مختلف فمینیسم
۲۴۹	جنسیت و جنس
۲۵۲	تبعیض

### بخش چهارم فلسفه علم

۲۵۷	فصل ۱۶: روش‌های علم
۲۵۸	مشاهده و آزمایش
۲۵۹	نظریه‌ها و استنباط‌ها: همپل و پوپر
۲۶۳	کوهن و فایرابند
۲۷۱	فصل ۱۷: علیت
۲۷۲	علل چهارگانه ارسطو
۲۷۳	اشیاء یا وقایع
۲۷۴	کلیت، یک‌تواختی، قدرت و ضرورت
۲۷۵	نظریه هیوم
۲۷۸	قدرت، دست‌کاری و دستورالعمل‌ها
۲۸۰	امکان و ضرورت

۲۸۱	آیا علت کلمه مبهمی است؟
۲۸۵	فصل ۱۸: استقراء
۲۸۵	استدلال و «ضمانت صدق»
۲۸۷	مسأله استقراء
۲۸۸	راه‌حل‌های پیشنهادی
۲۸۹	راه‌حل مبتنی بر قوانین طبیعت
۲۸۹	راه‌حل مبتنی بر یک‌نواختی طبیعت
۲۹۱	راه‌حل مبتنی بر احتمال
۲۹۳	اعتمادباوری
۲۹۴	اعتمادباوری‌های تطبیقی
۲۹۵	وقتی نظریه‌ها رد می‌شوند چه روی می‌دهد
۲۹۷	هرج و مرج و توصیف

### بخش پنجم

#### منطق: فلسفه استنتاج و برهان

۳۰۱	فصل ۱۹ - موضوع منطق
۳۰۱	استقراء، قیاس و برهان
۳۰۴	روش‌های منطق
۳۰۷	فصل ۲۰: منطق قیاسی
۳۰۹	نمادها، اصطلاحات اختصاری و تخصصی
۳۱۲	طبقه‌بندی قیاس‌ها به ۲۵۶ صورت
۳۱۵	جداسازی ضروب منتج از ضروب عقیم
۳۱۸	ضروب ضعیف
۳۲۳	فصل ۲۱: منطق جدید
۳۲۹	فصل ۲۲: منطق قضایا
۳۳۰	قضایا و ارزش‌ها

۳۳۱	قضایای پایه، قضایای مرکب و عملگرها
۳۳۴	پرائتز و ابهام دامنه
۳۳۴	نمادها و تعریف‌های عملگرها
۳۳۵	تعاریف لفظی
۳۳۵	تعاریف جدول ارزشی
۳۳۷	زدها و جملات درهم برهم
۳۳۸	سنجش صحت استدلال‌ها
۳۴۵	فصل ۲۳: منطق محمول‌ها
۳۴۵	منطق محمول‌ها و زبان عادی
۳۴۶	عناصر منطق محمول‌ها
۳۴۷	عملگرها
۳۴۷	نام‌های خاص، نام‌های عام و وصف‌ها
۳۴۷	محمول‌ها
۳۴۹	محمول‌های پایه و مرکب
۳۵۰	دو سور
۳۵۱	متغیرها
۳۵۲	در پرائتز گذاشتن
۳۵۲	مثال‌هایی درباره ترجمه
۳۵۲	۱- نام‌ها و صفات
۳۵۲	۲- وجود
۳۵۳	۳- چیزی و «کسی»
۳۵۳	۴- انبوهش سورها و متغیرها
۳۵۴	۵- رفع ابهام
۳۵۵	۶- نقض
۳۵۵	۷- کثرت و عدد
۳۵۶	۸- فقط یکی
۳۵۷	منطق و زبان عادی

بخش ششم  
فلسفه زندگی

۳۶۱	فصل ۲۴: معنای زندگی
۳۶۱	زمان، ابدیت و هدف
۳۶۵	زندگی و خوشبختی: بدبینی
۳۶۸	زندگی و خوشبختی: خوشبینی
۳۷۰	ارزش ذاتی زندگی
۳۷۷	فصل ۲۵: تأثیر فلسفه بر زندگی
۳۷۸	دیدگاه‌های وسیع و تنگ درباره فلسفه
۳۷۸	فلسفه کاربردی
۳۷۹	فلسفه در زندگی اجتماعی
۳۸۳	آثار فلسفه
۳۸۴	نمونه‌هایی از دوران باستان: عبریان و یونانیان
۳۸۵	جان استوارت میل
۳۸۶	پوزیتیویسم منطقی
۳۸۶	منطق و صنعت رایانه

پیوست‌ها

۳۹۱	پیوست ۱: فیلسوفان بزرگ
۳۹۱	سقراط و افلاطون
۳۹۲	زنون الیایی
۳۹۳	زنون رواقی
۳۹۳	ارسطو
۳۹۴	اقلیدس

۳۹۴	چیچرو
۳۹۴	آندرو نیکوس
۳۹۵	آگوستین
۳۹۶	بوئیوس
۳۹۶	آنسلم
۳۹۶	آبلار
۳۹۷	ابن رشد
۳۹۷	ابن میمون
۳۹۷	آکوئیناس
۳۹۸	دانز اسکاتس
۳۹۸	اُکام
۳۹۹	گروتیوس
۳۹۹	هابز
۴۰۰	دکارت
۴۰۰	جان لاک
۴۰۰	اسپینوزا
۴۰۱	لایب نیتس
۴۰۱	برکلی
۴۰۲	هیوم
۴۰۲	کانت
۴۰۳	ولستن کرافت
۴۰۴	هگل
۴۰۴	دیکاردو
۴۰۵	شوینهاور
۴۰۵	جیمز میل و جان استوارت میل
۴۰۶	مارکس



فهرست مطالب □ ۱۵

۴۰۷	ویلیام جیمز
۴۰۷	نیچه
۴۰۸	فرگه
۴۱۳	پیوست ۲: فیلسوفان قرن بیستم
۴۱۳	هوسرل
۴۱۳	دیوئی
۴۱۴	زاسل
۴۱۴	ویتگنشتاین
۴۱۵	پوزیتیویسم منطقی، یا حلقهٔ وین
۴۱۶	مارکوزه
۴۱۶	هایدگر
۴۱۷	آدورنو
۴۱۷	پوپر
۴۱۸	سارتر و دو بووار
۴۱۸	رایل
۴۱۹	زند
۴۱۹	ایر
۴۲۳	پیوست ۳: برخی از فیلسوفان مشهور معاصر
۴۲۳	آنسکام
۴۲۳	دیوید سن
۴۲۴	دامیت
۴۲۴	فوت
۴۲۴	گتیر
۴۲۴	گودمن
۴۲۵	هر
۴۲۵	کریپکی

۴۲۵	.....	کوهن
۴۲۵	.....	لوئیس
۴۲۵	.....	مک‌ایتنایر
۴۲۶	.....	میدلی
۴۲۶	.....	نازیک
۴۲۶	.....	پلیس
۴۲۶	.....	کواين
۴۲۷	.....	رالز
۴۲۷	.....	سینگر
۴۲۷	.....	اسمارت
۴۲۷	.....	استراوسن
۴۲۹	.....	□ کتاب‌نامه و راهنمای مطالعات بیشتر
۴۳۷	.....	□ واژه‌نامه
۴۴۵	.....	□ نمایه اعلام و موضوعات

## پیش‌گفتار

این کتاب هم برای خوانندگان عادی نوشته شده است، هم برای دانشجویان کارشناسی مدارس عالی و دانشگاه‌ها. کتاب حاضر حاصل فکر کاترین اوآنز،<sup>(۱)</sup> تحصیل‌کردهٔ کمبریج است. او وجود اثری را لازم دید تا خوانندگان را با بیش‌ترین یا بیش‌تر موضوعات فلسفی که در مدارس عالی و دانشگاه‌ها خوانده می‌شود آشنا سازد؛ و آن موضوعات را به‌طور موجز در بخش‌ها و فصول مستقل معرفی نماید و عاری از اصطلاحات تخصصی باشد.

تعداد بسیار اندکی از آثار مقدماتی موجود، اگر اصلاً چنین آثاری وجود داشته باشد، همهٔ این شرایط را مراعات کرده‌اند. گرایش متون مقدماتی متداول پرداختن به دو یا سه حوزه است که معمولاً عبارتند از مابعدالطبیعه و فلسفه اخلاق، و همهٔ چنین کتاب‌هایی نمی‌توانند از اصطلاحات فنی اجتناب کنند. فلسفه به زبان ساده<sup>(۲)</sup> با بخش‌هایی آغاز می‌شود که به مابعدالطبیعه و فلسفه اخلاق اختصاص یافته، ولی علاوه بر آن‌ها شامل اطلاعاتی است دربارهٔ فلسفه علم، نظریهٔ سیاسی، فمینیسم،

منطق و معنای زندگی. در نوشتن برخی از موضوعات از جزوات درسی کمبریج استفاده شده است، ولی مطالب به نحوی تنظیم گردیده تا فهم آن‌ها را برای کسانی که هیچ‌گونه آشنایی قبلی با فلسفه ندارند آسان سازد. تاریخ فلسفه به همین عنوان مورد بحث قرار نگرفته ولی مسائل فلسفی و راه حل‌های پیشنهادی برای آن مسائل اکثراً به‌طور مستقیم با غیرمستقیم در یک بافت تاریخی جای گرفته است. علاوه بر این، پیوست‌ها به معرفی فیلسوفان بزرگ یا مشهور می‌پردازند و با این کار دیدی کلی از تاریخ فلسفه به دست می‌دهند.

در چاپ دوم، متن تصحیح و به‌روز شده، و دو فصل دیگر به آن افزوده گردیده است، که در کل بیست و پنج فصل می‌شود. یکی از این فصول تازه تحت عنوان «زندگی و مرگ» به مسائلی دربارهٔ اخلاق سیاسی می‌پردازد، و فصل دیگر با عنوان «مارکس و مارکسیسم»، شرحی خواندنی از نظریهٔ سیاسی مارکس ارائه می‌دهد.

این کتاب به جهت گسترهٔ نسبتاً وسیعش، و پرهیز از به‌کارگیری زبان گنگ حرفه‌ای، نه تنها برای دانشجویان فلسفه بلکه برای افراد علاقه‌مند به سیاست، نظریهٔ اجتماعی، علم الاهیات نیز سودمند خواهد بود.

چنی تیچمن

کاترین اوانز

1 - Katherine Evans

2 - *Philosophy: A Beginner's Guide*

نام کتاب در اصل فلسفه: راهنمای نوآموزان بود، که به فلسفه به زبان ساده تغییر یافته است.

## مقدمه

### فلسفه چیست؟

فلسفه عبارت از مطالعهٔ مسائلی است که نهایی، انتزاعی و بسیار فراگیر هستند. این مسائل مربوط می‌شوند به ماهیت وجود، معرفت، اخلاق، دلیل و هدف انسان.

#### شاخه‌های فلسفه

در فلسفهٔ دانشگاهی این موضوع را به عنوان یک کلّ به شاخه‌های مختلفی تقسیم می‌کنند. طبق سنت، این شاخه‌های اصلی عبارتند از: مابعدالطبیعه،<sup>(۱)</sup> فلسفهٔ اخلاق،<sup>(۲)</sup> فلسفهٔ سیاسی،<sup>(۳)</sup> فلسفهٔ علم<sup>(۴)</sup> و منطق.<sup>(۵)</sup> ما در این کتاب همهٔ این‌ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد. سخن را با چند توضیح مقدماتی آغاز می‌کنیم.

#### مابعدالطبیعه: مطالعهٔ وجود و شناخت

کلمهٔ «مابعدالطبیعه» نامی است که یکی از گردآورندگان آثار ارسطو<sup>(۶)</sup> به

نام آندرونیکوس<sup>(۷)</sup> روی برخی از رسائل او گذاشت. خود ارسطو این رسائل را «فلسفه اولی»<sup>(۸)</sup> نامیده بود. منظور او از کلمه «اولی» بنیادی، اساسی، یا مهم‌ترین بود. موضوع «فلسفه اولی» عبارت است از ذات وجود، ذات علیّت (یا تکوین) و ماهیت شناخت.

عنوان مابعدالطبیعه کم و بیش به طور تصادفی به «فلسفه اولی» داده شد. آندرونیکوس به هنگام گردآوری و تدوین آثار ارسطو رسائل مربوط به «فلسفه اولی» و رساله‌ای را که طبیعیات<sup>(۹)</sup> نام داشت در یک کتاب گنجانید، به طوری که کتاب با طبیعیات آغاز می‌شد. نظر به این که کلمه یونانی «متا» به معنی «مابعد» است، آندرونیکوس بخش دوم کتاب را مابعدالطبیعه نامید، یعنی بخشی که بعد از طبیعیات قرار گرفته است.

«فلسفه اولی»، یا مابعدالطبیعه علمی است متشکل از هستی‌شناسی<sup>(۱۰)</sup>، که عبارت است از مطالعه‌ای ذات وجود و ذات تکوین یا پیدایش، به همراه معرفت‌شناسی<sup>(۱۱)</sup> که همان نظریه شناخت است. ولی مسائلی درباره ذهن، روح، خدا، زمان و مکان و اختیار را نیز مورد پرسش قرار می‌دهد. این امر به دلیل آن است که تحقیق در خصوص ذات کلی وجود و معرفت ناگزیر به مسائل دیگری منجر می‌گردد که با آنها ارتباط دارند. فی‌المثل، این سؤال که «وجود چیست؟» این سؤالات را پیش می‌آورد که «جوهر»<sup>(۱۲)</sup> چیست؟ ماده چیست؟ و درباره عدم<sup>(۱۳)</sup> چه می‌توان گفت؟ این سؤال که «علت»<sup>(۱۴)</sup> چیست؟ این سؤالات را پیش می‌آورد که «آیا جهان آغاز زمانی دارد؟ آیا آن علتی دارد؟ زمان چیست؟ آیا خدایی هست؟» این پرسش که «شناخت چیست؟» به سؤالاتی از این دست می‌انجامد که «آیا شناخت امکان‌پذیر است؟ آیا آن نوعی باور است؟ آیا آن یک حالت ذهنی است؟ آیا معرفت یا شناخت ناآگاهانه وجود دارد؟»

### فلسفه اخلاق: مطالعه ارزش‌ها

اصل و منشأ کلمه «ethics» واژه‌ای است یونانی به معنای منش و رفتار، ولی از قرن هفدهم به این سو، در زبان انگلیسی، به معنای مطالعه یا دانش اخلاقیات، یا توسعاً، دانش همه انواع وظایف انسانی از جمله وظایف اخلاقی، قانونی و سیاسی می‌باشد.

امروزه «اخلاق» دو معنای متفاوت دارد. نخست می‌توان آن را مطالعه و بررسی نظریه‌هایی درباره سرچشمه‌های عقلانی و توجیه اصول اخلاقی و اخلاقیات به طور کلی دانست. دوم این که آن می‌تواند به معنای اصول خاص رفتار باشد که مورد قبول افراد یا متخصصان است. وقتی مردم درباره اخلاق کاری، اخلاق پزشکی، اخلاق بازرگانی، و جز آن سخن می‌گویند، معنای دوم این کلمه مورد نظر است. ما عمدتاً با اخلاق به معنای نخست آن سروکار خواهیم داشت.

اخلاق، که فلسفه اخلاق نیز نامیده می‌شود، در کنار موضوعات دیگر، شأن و منزلت خودش را نیز به عنوان تحقیقی عینی مورد بحث قرار می‌دهد. مهم‌تر این که اخلاق با انگیزه، به‌ویژه دگرخواهی<sup>(۱۵)</sup> و خودمدارانگاری<sup>(۱۶)</sup> نیز ارتباط دارد. علم اخلاق مسائلی درباره اصول اخلاقی، سعادت، عدالت، شجاعت و به‌طور کلی مسائلی را درباره حالات و خصالی که ارزشمند و پسندیده یا بی‌ارزش و ناپسند شمرده می‌شوند مورد بررسی قرار می‌دهد.

### فلسفه سیاسی: مطالعه در خصوص شهروند و دولت

فلسفه سیاسی به مسائل مرتبط با حکومت، شهروند<sup>(۱۷)</sup> و دولت<sup>(۱۸)</sup> می‌پردازد. ولی زیاد با جزئیات، یعنی جم و خم حکومت‌های خاص یا شیوه‌های حکمرانی سروکار ندارد. بلکه می‌کوشد به سؤالات کلی‌تر، از

جمله این سؤالات پاسخ دهد که: چرا انسان باید مطیع حکومت کشور متبوع خود باشد، آیا غیر از ترس دلیل دیگری برای اطاعت هست؟ آیا ما به دولت‌ها نیاز داریم، یا بدون آن‌ها از وضع بهتری برخوردار خواهیم بود؟ آزادی<sup>(۳۱)</sup> چیست؟ شهروندان چه مقدار آزادی می‌توانند داشته باشند، و تا چه اندازه باید از آزادی برخوردار باشند؟ برابری<sup>(۳۲)</sup> چیست، و آیا پسندیده است؟

در طول نیمه نخست این قرن فیلسوفان حرفه‌ای علاقه کمی به مسائل مربوط به دولت و شهروند از خود نشان دادند. بنا بر این، شاید توجه به این نکته ارزشمند باشد که تا آن زمان این موضوع همواره بخش مهمی از فلسفه به شمار می‌رفت. از زمان افلاطون<sup>(۳۱)</sup> تاکنون تمامی کسانی که متفکران فلسفی برجسته به شمار می‌روند درباره مسائل سیاسی مطلب نوشته‌اند. خود افلاطون دو اثر پر حجم سیاسی به نام‌های جمهوری<sup>(۳۲)</sup> و قوانین<sup>(۳۳)</sup> نوشت، ارسطو کتابی به نام سیاست<sup>(۳۴)</sup> به رشته تحریر درآورد، آگوستین<sup>(۳۵)</sup> شهر خدا<sup>(۳۶)</sup> را نوشت، توماس آکوئیناس<sup>(۳۷)</sup> حقوق و وظایف حاکمان و رعایا را مورد بحث و فحص قرار داد، مهم‌ترین اثر توماس هابز<sup>(۳۸)</sup> درباره دولت است (که آن را لیویاتان<sup>(۳۹)</sup> نامید)، اثر بزرگ جان لاک<sup>(۴۰)</sup> شامل رسالاتی درباره حکومت مدنی<sup>(۴۱)</sup> است که نفوذ چشم‌گیری داشته است، دیوید هیوم<sup>(۴۲)</sup> در خصوص تاریخ و سیاست مطلب نوشت، و از متفکران دوره اخیر می‌توانیم به هگل<sup>(۴۳)</sup>، بنتام<sup>(۴۴)</sup>، جان استوارت میل<sup>(۴۵)</sup> و به ویژه کارل مارکس<sup>(۴۶)</sup> اشاره کنیم.

بعد از سه چهار دهه وقفه، دوباره موضوعات سیاسی با انتشار دو اثر بزرگ به نام‌های نظریه عدالت<sup>(۴۷)</sup> (۱۹۷۹)، اثر جان رالز<sup>(۴۸)</sup> و بی‌دولتی، دولت، و آرمان‌شهر<sup>(۴۹)</sup> نوشته رابرت نازیک<sup>(۴۰)</sup> هر دو از امریکا، در دستور کار فلسفی قرار گرفتند.



## فلسفه علم

تصور وجود مسائلی فلسفی که منحصر به علوم نظام‌مند باشند تصویری نسبتاً جدید است. تا قرن نوزدهم آنچه که در حال حاضر فلسفه علم نامیده می‌شود بخشی از نظریه کلی معرفت را تشکیل می‌داد. برخی از نویسندگان قرن نوزدهم، از جمله، جان استوارت میل، آن را به عنوان شعبه‌ای از منطق - یعنی «منطق استقرایی»<sup>(۲۱)</sup> - مورد بحث قرار دادند.

امروزه فلسفه علم شاخه جداگانه‌ای از فعالیت فلسفی به شمار می‌آید و به همین عنوان در بیش‌تر دانشگاه‌ها، گاه برای دانشجویان علم، و گاه برای دانشجویان فلسفه و بعضی مواقع برای هر دو گروه تدریس می‌شود. فلسفه علم اغلب در کنار تاریخ علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد. شمار قابل توجهی از کسانی که فلسفه علم تدریس می‌کنند زندگی دانشگاهی خود را به عنوان دانشجوی علم آغاز کرده و سپس به فلسفه روی آورده‌اند.

مسائل فلسفی مرتبط با علم شامل مسائل هستی‌شناختی است، یعنی مسائلی دربارهٔ واقعیت چیزهای نظری مثل نیروی جاذبه، نیروی مغناطیسی، الکترون‌ها و پادماده. آن‌هم‌چنین روابط میان علوم خاص گوناگون را بررسی کرده و در خصوص امکان تقلیل و تحویل همهٔ علوم به یک تحقیق و مطالعه عمده، که معمولاً فیزیک منظور نظر است، نظریه پردازی می‌کند. فلسفه علم هم‌چنین به مسائل روش‌شناختی<sup>(۲۲)</sup> می‌پردازد که با استدلال استقرایی، استدلال از معالیل به علل و بالعکس، و به‌طور کلی استدلال علمی مرتبط‌اند.

## منطق: فلسفه استنتاج و دلیل

ریشه کلمه «منطق» واژه لوگوس<sup>(۲۳)</sup> یونانی است، که به معنای «فکر» یا

«دلیل» یا «کلمه» می‌باشد، و احتمالاً به این جهت است که گاهی اوقات منطق را به عنوان مطالعه قوانین فکر تعریف کرده‌اند.

ولی ارسطو، که می‌توان گفت مبدع این موضوع است، منطق را به منزله مطالعهٔ برهان<sup>(۴۴)</sup> توصیف کرده است.

با این همه، چنین نیست که هدف هر استدلالی دقیقاً اثبات چیزها باشد. هدف بیشتر استدلال‌ها نشان دادن این است که چیزی محتمل یا ممکن است. اعتبار یا عدم اعتبار استدلالی که در صدد تأیید احتمال می‌باشد جزئی از منطق صوری، که فقط برهان کامل را مطالعه می‌کند و گاه برهان قیاسی نامیده می‌شود، نیست. از آنجا که براهین کامل در ریاضیات<sup>(۴۵)</sup> یافت می‌شوند اکثر مردم به یک معنا با نمونه‌های چنین براهینی کاملاً آشنا هستند، اعم از این که آن را تشخیص بدهند یا نه، زیرا بیشتر مردم کمی ریاضیات خوانده‌اند.

بهترین تعریف منطق عبارت است از: مطالعهٔ آن جنبه از استدلال کامل یا قیاسی که به صحت<sup>(۴۶)</sup> یا عدم صحت<sup>(۴۷)</sup> آن مربوط می‌شود.

بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که منطق باید حقیقت<sup>(۴۸)</sup> را هم مانند صحت مورد مطالعه قرار دهد. ولی حقیقت موضوعی بسیار وسیع‌تر از صحت است. تعیین قواعد کلی برای سنجش صحت امکان‌پذیر است، ولی برای یافتن این که چه چیزی صادق است قواعد کلی و عام در کار نیست زیرا انواع مختلف تحقیق برای حکم به این که چه چیزی صادق است طرق متفاوتی دارند. زیرا فی‌المثل، علوم متفاوت و متنوع روش‌های مشاهده و آزمایش متفاوتی دارند. بنا بر این، مطالعه و تحقیق دربارهٔ صحت و عدم صحت بدون بررسی مسائل مربوط به صدق و کذب کاری است ممکن و مفید.

منطق این موضوع را دقیقاً چگونه مورد بررسی قرار می‌دهد؟ آن، در

حقیقت، قواعد کلی سنجش صحت قیاس را مقرر می‌کند. ما این موضوع را در بخش پنجم به تفصیل شرح و توضیح خواهیم داد.

### شاخه‌های دیگر فلسفه

هدف ما این بود که این کتاب تا حد ممکن جامع باشد ولی به برخی از شاخه‌های فلسفه پرداخته نشده است. بنا بر این، ما به بحث فلسفه ریاضیات، فلسفه زبان، فلسفه حقوق (فقه)<sup>(۴۹)</sup> یا فلسفه هنر (زیبایی‌شناسی)<sup>(۵۰)</sup> پرداخته‌ایم. دلیلش هم این است که بحث از این گونه فلسفه‌های مضاف<sup>(۵۱)</sup> در حوصله این متن مقدماتی نمی‌گنجد. این فلسفه‌ها نسبتاً مشکل هستند، زیرا این نکته را مفروض می‌گیرند که خواننده از قبل تا حدودی به ریاضیات، حقوق، زبان‌شناسی، دستور زبان و امثال آن آشنایی دارد.

### رویکردهای مختلف به فلسفه

به‌طور کلی، به یکی از این دو طریق می‌توان به مطالعه فلسفه پرداخت. یا فیلسوف می‌کوشد تا مفاهیم انتزاعی را تعریف و تحلیل کرده و تفاسیر فراوان ممکن درباره مسائلی را که متضمن چنین مفاهیمی هستند بررسی کند، یا این که سعی می‌کند نظریه‌ای بسیار کلی، و در صورت امکان کاملاً هماهنگ و سازوار<sup>(۵۲)</sup> پردازد تا به نحوی تصوّرات انتزاعی (مثل تصوّر وجود و شناخت) که مسائل اصلی مورد توجه فلسفه می‌باشند را شرح و توضیح دهد.

عناوین جدید این دو طریق فلسفه‌ورزی عبارتند از «تحلیلی»<sup>(۵۳)</sup> و «قاره‌ای»؛<sup>(۵۴)</sup> ولی باید گفت که این عناوین خیلی دقیق نیستند.

در بیش‌تر دانشگاه‌های دنیای جدید می‌توان یکی از این دو رویکرد

به فلسفه را مشاهده کرد. رویکرد «تحلیلی» عمدتاً در دانشگاه‌های کشورهای انگلیسی زبان و اسکاندیناوی رواج دارد.

فلسفه تحلیلی به این نام مشهور است نخست به این دلیل که مستلزم تحلیل، تعریف و به اصطلاح جداسازی عناصر یا اجزاء مختلف مسائل پیچیده است؛ و دوم به این جهت که معمولاً با بررسی همه تفاسیر مختلف ممکن درباره مفاهیم انتزاعی و مسائل پیچیده‌ای که پاسخی برای‌شان می‌توان یافت پیش می‌رود. رویکرد «تحلیلی» تازه نیست: این رویکرد از سقراط، ارسطو و توماس آکوئیناس به ما رسیده است. فی‌المثل، سقراط معمولاً مباحثات خود را با سؤال از تعاریف «یعنی تحلیل» مفاهیمی آغاز می‌کند که می‌خواهد درباره آن‌ها سخن بگوید؛ ارسطو غالباً کارش را با فهرست کردن و بررسی شماری از نظریه‌ها و تفاسیر بدیل ممکن آغاز می‌کرد؛ روش آکوئیناس این بود که «بخش‌های» مختلف سؤال را قبل از پاسخ‌گویی به آن تفکیک می‌کرد. امروزه فلسفه تحلیلی با نام‌های فیلسوفان انگلیسی قرن بیستم نظیر گیلبرت رایل،<sup>(۵۵)</sup> جی. ال. آستین<sup>(۵۶)</sup> و جی. ای. ام. آنسکم<sup>(۵۷)</sup>، و فیلسوفان آمریکایی مثل دونالد دیویدسن،<sup>(۵۸)</sup> هیلاری پاتنام<sup>(۵۹)</sup> و سائول کریپکی<sup>(۶۰)</sup> پیوند خورده است.

رویکرد «قاره‌ای» در دانشگاه‌های اروپای قاره‌ای، آمریکای جنوبی و بعضی از بخش‌های ایالات متحده مشاهده می‌شود. این رویکرد با نام‌های مؤسسان نظام‌های بزرگ فلسفی، به ویژه هگل، شوپنهاور،<sup>(۶۱)</sup> مارکس و هایدگر،<sup>(۶۲)</sup> و اخیراً با نام‌های افرادی چون سارتر،<sup>(۶۳)</sup> هابرماس<sup>(۶۴)</sup> و دریدا<sup>(۶۵)</sup> پیوند خورده است. ما در این کتاب رویکرد تحلیلی را اختیار خواهیم کرد.

- 1 - metaphysics
- 2 - ethics
- 3 - political philosophy
- 4 - philosophy of science
- 5 - logic
- 6 - Aristotle

فیلسوفان و کتاب‌های فلسفی که در متن کتاب ذکر می‌شوند از آن‌ها رفته است در ضمیمه یا در کتاب‌نامه و یا در هر دو معرفی شده‌اند.

- 7 - Andronicus
- 8 - first philosophy
- 9 - *Physics*
- 10 - ontology
- 11 - epistemology
- 12 - substance
- 13 - non-existence
- 14 - cause
- 15 - altruism
- 16 - selfishness
- 17 - citizen
- 18 - state
- 19 - liberty
- 20 - equality
- 21 - Plato
- 22 - *The Republic*
- 23 - *The Laws*
- 24 - *Politics*
- 25 - Augustine
- 26 - *The City of God*
- 27 - Thomas Aquinas
- 28 - Thomas Hobbes
- 29 - Leviathan
- 30 - John Lock
- 31 - *Treatises on Civil Government*

- 32 - David Hume
- 33 - Hegel
- 34 - Bentham
- 35 - John Stuart Mill
- 36 - Karl Marx
- 37 - *A Theory of Justice*
- 38 - John Rawls
- 39 - *Anarchy, State, and Utopia*
- 40 - Robert Nozick
- 41 - inductive logic
- 42 - methodological
- 43 - *logos*
- 44 - proof
- 45 - mathematics
- 46 - soundness

صحت، درستی، اعتبار یا منتج بودن قیاس به صورت جینس و انطباق آن با شرایط استدلال مربوط می‌شود و منطق دانان اساساً به این جنبه از استدلال می‌پردازند اما صدق و کذب وصف نتیجه قیاس است که برای احراز آن باید علاوه بر رعایت شرایط انتاج، مقدمات نیز صادق باشند. خلاصه آن که نباید میان صدق و صحت یا کذب و عدم صحت خلط کرد؛ (م).

- 47 - unsoundness                      عدم اعتبار، عقیم بودن قیاس
- 48 - truth
- 49 - jurisprudence
- 50 - aesthetics
- 51 - philosophy of subjects
- 52 - self-consistent
- 53 - analytic
- 54 - continental                      رآ اروپا، قاره اروپا به جز انگلیس
- 55 - Gilbert Ryle
- 56 - J. L. Austin
- 57 - G. E. M. Anscombe
- 58 - Donald Davidson

59 - Hilary Putnam

60 - Saul Kripke

61 - Schopenhauer

62 - Heidegger

63 - Sartre

64 - Habermas

65 - Derrida





# بخش اوّل

ما بعد الطبیعه:

فلسفه وجود و شناخت



## فصل ۱

### چند معما دربارهٔ وجود

یکی از مهم‌ترین سؤالات مربوط به مابعدالطبیعه این است که چه چیزهایی وجود دارند؟ و «عناصر تشکیل دهندهٔ جهان»<sup>(۱)</sup> چیستند؟

#### عناصر تشکیل دهندهٔ جهان: اجزاء و کل‌ها

دربارهٔ وجود اجزاء و کل‌ها چندین معمای قدیمی وجود دارد. فهم عرفی<sup>(۲)</sup> به ما می‌گوید که درختان، کوه‌ها، ستارگان، ذرات شن، مردم، و حیوانات دیگر مثل گربه‌ها، سگ‌ها، اسب‌ها، همگی واقعاً وجود دارند. ولی بر اساس علم فیزیک درختان، کوه‌ها، سگ‌ها، گربه‌ها و غیره در اساس چیزی نیستند جز تعداد زیادی مولکول - البته مولکول‌ها نیز از اتم‌ها تشکیل شده‌اند، و اتم‌ها از اجزای زیراتمی.<sup>(۳)</sup>

علم فیزیک می‌گوید که اجزاء زیراتمی واقعیت اصلی هستند. بنا بر این، آیا تنها آن‌ها واقعی می‌باشند؟ به عبارت دیگر، اگر ما قبول کنیم که اتم‌ها و اجزاء زیراتمی واقعاً وجود دارند، آیا سپس ناگزیریم بگوییم که

صندلی‌ها، کوه‌ها و غیره وجود ندارند؟ با این همه، اعتقاد به این که میزها و صندلی‌ها وجودی علاوه بر اتم‌ها و مولکول‌ها دارند یقیناً نامعقول خواهد بود. این سخن مثل آن است که بگوییم سپاه‌ها همانند ژنرال‌ها و افسران و درجه‌داران و سربازان عادی وجود دارند. اگر این سخن درست باشد جهان اجزاء بسیار زیادی را شامل خواهد شد.

اجازه دهید توده‌های شن را مورد توجه قرار دهیم. اعیان مادی به نحوی کم و بیش شبیه توده‌های شن می‌باشند. توده‌های شن چیزی نیستند جز مجموعه‌های ساده‌<sup>۱</sup> اُولیّه ذرات شن که به مادگی از هم جدا می‌شوند، و اعیان مادی مجموعه‌های فوق‌العاده پیچیده اجزاء اتمی هستند که جداسازی آن‌ها مشکل است.

آیا کپه‌های شن وجود دارند، یا فقط ذرات شن؟ مطمئناً می‌توانیم بگوییم که توده شن دقیقاً به این دلیل وجود دارد که ذرات تشکیل دهنده آن وجود دارند. وجود این توده عبارت است از وجود ذرات در مکانی خاص (یعنی نزدیک یکدیگر) و در زمان واحد.

بر همین قیاس می‌توانیم بگوییم که درختان و کوه‌ها، مردان و زنان، و گربه‌ها و سگ‌ها، و غیره دقیقاً به این دلیل موجودند که ذرات تشکیل دهنده آن‌ها وجود دارند. مثلاً، وجود الماس مساوی است با وجود ذرات زیراتمی خاصی که به طرق پیچیده‌ای به هم متصل شده‌اند و در زمانی واحد و مکانی (تقریباً) واحد وجود دارند. بدون وجود این ذرات، الماسی در کار نیست، ولی چون که این ذرات وجود دارند نتیجه می‌شود که الماس موجود است. وجود موجودات جاندار، مثل درخت و خوک، تا حدی متفاوت است، زیرا عبارت از وجود جریان ذراتی است که دائماً و متناسب با رشد درخت و خوک تغییر کرده و جذب و هضم می‌شوند. ولی

باز بدون وجود ذرات خوک وجود نخواهد داشت، و از سوی دیگر، با فرض وجود نوع مناسبی از ذرات با نظم و ترتیبی خاص، خوک وجود خواهد داشت.

پس سپاه‌ها وجود دارند چون مربازان وجود دارند، شهرها وجود دارند چون خانه‌ها موجودند. مختصر این که وجود جهان نیازمند وجود اجزایش است. ولی این اجزا باید طبق الگوهای خاصی مرتب شده باشند.

به طور کلی اجزاء کل باید در زمان و مکان کنار هم باشند تا کل به ما هو کل وجود داشته باشد. سپاه ناپلئون اصلاً سپاه نمی بود اگر سربازانش در قرون متفاوت می زیستند، یا در سرتاسر کهکشان پراکنده می شدند. بنا بر این، به نظر می رسد که کل همان صرف اجزایش نیست. کل به یک معنا چیزی «علاوه بر» اجزایش است، آن آرایشی زمانی<sup>(۶)</sup> و مکانی<sup>(۵)</sup> است، یعنی نظم و ترتیب<sup>(۶)</sup> اجزاء عناصر در زمان و مکان.

این امر مسائل مابعدالطبیعی تازه‌ای را پیش می آورد، یعنی این که: آیا آرایش‌های زمانی و مکانی وجود دارند؟ آیا مکان‌ها وجود دارند؟ آیا زمان‌ها وجود دارند؟

### عناصر تشکیل دهنده جهان: مکان‌ها، زمان‌ها، کیفیات، وقایع

فرض کنید ستاره‌شناسی به نام لیندا اسپارک، که لباس زرد پوشیده است، در وقت معینی با تلسکوپ از رصدخانه‌ای نزدیک خط استوا به مشاهده خورشیدگرفتگی<sup>(۷)</sup> می پردازد.

خود لیندا، و هر کس دیگر، تصدیق خواهند کرد که لیندا و لباس و خورشید و تلسکوپ وجود دارند. این صرفاً فهم عرفی است. ولی اگر

فهم عرفی دربارهٔ وجود زردی (لباس)، وجود خورشیدگرفتگی، وجود خط استوا و وجود حالات ذهنی لیندا در طول مشاهدهٔ خورشیدگرفتگی چیزی بگوید چه خواهد گفت؟

برخی از فیلسوفان گفته‌اند که چیزهایی چون کیفیات مثل زردی، و وقایعی مانند خورشیدگرفتگی، اعیان یا چیزهای خاصی هستند که کمابیش همانند اشیاء معمولی مثل میزها وجود دارند. ولی این نه نظریه‌ای است که برای فهم عرفی چندان قابل قبول باشد، و نه واقعاً به ما کمک می‌کند تا معماهای وجود را بفهمیم.

در آثار ارسطو، که فیلسوفی کاملاً هماهنگ با فهم عرفی بود، پاسخی از نوع متفاوت می‌توان یافت.

ارسطو معتقد بود که «چیزهای» واقعی تحت ده مقوله<sup>(۸)</sup> جای می‌گیرند. این مقولات عبارتند از:

- ۱- جوهر: مراد ارسطو از جوهر چیزهایی است مثل خانه‌ها و اسب‌ها و انسان‌ها و کوه‌ها و درخت‌ها و تندیس‌ها.
- ۲- کیفیت<sup>(۹)</sup> (صفات): فی المثل، سبز، شجاع، عاقل.
- کمیت<sup>(۱۰)</sup>: مثلاً، یک متر، یک تن.
- ۴- نسبت<sup>(۱۱)</sup>: هم چون نیمی از، بزرگ‌تر از.
- ۵- آیین<sup>(۱۲)</sup>: مثل در بازار.
- ۶- متنی<sup>(۱۳)</sup>: مثل پارسال، دیروز.
- ۷- وضع<sup>(۱۴)</sup> (حالت): نشسته، ایستاده.
- ۸- ملک یا جده<sup>(۱۵)</sup>: کفش پوشیده، کت پوشیده.
- ۹- فعل یا آن یَفْعَلُ<sup>(۱۶)</sup>: گرم کردن، بریدن، برتاب کردن.
- ۱۰- انفعال یا آن یَنْفَعِلُ<sup>(۱۷)</sup> (چیزهایی که جوهر معروض آن‌اند): برای مثال، سوخته شدن، خفه شدن.

ارسطو استدلال کرد که نحوهٔ وجود اشیاء و امور در مقولات مختلف فرق می‌کند، یعنی یا وجودشان وابسته است یا مستقل.

کیفیات، کمّیات و نِسَب یقیناً وجود دارند، ولی آن‌ها صرفاً تا آن‌جا وجود دارند که جواهر زرد یا سبز، بلند یا کوتاه یا سنگین، یا کنار یکدیگر، یا نسبت به یکدیگر مسن‌تر و جوان‌تر باشند؛ و امثال آن‌ها. کیفیات، کمّیات و نِسَب وابسته به جواهرند.

افعال، فی‌المثل، نگاه کردن به کسوف، تا وقتی وجود دارند که جوهر مشغول عمل است. افعال نیز وابسته به جوهرند.

وقایع (انفعال‌ها) مانند فرو ریختن، تا زمانی وجود دارند که چیزی عارض جوهر می‌شود، در این مورد خاص، وقتی که چیزی فرو می‌ریزد. تولید مثل<sup>(۱۸)</sup> وجود دارد، که عبارت است از به وجود آمدن جواهر. فساد وجود دارد، و آن از بین رفتن جواهر است.

اوضاع و حالات وجود دارند وقتی که بنا به مورد جوهری در یک وضع یا حالتی باشد.

کوتاه سخن آن‌که، وجود، یا واقعیت متنوع است، ولی صورت نهایی یا مهم‌ترین شکل وجود، که انواع دیگر وجودات وابسته به آن‌اند، وجود یا هستی جواهر است.

منظور ارسطو از جوهر چه بود؟ اساساً جواهر ارسطویی همان اعیان معمولی هستند، مثل درخت‌ها، صندلی‌ها، سگ‌ها و غیره.

نظریهٔ مقولات باید چنین تلقی شود که کلمهٔ است ده معنای متفاوت دارد. اگر بگویید که «کلیتون بلندقد است» شما است مربوط به کمّیت را به کار می‌برید. اگر بگویید که «کلیتون در فیجی<sup>(۱۹)</sup> است»، است مربوط به آئین یا مکان را به کار می‌برید. اگر بگویید «کلیتون خمیده است» است مربوط به وضع (یا حالت) را به کار می‌برید. و اگر بگویید «کلیتون انسان

است» مهم‌ترین نوع است، یعنی استی دال بر جوهر را به کار می‌برید. بی‌تردید خود خوانندگان می‌توانند دربارهٔ شش نوع دیگر است‌های بی‌بزند.

فهرست مقولات ارسطو مفید است ولی صد درصد رضایت‌بخش نیست.

نخست این که، برخی از مقولات زائد به نظر می‌رسند. مثلاً مقولهٔ وضع یا حالت زائد می‌نماید زیرا به سادگی می‌توان آن را به مقولات مکان و نسبت فروکاست. وضع یا حالت یک جسم چیزی بیش از نسبت‌های مکانی میان اجزایش نیست.

به همین نحو می‌توان استدلال کرد که ما واقعاً نیازی به مقولهٔ انفعال نداریم زیرا انفعال صرفاً همان فعل است که (به اصطلاح) از زاویه دیگر به آن نگریسته می‌شود.

با این حال، این مسائل صرفاً به جزئیات مربوط می‌شود. در ارتباط با مکان‌ها و زمان‌ها سؤال دشوارتری وجود دارد. و آن این که: آیا مکان‌ها می‌توانند مستقل از جواهر وجود داشته باشند یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا آن‌ها، مثل خود جواهر، کمابیش بنیادی هستند؟ فیزیک‌دان‌ها همانند فلاسفه دربارهٔ این مسأله به تفکر پرداخته، و مانند فلاسفه نظریه‌های متفاوتی در این خصوص مطرح کرده‌اند. در این جا قصد نداریم که به این سؤال پاسخ دهیم، بلکه به عهده خوانندگان خواهیم گذاشت که خودشان در این باره به تفکر بپردازند.

سؤال مشکل دیگر این است که: موجودات خیالی مثل تک‌شاخ‌ها<sup>(۲۰)</sup> به کدام مقوله تعلق دارند؟ آیا تک‌شاخ‌ها جوهرند؟ اگر نه، پس چیستند؟

بالاخره این که، آموزهٔ مقولات از به دست آوردن برخی تمایزات مهم



و دقیق، که در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهیم داد، ناتوان است. ضمن این که باید خاطر نشان کرد که فقدان برخی تمایزهای مهم خاص در آموزهٔ مقولات به این معنا نیست که خود ارسطو در جای دیگر از این تمایزات بحث نکرده است.

### عناصر سازندهٔ جهان: حمل و وجود

نظریهٔ مقولات ده نوع متفاوت «چیز» را فهرست می‌کند و بدین وسیله می‌توان آن را به عنوان متمایز کنندهٔ ده معنای متفاوت کلمهٔ «است» تفسیر کرد. ولی در حالی که فهرست مقولات انواع چیزهای موجود را بر می‌شمارد راه بیان وجود آن‌ها را به ما ارائه نمی‌دهد.

این مثال را در نظر بگیرید:

۱ - ما با استفاده از مقولات ارسطو (دست‌کم) می‌توانیم ده چیز

دربارهٔ جان میجر بگوییم:

جان میجر انسان است (جوهر).

جان میجر لاغر است (کیفیت).

جان میجر ۷۵ کیلو وزن دارد (کمیت).

جان میجر ساکن خیابان نخست‌وزیری است (آین).

جان میجر نامه می‌نویسد (فعل).

والی آخر.

همهٔ این جملات مفروض می‌گیرند که واقعاً چیزی به نام جان میجر در جهان هست، و این جان میجر هر چه که باشد، واقعاً وجود دارد. «است»‌های مختلف به کار می‌روند تا چیزهای گوناگونی را به این فرد که وجودش مسلم فرض شده است نسبت دهند.

۲ - اکنون این پرسش و پاسخ را در نظر بگیرید:

آیا اصلاً شخصی به نام جان میجر وجود دارد (یا موجود است)؟ آری، وجود دارد.

در این سؤال وجود جان میجر مسلم فرض نشده است؛ بلکه پرسیده می‌شود که آیا او وجود دارد.

در پاسخ وجود او مسلم فرض نشده است، بلکه ادعا می‌شود که او وجود دارد.

این مثال‌ها تفاوتی را نشان می‌دهند که نمی‌تواند در فهرست مقولات مندرج باشد، یعنی تفاوت میان «است» دال بر حمل یا «اسناد»<sup>۲۲۱</sup> و «است» دال بر وجود.<sup>۲۲۲</sup> فهرست مقولات فهرست انواع مختلف حمل است: یعنی «است» دال بر وجود بیرون از این فهرست است.

این تمایز در تاریخ فلسفه دارای اهمیت است، یک دلیلش این است که تصور می‌شود برهان معروف وجود خدا، یعنی به اصطلاح برهان وجودی، مبتنی بر خلط میان این دو نوع کاملاً متفاوت «است» می‌باشد. برهان وجودی در فصل بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت. ما نخست عدم را مورد توجه قرار خواهیم داد.

#### عناصر سازنده جهان: عدم وجود پادشاه فرانسه

فهم عرفی به ما می‌گوید که تک شاخ‌ها، و اجنه، و بابا نوئل<sup>۲۲۳</sup> و پادشاه فعلی فرانسه وجود ندارند. اولاً می‌دانیم که نظام کنونی فرانسه جمهوری است، پس طبق تعریف نمی‌تواند در حال حاضر پادشاه داشته باشد. اما در مورد تک شاخ‌ها و اجنه، ما با جدیت تمام هم که در جستجوی آن‌ها برآیم قادر به یافتنشان نیستیم، و حتی نمی‌توانیم استخوان‌های تک شاخ یا سنگ‌واره‌های جن و پری را پیدا کنیم.

با این حال از قدیم الایام بعضی از فلاسفه بر این باور بودند که اگر شما

توانید دربارهٔ چیزی فکر کنید، در این صورت آن چیز باید به معنایی وجود داشته باشد. آن‌ها استدلال می‌کردند که اگر چیزی اصلاً وجود نداشته باشد نمی‌توان دربارهٔ آن فکر کرد. شما نمی‌توانید دربارهٔ هیچ یا عدم بیندیشید، بلکه تنها دربارهٔ چیزی می‌توانید فکر کنید؛ و اگر یک شیء چیزی محسوب می‌شود پس باید به نحوی موجود باشد. بنا بر این، پادشاه کنونی فرانسه، و اجنه، و تک شاخ‌ها، همگی باید به معنایی وجود داشته باشند، در غیر این صورت شما نمی‌توانستید دربارهٔ آن‌ها فکر کنید. اما یقیناً این تصور که چیزهای معدومی وجود دارند بسیار پارادکسیکال [متناقض‌نما] <sup>(۲۶)</sup> است.

یکی از راه‌های متداول اجتناب از پارادکس این است که بگوییم چیزهای معدوم تنها وجود ذهنی دارند. این راه حل پیشنهادی همان‌طور که می‌نماید قدری مبهم است. چه نوع وجودی وجود ذهنی <sup>(۲۷)</sup> است؟ برتراند راسل، وقتی که مسألهٔ «چیزهای معدوم» را بررسی می‌کند، به خوانندگانش توصیه می‌کند که در مورد «معنای صحیح واقعیت» تلقی درستی داشته باشند.

رویکرد جدید به این مسأله، که نمونهٔ شاخص آن را در اثر خود راسل شاهدیم، آن را هم‌چون مسأله‌ای فرض می‌کند که می‌توان به واسطهٔ فهم مناسبی از منطق و زبان حلش کرد.

بگذارید با پادشاه کنونی معدوم فرانسه آغاز کنیم.

راسل می‌گفت که هر جملهٔ معنادار یا باید صادق باشد یا کاذب. جملهٔ معنادار و روشن نمی‌تواند هم صادق باشد هم کاذب، و هم چنین نمی‌تواند نه صادق باشد نه کاذب.

راسل این جملهٔ ممکن را که «پادشاه کنونی فرانسه تاس است» در نظر گرفت، و پرسید: آیا این جمله صادق است یا کاذب؟ اگر صادق باشد

پس پادشاه واقعاً تاس است، نه پرمو. اگر کاذب باشد پس پادشاه پرمو است، نه تاس. ولی چگونه در این باره حکم می‌شود؟ معاینه پوست سر پادشاه کنونی فرانسه غیرممکن است.

راه حل راسل جزئی از نظریه توصیفات<sup>(۲۶)</sup> او است. نظریه توصیفات عبارت است از تحلیل جملات یا قضایا به آن‌چه که او اجزاء سازنده مخفی آن‌ها می‌شمارد.

به نظر راسل، این جمله که «پادشاه کنونی فرانسه تاس است». گرچه کاملاً بسیط و ساده به نظر می‌رسد، ولی در واقع مرکب است. این جمله شامل چهار «است» می‌باشد نه فقط یک «است»، و مهم‌ترین که سه تا از این چهار «است» دال بر وجود هستند.

جمله «پادشاه کنونی فرانسه تاس است» سه جمله یا قضیه است که در یک جمله ادغام شده است:

- ۱ - دست‌کم یک شخص وجود دارد که پادشاه فرانسه است.
  - ۲ - فقط یک شخص وجود دارد که پادشاه فرانسه است.
  - ۳ - شخصی وجود ندارد که هم پادشاه فرانسه باشد و هم تاس نباشد.
- وقتی جمله اصلی به این نحو تحلیل شد می‌توان به کاذب بودن آن پی برد زیرا جزء سازنده نخست آن (قضیه ۱) کاذب است. جزء سازنده (۱) کاذب است زیرا پادشاه وجود ندارد و کل جمله کاذب است، نه به این جهت که پادشاه تاس نیست، بلکه به دلیل این که او اصلاً وجود ندارد.
- در مورد این جمله که «پادشاه کنونی فرانسه تاس نیست» چه می‌توان گفت؟ آیا این جمله صادق است؟ خیر. آن نیز کاذب است، زیرا تحلیلیش چنین خواهد بود:

- ۱ - دست‌کم یک شخص وجود دارد که پادشاه فرانسه است.
- ۲ - فقط یک شخص وجود دارد که پادشاه فرانسه است.

۳- شخصی وجود ندارد که هم پادشاه فرانسه باشد و هم تاس باشد. باز جزء سازندهٔ نخست کاذب است، لذا کلّ جملهٔ اصلی کاذب می‌باشد.

البته نتیجه این است که جملهٔ «پادشاه فرانسه تاس است» و جملهٔ «پادشاه فرانسه تاس نیست» هر دو کاذبند.

شرح و توضیح راسل در خصوص بهترین شیوه برای فهم جملاتِ راجع به چیزهایی که وجود ندارند مورد پذیرش همه قرار نگرفته است. برای نمونه، پیترا استراوِسن<sup>(۲۷)</sup> استدلال کرده است که جملات مربوط به چیزهای معدوم مانند پادشاه کنونی فرانسه کاذب نیستند، ولی صادق هم نیستند. فیلسوفان هنوز در این خصوص که آیا راسل برای این مسأله بهترین پاسخ را ارائه کرده است یا استراوِسن اختلاف نظر دارند.

با این مطلب بحث ما دربارهٔ وجود به‌طور کلی به پایان می‌رسد. در فصل بعد برخی مسائل پیرامون براهین سنتی وجود خدا را بررسی خواهیم کرد.

1 - furniture of the world

2 - common sense

3 - sub-atomic

4 - temporal arrangement

5 - spatial

6 - disposition

7 - eclips

8 - category

9 - quality

10 - quantity

11 - relation

12 - place

13 - time

14 - position

15 - state

16 - action

17 - affection

18 - reproduction

19 - Fiji

20 - unicorn

21 - is of predication

کان ناقصه

22 - is of existence

کان تامه

23 - Father Xmas.

24 - paradoxical

25 - existence-in-the-mind

26 - Theory of Descriptions.

27 - Peter Strawson

## فصل ۲

### وجود خدا

دین یهود<sup>(۱)</sup> و دین مسیحیت<sup>(۲)</sup> خداوند را موجود نامخلوق،<sup>(۳)</sup> نامتناهی<sup>(۴)</sup> و سرمدی<sup>(۵)</sup> تصوّر می‌کند، که جهان و هر آنچه در آن است را آفریده است. این موجود نه تنها نسبت به نوع بشر در مقام خالق است بلکه به یک معنا جنبه شخصی نیز دارد، و به واقع در مقام پدری است که فرزندان انسانی خود را یا در حیات دنیوی، یا در حیات اخروی، و یا در هر دو یاداش و کیفر می‌دهد. اسلام،<sup>(۶)</sup> یعنی سؤمین دین توحیدی<sup>(۷)</sup> بزرگ، در بعضی از این تلقّی درباره خدا با ادیان پیشین وجه اشتراک دارد، گرچه (رسماً) خدا را به عنوان پدر تلقّی نمی‌کند بلکه آن را موجودی غیرشخصی می‌داند. با وجود این، الله، یعنی خدای اسلام، در قرآن با لفظ «هو» به خود اشاره می‌کند، و دقیقاً مثل خدای یهودیان<sup>(۸)</sup> و مسیحیان<sup>(۹)</sup> یاداش و کیفر می‌دهد.

البته تصوّر مربوط به خدایان کهن‌تر از این ادیان است. به نظر می‌رسد که تصوّر خدا تقریباً در همه جوامع شناخته شده در تاریخ تصویری اساسی بوده است. روزگار خود ما از این حیث استثنایی است.

در مورد فیلسوفان می توان گفت که آن‌ها قرن‌ها مشغول اندیشیدن دربارهٔ خدا بوده‌اند. علاقهٔ آن‌ها غالباً بر مفهوم برهان متمرکز بوده است. آیا می توان وجود خدا را اثبات کرد؟ یا این که آن را تنها می توان به عنوان منعلق ایمان تصدیق کرد؟

مهم‌ترین براهین، یا براهین اقامه شده برای وجود خدا، به ترتیب عبارتند از: برهان مبتنی بر الهام،<sup>(۱۱)</sup> برهان مبتنی بر معجزات،<sup>(۱۲)</sup> برهان علت اولی،<sup>(۱۳)</sup> برهان وجودی<sup>(۱۴)</sup> و برهان اتقان صنع.<sup>(۱۵)</sup>

### براهین مبتنی بر الهام

همهٔ این سه دین توحیدی بزرگ ادعا می کنند که خدا گاهی اوقات خود را به مردان و زنان به خصوصی می نمایاند. بدین سان، هر سه تعلیم می دهند که خداوند خودش را در طور سینا<sup>(۱۶)</sup> به موسی<sup>(۱۷)</sup> نمایاند، و ده فرمان، یعنی الواح قوانین را به او داد. علاوه بر این، مسیحیان معتقدند که عهد جدید<sup>(۱۸)</sup> تبیینی است از این که چگونه خداوند شریعت جدید را به واسطهٔ عیسی مسیح<sup>(۱۹)</sup> به نوع بشر وحی کرد، در حالی که اسلام تعلیم می دهد که الله با محمد (ص) اسخن گفت، تعالیم و دستورات گوناگونی به آن پیامبر داده و مؤمنان را بشارت داد.

هم چنین گاهی مؤمنان معمولی ادعا کرده‌اند که الهامات شخصی دربارهٔ وجود خدا داشته‌اند، گاهی به شکل خواب‌ها و رؤیایها و نداهای درونی، و گاهی به صورت تجربه‌های خارق‌العاده و معجزه‌آسا.

اما کافران ادعا می کنند که آن تجربه‌های شخصی که نشانهٔ وجود خداوند می نمایند چه بسا شرح و توضیح‌های کسل کننده‌تر دیگری داشته باشند. همهٔ چیزهایی را که کاملاً به کذبشان علم داریم در خواب و رؤیا می بینیم؛ مثلاً، ممکن است نک شاخ‌ها و اجنه را به خواب ببینیم،



ولی این ثابت نمی‌کند که چنین مخلوقاتی واقعاً وجود دارند. خواب و رؤیا دلایل قابل اعتمادی نیستند، و تجارب شخصی که به عنوان دلایل وجود جز و پری تلقی نمی‌شوند به تنهایی نمی‌توانند دلایل رضایت‌بخشی برای وجود خدا به شمار آیند، ولو برای کسانی که آن تجارب را دارند بسیار قانع‌کننده باشند.

### برهان مبتنی بر معجزات

معجزات چیستند؟ شایع‌ترین تصوّر حاکی از آن است که معجزه واقعه‌ای غیرعادی در امور انسانی است، که معمولاً برای شخصی خوب یا بدبخت سودمند است، و یا با دخالت مستقیم خداوند به وجود می‌آید، یا به اذن خداوند توسط پیامبران و قدیسان. معجزات اغلب یا همیشه بر خلاف قوانین طبیعت روی می‌دهند، مثلاً، معمولاً وقتی مردم می‌میرند دیگر زنده نمی‌شوند، ولی اگر خدا چنین اراده‌ای بکند او یا مقربانش می‌توانند به مردگان حیات دوباره ببخشند.

ولی چنین توضیحی درباره‌ی معجزات وجود خدا را از پیش مفروض می‌گیرد، و بنا بر این، نمی‌توان آن را به عنوان مقدمه‌ی برهان اثبات وجودش به کار برد. تعریف خنثایی از معجزات لازم است، یعنی تعریفی که هیچ چیزی درباره‌ی وجود خداوند را مفروض نگیرد. تعریف زیر از این دست تعاریف است:

معجزات وقایع خارق‌العاده‌ای هستند که علم قادر به تبیین آن‌ها نیست، و برای انسان‌ها سودمند بوده، و با دخالت‌های مفیدی که افراد خیرخواه انجام می‌دهند شباهت دارند.

با این حال، برای فیلسوفان ماتریالیست که ذهن علمی دارند، حتی خارق‌العاده‌ترین وقایع نیز بدان حدّ خارق‌العاده نیستند که فاقد علت

مادی باشند. برای فیلسوفانی که ذهن علمی دارند جهان مادی شناخته شده نسبتاً منسجم و سازگار می‌نماید. آتش همواره می‌سوزاند، یخ همیشه سرد می‌کند، همه اعیان طبیعی تابع قانون جاذبه‌اند، تابستان همواره به دنبال بهار می‌آید، و همه حیوانات روزی می‌سیرند. روشن است که جهان محکوم قوانین علت و معلول است، و اگر نتوانیم استثناها و امور غیرعادی را تبیین کنیم هنوز می‌توانیم مطمئن باشیم که دانشمندان آینده در این کار موفق خواهند شد.

دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۶۶)، که مسئول بیترتر دلایل ضد دینی، از جمله مسئول بیش‌تر آن دلایلی است که امروزه در محافل الحادی غرب رایج است، می‌گوید باید همواره پیش‌فرضی علیه وقوع معجزه در کار باشد. هیوم می‌گوید دلایل زیادی در تأیید قوانین طبیعت - برای نمونه قانون جاذبه - وجود دارد و دلایل و شواهد معجزاتی که این قوانین را نقض می‌کنند بسیار اندک‌اند. هیوم اظهار می‌دارد، به علاوه کاملاً می‌دانیم که مردم دروغگو و جایز‌الخطا هستند. این که فرد دروغ گفته یا مرتکب خطا شده باشد بسیار محتمل‌تر از این است که قوانین طبیعت باطل شده باشند.

در این جا لازم است چهار سؤال متفاوت را از یکدیگر تفکیک کنیم. نخست این که: آیا هرگز وقایع خارق‌العاده‌ای به ظاهر غیرقابل تبیین در زندگی انسان رخ داده است؟ بر خلاف نظر هیوم پاسخ این سؤال مطمئناً باید مثبت باشد.

سؤال دوم این است که: آیا ما می‌توانیم مطمئن باشیم که علم نهایتاً همه چنین وقایع خارق‌العاده‌ای را با اصطلاحات علمی متعارف تبیین خواهد کرد؟ پاسخ این سؤال باید چنین باشد که: خیر، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم. بالاخره، هیچ انسانی، حتی دانشمندی، حتی هیچ دانشمند

آینده‌ای عالم مطلق<sup>(۱۶)</sup> نیست. غیرممکن نیست که بعضی مسائل همیشه برای ما لاینحل باقی بمانند.

سؤال سوم این است که: آیا وجود سؤالات پاسخ داده نشده، یعنی سؤالاتی که شاید هیچ انسانی نتواند پاسخی برایشان بیابد، اثبات می‌کند که خدایی هست؟ پاسخ این سؤال باید منفی باشد. وجود سؤالاتی که برای انسان‌ها غیرقابل پاسخ‌گویی اند تنها می‌تواند این نکته را ثابت کند که نوع بشر به آن اندازه با هوش نیست که می‌پندارد، یعنی - همان‌طور که از قبل می‌دانیم - ما عالم مطلق نیستیم. این امر ثابت نمی‌کند که کسی دیگر، یعنی خدایی، هست که قادر مطلق است.

سؤال چهارم این است: آیا این واقعیت که بعضی وقایع به ظاهر غیرقابل تبیین که به نظر می‌رسد به افراد به خصوصی در لحظات حساس حیات‌شان کمک می‌کنند، ثابت نمی‌کند که خدای شخصی خیرخواهی وجود دارد که ناظر اعمال است؟ پاسخ این سؤال نیز منفی است، یعنی اثبات نمی‌کند. ولی، از سوی دیگر، اگر واقع امر چنین باشد که مشخصه و نشانه بعضی وقایع غیرقابل تبیین سودمندی آن‌ها است، و اگر واقع امر چنین باشد که بعضی رویدادهای عجیب که گاهی اوقات روی می‌دهند واقعاً افراد خوب یا بدبخت را در لحظات حساس حیاتشان کمک می‌کنند، در این صورت شاید این مهم‌ترین جنبه برهان مبتنی بر معجزات باشد. مشخصه به ظاهر سودمند برخی معجزات یقیناً دلیل قوی‌تر روان‌شناختی‌ای برای باور شکل می‌دهد نه برای این امر نه چندان حیرت‌انگیز که برخی چیزها واقعاً غیرقابل تبیین‌اند؛ و هم چنین دلیلی است قوی‌تر از دعاوی مربوط به دانش خاصی که نهادهای بشری آن را مطرح ساخته‌اند.

## برهان علت اولی

مهم‌ترین تقریر برهان علت اولی از الاهیات قرون وسطا<sup>(۲۰)</sup> به دست ما رسیده است.

برهان بدین نحو جریان می‌یابد: هر حادثی علت دارد، و خود این علت هم علتی دارد، علت اخیر نیز علتی دارد، و این سیر رو به عقب همین‌طور در مجموعه‌ای ادامه می‌یابد که یا باید متناهی باشد یا نامتناهی. حال اگر این مجموعه متناهی باشد باید نقطه آغازی داشته باشد، که می‌توانیم آن را علت اولی بنامیم. این علت اولی خدا است.

اگر این مجموعه نامتناهی باشد چه‌طور؟ آکوئیناس پس از برخی ملاحظات نهایتاً این امکان را نفی می‌کند که جهان ازلی بوده و آغاز زمانی نداشته باشد. یقیناً تصور زمانی که امتداد فقه‌رایی آن در گذشته برای همیشه ادامه می‌یابد تصویری است که درک و تلقی آن برای ذهن بشری دشوار است. تصور جریانی نامتناهی که در زمان آینده و رو به جلو امتداد می‌یابد برای ما موجودات فانی تا حدی ساده است. ولی، در این‌جا باید خاطر نشان کرد که ارسطو در تصور پیشین با هیچ مشکلی مواجه نبود. او معتقد بود که جهان از ازل<sup>(۲۱)</sup> وجود داشته است. اگر عقیده ارسطو صحیح باشد، برهان علت اولی را بی اعتبار می‌سازد.

مشکل دیگر در این واقعیت نهفته است که برهان مورد نظر بر تصور انسانی ما از علیت مبتنی است. آیا می‌توانیم مطمئن باشیم که استدلال‌های ما درباره علت و معلول خطاناپذیرند؟ و حتی آیا ممکن نیست که ارتباط علت و معلول<sup>(۲۲)</sup> فی نفسه چیزی نبوده، بلکه صرفاً تصویری زاینده ذهن بشر باشد؟

مسائل دیگری وجود دارند که به ماهیت خود علت مربوط می‌شوند.

به فرض این که علت اولی‌ای وجود دارد، آیا می‌توانیم بدانیم که او از ازل وجود داشته است؟ یا این که او آغاز زمانی دارد؟

اگر آکوئیناس در حکم به این که تصوّر جهانی که از ازل وجود داشته باشد غیر ممکن است، بر حق باشد، باید بپرسیم آیا تصوّر وجود ازلی برای خالق جهان آسان‌تر است، و چرا؟ در این جا با قیاس ذوحدین<sup>(۲۳)</sup> مواجهیم:

اگر خدا از ازل<sup>(۲۴)</sup> وجود داشته است، در این صورت تصوّر وجود ازلی به خودی خود با هیچ مشکلی توأم نیست. شاید حق با ارسطو است که: خود جهان می‌تواند از ازل وجود داشته باشد.

برعکس، اگر خدا از ازل وجود نداشته است در این صورت به نظر می‌رسد که او نیز باید علتی داشته باشد، و این علت نیز به علت دیگری نیازمند خواهد بود، و همین‌طور تا بی‌نهایت.

بعضی از فیلسوفان خدا را به منزله‌ی علتی توصیف می‌کنند که علت خودش است. ولی تصوّر علتی که علت خودش<sup>(۲۵)</sup> باشد حتی از تصوّر ازلیت نیز دشوارتر به نظر می‌رسد. چگونه موجودی که وجود ندارد می‌تواند خودش را به وجود آورد؟

### برهان وجودی

برهان وجودی را آنسلم<sup>(۲۶)</sup> (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) صورت‌بندی کرد، او در طول حکومت ویلیام رافس<sup>(۲۷)</sup> و هنری اول<sup>(۲۸)</sup> سراسقف کانتربری<sup>(۲۹)</sup> بود. قرن‌ها بعد رنه دکارت<sup>(۳۰)</sup> (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) تقریر به مراتب ساده‌تری از این برهان ارائه کرد.

آنسلم با نقل این عبارت از کتاب مقدّس<sup>(۳۱)</sup> آغاز می‌کند که: «احمق

در قلب خود گفت: خدا وجود ندارد». او ادعا می‌کند که حتی کافران باید تصویری از خدا داشته باشند، در غیر این صورت آن‌ها نمی‌توانند معنای سخن خودشان را بفهمند، یعنی این سخن را که: «خدا وجود ندارد». حال، این تصور که حتی احمق نیز در قلبش دارد دقیقاً چیست؟ آنسلم می‌گوید: تصور خدا، تصور «موجودی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد». منظورش این است که ما نمی‌توانیم چیزی بزرگ‌تر از خدا را تصور یا تخیل کنیم، زیرا تصور خدا عبارت است از تصور موجودی همه‌دان،<sup>(۳۴)</sup> همه‌توان،<sup>(۳۵)</sup> ازلی و کامل مطلق، تصور موجودی که ازلی‌تر از ازلی، نسبت به خطا، میرا‌تر از میرا، یا کامل‌تر از کامل مطلق باشد غیرممکن است.

پس این تصور خدا است. تاکنون صرفاً یک تصور است، و اثبات نشده است که در عالم خارج مصداقی برای این تصور وجود دارد. آنسلم سپس بیان می‌کند که وجود دو قسم متفاوت است، وجود ذهنی و وجود عینی یا خارجی. ما می‌دانیم که خدا در اذهان انسان‌ها به عنوان یک تصور یا مفهوم وجود دارد: آیا خدا وجود خارجی نیز دارد؟ آنسلم تأکید می‌کند که وجود داشتن در ذهن از وجود داشتن در عالم خارج ناقص‌تر است. (باید تصدیق کرد که این نکته از مقبولیت خاصی برخوردار است). او سپس به شرح زیر استدلال می‌کند: اگر خدا فقط در ذهن وجود داشت ناقص‌تر و کوچک‌تر از خدایی می‌بود که در عالم خارج وجود داشت. اگر خدا فقط در ذهن وجود داشت در این صورت ما می‌توانستیم موجودی بزرگ‌تر از خدا را تصور کنیم، یعنی موجودی را که هم در ذهن وجود دارد هم در خارج. این موجود بزرگ‌تر، که هم در ذهن وجود دارد هم در خارج، خدای واقعی خواهد بود، زیرا اولین خدایی که

در نظر داشتیم، یعنی خدایی که تنها در ذهن وجود دارد، اساساً موجودی نخواهد بود که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد.

آنسلم نتیجه می‌گیرد که بزرگ‌ترین موجودی که می‌توانیم تصور کنیم باید هم در خارج وجود داشته باشد هم در ذهن: بنا بر این، خدا وجود خارجی دارد.

آنسلم هم‌چنین مفهوم خدا را با مفهوم ضرورت پیوند می‌دهد. اگر خدا وجود اتفاقی (یا امکانی)<sup>(۳۲)</sup> داشت کوچک‌تر از وقتی می‌بود که وجودش ضروری بود. از آن‌جا که خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد او باید ضروری‌الوجود باشد نه ممکن‌الوجود. بنا بر این، مسلم است که خدا وجود دارد، و مسلم است که او همواره وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت (یا ازلی و ابدی است)؛ زیرا معنای ضروری‌الوجود<sup>(۳۳)</sup> همین است.

تقریر دکارت از برهان وجودی تا حدی ساده‌تر است. بدین شرح:  
تصور ما از خدا تصور موجودی کامل است.  
موجود کامل باید هر کمالی را دارا باشد.  
وجود داشتن بهتر از وجود نداشتن است.  
وجود داشتن در خارج بهتر از صرف وجود داشتن در ذهن فردی است. پس وجود، یعنی وجود خارجی، کمال است. بنا بر این، تصور ما از موجود کامل تصور موجودی است که وجود خارجی دارد.  
بنا بر این، موجود کامل (یعنی خدا) وجود خارجی دارد.  
برهان وجودی منتقدان زیادی داشته است. یکی از معاصران آنسلم، گونیلوی راهب،<sup>(۳۴)</sup> پاسخی تحت عنوان «در دفاع از احمق» نوشت (یعنی احمقی که «در قلب خود گفت: خدا وجود ندارد»).

گونیلو مدعی شد که اگر برهان آنسلم در زمینه‌های دیگر به کار گرفته شود به نتایج مضحکی منجر خواهد شد. شما با ادعای این که جزیره کامل «جزیره‌ای است که بهتر از آن را نمی‌توان تصور کرد» می‌توانید این برهان را برای «اثبات» وجود جزیره کامل به کار برید.

آنسلم پاسخ به این ایراد را بر این ادعا مبتنی می‌کند که وجود خدا نه تنها یقینی، بلکه ضروری است. جزیره کامل، حتی اگر در عالم خارج وجود داشته باشد، از ازل ضرورت وجود نخواهد داشت، بلکه فقط وجود امکانی در زمان خواهد داشت = ممکن الوجود و حادث خواهد بود.

### آیا وجود یک صفت است؟

اخیراً فیلسوفان بر این مبنا به برهان وجودی اعتراض کرده‌اند که وجود نوعی کمال نیست. کمال نوع خاصی صفت یا ویژگی<sup>(۳۷)</sup> است (فی‌المثل، کامل، خوبی) ولی وجود اساساً صفت یا ویژگی نیست.

اعتراض فوق را می‌توان در قالب این جمله خلاصه کرد که «وجود یک صفت نیست». حقیقت این جمله را می‌توان از راه بررسی زبان، یعنی مقایسه کلمه «وجود دارد» با کلمات دیگر تأیید کرد.

کلمه «وجود دارد» نه مانند کلمه فعلی یا کنشی عمل می‌کند، نه مانند کلمه کیفی، نه مانند کلماتی که نام زمان‌ها و مکان‌ها و نسبت‌ها هستند.

کلمه فعلی یا کنشی، مثلاً کلمه «می‌غرد» را در نظر گرفته، و مثال‌های زیر را مورد توجه قرار دهید:

۱ الف - هیچ ببری نمی‌غرد - این قضیه بی‌تردید کاذب است ولی بی‌معنا نیست.



۲ الف - همهٔ بیرها می‌غرزند - این قضیه نیز بی‌معنا نیست.

۳ الف - بیش‌تر بیرها می‌غرزند، ولی کمی از آن‌ها نمی‌غرزند.

این قضیه بی‌معنا نیست، و احتمالاً صادق است.

اینک کلمهٔ «وجود دارد» را مقایسه کنید:

۱ ب - هیچ بیری وجود ندارد.

۲ ب - همهٔ بیرها وجود دارند.

۳ ب - بیش‌تر بیرها وجود دارند ولی کمی از آن‌ها وجود ندارند.

«هیچ بیری وجود ندارد» با معنا است، گرچه اتفاقاً کاذب است. این جمله

کماییش شبیه این قضیه است که «در حال حاضر هیچ ماموتی وجود

ندارد»، که این نیز با معنا است و اتفاقاً صادق است.

ولی قضیهٔ «همهٔ بیرها وجود دارند» تهی است، یعنی هیچ اطلاعاتی

ارائه نمی‌دهد؛ و قضیهٔ «بیش‌تر بیرها وجود دارند ولی کمی از آن‌ها وجود

ندارند» اساساً فاقد معنا است.

با قیاس مشابهی می‌توان نشان داد که «وجود دارد» با کلمات دالّ بر

کیفیت و بنا بر این، با کلماتی از قبیل «عالی»، «کاملاً عاقل»، «نامتناهی و

ازلی» که بر کمالات دلالت دارند، متفاوت است. به این جملات توجه

کنید:

۱ ج - هیچ استادی کاملاً عاقل نیست.

۲ ج - همهٔ اساتید کاملاً عاقل اند.

۳ ج - بیش‌تر اساتید کاملاً عاقل اند ولی تعدادی از آن‌ها عاقل نیستند.

همهٔ این جملات یا قضایا اعم از این که صادق باشند یا کاذب با معنی

هستند. ولی باز دیگر «وجود دارد» را مقایسه کنید:

۱ د - هیچ امتدادی وجود ندارد.

۲ د - همهٔ اساتید وجود دارند.

۳ د - بیشتر اساتید وجود دارند ولی تعدادی از آنها وجود ندارند.  
باز جملهٔ اوّل (هیچ استادی وجود ندارد)، گر چه کاذب است، معنادار است. ولی جملهٔ دوّم (همهٔ اساتید وجود دارند) تهی است. جملهٔ سوّم (بیشتر اساتید وجود دارند ولی تعدادی از آنها وجود ندارند) یقیناً بی معنا است. کلمهٔ «وجود دارد» مانند عبارت وصفی «کاملاً عاقل» عمل نمی کند.

می توانیم نتیجه بگیریم که وجود، فعل یا کنش نیست، آن نه شبیه عزّیدن است، نه نوعی کمال است، و نه مانند حکمت کامل است.

### برهان اتقان صنع

این برهان احتمالاً گویاترین برهان فلسفی در تأیید وجود خداوند است. اجسامال برهان چنین است که جهان و هر آنچه در آن است به طور شگفت آوری دارای نظم است، دقیقاً چنان که گویی اثر مهندسی ممتاز است. به هر چیزی که نگاه می کنیم ظاهراً این نکته را اثبات می کند، از حرکت سیارات گرفته تا ساختار خارق العاده مغز. هیچ چیز تصادفی نیست، به نظر می رسد که هر چیزی از طرح و نقشه ای پیروی می کند.

چنین جهانی نمی توانست بر حسب تصادف و بدون هدف به وجود آمده باشد. جهان ما در بعضی جنبه ها شبیه اثر هنری حیرت انگیزی است. ویلیام پالی<sup>(۳۱)</sup> (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵) آن را با ساعت مقایسه کرد. اگر ما ساعتی را در زمین بایر شنی می یافتیم هرگز این فکر به ذهن ما خطور نمی کرد که وجود و ساختار آن نتیجهٔ تصادف باشد. بلکه بلافاصله نتیجه می گرفتیم که موجودی عاقل آن را از روی قصد و غرض ساخته است. بدین سان خدا با ساعت ساز مقایسه می شود.

دیوید هیوم منتقد اصلی برهان اتقان صنع است. او خاطر نشان می‌کند که حتی اگر ما می‌توانستیم اثبات کنیم که جهان طراحی عاقل دارد، این امر ثابت نمی‌کرد که طراح ما شخص، یا حکیم، یا مهربان است. آن به ما نخواهد گفت که کدام یک از این ادیان متخاصم دین حقیقی است.

او هم چنین می‌گوید، به رغم ادعاهایی که می‌کنند، جهان در واقع چندان شبیه مصنوع انسانی نیست. به نظر او جهان دقیقاً به همان اندازه که به ساعت شباهت دارد شبیه حیوانی عظیم‌الجثه یا گیاهی بسیار بزرگ نیز هست. حیوانات و گیاهان، بر خلاف ساعت‌ها نه به واسطه طرح و نقشه‌ای عاقلانه، بلکه از راه تولید مثل طبیعی به وجود می‌آیند.

هیوم در نهایت تأکید می‌ورزد که لازم است جهان حکایت از نظم و تدبیر کند. جهان ما بالنسبه باثبات و استوار است، و باید اجزای چنین جهانی با یکدیگر سازگار باشند. فی‌المثل، حیوانات گوناگون جهان باید خود را با شرایط بقا سازگار کنند، در غیر این صورت حیوانی وجود نمی‌داشت. ولی در این جا این سؤال پیش می‌آید که: آیا بدون طرح و مدبّر اصلاً جهانی می‌توانست باشد؟ پاسخ هیوم این است که ثبات طبق تعریف پایدارتر از بی‌ثباتی و آشفتگی است. اگر جهان به صورت آشفتگی عاری از تدبیر آغاز می‌شد و به‌طور اتفاقی یا تصادفاً به حالت ثبات می‌رسید این حالت ثبات، حداقل برای مدتی، باقی خواهد ماند.

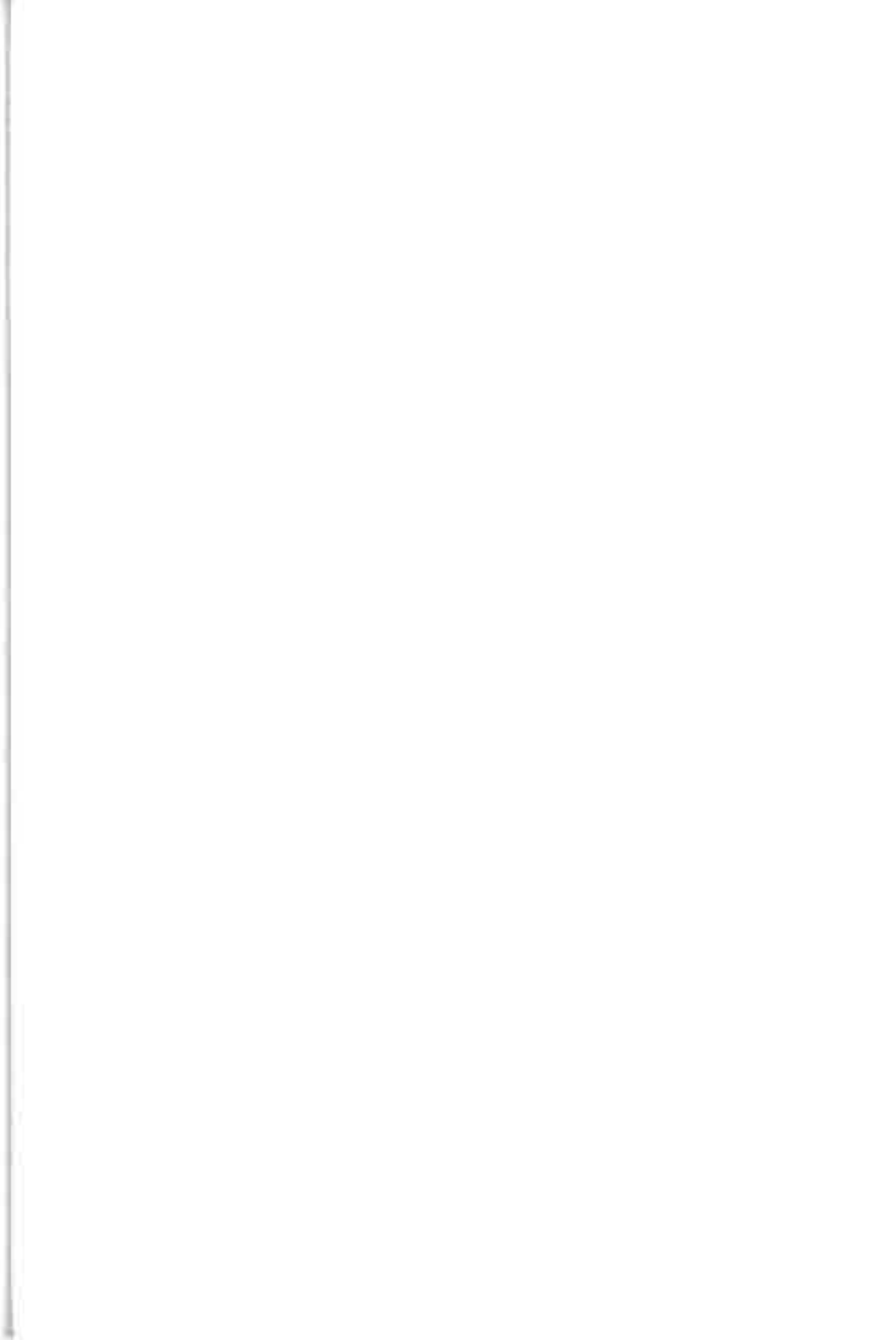
با این سخن شرح و توضیح ما در خصوص برخی از براهین اصلی فلسفی له و علیه وجود خداوند به پایان می‌رسد. در خاتمه اشاره کوتاهی به اثر ایمانوئل کانت<sup>(۳۹)</sup> (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) می‌کنیم.

کانت بر آن بود که اثبات وجود خدا غیر ممکن است، ولی در عین حال تأکید می‌کرد که لازم است به خدا ایمان داشته باشیم. مفهوم خدا و مفهوم آزادی (اختیار)،<sup>(۴۰)</sup> که کانت مفاهیم عقلی می‌نامید،

پیش فرض‌های ضروری حیات انسانی هستند. این ضرورت روان‌شناختی یا اجتماعی نیست، بلکه بسیار اساسی‌تر است. حیات عقلانی، یعنی زندگی انسان‌ها به عنوان مخلوقات که از عقل بهره‌مندند، بدون این دو مفهوم غیرممکن می‌شد. به نظر کانت، نظریه‌های علمی و فلسفی ما بدون مفهوم و تصوّر خدا هیچ معنایی نمی‌داشت، و بدون مفهوم و تصوّر اختیار زندگی عملی جمعی و روزمرهٔ انسان به هرج و مرج کشیده می‌شد.

- 1 - Judaism
- 2 - Christianity
- 3 - uncreated Being
- 4 - infinite
- 5 - eternal
- 6 - Islam
- 7 - monotheism
- 8 - Hebrews
- 9 - Christians
- 10 - the argument argument from revelation
- 11 - the argument from miracles
- 12 - the first-cause argument
- 13 - the ontological argument
- 14 - the argument from design
- 15 - Mount Sinai
- 16 - Moses
- 17 - New Testament
- 18 - Jesus Christ
- 19 - omniscient
- 20 - medieval theology
- 21 - forever
- 22 - cause effect nexus
- 23 - dilemma

- 24 - eternal
- 25 - self-caused cause
- 26 - Anselm
- 27 - William Rufus
- 28 - Henry I
- 29 - Canterbury
- 30 - René Descartes
- 31 - Scripture
- 32 - omniscient
- 33 - all-powerful
- 34 - accidental
- 35 - necessary existence
- 36 - monk Gaunilo
- 37 - property
- 38 - William Paley
- 39 - Immanuel Kant
- 40 - free will



## فصل ۳

### وجود و این‌همانی اشخاص

فلاسفه برای مدت‌ها تصوّر می‌کردند که دربارهٔ ذات و طبیعت اشخاص رازی وجود دارد، رازی که با آگاهی، حافظه و حیات عقلی در ارتباط است.

بگذارید بحث را با نوجّه به سه پرسش مرتبط با موضوع آغاز کنیم. نخست این که، چگونه می‌توانیم بگوییم که چه وقت یک (یا دو) شخص یکسان یا متفاوتند؟ برای مثال، ما از کجا می‌دانیم که شخص الف، که دوشنبه دیدیم، همان شخص ب است که جمعه دیدیم یا غیر از آن است؟

دوم، از کجا می‌دانید که شما همان شخصی هستید که دیروز با مال قبل بودید؟

این دو پرسش با شرایط مربوط به این‌همانی<sup>(۱)</sup> (با شرایط وحدت هویت)<sup>(۲)</sup> ارتباط دارند. ما احتمالاً قادر نخواهیم بود به آن‌ها پاسخ دهیم مگر این که به این پرسش سوّم نیز پاسخ دهیم: به هر حال شخص دقیقاً چیست؟

## نظر جان لاک دربارهٔ این‌همانی

بحث فلسفی دربارهٔ این‌همانی شخصی هنوز تا حد زیادی متأثر از آثار جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) است.

لاک بحث و بررسی خود در مورد این‌همانی را با متمایز ساختن انواع چیزهای متفاوت آغاز کرده و سپس شرایط این‌همانی هر نوع را بر می‌شمارد.

او نخست اعیان بی‌جان را مورد بررسی قرار می‌دهد، نمونه‌ای که در نظر می‌گیرد الماس است. او می‌گوید این‌همانی الماس فقط یک شرط دارد، و آن این که الماس باید همان اتم‌ها، یا «ذرات ریز»<sup>۳۱</sup> را داشته باشد. به عبارت دیگر، الماسی که شما دوشنبه می‌بینید دقیقاً همان الماس است که شما چهارشنبه می‌بینید، تنها به این شرط که همان اتم‌ها را داشته باشد. اگر اتم‌ها تغییر کرده باشند شما الماس متفاوت و جدیدی دارید.

ولی حتی اشیایی که از مواد بسیار سخت ساخته شده‌اند با گذشت زمان تعدادی از اتم‌های خود را از دست می‌دهند. هم‌چنین ما امروزه می‌دانیم که مواد رادیواکتیو<sup>۳۲</sup> پیوسته «ذرات ریزی» از خود پخش می‌کنند. البته لاک چیزی دربارهٔ مواد رادیواکتیو یا پرتوزا نمی‌دانست، ولی تصدیق می‌کرد که ممکن است جواهر مادی دست‌خوش از دست دادن ذرات شوند، و به همین دلیل اظهار می‌کرد که حتی الماس ممکن است در طول زمان این‌همانی مطلقاً کاملی نداشته باشد.

با این همه، به نظر می‌رسد که الماس پایدارتر از چیزهایی باشد که دست‌خوش رشد و فسادند. لاک تقریباً دیدگاه فهم عرفی را دربارهٔ تفاوت میان مواد معدنی و موجودات زنده اختیار کرد. او می‌گوید هرچند این‌همانی محض و مطلق مستلزم ماده نامتغیر است، ولی ما در عمل ناگزیریم که در مورد این‌همانی موجود زنده به نحو دیگری بیندیشیم.



بنا بر این، شرایط این همانی، مثلاً، درخت بلوط چیست؟ یقیناً درخت بلوط همواره اتم‌های ثابتی ندارد. زیرا درخت رشد می‌کند، برگ‌هایش می‌ریزند، شاخه‌هایش در طوفان‌ها می‌شکنند و غیره، ولی همان درختی که بود باقی می‌ماند.

لاک نتیجه می‌گیرد که شرط این همانی لازم برای درخت زنده عبارت است از حیات پیوسته‌ای که تابع چرخه طبیعی<sup>(۵)</sup> آن نوع درخت است. می‌توان این نکته را که زندگی درخت باید پیوسته باشد به واسطه این واقعیت اثبات کرد که وقتی درختی قطع شد و (مثلاً) به عنوان هیزم سوزانده شد هیچ درخت جدیدی نمی‌تواند دقیقاً همان درخت پیشین باشد. به عبارت دیگر، درختان، دستخوش تناسخ<sup>(۶)</sup> نمی‌شوند.

ما می‌توانیم با اشاره به شاخه‌های پیوند زده شده، و درختانی که از بریده‌ها و قلمه‌ها می‌روید، و امثال آن‌ها، از این واقعیت ظفره رویم. آیا درختی که از بریده و قلمه درختی قدیمی که در حال حاضر خشک شده و سوخته است تداوم می‌روید بخش زندگی درخت قبلی است؟ یا این که درخت جدیدی است؟ شاید با درخت جدیدی که از بذر می‌روید فرق چندانی ندارد: بریده‌ها یا قلمه‌ها، در ظرف زندگی درختان، بیش‌تر مثل بذر عمل می‌کنند. پس می‌توان گفت که درخت جدید بیجه درخت قبلی است.

درباره درخت زیتون مشکل خاصی وجود دارد، زیرا درخت زیتون، به یک معنا، هرگز نمی‌میرد. آن به دفعات بی‌شمار از ریشه‌های اصلی به بازآفرینی خود می‌پردازد. بنا بر این، چنین می‌نماید که گویی تقریباً تعداد کمی درخت زیتون در جهان وجود دارد که تمام آن‌ها کم و بیش همیشه زنده بوده‌اند.

اگر تبیین لاک به‌طور معقولی تفسیر شود، می‌تواند موارد به‌ظاهر فریبده را نیز شامل شود. موارد فوق عمدتاً به این جهت فریبده‌اند که وقتی درختان مثل حیوانات رفتار نمی‌کنند موجب تعجب ما می‌شوند. آن‌ها قوانین مرگ و زندگی و فکر خاص خودشان را دارند، و لاک می‌تواند تعریفش از شرایط این‌همانی گیاهان را بر قوانین آن‌ها مبتنی سازد. هر نوع درختی چرخهٔ حیات به‌خصوصی دارد، و تولید مثل از راه پیوند زدن و قلمه‌ها، و بازآفرینی زیتون، واقعیات عادی زندگی درختان محسوب می‌شود. زیتون صورت گیاهی طوطی است - این‌ها هر دو عمر بسیار طولانی دارند.

لاک سپس شرایط این‌همانی حیوانات را بررسی می‌کند. معلوم می‌شود که شرط اصلی این‌همانی یک حیوان، مثلاً سگ، با شرط این‌همانی یک درخت تفاوتی ندارد، یعنی همان زندگی پیوسته است. بچه‌گره به‌طور پیوسته رشد می‌کند تا زمانی که به حد بلوغ می‌رسد و در طول این مدت سلول‌های تشکیل دهنده‌اش، یعنی اتم‌های سازندهٔ آن به‌دفعات، هرچند به‌تدریج، تغییر می‌کنند. ولی اگر رشتهٔ حیاتش به وسیلهٔ مرگ قطع نشود همان گره است که قبلاً بود. طبق این نظر، تناسخ در گره‌ها وجود ندارد، زیرا مرگ یک حیوان شرط این‌همانی آن را به پایان می‌رساند. هیچ گره‌ای که بعد از مرگ ملوس<sup>(۱)</sup> به دنیا می‌آید همان ملوس نخواهد بود.

لاک در نهایت شرایط این‌همانی اشخاص را بررسی می‌کند. و این بخش از بحث خود را با اشاره به این نکته آغاز می‌کند که انسان‌ها طبیعت دوگانه‌ای دارند. انسان‌ها هم حیوان هستند هم اشخاص. طبق نظر لاک یک شخص نوع خاصی حیوان نیست بلکه اساساً چیز متفاوتی است.

## انسان‌ها و اشخاص

نظر لاک مبنی بر این که اشخاص صرفاً حیوانات دارای خوی انسانی نیستند تقریباً توسط هر فیلسوف قرن بیستمی که در این باب سخنی دارد، از جمله اکثر کسانی که با هیچ یک از نظریه‌های دیگر لاک موافق نیستند، به نحوی از انحاء پذیرفته شده است. ولی ما می‌سر خواهیم بود تا از او، و از آن‌ها متفاوت باشیم.

پس، تبیینی که لاک از این‌همانی شخصی می‌کند آن را از انسان، یعنی این‌همانی حیوانی متمایز می‌سازد. این‌همانی شخصی تنها بر حیات ذهنی و به‌ویژه بر حافظه مبتنی است. اگر شما اتفاقاً انجام همه کارهایی را به یاد بیاورد که ۲۵۰۰ سال پیش سقراط در آتن انجام داد، در این صورت طبق نظر لاک، شما درست همان شخص سقراط هستید - هر چند انسان متفاوتی می‌باشید. این سخن در نظریه لاک معنای درستی دارد، اگر چه برای ما غریب می‌نماید. زیرا نظریه لاک این را نمی‌پذیرد که اشخاص دقیقاً حیوانات دارای خوی انسانی هستند؛ انسان‌ها می‌توانند اشخاص باشند، ولی شخص بودن مساوی حیوان بودن نیست و هیچ ارتباطی با ویژگی‌های فیزیکی ندارد. انسان‌ها فقط تا وقتی اشخاص هستند که خودآگاهی و حافظه دارند.

اگر مثال زیر را در نظر بگیریم چه بسا این نظریه را چندان غیرعادی نیابیم.

برتی فُستر<sup>(۸)</sup> هم می‌تواند لیسانسه باشد هم وارث. لیسانسه بودن مساوی وارث بودن نیست. برتی می‌تواند به حکم وصیت‌نامه عمه‌اش وارث شود، ولی لیسانسه بودنش به واسطه تحصیل در دانشگاه آکسفورد و کسب رتبه ممتاز ترم آخر است. برتی بر اساس این واقعیت که فارغ‌التحصیل شده است در تمام طول عمرش لیسانسه خواهد بود، و او

همواره همان لیسانسه است. ولی اگر عمه‌اش تصمیم بگیرد که او را از ارث محروم سازد، به سادگی وارث بودنش متنفی خواهد شد.

در این مثال، لیسانسه رشته خاصی بودن فرینه شخص خاصی بودن تلقی شده و وارث کسی بودن شبیه انسانی خاص، یعنی حیوان انسان‌وار بودن فرض شده است.

وقتی سقراط از دنیا رفت وجودش به عنوان یک انسان به پایان رسید. ولی امکان تداوم وجودش به عنوان یک شخص متنفی نشد. اگر (همان‌طور که در داستان کوتاه لاک آمده است) «شهردار کنونی کوئینزبورگ»<sup>(۱)</sup> همه خاطرات سقراط را داشت، او، یعنی شهردار، سقراط بود - یعنی شخص سقراط نه آن انسان.

### حافظه و حافظه کاذب

نظریه لاک در بدو نظر برای پاسخ‌گویی به سؤال دوم از سه سؤال اصلی ما، یعنی این سؤال که: چگونه کسی در گذر ایام می‌داند که همان شخص دیروزی است؟ مفید می‌نماید. زیرا چنین پاسخ می‌دهد: از دیدگاه خودتان این خاطرات شما است که موجب می‌شود شما همان شخص باشید، یا شخصی دیگر. شما فقط به این دلیل می‌دانید همان شخص دیروزی هستید که خیلی از خاطراتی که امروز دارید همان خاطرات دیروزی است.

هرچند این پاسخ شیخ حافظه‌ای کاذب را پیش می‌آورد، یعنی شبیح که مقدر است به کلی نظریه لاک را متلاشی سازد.

با این همه، من نمی‌توانم به این سخن حافظه‌ام اعتماد کنم که همان شخص (مورد نظر لاک) هستم، زیرا همیشه این احتمال هست که حافظه من حافظه کاذب باشد. بنا بر این، نیازمند راهی هستم تا مطمئن شوم

خاطرات من خاطرات حقیقی‌اند. ولی این به معنای اعتماد به حافظهٔ دومی خواهد بود تا به من بگوید که آیا خاطرات اوّلیهٔ من حقیقی‌اند یا نه، و سپس به حافظهٔ سوّمی نیاز خواهم داشت تا به من بگوید که آیا حافظهٔ دوّم حافظهٔ حقیقی است یا نه - و همین‌طور تا بی‌نهایت.

هم‌چنان که ویتگنشتاین<sup>(۱۱)</sup> در زمینهٔ دیگری خاطرنشان کرد، شما نمی‌توانید دقت روزنامهٔ امروز را با خریدن نسخهٔ دوّم آن (یا نسخه سوّم یا چهارم...) بازیابی کنید.

آیا هیچ راهی برای بازیابی خاطرات خودتان یا دیگران برای پی بردن به حقیقی بودن آن‌ها وجود دارد؟ آری وجود دارد، ولی خود این روش از پیش مفروض می‌گیرد که شرایط این‌همانی شخصی مانند شرایط این‌همانی (حیوان) انسانی است - که نظریهٔ لاک را نقض می‌کند.

حافظهٔ کاذب چیست؟ آن اسامی حافظه‌ای است که به شما می‌گوید جسم شما در زمان معینی در مکان به خصوصی بوده در حالی که می‌توان ثابت کرد که در واقع جسم شما در جای دیگری بوده است.

مثلاً فرض کنید که به خاطر می‌آورید که وینستون چرچیل<sup>(۱۲)</sup> هستید. شما به خاطر می‌آورید که به نخست‌وزیری بریتانیای کبیر رسیدید، شما هم چنین ایراد سخنرانی‌های زیادی را در «مجلس عوام»<sup>(۱۳)</sup> و برای ملت به یاد می‌آورید. شما ازدواج با کلمنتین<sup>(۱۴)</sup> چرچیل را به یاد می‌آورید.

چگونه شما و مردم دیگر به صحت و سقم ادعاهایتان پی می‌برید؟ کدام شرایط این‌همانی را برای احراز این‌همانی واقعی خود به کار خواهید برد؟

با پی بردن به این که جسم شما در طول دوران حیات چرچیل در کجا بوده است، هویت واقعی شما کشف خواهد شد، و تنها در این صورت می‌تواند کشف شود. هویت واقعی شما فقط بعد از پساخ‌گویی به

سؤالات زیر کشف خواهد شد: آیا این جسم خاص همان جسم چرچیل است؟ آیا این جسم خاص و جسم چرچیل زندگی پیوسته‌ی واحدی دارند؟ آیا این جسم خاص در تمامی همان زمان‌ها و مکان‌هایی که جسم چرچیل حضور داشت حاضر بود؟

اگر پاسخ این سؤالات منفی باشد ادعاهای حافظه در هر موردی کاذب خواهد بود. زیرا، همان‌طور که قبلاً گفتیم، حافظه کاذب اساساً حافظه‌ای است که به شما می‌گوید جسم‌تان در زمان معینی در مکان خاصی حضور داشت، در حالی که آن به واقع در جای دیگری بوده است. فرض کنید که با استفاده از همه شواهد موجود ثابت شده است که جسم شما و جسم چرچیل جسم واحدی نیستند. آیا احتمال ندارد هنوز بر این عقیده باشید که چرچیل هستید؟ آیا ممکن نیست هنوز به نظرتان برسد که خاطرات شما همان خاطرات او است؟ جواب مثبت است. ولی با این همه آن‌ها خاطرات دروغین خواهند بود. اعتقادات خود فرد درباره این‌همانی یا هویتش همیشه صحیح نیستند. امکان ابتلا به فراموشی هست، و حتی امکان از دست دادن هر گونه احساسی از هویت وجود دارد. ولی حتی در این صورت نیز شما همان حیوان دو پای اولیه باقی می‌مانید که قبل از از دست دادن حافظه‌تان بودید، و بنا بر این، همواره این امکان برای مردم دیگر هست که شما را - به عنوان انسانی خاص - شناسایی کنند.

### نظریه لاک در دوران جدید

نظریه لاک در خصوص هویت شخصی هنوز پا بر جا است، و فیلسوفان جدید تأکید بر این نکته را پی می‌گیرند که انسان‌ها همان اشخاص نیستند.

متأسفانه این نظریه را در دوران جدید با «نظریه‌های» نژادپرستی،<sup>(۱۶)</sup> جنسیت‌گرایی<sup>(۱۵)</sup> و پیرستیزی<sup>(۱۶)</sup> برابر می‌دانند.

این نکته جالب توجهی است که دانشجویان فلسفه اصطلاحات «شخص» و «انسان» را به یک معنی به کار می‌برند. البته تا زمانی که تحت تعلیم اساتید فلسفه قرار نگرفته‌اند. آیا این بدان معنا است که اساتید فلسفه در خصوص اشخاص و انسان‌ها حقایق فیزیولوژیکی<sup>(۱۷)</sup> پیچیده‌ی زیادی را می‌دانند که دانشجویان به آن‌ها علم ندارند؟ البته چنین نیست. فلاسفه فیزیولوژیست نیستند، و با این همه هر کسی به حقایق مربوط به موضوع علم دارد. بنا بر این، آیا اساتید فلسفه بهتر از دانشجویان می‌دانند که معنای کلمات «شخص» و «انسان» چیست؟ خیر، آن‌ها بهتر نمی‌دانند. تا جایی که به زبان مربوط است، استعمال متعارف، و فرهنگ لغات، مؤید نظر دانشجو است نه استاد.

معمولاً استاد هرگز دلایلی برای تمایزی که می‌گذارد ارائه نمی‌دهد، بلکه صرفاً به آن تصریح می‌کند. بدین سان استاد میشل تولی،<sup>(۱۸)</sup> در مقاله‌ای در حمایت از نوزادگشی،<sup>(۱۹)</sup> می‌نویسد: من مفهوم شخص را مفهومی کاملاً اخلاقی تلقی خواهم کرد... خالی از هر مضمون توصیفی... مترادف با «دارای حق اخلاقی مهمی برای حیات» (تأکید از مؤلف است). باری، تصریح آزاد است، پس تولی هم چنین می‌توانست بگوید: من مفهوم شخص را به عنوان مفهومی کاملاً حشره‌شناختی<sup>(۲۰)</sup> فرض خواهم کرد، مترادف با «سوسک»...

نتیجه بلندمدت عمده‌ی تمایزی که لاک میان انسان‌ها و اشخاص قائل شد (و البته نباید از این جهت او را ملامت کرد) عبارت از این بود که فلاسفه نژاد بشر را به دو دسته تقسیم کرده‌اند، آن‌هایی که حق حیات

دارند، و آنهایی که حق حیات ندارند. همین تمایز پرورده شده توسط نولی و دیگران است که، همان‌طور که اشاره شد، موجب مشابهت آن با نژادپرستی، جنسیت‌گرایی و پیرستیزی می‌شود. «نظریه‌های» نژادپرستی، جنسیت‌گرایی و پیرستیزی نیز نژاد بشر را به دو دسته تقسیم می‌کنند، آنهایی که حقوق اخلاقی دارند یا شایسته آن‌اند و آنهایی که (ادعا می‌شود) این حقوق را ندارند.

### اشخاص انسانی

پس شخص چیست؟ و چه چیزی باعث می‌شود که یک شخص همان شخصی باشد که دیروز بود؟ ما مایلیم بگوییم که اشخاص، بر روی این سیاره، همان حیوانات دو پا هستند نه یک کلمه بیش‌تر نه یک کلمه کم‌تر - به هر شکل که می‌خواهند باشند، سفید یا سیاه، مؤنث یا مذکر، کودک یا بزرگ. نتیجه می‌شود که شرایط این‌همانی مربوط به شخص صرفاً همان شرایط این‌همانی مربوط به انسان است.

این بدان معنا نیست که حیوان دو پا نوع به خصوصی از حیوان نیست. انسان‌ها توانایی خودآگاهی و تفکر دارند، و می‌توانند چیزها را به یاد آورند. پتر استراوسن می‌نویسد: «اشخاص عبارت از افراد نوع منحصر به فرد معینی هستند به طوری که به هر فردی از این نوع هم باید یا می‌توان حالات خودآگاهی را نسبت داد، هم ویژگی‌های جسمانی را». این سخن تقریباً درست به نظر می‌رسد، هرچند لازم به افزودن است که شخص در حال خواب یا شخصی که از جهات دیگر بی‌هوش است هنوز شخص محسوب می‌شود. حالات خودآگاهی اشاره شده در تعریف استراوسن لازم نیست همیشه موجود باشند، هم می‌توانند بالفعل<sup>(۳۱)</sup> باشند هم بالقوه<sup>(۳۲)</sup> مفهوم استعداد<sup>(۳۳)</sup> دلیلی بی‌قید و شرط برای دفاع (بر خلاف



تولی و دیگران) از این نظر ارائه می‌دهد که کودکان همانند بزرگسالان اشخاص به شمار می‌آیند. جامعه نیز اهمیت استعداد را به رسمیت می‌شناسد، برای نمونه با به رسمیت شناختن شخصیت کودکان در نظام قضایی.

لازم نیست سریعاً به این نتیجه برسیم که انسان‌ها تنها حیوانات استثنایی در جهان هستند. شاید در نقطه‌ای دور از این فضای پهناور انواعی از حیوانات غیرانسان موجود باشند که بتوانند مانند ما فکر کنند و به یاد بیاورند و حالات پیچیده خودآگاهی داشته باشند. اگر آن‌ها حیوانات خاص و استثنایی باشند به همان نحو که انسان‌ها استثنایی‌اند در این صورت آن‌ها نیز اشخاص خواهند بود.

بالاخره این که، لازم نیست سریعاً به این نتیجه برسیم که اشخاص روحانی محض، یعنی خدایان و فرشتگان و مانند آن‌ها نمی‌توانند وجود داشته باشند. شاید این امر امکان منطقی داشته باشد. به یقین می‌دانیم که ما حیوانات دارای خوی انسانی هستیم، و این که شخص بر روی کره زمین چیزی جز این نیست.

- 1 - identity
- 2 - identity conditions
- 3 - minute particles
- 4 - radioactive
- 5 - normal cycle
- 6 - reincarnation

۷ - در متن اصلی Tibbles آمده است که برای وارن زبلان ماگوس بیست. در ترجمه بعضاً به جای اسمها یا مثال‌هایی که تا حدودی ماگوس و غیریند اسمی و مثال‌های دیگری آمده است: (م).

- 8 - Bertie Wooster
- 9 - Queensborough

- 10 - Wittgenstein
- 11 - Winston Churchill.
- 12 - House of Commons
- 13 - Clementine
- 14 - racism
- 15 - sexism
- 16 - ageism
- 17 - physiological
- 18 - Michael Tooley
- 19 - infanticide
- 20 - entomological
- 21 - actual
- 22 - potential
- 23 - potentiality

## فصل ۴

### مسأله اختیار

مسأله اختیار با سؤالاتی درباره علت و معلول مرتبط بوده، و به فلسفه دین و فلسفه اخلاق منجر می شود.

با قطع نظر از جزئیات، آزادی اراده به معنای آزادی انتخاب است. انکار اختیار همان جبرباوری<sup>(۱)</sup> است، یعنی این نظریه که هیچ فردی هیچ گونه تسلطی روی اعمال خود ندارد.

بر اساس جبرباوری هر کاری که مردم انجام می دهند معلول عواملی است که مردم هیچ تسلطی بر آنها ندارند. اعمال انسانی ناشی از انتخاب های آزادانه نیست، بلکه ناشی از طرح و نقشه ژنتیکی<sup>(۲)</sup>، غرایز<sup>(۳)</sup>، تجارب اولیه دوران کودکی و یا نحوه شرطی شدن اجتماعی است. قانون آهنین علت به این معنا است که وقایع آینده به نحوی از قبل مقدر شده و قابل تغییر نیست.

در این تجربه همگی مشترکیم که احساس می کنیم قدرت انتخاب داریم. از سوی دیگر حاکمیت قانون علت و معلول را در کل طبیعت شاهدیم، و می دانیم که خود ما جزئی از طبیعت هستیم.

از آنجا که این موضوع با مسائلی دربارهٔ مسؤولیت اخلاقی در ارتباط است بیشتر مردم بالاخره ناگزیر از اندیشیدن در خصوص آن بوده‌اند، مثلاً وقتی که می‌پرسند: «آیا جنایتکاران چاره‌ای جز انجام کارهایی که می‌کنند دارند؟» زیرا به نظر می‌رسد تنها وقتی اخلاقیات اصلی می‌تواند وجود داشته باشد که ما بتوانیم آزادانه عمل کنیم. اگر ما زود نباشیم نمی‌توانیم مسؤول اعمالمان باشیم و نباید به خاطر آن‌ها تشویق یا تنبیه شویم.

یکی از دلایل این که بعضی از فیلسوفان بر وجود اختیار پافشاری کرده‌اند این است که فکر می‌کنند انکار اختیار «آثر سوئی» بر اخلاق خواهد داشت.

### علت در مقابل تصادف

مِنْ بَابِ اسْتِدْلَالِ فِرْضِ كُنَيْدِ كِهْ اَعْمَالِ اِنْسَانِ اسْتِثْنَائِي بِرِ قَانُونِ عَلِيَّتِ اسْت. آیا این بدان معنی نخواهد بود که آن‌ها به طور اتفاقی روی می‌دهند؟ زیرا به یقین فقدان علیت دقیقاً مساوی تصادف یا اِتِّفَاقٌ<sup>(۱۴)</sup> است. آیا شخصی که اعمالش اتفاقی است آزادتر از کسی است که اعمالش تعین یافته<sup>(۱۵)</sup> است؟ چنین به نظر نمی‌رسد.

برای دفاع از این آموزه که انسان دارای اختیار است صرف نفی جبر باوری کافی نیست، زیرا آزادی اراده یا اختیار نه مساوی صرف نبودن علیت است، نه مساوی تصادف یا اِتِّفَاق.

در این جا قیاس ذوحدینی هست که باید حل شود. و آن این که: اگر اعمال انسان فاقد علت، یعنی نتیجهٔ تصادف باشند، در این صورت بشر آزاد نیست. شخصی که رفتارش تابع شانس و اتفاق باشد دیوانه است نه آزاد. به هر روی، اعمالی که اختیاری‌اند اتفاقی نیستند. اگر

من تصمیم بگیرم از لندن دیدن کنم نمی توانم بگویم که کاملاً تصادفی به آن جا رفتم.

از سوی دیگر، اگر همه اعمال انسان دارای علت است در این صورت نیز انسان آزاد نیست. زیرا اگر همه اعمال فرد علت دارد در این صورت تصمیم گیری های او نیز باید علتی داشته باشند. تصمیم گیری نمی تواند از سلطه علتیت رها شود. به احتمال زیاد تصمیم های فرد به وسیله گزینه یا شرطی شدن اجتماعی تعیین می یابند.

بنا بر هر دو شق، چیزی به عنوان اختیار وجود ندارد.

اگر هر دو فرض مخالف یا متضاد به نتیجه واحدی منجر شود، که در این مورد، عبارت از عدم وجود اختیار است، به شک می افتم که چه بسا در مسیر استدلال ما خطایی رخ داده است.

### آیا اختیار و جبر باوری سازگارند؟

هیوم کوشید قیاس ذوحدین مذکور را با تأکید بر این نکته حل کند که اختیار و علتیت، اگر دقیق سخن بگوییم، متضاد نیستند. او می گوید اختیار با علتیت سازگار است، و علاوه بر این، وابسته به علتیت است. ما تنها در جهانی که تابع علتیت است می توانیم آزادانه تصمیم بگیریم. اگر جهان تابع علتیت نبود ما نمی توانستیم بدانیم که بعد از این که تصمیممان را گرفتیم چه روی خواهد داد، و بنا بر این، تصمیم های ما محلی از اعراب نداشتند. خود تصمیم ها علت اند: در جهان عاری از علتیت، تصمیم ها آثاری نخواهند داشت.

به عنوان مثال، حرکت استخوان بازو را در کاسه شانه در نظر بگیرید. با فرض این که شما به بیماری رماتیسم یا مانند آن مبتلا نیستید در این

صورت استخوان بازوی شما قادر خواهد بود (به اصطلاح) آزادانه در کاسه شانه حرکت کند.

اکنون فرض کنید کسی اعتراض کند که «آن اصلاً آزادانه حرکت نمی‌کند، زیرا شکل و حجم کاسه آن را محدود کرده است». آیا این انتقاد معقول خواهد بود؟ خیر، زیرا مضمونش این است که بازوی شما تنها به این شرط می‌توانست کاملاً آزادانه حرکت کند که از کاسه شانه جدا باشد. اما حقیقت امر چنین نیست. بازویی که به تنهایی در فضا معلق باشد اساساً قدرت حرکت ندارد.

آیا باید حکم کنیم که اختیار به واسطه علیت امکان‌پذیر می‌شود؟ شاید کاملاً قبول کنیم که علیت است که تصمیم را امکان‌پذیر می‌سازد. مشکل این‌جا است که به محض وارد صحنه شدن علیت باید بگوییم که خود تصمیم‌ها نیز معلول علتی هستند. بدین سان در نهایت به تصمیم و انتخاب می‌رسیم، ولی نه به تصمیم و انتخاب آزاد.

بخشی از مشکل نیز می‌تواند ناشی از این امر باشد که ممکن است از اصطلاحات اختیار، آزادی و جبرباوری تلقی‌های متفاوتی وجود داشته باشد.

### خواست و تصمیم

چنین به نظر می‌رسد که گویی اختیار نمی‌تواند به معنای اتفاق باشد. شاید در این صورت اختیار تنها به این معنا باشد که انسان توانایی دارد تا به آنچه می‌خواهد دست یابد - مثل غذا، سیگار، انتقام یا هر چیز دیگر. چنین آزادی‌ای با جبرباوری سازگار خواهد بود. شما نان می‌خواهید: قدرت خرید و به دست آوردن کمی نان را دارید، لذا به آنچه می‌خواهید

دست می‌یابید. در این فرض مهم نیست که شما در وهله نخست به واسطه گرسنگی، یا کشش عصبی، یا اعتیاد، یا چیزی پلید که نتیجه شرطی شدن اجتماعی شما است، ناگزیر از طلب نان بودید.

یکی از نتایج و لوازم پذیرش چنین تبیینی از موضوع آن است که اگر می‌خواهیم دچار تناقض نشویم باید بگوییم شخصی که به هروئین معتاد است اعمالش هنگام استعمال هروئین کاملاً می‌تواند آزادانه باشد.

بعضی از فیلسوفان در کوششی برای رد ایرادی از این نوع، نظریه تمایلات مرتبه دوم را صورت‌بندی کرده‌اند. آزادی اراده باید به این نحو تعریف شود که انسان تنها وقتی آزاد عمل می‌کند که آرزو می‌کند آرزوهایی را داشته باشد که در واقع دارد. بنا بر این، معتادان هروئین اگر هوس هروئین کرده، و به دنبال آن مقداری کشیدند، ضرورتاً آزادانه عمل نکرده‌اند، زیرا آن‌ها احتمالاً آرزو نمی‌کنند که میل و آرزوی هروئین داشته باشند. آن‌ها با کسانی که آرزوی چیزی بی‌ضرر مثل نان را می‌کنند فرق دارند. آن‌ها آزاد نیستند.

ولی آیا مردم عادی واقعاً آرزو دارند که آرزوی نان کنند؟ این خیلی تصنعی می‌نماید. همه می‌دانیم آرزو و طلب نان چیست، ولی این آرزوی مفروض برای آرزوی نان به وهم و خیال شبیه است.

دوم این که، تصور معتادی که آرزو می‌کند تا دارویی را آرزو کند که به آن معتاد است چندان توهمی نیست. این امر دست‌کم امکان منطقی دارد. در مواجهه با چنین مثالی، ما که معتاد نیستیم نمی‌توانیم در موضعی باشیم که با توصیف معتاد از آرزو و میل مخالفت کنیم.

با این حال شاید حتی معتادانی هم که آرزوی مصرف هروئین را آرزو می‌کنند آزادانه عمل نمی‌کنند. بالاخره آن‌ها معتاد شده‌اند، یعنی این که

حتی اگر بخواهند هم نمی‌توانند ترک اعتیاد کنند. اگر خواست آن‌ها برای خواستن تغییر می‌کرد، در این صورت آن‌ها نخواسته‌اند که هرئین بخواهند، آن‌ها هنوز گرفتار میل و هوس‌اند. این مثال‌ها ثابت می‌کند که داشتن اختیار، چیزی بیش از صرف توانایی برای ارضاء تمایلات فردی است، حتی تمایلات مرتبهٔ دوّم فرد.

### جبرباوری سلبی و ایجابی

جبرباوری یا به صورت سلبی<sup>(۶)</sup> تلقی می‌شود یا به صورت ایجابی<sup>(۷)</sup> و هم‌چنین یا به صورت خشک<sup>(۸)</sup> یا انعطاف‌پذیر<sup>(۹)</sup>. حتی جدّی‌ترین مدافعان اختیار باید موافق باشند که بیشتر تصمیم‌ها و افعال ما به معنایی ضعیف یا سلبی جبری هستند. برای مثال، برخی تصمیم‌هایی که از لحاظ نظری ممکن به شمار می‌روند از لحاظ سلبی به واسطهٔ این واقعیت تعیین یافته‌اند، یعنی مقرر شده‌اند که ما انسان هستیم نه ماهی. ماهی نبودن طبیعتاً برخی محدودیت‌ها را بر ما تحمیل می‌کند، بنا بر این، ما چون آبشش نداریم نمی‌توانیم بخواهیم که (بدون تجهیزات لازم) زیر آب زندگی کنیم. ولی معمولاً جبرباوری سلبی به عنوان نوعی تحمیل یا کاهش آزادی تصوّر نمی‌شود. این حقیقت که شما نمی‌توانید به روی ماه بپرید به معنای آن نیست که آزادی انتخاب ندارید. شما نمی‌توانید تصمیم به امر محال بگیرید، بنا بر این، مسئلهٔ تصمیم، آزادی یا عدم آزادی پیش نمی‌آید. انسان‌ها هم‌چنین به نحو ایجابی تری مجبورند، گرچه اغلب به نحو بسیار کلی. ما صرفاً به واسطهٔ این که انسانیم معمولاً به شیوهٔ انسانی عمل می‌کنیم. ولی در این چارچوب انسانی امکانات فراوانی برای فعالیت وجود دارد.



هیوم از «همسانی فعالیت‌های همه انسان‌ها نزد همه ملل و در تمام اعصار» سخن گفته و ادامه می‌دهد که «طبیعت انسان از لحاظ همه اصول و عملکردهایش یکسان باقی می‌ماند». بیان امروزی‌تر این سخن چنین است که: آثار مشابه نتیجه علل مشابه است، و رفتار انسان‌ها به‌طور کلی به وسیله برنامه زیستی مشترکی معین می‌شود. داشتن برنامه زیستی مشترک انسانی کاملاً با آزادی عمل در شماری از طرق متفاوت سازگار است. مشاهدات روزمره حاکی از آن است که این برنامه زیستی مشترک مانع از آن نمی‌شود که مردم راه‌های بسیار متفاوتی برای پروراندن (یا زایل کردن) توانایی‌ها و تمایلات انسانی خودشان داشته باشند. به این جهت و از این‌جا است که اصناف متفاوتی از انسان‌ها وجود داشته و وجود دارند، استالین<sup>(۱۰)</sup> و فلورانس نایتنگل<sup>(۱۱)</sup> ایوان مخوف<sup>(۱۲)</sup> و فرانسیس آسیسی<sup>(۱۳)</sup>.

### جبرباوری افراطی و انعطاف‌پذیر

به‌طور کلی دو نوع جبرباوری افراطی وجود دارد، مذهبی و علمی. کالونیس<sup>(۱۴)</sup> افراطی تعلیم می‌دهد که قدرت مطلقه خداوند با اختیار انسان سازگار نیست. از آن‌جا که خداوند به همه چیز علم دارد باید درباره هر یک از افعال انسانی علم داشته باشد که اصلاً کدام یک اراده شده و روی خواهد داد. پیروان مکتب کالون از این امر نتیجه می‌گیرند که اعمال و افعال انسان از قبل مقدر شده است، و به واسطه هیچ روش انسانی نه می‌توان آن را تغییر داد نه از آن اجتناب کرد. البته، هم‌چنین از آن‌جا که خداوند به خوب و بد اعمال علم دارد، از پیش می‌داند که چه کسانی اهل بهشت‌اند و چه کسانی اهل دوزخ.

با این حال، قرائت‌های دیگری از مسیحیت استدلال می‌کنند که بر اساس کتاب مقدس و تجربه، کاملاً آشکار است که خداوند به نوع بشر اختیار داده است؛ به علاوه، بهشت و دوزخ، و ثواب و عقاب خداوند هیچ معنایی نخواهد داشت مگر این که ما موجودات فانی در انتخاب خیر و شر آزاد باشیم.

کتاب پی‌یر سیمون لاپلاس<sup>(۱۵)</sup> (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷)، ریاضی‌دان قرن هیجدهم، نمونه شاخص جبرباوری علمی است. عموماً این اعتقاد را به لاپلاس نسبت می‌دهند که هر چیزی در جهان طبیعی از راه علم ریاضیات قابل تبیین است.

ایمان فراوان به علم جبرباورانه تا این قرن ایستادگی کرده است، هرچند علومی که امروز به آن‌ها توسل می‌شود ریاضیات و مکانیک<sup>(۱۶)</sup> نیستند. امروزه برخی از کسانی که اعتقاد راسخ جبرگرایانه دارند بر این باورند که اعمال ما در حیات بعدی به وسیله طرح و نقشه ژنتیکی ای که در جنین داده شده است معین و مشخص می‌شود. دیگران معتقدند که اعمال و منش‌های ما را وقایع دوران کودکی تعیین می‌کند. نه تنها روان‌نژندی‌های<sup>(۱۷)</sup> ما بلکه حتی توانایی ما برای غلبه بر این روان‌نژندی‌ها نیز در آن دوران ریشه دارند. برخی از متفکران این دو دیدگاه را ترکیب می‌کنند. بدین سان بی. اف. اسکینر<sup>(۱۸)</sup> روان‌شناس امریکایی، استدلال می‌کند که هرگونه عمل انسان یا ناشی از طرح نقشه ژنتیکی است یا نتیجه تقویت تجارب. اسکینر مثل بیشتر جبرباوران تأکید می‌کند که باور به اختیار مبنای عقلی ندارد، بلکه اسطوره نخستین است.

مدافعان جدید در اختیار جبرباوری مذهبی تقریر کالونیستی را یا به

این دلیل رد خواهند کرد که لادری<sup>(۱۹)</sup> هستند، یا به این جهت که ایمان مذهبی غیرکالونیستی و منافوتی دارند. این نیز عموماً مورد توافق خواهد بود که ترجیح برهان در این جا به نفع کالونیست‌ها است.

وقتی که سخن از جبرباوری علمی است بار برهان به نفع کدام گروه است؟ آیا ممکن است به ضرر جبرباوران باشد؟ صرف پیروی از اسکینر و انگ موهومات به دیدگاه مقابل زدن کافی نیست. جبرباوران افراطی ناگزیر از ارائه شواهدند، آن‌ها باید نشان دهند که آیا تمامی اعمال انسان کاملاً جبری است، و چگونه. توسل کلی به ارزش علم کفایت نمی‌کند. زیرا در طول این قرن، ویژگی‌های تبیین علمی دستخوش تغییرات قابل ملاحظه‌ای شده است. امروزه جبرباوری مبتنی بر روشن‌شناسی<sup>(۲۰)</sup> علوم طبیعی قدیم، مثل نجوم، نسبت به زمان لاپلاس کم‌تر قابل قبول به نظر می‌رسد. چنین نیست که امروز همه دانشمندان بر این باور باشند که علم قوانین قطعی و ابدی را کشف خواهد کرد، قوانینی که حکم می‌کنند چگونه همه چیزهای موجود در جهان تابع ضرورتند. کسانی که در تلاش برای شناخت انسان‌ها هستند به جای مفاهیم فیزیک، مکانیک یا شیمی مفاهیم تبیین‌گر علم زیست‌شناسی را در کانون توجه قرار می‌دهند. و اغلب گفته می‌شود که چه بسا ما باید با تبیین‌های مسامحه‌آمیزی کنار بیاییم که از راه مراجعه به همه نظام‌های پیچیده و تعاملی زیست‌شناختی به دست آمده است. ما نمی‌توانیم به کشف قوانین مکانیکی صریحی که هر عمل انسان فردی را تبیین خواهد کرد امیدوار باشیم زیرا کاملاً محتمل است که چنین قوانینی در کار نباشد.

چنین به نظر می‌رسد که گویی خود قانون علیت زیاد «انعطاف‌ناپذیر» نیست. چنین نیست که هر معلولی کاملاً تعین یافته باشد. بیش‌تر چیزهایی

که تحت تأثیر علت است در حیطه احتمال است، نه یقین. بنا بر این، مجبور نیستیم این فرض را بپذیریم که «کاملاً تعیین نیافته» و «اتفاقی» به یک معنا هستند.

### تعیین‌ها

نظریه‌های اختیار و جبرباوری با تبیین رفتار انسان سروکار دارند. لذا در کوشش برای حکم به این که کدام یک صحیح‌اند به نظر می‌رسد بهتر است پرسیم کدام یک قدرت تبیینی بیشتر دارد. کدام مفهوم، یعنی مفهوم اختیار یا مفهوم جبرباوری، با واقعیات تجربه ما بهتر جور در می‌آید.

اگر مردم آزاد نبودند مسؤول اعمال خوشان نبودند. ولی اگر هیچ کس مسؤول اعمالش نبود احساساتی نظیر پاداش و تنبیه هیچ جایی در جهان نداشت. تصور تنبیه در مورد موجوداتی که هیچ‌گونه قدرت تصمیم‌گیری ندارند - برای نمونه باکتری‌ها - احمقانه است. به علاوه، عفو و بخشایش نیز هیچ معنایی نداشت. اگر انسانی که تصمیم می‌گیرد به من صدمه‌ای بزند به وسیله چیزی خارج از کنترل خودش مجبور به چنین تصمیمی بود، و اگر در این جهانی که کاملاً محکوم ضرورت علی و معلولی است صرفاً ابزاری بیش نبود، چه طور می‌توانستم او را ببخشم؟ من به همان اندازه می‌توانستم نیروی جاذبه را ببخشم زیرا باعث زمین خوردنم می‌شود.

عکس‌العمل‌های انسانی ما از قبیل تنفر، قدردانی، عفو، تحسین، تقبیح و اسئال این‌ها، تنها با این فرض دارای معنا هستند که خود ما و دیگر انسان‌ها مسؤول اعمالمان هستیم؛ یا اگر مسؤول همه اعمالمان نباشیم، دست‌کم مسؤول بیش‌تر آن‌ها هستیم. (این می‌تواند بخشی از آن چیزی

باشد که کانت هنگام توصیف تصوّر آزادی به عنوان «تصوّر عقلی»<sup>(۱۱)</sup> مدّ نظر دارد. نگاه کنید به فصل دوّم).

این فرض که همه اعمال و افعال انسان کاملاً معین و مقدر شده‌اند، بر خلاف احساس درونی انسان‌ها است. ما در زندگی معمولی دارای نظام تبیینی پیچیده‌ای هستیم که مفاهیمی مثل تنفر، تشکر، عفو، تحسین، تقيح، عشق، نفرت و جز آن‌ها را شامل می‌شود، به خود مفهوم تصمیم اشاره نمی‌کنیم. این مفاهیم در تبیین خودمان و دیگران برای ما مهم‌تر از آنند که بتوانیم به نفع نظام تبیینی کاملاً جبرباورانه از آن‌ها صرف نظر کنیم. این سؤال را در نظر بگیرید. ماری میدلی<sup>(۲۲)</sup> فیلسوف (در یک برنامه تلویزیونی) یادداشت‌های روزانه دینس نیلسن<sup>(۲۳)</sup> عامل قتل‌های متعدد، را شرح داد. محورمیت عاطفی نیلسن در دوران کودکی با تصویر هویتی<sup>(۲۴)</sup> از آن دست که به نظر روان‌شناسان به نوع خاصی از جنایت منجر می‌شود مطابقت بسیار زیادی داشت. با این همه دریافت ماری میدلی از یادداشت‌های روزانه این است که نیلسن درباره خودش چنین تصویری نداشت که آزادی تصمیم‌گیری ندارد. به نظر می‌رسد که او مثل همه ما خودآگاهی داشته است. او در یادداشت‌های روزانه‌اش بیان می‌کند که در مقابل خودش دو راه نیک و بد می‌دید. او وقتی به این فکر می‌افتاد که مرتکب جنایت بشود یا نه «با خودش کلنجار می‌رفت». نهایتاً طرف شرّ غالب می‌شد، ولی به نظر می‌رسد که طرف دیگر نیز می‌توانسته است غالب شود، آری می‌توانست.

سازی میدلی تصدیق می‌کند که گونه‌های معینی از زمینه‌های روان‌شناختی تسلیم طرف شرّ شدن را برای فرد آسان‌تر می‌سازند، ولی نکته اصلی مورد نظر او این است که شواهد حاکی از آنند که اشخاص

شرور صرفاً ماشین‌های فاقد اختیار نیستند. نلسون تصوّر نمی‌کرد که مثل یک ماشین است، او احساس نمی‌کرد که فاقد اراده است، او معتقد بود که بعد از تردید و دودلی میان طرفین خیر و شرّ آزادانه مرتکب جنایت می‌شود.

شاید بعضی فکر کنند که ماری میدلی در این یادداشت‌های روزانه همان چیزی را دید که قصد دیدنش را داشت. با این همه، روان‌شناسی بر صحت تبیین او دربارهٔ عمل انسانی مهر تأیید می‌زند، اما بر تبیین جبرباور افراطی نه. ما همگی کشمکش وجدانی را که او در باره‌اش سخن می‌گوید تجربه کرده‌ایم. هر فردی این عقیده را دربارهٔ خودش دارد که کاملاً مجبور نیست. امکان تمایل فرد برای شکایت از بخت خویش به جهت امور ناخوشایندی که روی می‌دهند هر قدر هم که باشد، هنوز در ته دل باور دارد که دست‌کم در مورد بعضی چیزها انتخاب‌های خود فرد است که موجب اختلاف می‌شوند. همهٔ مشاهدات روزمره ما، و بیش‌تر رفتارهای ما حاکی از آنند که ما نمی‌توانیم از باور به یک چیز دست بشویم، یعنی این باور که توانایی آزادی عمل داریم. نیلسن هم، علی‌رغم این واقعیت که متأثر از تجارب دوران کودکی‌اش بود، اعتقاد داشت که آزادی انتخاب دارد.

این تصوّر که ما می‌توانیم انتخابی بکنیم که معلول علتی نباشد ضرورتاً ناسازوار نیست. اگر آن را نه به این معنی که انتخاب‌های ما اتفاقی‌اند، بلکه به این معنی تفسیر کنیم که آنها تماماً و کاملاً به وسیلهٔ عوامل خارج از کنترل ما تعیین نیافته‌اند سخن بی‌ربطی نگفته‌ایم. ما خودمان علت انتخاب‌هایمان هستیم. انتخاب‌های ما معلول ما هستند. اعمال اختیار عبارت از این است که در میان روش‌های بدیل

واقعی‌ای که برای انجام یک عمل پیش‌رو داریم، بعضی را انتخاب کنیم. این گزینه‌ها باید واقعی باشند، لذا برای مثال ما نمی‌توانیم آزادانه بخواهیم که بدون شش تنفس کنیم. گزینه واقعی و معتبر گزینه‌ای است که دست‌کم تا حدّ اندکی برای انسان‌ها امکان‌پذیر باشد. و در این‌جا لازم به یادآوری است که انسان‌ها به‌طور حیرت‌آوری دارای هوش اختراع هستند.

چه چیزی موجب واقعی بودن انتخاب می‌شود؟ انتخاب واقعی از شخصی سر می‌زند، یا معلول شخصی است که اقدام به انتخاب می‌کند. در این‌جا باید یادآوری کنیم که انسان‌ها بی‌جان نبوده بلکه توان‌مدند. این شرط توانایی‌های علیّی آنها است.

البته انتخاب واقعی باید درون چارچوب بسیار عام و کلیّت انجام شود. در غیر این صورت هیچ تّاری بر آن مترتب نخواهد بود. انتخاب واقعی هم‌چنین انتخابی است که شخص آن را به عنوان انتخاب و مسؤولیت خود بپذیرد.

ما معتقدیم که این شرح و توضیح رضایت‌بخشی از اختیار است. آن نوع اختیاری که ما از آن سخن می‌گوییم جهانی اتّفاقی را مسلّم نمی‌گیرد، ولی این امکان را هم مجاز نمی‌داند که همه انتخاب‌های ما به نوبه خود تحت تأثیر اوضاع و احوال بیرونی باشند. ما راه سوّمی را برای درک و فهم آزادی پیش‌رو نهاده‌ایم، یعنی راهی که تأکید می‌کند وقتی موجودات جاندارِ توانمند و پیچیده‌ای (همانند انسان‌ها) با گزینه‌های واقعی روبه‌رو باشند، هنگامی که تصمیم می‌گیرند، به عنوان علل آغازین آثار و افعالی که از آنها صادر می‌شود عمل می‌کنند. از این واقعیت، یعنی از صرف واقعیت توانمندی پیچیده، و صرف واقعیت علل آغازگر است که همه

مفاهیم تبیین‌گر ضروری مثل مسؤلیت، تقبیح، تحقیر، تشکر، تنفر و عفو و بخشش سرچشمه می‌گیرند.

- 1 - determinism
- 2 - genetic blueprint
- 3 - instincts
- 4 - randomness
- 5 - determined
- 6 - negative
- 7 - positive
- 8 - rigid
- 9 - not rigid

۱۰ - Stalin. حاکم مطلق شوروی از ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۹ که در راه اجرای

سیاست‌های خود میلیون‌ها نفر را به کام مرگ فرستاد؛ (م).

۱۱ - Florence Nightingale. پرستار وارسته و دانشمندی که با جدیت

تیمار مجروحان جنگی می‌پرداخت؛ (م).

۱۲ - Ivan the Terrible. نخستین تزار روسیه که فوق‌العاده بی‌رحم و

سفاک بوده ولی حکومت استبدادی و مطلقه خود را بر روسیه مأمورینی

از جانب خداوند می‌دانست؛ (م).

۱۳ - Francis Assisi. از قدیسان قرون وسطا که در شهرها و روستاها به

انسان‌ها، حتی به حیوانات، مرعظه می‌کرد؛ (م).

- 14 - Calvinism
- 15 - Pierre Simon Laplas
- 16 - mechanics
- 17 - neuroses
- 18 - B. F. Skinner
- 19 - agnostic
- 20 - methodology
- 21 - Idea of Reason
- 22 - Mary Midgely
- 23 - Denis Nilsen
- 24 - Identiku picture



## فصل ۵

### وجود شرّ

وجود شرّ عمدتاً مسأله‌ای است برای سنت‌های خداشناسی توحیدی که بر طبق آن‌ها خداوند رحیم مطلقاً و قادر مطلق است. ادیان دیگری وجود دارند که خدایان مورد پرستش آن‌ها نه فوق‌العاده مقتدرند نه فوق‌العاده خیرخواه. هم‌چنین ادیانی وجود دارند که می‌گویند ذات خدایان ناشناختنی است؛ بنا بر این، پیروان چنین ادیانی می‌گویند که «خدایان ناشناخته» را عبادت می‌کنند.

آیین چند خدایی،<sup>(۳)</sup> بر خلاف مسیحیت، یهودیت و اسلام، می‌تواند علت وجود شرّ را کشمکش میان خدایانی بداند که نه قادر مطلقند نه خیرخواه. دیوید هیوم مسأله شرّ را به شرح زیر بیان می‌کند:

اگر وجود شرّ در جهان با اراده پروردگار باشد، در این صورت او خیرخواه نیست. اگر وجود شرّ در جهان بر خلاف اراده پروردگار باشد، پس او قادر مطلق نیست. ولی شرّ یا مطابق اراده او است یا مخالف آن. بنا بر این، یا پروردگار خیرخواه نیست یا قادر مطلق نمی‌باشد.

نتیجهٔ سومی هم ممکن است، و آن این که خدا وجود ندارد، هیوم هرگز به این گزینهٔ تصریح نکرد ولی در نوشته‌هایش اشاراتی وجود دارد دال بر این که چه بسا او مسألهٔ شر را به عنوان دلیلی بر عدم وجود موجودی به نام خدا می‌دانسته است. با این حال ما فعلاً از گزینهٔ سوم صرف‌نظر می‌کنیم.

### واقعیت شر

یک راه حل احتمالی برای مسألهٔ شر انکار واقعیت شر است. ولی مبادرت به چنین پاسخی زیاد قانع‌کننده نیست. سستی آن به محض تعریف معنای شر آشکار می‌شود.

معمولاً میان شری که نوع بشر مرتکب می‌شود و شری که انسان‌ها هیچ‌کنترولی روی آن ندارند تمایز قائل می‌شوند. اعمالی که معمولاً انسان‌ها علیهٔ انسان‌های دیگر مرتکب می‌شوند، و این اعمال مثلاً متضمن سوء رفتاری از قبیل شکنجه‌اند را می‌توان شر اخلاقی نامید. اموری مانند قحطی، بیماری و زلزله در مناطق آباد از موارد شر طبیعی به شمار می‌آیند.

آیا می‌توان ادعا کرد که قساوت، شکنجه، قحطی و بیماری واقعاً وجود ندارد؟ رنجی که با قساوت انسان و بیماری‌های طبیعی توأم است یقیناً کاملاً واقعی به‌نظر می‌رسد.

بعضی از عالمان الاهیات اصرار دارند که چه بسا شر صرفاً مفهومی ذهنی باشد. شاید کلماتی مانند «بد» و «شر» چیزی نباشند جز صفاتی که حاکی از نارضایی‌اند، شاید این جمله که «قساوت شر است» معنایی بیش از این نداشته باشد که «من شخصاً مخالف آنرا و اذیت مردم».

ولی میان دوست داشتن و دوست نداشتن از یک سو، و خیر و شرّ از سوی دیگر، تفاوت وجود دارد. دوست داشتن و دوست نداشتن بالنسبه به اشخاص متغیّر است. بعضی دوست دارند چای را با شیر مخلوط کنند. بعضی دیگر شیر را دوست نداشته و به جایش شکر می‌ریزند. وقتی به بررسی شرّ و بدی می‌پردازیم تقریباً به قلمرو مفهومی متفاوتی وارد می‌شویم. به طور کلی ما در واقع از چیزی بدمان می‌آید که آن را شرّ تلقّی می‌کنیم، ولی نه به این معنای سطحی که مثلاً ممکن است توت‌فرنگی مورد تنفر ما باشد. به علاوه مردم همواره از چیزهایی که به شرّ بودنشان باور دارند بدشان نمی‌آید، بعضی مجذوب چیزی هستند که شرّ می‌پندارند. به هر روی انگیزهٔ اوّلیهٔ باور به این که چیزی از چیزها در وهلهٔ نخست شرّ است دوست نداشتن نیست. عوامل خیلی بنیادی‌تری در کار است. مردم به دلایل مهم گوناگونی به بیماری، یا قحطی، یا قتل مظلومانه صفت «شرّ» را نسبت می‌دهند. آنها، مثلاً ممکن است بگویند که چنین چیزهایی موازنهٔ جهان را به هم می‌زنند، و چیزهایی نیستند که ناظمی خیرخواه در آفرینش گنجانده باشد. این درست نیست که آنها بعد از به وقوع پیوستن جنایت از اندیشهٔ خون‌خواهی بدشان می‌آید.

### آیا شرّ سلبی است یا ایجابی؟

بعضی از فلاسفه معتقد بودند که شرّ چیزی وجودی<sup>(۳۲)</sup> یا ایجابی نیست، بلکه عدم خیر است. بدین ترتیب ابن میمون<sup>(۳۳)</sup> می‌نویسد: «مرگ برای انسان بد است، ولی عبارت است از عدم وجود. و به همین نحو بیماری، فقر و جهل که به او مربوط می‌شوند شرّند؛ ولی همهٔ آنها عدم وجود کیفیتی خاص هستند». او ادامه می‌دهد: «انسان نمی‌تواند بگوید که خدا

شرّ را آفریده است. این کاملاً غیرقابل تصوّر است... زیرا او فقط خالق وجود است، و هر وجودی خیر است. همه بدی‌ها از قبیل آدم‌اند که آفرینش به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد».

ما شاید قبول کنیم که (مثلاً) شرّ کوری صرفاً عبارت است از عدم بینایی. ولی هر عدمی ضرورتاً شرّ نیست. این یاوه خواهد بود که کوری را از آن جهت شرّ بدانیم که عدم بینایی است. از سوی دیگر، کسانی که از مالاریا رنج می‌برند صرفاً در معرض عدم سلامتی، یا نوع دیگری از عدم قرار نمی‌گیرند. مالاریا عبارت از فراوانی است نه عدم، یعنی عبارت است از فراوانی موجود ذره‌بینی موسوم به پلاسمای<sup>۱۵)</sup> در جریان خون.

اعتراض دیگر به نظریهٔ عدمی دانستن شرّ به عنوان نیروی علیّ مطرح شده است. می‌توان استدلال کرد که فقدان یا عدم چیزی نمی‌تواند علت هیچ چیز باشد. باری، حتی اگر ما به خودمان بیاییم که فریخته‌تر از آنیم که به ارواح شرور باور داشته باشیم مع الوصف، معتقدیم که برخی اشخاص مانند هیتلر و استالین علت شرور و وحشتناکی بودند، و این شرور به نوبه خود علت شرور دیگر شدند. از آن‌جا که این دو فرد و اوضاع و احوالی که به وجود آوردند به ترتیب علت شرور، و شرور بیش‌تری شدند به نظر می‌رسد که نه این مردان نه شرارتشان و نه آثار و نتایج شرارت آن‌ها نمی‌توانند صرف سلب‌ها یا عدم‌های چیزهایی باشند.

با این حال، به‌طور مطلق ضروری نیست که آعدام نتواند علت چیزی باشد. اگر آعدام و نفی‌ها به‌راستی می‌توانند علت باشند، در این صورت مدافع جدی نظریه‌ای که شرّ را صرف عدم خیر معرفی می‌کند هنوز می‌تواند بگوید که شرور رایش سوّم،<sup>۱۶)</sup> و شرارت‌های افراد تحت فرمان او، چیزی نبودند جز نفی‌ها و عدم‌ها. شاید این فی‌نفسه غیرقابل قبول باشد، که خود موضوع دیگری است.

ظاهراً نظریهٔ عدم در نهایت از حلّ مسأله شرّ عاجز است. دلیلش این است که نظریهٔ عدم صرفاً به شکل جدیدی از مسأله منجر می‌شود. اگر شرّ به راستی صرف عدم خیر باشد هنوز باید بیرسیم علتش چیست که این اعدام و حشتناک روی می‌دهند. اگر خداوند خیرخواه مطلق<sup>(۱)</sup> و قادر مطلق است چرا اعدام و حشتناک را روا می‌دارد؟

### خیرخواهی و قدرت

آیا خیرخواهی خداوند نوعاً متفاوت از خیرخواهی انسان است؟ آیا می‌توان با معیارهای انسانی دربارهٔ آن داوری کرد؟ فرضاً این نکته مورد توافق باشد که خیرخواهی انسان و خیرخواهی خداوند نوعاً متفاوتند. آیا این راه حلی برای مسأله شرّ است؟

راه حل مفروض این سؤال را پیش می‌کشد که آیا خدایی که به معنای متعارف کلمه، خیرخواه نیست شایستهٔ پرستش است. بر اساس مفهوم متعارف خیرخواهی محال به نظر می‌رسد که خدایی خیرخواه بتواند درد و شرّ و حشتناکی را که در جهان وجود دارد امضا کرده یا روا بداند. اگر شخصی گروهی از کودکان را در محوطه‌ای حبس کرده و آنها را تا حدّ مرگ گرسنگی می‌داد، چنین شخصی را به دارالمجانین تحول می‌دادیم، یا غل و زنجیرش کرده و کلید را از دسترسش دور می‌کردیم. با این حال به نظر می‌رسد که خدای قادر مطلق روا می‌دارد تا هر روز کودکان در اثر قحطی بمیرند.

هم‌چنین این سؤال پیش می‌آید که آیا این دعوی با فقره‌ای از سفر تکوین<sup>(۲)</sup> که می‌گوید خدا انسان را به صورت خود آفرید سازگار است. عالمان الاهیات (و کثیری از مؤمنان غیرمتخصص) می‌گویند که شباهت

میان خدا و نوع بشر شباهت جسمانی نیست، بلکه بیشتر شباهت روحانی مراد است، یعنی شباهت از لحاظ خودآگاهی.

آیا در این صورت باید تفسیر مورد اجماع در مورد سفر تکوین را رد کنیم؟ ظاهراً دیوید هیوم در یک مورد می‌گوید تصوّر این که خدا می‌تواند چیزی شبیه انسان‌ها باشد کاملاً اشتباه است:

و آیا این ممکن است ... که ... شما هنوز بتوانید به تشبیه<sup>(۱۱)</sup> خود اعتقاد راسخ داشته باشید، و تأکید کنید که صفات اخلاقی خداوند، یعنی عدالت، خیرخواهی، رحمت و صداقت او ذاتاً از همان سنخند که انسان‌های مخلوق دارند؟ می‌پذیریم که قدرتش نامتناهی است؛ هر چیزی را اراده کند به وجود می‌آید؛ ولی نه هیچ انسانی شاد<sup>(۱۰)</sup> است نه هیچ حیوانی؛ بنا بر این، او شادی آن‌ها را نمی‌خواهد.

اینک اجازه دهید آنچه که سی. اس. لویس<sup>(۱۱)</sup> در کتابش به نام مسأله رنج<sup>(۱۲)</sup> دربارهٔ شرّ می‌گوید را در نظر بگیریم. لویس احتجاج می‌کند که اگر ما بخوایم پارادکس ظاهری مربوط به خدایی خیرخواه و فادر مطلق را با وجود شرّ در جهان، برطرف کنیم ضروری است که از نوعی تلقّی مسیحی در خصوص محبت<sup>(۱۳)</sup> خداوند دست بشوییم، تلقّی ای که او ادّعا می‌کند به مفهوم مهربانی<sup>(۱۴)</sup> وابستگی زیادی دارد.

شما طالب خدای مهربانید؛ یکی را دارید - نه خیرخواهی کهن سال که از سر رخوت و بی‌حالی از شما می‌خواهد به شیوهٔ خاصّ خودتان شاد باشید، نه نوع دوستی<sup>(۱۵)</sup> سرد دادرسی با وجدان ... بلکه آتشی بی‌امان<sup>(۱۴)</sup> است، عشقی که جهان را آفرید، پایدار هم چون محبت هنرمند به اثرش ... با غیرت، محتوم و طاقت‌فوسا هم چون محبت میان عاشق و معشوق.

این خط مشی خیلی افراطی است. کاملاً محتمل است که محبت دقیقاً با مهربانی صرف یکسان نباشد، ولی حتی شباهت «آتش بی امان: لویس به معنایی که ما معمولاً از محبت می فهمیم بسیار اندک است. آیا در این صورت باید نتیجه بگیریم که خدا خیرخواه است ولی قادر مطلق نیست؟ هیوم به طعنه می گوید خدایی که این جهان را طراحی کرده است باید نقصی در کارش باشد و باید هنرش را روی چیز دیگری به کار می برد. هیوم می گوید، شاید خالق جهان ما خدای پیری بوده باشد. یا شاید «خدای خردسالی» باشد که هنوز کسب مهارت می کند.

#### لایب‌نیتس و ولتر

لایب‌نیتس<sup>(۱۱)</sup> (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) این مسأله را از جهت عکس مد نظر قرار داد. او استدلال می کند که چون خدا باید خیرخواه و قادر مطلق باشد نتیجه می شود که هر جهانی که می آفریند باید بهترین جهان ممکن باشد که می توان آفرید. بنا بر این، جهانی که ما در آن زندگی می کنیم باید «بهترین جهان در میان همه جهان‌های ممکن» باشد.

ولتر<sup>(۱۲)</sup> (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) در رمان کاندید<sup>(۱۳)</sup> خود لایب‌نیتس را در قالب شخصیت دکتر پانگلووس<sup>(۱۴)</sup> هجو می کند. در این اثر، قهرمان داستان، یعنی کاندید، آموزه پانگلووسی، یا به عبارت بهتر آموزه لایب‌نیتسی را می پذیرد، و در جهان پهناور به دنبال بخت خویش به مسافرت می پردازد. رشته بی‌پایانی از ناکامی‌ها را تجربه می کند، ولی دائماً سعی می کند با یادآوری تعلیمات پانگلووس خودش را تسلی دهد. این تعلیمات هم چنان که ناکامی پشت ناکامی می آید هر دم مضحک‌تر می شوند.

## خیر و شر و اختیار

شاید رضایت‌بخش‌ترین نوع راه حل یا تلاش برای ارائه راه حل، راه حلی است که با اختیار انسان ارتباط دارد.

بر اساس این راه حل پیشنهادی، شر لازمه وجود اختیار نزد انسان است. چنین استدلال می‌شود: جهانی که در آن موجودات دارای اختیار وجود داشته باشند از حیث برخی جهات مهم غنی‌تر و متنوع‌تر از جهانی است که تنها شامل آدم‌های ماشینی مهربان است. اگر انسان‌ها همواره خوب بودند، جهش تنها این می‌توانست باشد که خدا آن‌ها را صد درصد تابع قوانین خود آفریده است، و در این صورت آن‌ها به ماشین‌های محضی شبیه بودند که به‌طور خودکار به عمل خیر مشغولند.

بنا بر این، وجود اختیار انسانی شر اخلاقی را تبیین می‌کند، و ارزش آزادی توجیه‌گر اراده خداوند بر آفریدن انسان‌های آزاد است، یعنی مخلوقاتی که قادر به انتخاب میان خیر و شرند.

با این حال، حتی اگر بدین گونه اختیار، هم تبیینی درباره وجود شر ارائه می‌دهد و هم به توجیه آن می‌پردازد، به نظر نمی‌رسد مقدار زیاد شر را تبیین کند. آیا نمی‌توانستیم در عین داشتن آزادی، شر کم‌تری داشته باشیم؟ شهرد درونی گویای آن است که مقدار شر موجود در جهان بسیار زیادتر از مقدار لازم برای تضمین اختیار است.

دوم، پاسخ پیشنهادی، شرور طبیعی از قبیل سیل‌ها، قحطی‌ها و بیماری‌ها را تبیین نمی‌کند. آگو ما انسان‌ها آزاد هستیم، در این صورت بی‌تردید باید قادر به انتخاب میان خیر و شر باشیم، ولی به‌طور کلی شروری مثل قحطی، بیماری، خشک‌سالی، سیل‌ها، تندبادها و زمین‌لرزه‌ها، حتی به‌طور غیرمستقیم، نتیجه انتخاب‌های انسان نیستند.



نتیجه‌گیری هیوم این است که ذات خداوند برای ما ناشناخته است و ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم. ما نه می‌توانیم صفات خداوند را بشناسیم، و نه نسبت‌های موجود میان این صفات را.

### خداناباوری<sup>(۲۱)</sup> و شرّ

البته برای کسانی که خداناباور یا ملحد هستند مسأله شرّ مطرح نیست. جهان اتفاقاً دارای شرور است، یعنی درست همان‌طور که اتفاقاً چیزهایی وجود دارند، و چیزی بیش از این نمی‌توان گفت. از سوی دیگر، جمعی از نوگروندگان به خداناباوری وجود دارند که می‌گویند وجود شرّ دقیقاً همان چیزی است که آنها را در مورد بر حق بودن خداناباوری متقاعد می‌کند. ولی مسأله به اصطلاح شرّ مبنای کاملاً مطمئنی برای خداناباوری نیست. در واقع گاهی اوقات این مسأله به منزله دلیل دندان‌شکنی درباره عدم وجود خداوند تلقی می‌شود، ولی در حقیقت دلیل دندان‌شکن هیچ فرض<sup>(۲۲)</sup> به خصوصی نیست. مسأله اصلی را به صورت زیر می‌توان بیان کرد؛ این سه گزاره که:

شرّ وجود دارد.

خدا رحیم مطلق است.

خدا قادر مطلق است.

متقابلاً ناسازگار یا مانعة‌الجمع‌اند<sup>(۲۳)</sup> - یعنی آنها دو به دو می‌توانند صادق باشند، ولی هر سه آنها با هم نه.

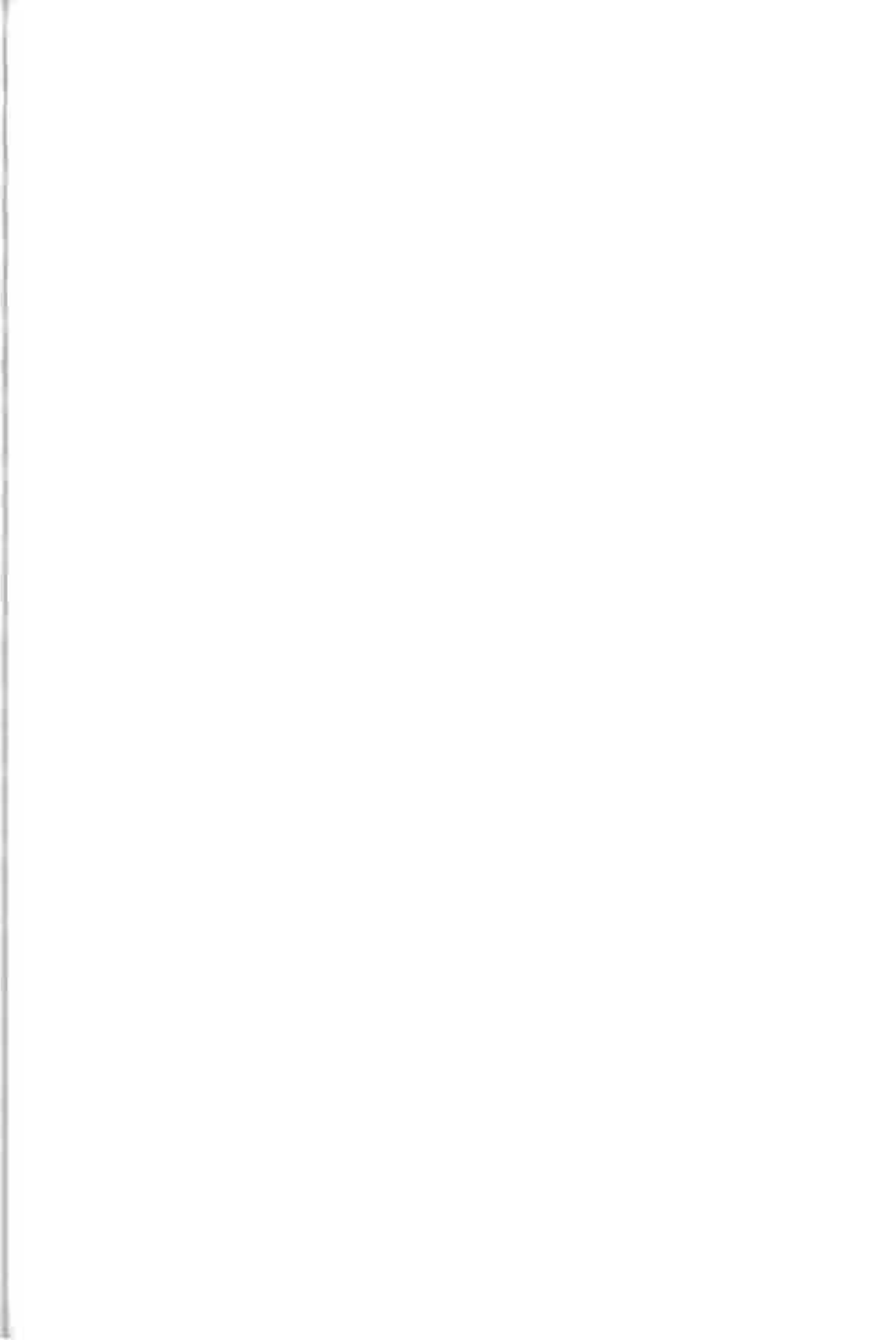
پاسخ‌های محتمل زیادی وجود دارد. اگر تجربه ما را به رد پاسخ نخست (زیر) رهنمون می‌شود هنوز گزینه‌های دیگری پیش رو داریم، بنا بر این، خداناباوری (یعنی پاسخ دوّم زیر) به ما تحمیل نمی‌شود؛ گرچه

ممکن است گزینه‌های دیگر نیز هیچ بهتر نباشند. عمده پاسخ‌های ممکن عبارتند از:

- ۱ - شرّ وجود ندارد.
- ۲ - خدا وجود ندارد.
- ۳ - شرّ وجود دارد و خدا وجود دارد؛ او رحیم مطلق است ولی قادر مطلق نیست.
- ۴ - شرّ وجود دارد و خدا وجود دارد؛ او قادر مطلق است ولی رحیم مطلق نیست.
- ۵ - شرّ وجود دارد و خدا وجود دارد؛ او نه رحیم مطلق است نه قادر مطلق.
- ۶ - خدا وجود دارد ولی ما قادر به درک و شناخت ذات او نیستیم.
- ۷ - مسأله‌ای در کار نیست؛ خیرخواهی آشکار خدا، قدرت آشکار او و وجود آشکار شرّ متقابلاً سازگارند، ولی نحوه سازگاری آن‌ها رازی است فراتر از درک و فهم بشر.

- 1 - all-loving
- 2 - polytheism
- 3 - positive
- 4 - Maimonides
- 5 - plasmodium
- 6 - Third Reich
- 7 - all-benevolent
- 8 - Genesis
- 9 - anthropomorphism
- 10 - happy
- 11 - C. S. Lewis
- 12 - *The Problem of Pain*

- 13 - love
- 14 - kindness
- 15 - philanthropy
- 16 - consuming fire
- 17 - Leibniz
- 18 - Voltaire
- 19 - *Candide*
- 20 - Dr. Pangloss
- 21 - atheism
- 22 - thesis
- 23 - mutually inconsistent



## فصل ۶

### مسأله شناخت

وقتی ادعا می‌کنیم چیزی را می‌شناسیم منظورمان چیست؟ ارتباط شناخت با حقیقت و خطا، و با باور و دلیل چگونه است؟

#### شناخت، حقیقت و خطا

آیا انسان می‌تواند به چیزی که درست نیست علم داشته باشد؟ مثلاً، مردم مدت‌ها فکر می‌کردند که فقط هفت سیاره وجود دارد. سپس تصور می‌کردند تعداد آن‌ها هشت تا است. در واقع (تا جایی که ما می‌دانیم) نه سیاره وجود دارد. آیا پیشینیان که تصور می‌کردند فقط هفت سیاره وجود دارد به تعداد سیارات علم داشتند؟ بیش‌تر به نظر می‌رسد که آن‌ها فقط تصور می‌کردند که می‌دانند.

پیشینیان باور داشتند که هفت سیاره وجود دارد، ولی به آن علم نداشتند، زیرا آن درست نبود. باورها و اعتقادات می‌توانند صادق یا کاذب باشند ولی شناخت نمی‌تواند کاذب باشد. باورهای کاذب شناخت محسوب نمی‌شوند.

یک نظر قدیمی می‌گفت که شناخت نمی‌تواند کاذب باشد زیرا شناخت قوهٔ خطاناپذیر یا حالت خطاناپذیر ذهن است. نظر جدید این است که شناخت نمی‌تواند کاذب باشد زیرا تعریف کلمهٔ «شناخت» به گونه‌ای است که باعث می‌شود تصور شناخت کاذب تناقض در الفاظ باشد. این دو نظر در واقع ناسازگار نیستند، زیرا واقع امر می‌تواند چنین باشد که هم شناخت بر حسب تعریف صادق باشد و هم این که حالت خطاناپذیر ذهن به شمار آید. ما فرض خواهیم کرد که شناخت طبق تعریف صادق است. خطاناپذیری<sup>۱۱</sup> را مورد بحث قرار نخواهیم داد.

### شناخت، حقیقت و دلایل

شناخت انسانی باید ارتباطی با توانایی‌های ذهنی داشته باشد. شناخت باید حالتی از ذهن، یا نوعی تمایل ذهنی باشد. آن بیشتر شبیهٔ باور یا اعتقاد است، گرچه باور، همان‌طور که دیدیم، یا می‌تواند صادق باشد یا کاذب در حالی که شناخت باید صادق باشد.

بر اساس یک نظریهٔ قدیمی، که به افلاطون منسوب است، شناخت مساوی باور یا اعتقاد صادق است.

با این حال، افلاطون معلوم کرد که این نظریه کاملاً بسنده نیست. دلبش این است که ممکن است به‌طور اتفاقی به حقیقتی معتقد شویم. مثال خود افلاطون، بر اساس مکالمهٔ مینون<sup>۱۲</sup>، به شرح زیر است. فرض کنید شما می‌خواهید به لاریسا<sup>۱۳</sup> سفر کنید. در سر دوزاهی با مردی روبه‌رو می‌شوید و از او می‌پرسید که کدام مسیر به لاریسا منتهی می‌شود، مسیر سمت راست یا مسیر سمت چپ. این فرد نمی‌داند که کدام مسیر به لاریسا منتهی می‌شود ولی مثل ایرلندی مشهور می‌خواهد به شما کمک کند بنا بر این، حدسی زده و با لحن حاکی از اطمینان به شما می‌گوید

«مسیر سمت راست». مسیر سمت راست را می‌روید، و به زودی واقعاً به لاریسا می‌رسید زیرا آن مرد درست حدس زده بود. در نتیجه:

۱- درست بود که مسیر سمت راست به لاریسا منتهی می‌شود، و

۲- شما به این امر باور داشتید.

بنا بر این، شما باور و اعتقاد صادقی داشتید.

ولی، افلاطون معتقد است که این باور صادق به خصوص نمونه‌ای از شناخت یا معرفت نیست. شما واقعاً راه رسیدن به لاریسا را نمی‌دانستید، بلکه به واسطه خوش‌شانسی به آنجا رسیدید. بنا بر این، او به توصیف خود از شناخت عنصر سومی را اضافه کرد. به گفته وی شناخت باوری است صادق همراه با دلیل. اگر شخص الف به چیزی، مثلاً ب، علم دارد در این صورت:

۱- ب باید صادق باشد، و

۲- الف باید به ب باور داشته باشد، و

۳- الف باید دلیل خوبی برای باور به ب داشته باشد.

در مورد مسیر منتهی به لاریسا دلیلی وجود داشت، ولی دلیل ضعیفی بود. شما به سخن بیگانه‌ای مهربان ولی صاف و ساده باور داشتید که خودش مسیر را نمی‌دانست.

این تحلیل سه‌بخشی شناخت شاید بهترین تحلیل موجود باشد، ولی به جهت این که به مشکلات پر دردسری منجر می‌شود در بسیاری از جاها مورد نقادی قرار گرفته است.

### دانش چیستی و دانش چگونه

اجازه دهید چند سؤال درباره باور را مورد بررسی قرار دهیم.

آیا انسان واقعاً باید به این جهت به چیزی باور داشته باشد که به آن

علم دارد؟ آیا شما به هر چیزی که می‌دانید باور دارید؟ پاسخ حتماً منفی است، مگر این که نظر تحکمی ضعیفی درباره شناخت مورد پذیرش باشد.

شناخت حقیقی متضمن مهارت‌های عملی است. نمونه‌های مهارت‌های عملی عبارتند از دانش نحوه به کارگیری ماشین خیاطی، نحوه دوجرخه‌سواری، نحوه تعمیر پنجره شکسته و راه جعل کردن چک. شناخت عملی عبارت است از دانش چگونگی.<sup>۱۵</sup> بعضی از شناخت‌های عملی غریزی‌اند، مثلاً، نوزاد می‌داند چگونه گریه کند، و ماهی می‌داند چه طور شنا کند. دانش چگونگی عمدتاً مسأله‌ای مربوط به توانایی انجام یک عمل است.

دانش چگونگی متفاوت از دانش چیستی<sup>۱۶</sup> است. دانش چگونگی عبارت از داشتن نوعی استعداد است، دانش چیستی یعنی داشتن مقداری اطلاعات. داشتن اطلاعات، نزد شما که انسانید، معمولاً به این معنا است که شما به آن اطلاعات باور دارید. ولی دارای مهارتی بودن به این معنا نیست که شما به آن مهارت باور دارید، زیرا باور یا اعتقاد به مهارت بی معنی است. شما می‌توانید به این امر باور داشته باشید که مهارتی دارید، یا مهارتی ندارید، ولی نمی‌تواند به مهارت باور یا اعتقاد داشته باشید.

اگر تصدیق شود که مهارت‌های عملی نوعی شناخت هستند نتیجه نمی‌دهد که هر شناختی مستلزم باور است.

### سه نوع شناخت ناآگاهانه

به نظر می‌رسد که چند قسم «دانش چیستی» ناخودآگاه، یا ناآگاهانه، یا



مخفی است. معلوم نیست که شناخت ناآگاهانه یا مخفی حتماً متضمّن باور یا اعتقاد باشد.

لازم نیست به پیچیدگی های نظریه فروید<sup>(۲)</sup> درباره ضمیر ناخودآگاه وارد شویم، زیرا نمونه های ساده تری از شناخت ناآگاهانه وجود دارد.

(۱) بخش اعظم شناخت یک نواخت روزمره برای مدّت زیادی «در پستوی ذهن»<sup>(۳)</sup> مخفی می ماند. اغلب هیچ دلیل خاصی برای اندیشیدن درباره چیزهایی که برای سالیان متمادی می دانیم وجود ندارد. با این حال به محض برانگیخته شدن، هیچ مشکلی برای یادآوری آنها در کار نخواهد بود. به نظر می رسد که نوع دانش ناآگاهانه متعارف با هیچ یک از باورهایی که به طور آگاهانه به آنها اعتقاد داریم ارتباطی ندارد، زیرا مدّت نهفته ماندن شناخت مذکور بسیار بیش تر از آن است که با باورها مطابقت یا هم خوانی داشته باشد. آیا این اهمیتی دارد؟ اگر ما می توانیم تصوّر شناخت ناآگاهانه را بپذیریم یقیناً می توانیم تصوّر باور ناآگاهانه را هم قبول کنیم. بنا بر این، صرف این واقعیت که به نظر می رسد برخی شناخت ها ناآگاهانه هستند ضرورتاً باعث متفنی شدن این سؤال نمی گردد که آیا شناخت، یعنی دانش چیستی، مستلزم باور است یا نه.

(۲) اینک از دست رفتن موقتی نوعی حافظه را در نظر بگیرید که به آسانی با تحریک کردن پاک نمی شود. در چنین موردی نه شناخت آگاهانه ای وجود دارد نه باور آگاهانه ای. با این حال در اغلب اوقات وقتی چیزی، مثلاً نام شخص آشنایی، فراموش شده است انسان احساس می کند که «واقعاً» این چیز فراموش شده را می داند. تعبیری که برای بیان چنین حالاتی به کار می بریم این است که «آن نوک زبانم است». انسان می تواند کاملاً مطمئن باشد که از دست رفتن حافظه موقتی است.

ولی اگر نهایتاً معلوم شود که از دست رفتن حافظه همیشگی است

چه طور؟ اگر شما هرگز موفق نشدید نام فراموش شده را به یاد بیاورید چه طور؟

یقیناً از دست رفتن حافظه با از دست رفتن دانش هیچ تفاوتی ندارد. واقعیتی که برای همیشه فراموش شده است، واقعیتی است که دیگر متعلق علم نیست. هرچند ممکن است در واقع هنگامی که فردی چیزی را به طور موقتی فراموش کرده است (به طور موقتی چون که باز می‌گردد) احساس خاصی وجود داشته باشد، ولی هیچ تضمینی نیست که خود آن احساس خطأ نباشد. چون احساس این که چیزی «نوک زبان شما است» کاملاً تضمین نمی‌کند که شما بالاخره آن اطلاعات را به یاد خواهید آورد، پس به یقین نمی‌توان دانست که فراموشی دائمی نباشد. لذا چنین نتیجه می‌شود که شما نمی‌توانید یقین داشته باشید که «واقعاً» نام فراموش شده را می‌دانید.

بنا بر این، این نوع شناخت ناآگاهانه شناختی است که شما نمی‌توانید یقین داشته باشید که واجد آن هستید، فقط وقایع آینده می‌تواند موضوع را روشن کند. ولی شاید این همان چیزی است که شناخت ناآگاهانه باید شبیه آن باشد. و در هر صورت این امر ثابت نمی‌کند که باور (ناآگاهانه) بخشی از شناخت ناآگاهانه هست یا نه.

(۳) مثالی از نوع دیگر نیز وجود دارد. هر کسی چیزهایی را می‌داند که هرگز درباره آن‌ها نیندیشیده است. اگر شما هرگز درباره امر احتمالی آن قدر که پنداشته‌اید نمی‌دانید بقیماً نمی‌توانید هیچ باور یا اعتقادی در مورد آن داشته باشید. موردی که هرگز درباره چیزی فکر نشده است فرق دارد با موردی که درباره آن فکر شده و سپس فراموش گشته است.

مردم چیزهای مزخرف زیادی را می‌دانند که اساساً هرگز آن‌ها را قبول نداشته‌اند. مثلاً، شما می‌دانید که نتیجه ازدواج میان درخت بلوط و

لاک‌پشت نیستید. دیروز، قبل از این که این سخن مضحک را در این صفحه بخوانید، آیا به طور آگاهانه معتقد بودید که «من نتیجه ازدواج میان درخت بلوط و لاک‌پشت نیستم؟» یقیناً نه. شما به نحو پنهانی و ناآگاهانه آن را می‌دانستید، ولی هیچ باور آگاهانه‌ای در ازای آن وجود نداشت. آیا باور ناآگاهانه‌ای در ازای آن وجود داشت؟ این بیش از حد عجیب می‌نماید. این باور ناآگاهانه از کجا نشأت گرفته است؟ آیا زمانی یک باور آگاهانه بود؟ شما چگونه می‌توانید به عقیده‌ای باور داشته باشید که هرگز به ذهنتان خطور نکرده است؟

این‌گونه شناخت ناآگاهانه به حقایقی مربوط می‌شود که اغلب جنبهٔ سلبی دارند و منطقاً از حقایق دیگری ناشی می‌شوند که نسبت به آن‌ها علم آگاهانه داریم. در مثال فوق‌الذکر این حقیقت که شما نتیجهٔ ازدواج میان لاک‌پشت و درخت بلوط نیستند از این حقیقت نتیجه می‌شود که انسان‌ها تنها به واسطهٔ مواد ژنتیکی انسانی به وجود می‌آیند. شما دربارهٔ تولید مثل انسان‌ها به حقیقت مذکور علم آگاهانه و باور دارید. چه بسا گفته شود که شما به طور ناآگاهانه به حقایق سلبی‌ای که از آن لازم می‌آیند نیز علم دارید. ولی چون که شما حتی هرگز تصوّر به وجود آمدن از لاک‌پشت را مورد توجه قرار نداده‌اید، لذا به این قضیه که شما بدان نحو به وجود نیامده‌اید، اعم از آگاهانه یا ناآگاهانه، نه باور دارید و نه باور ندارید. یعنی، تا زمانی که این تصوّر به شما القاء نشده است، هیچ باور یا اعتقادی دربارهٔ آن ندارید. پس از آن، بلافاصله شناخت ناآگاهانه، آگاهانه می‌شود و شما در همان زمان به باور مربوط و متناسب نایل می‌شوید.

می‌توان نتیجه گرفت که هر شناختی مستلزم باور نیست، نخست بدین دلیل که بعضی دانش‌ها دانش چگونگی است، و دوم، به دلیل آن که نوعی از دانش چِستی ناآگاهانه تفکر قبلی در خصوص آن را مفروض

نمی‌گیرد، و بنا بر این، باورهای آگاهانه یا ناآگاهانه را مسلم نمی‌داند. با این همه، تحلیل سه‌بخشی اصلی درباره‌ی شناخت کاملاً باطل نشده است. اگرچه آن با دانش چگونگی، و با برخی مثال‌های دستچین شده درباره‌ی شناخت ناآگاهانه جور در نمی‌آید، ولی با شناخت آگاهانه معمولی کاملاً هماهنگ است. ولی تعریف سه‌بخشی مشکل جدی دیگری دارد.

### تسلسل دلایل<sup>(۸)</sup>

جدی‌ترین مشکل تعریف سه‌بخشی شناخت به شواهد و ادله مربوط می‌شود.

دلیل درست چیست؟ دلیل معتبر کدام است؟ مثلاً، دلیل معتبر این که جاده سمت راست جاده لاریسا است چیست؟ بسیار خوب، شاید شما نقشه‌ای دارید، که نشان می‌دهد جاده سمت راست به لاریسا می‌رود. آیا این کافی است؟ معلوم است که نه، زیرا ممکن است نقشه‌ها دقیق نباشد، مثلاً شاید آن‌ها نقشه‌های قدیمی باشند که مسیرهای جدید را نشان نمی‌دهند. خیلی خوب، فرض کنید سؤال را تغییر داده بگوییم که شما در واقع قبلاً به لاریسا رفته‌اید و می‌توانید به یاد بیاورید که جاده سمت راست را انتخاب کردید. آیا این کافی است؟ جواب منفی است. شاید آن جاده حالا مسدود شده، یا ممکن است جاده جدیدی احداث شده باشد. یا احتمال دارد که شما فرق میان راست و چپ را تشخیص نمی‌دهید.

این چه چیزی را نشان می‌دهد؟ نشان می‌دهد که شما باید بدانید نقشه به‌روز و دقیق است، لازم است بدانید که عملیات جاده‌سازی انجام نشده است، و باید فرق میان راست و چپ را تشخیص دهید. به عبارت دیگر، برای این که بدانید جاده لاریسا کدام است اول باید به چیزهای دیگری علم داشته باشید. اما سپس، برای دانستن آن چیزهای دیگر، به

همان دلیل باید چیزهای دیگری را هم بدانید، و همین طور تا بی نهایت<sup>(۹)</sup> بنا بر این:

۱) الف می‌داند که جاده سمت راست به لاریسا منتهی می‌شود، مساوی است با:

۱. این درست است که جاده سمت راست به لاریسا منتهی می‌شود، به اضافه

۲. الف باور دارد که جاده سمت راست به لاریسا منتهی می‌شود، به اضافه

۳. الف دلیل معتبری برای این باور یا اعتقاد دارد.

خوب حالا، جمله سوم بالا، یعنی الف دلیل معتبری برای باور یا اعتقاد دارد که جاده سمت راست به لاریسا منتهی می‌شود، به این معناست که: (۲) الف می‌داند که نقشه دقیق است و فرق میان راست و چپ را تشخیص می‌دهد (و جز آن).

چون این جمله بیانگر دانش است باید بدین نحو تحلیل شود:

۴. درست است که نقشه دقیق است (و غیره)، به اضافه

۵. الف باور دارد که نقشه دقیق است (و غیره)، به اضافه

۶. الف دلیل معتبری برای این باور دارد که نقشه دقیق است (و غیره).

ولی جمله ششم بالا، یعنی الف دلیل معتبری برای این باور دارد که نقشه دقیق است (و غیره)، بدین معنا که:

۳) الف می‌داند که نقشه به روز است و می‌داند که جاده سازی در کار نبوده است. از آن جا که این نیز بیانگر دانش است باید به نحو زیر تحلیل شود؛

۷. درست است که نقشه به روز می‌باشد (و غیره)، به اضافه

۸. الف باور دارد که نقشه به‌روز است (و غیره)، به اضافه  
 ۹. الف دلیل معتبری برای این باور دارد که نقشه به‌روز است (و  
 غیره)، یعنی این‌که:  
 (۴) الف می‌داند که نقشه در سال «۲۰۰۰» چاپ شده است - که باید  
 این‌گونه تحلیل شود:

۱۰. درست است که نقشه در سال «۲۰۰۰» چاپ شده است، و

۱۱. الف باور دارد که ...

۱۲. الف دلیل معتبری دارد که ...

و همین‌طور تا بی‌نهایت.

خلاصه این‌که، اگر تحلیل سه‌بخشی شناخت صحیح باشد، در این صورت انسان باید برای دانستن چیزی کم‌اهمیت شمار پایان‌ناپذیری از چیزها را بداند. ولی از آن‌جا که ذهن انسان متناهی است چنین چیزی محال است. بنا بر این، نیل به شناخت برای انسان‌ها امکان‌پذیر نیست. این نتیجه‌گیری مسأله‌ساز بر خلاف فهم عرفی است. حتی اگر پاسخ به معمای جهان در پرده ابهام باقی بماند، ما انسان‌ها بسیاری از چیزهای ساده‌دیگر را می‌دانیم. مثلاً می‌دانیم که برای صبحانه چه خوردیم، و اکثر ما می‌دانیم که زوایای مثلث چند درجه است، و نام پایتخت فرانسه چیست، و چیزهایی از این دست.

شکاگان<sup>(۱۱)</sup> می‌گویند که شناخت غیرممکن است. ولی غیرشکاگان به دنبال پاسخ‌های ممکن هستند؛ به چند نمونه از این پاسخ‌ها اشاره می‌کنیم.

شناخت عملی است، نه نظری

پراگماتیست<sup>(۱۱)</sup> یا شخص عمل‌گرا، مدعی است که هرچند در ساحت

نظر با تسلسل دلایل مواجهیم، ولی در عمل این تسلسل به زودی به انتها می‌رسد. ما باید این نکته تلخ را درک کرده و بپذیریم که شناخت انسانی متناهی است. در هر حال، این شناخت متناهی انسانی چیست؟ پراگماتیست پاسخ می‌دهد: شناخت انسانی چیزی است که در عمل نتیجه‌بخش باشد. اگر روش‌های شما برای به دست آوردن اطلاعات در عمل نتیجه‌بخش باشند، همین اندازه کافی است. البته در عمل، رسیدن به لاریسا نسبتاً آسان است، به شرط آن که انسان از نقشه‌های به‌روز استفاده نماید، با به توصیه معقول مردم مسؤول اعتماد کند.

**تسلسل بی‌زیان است: استدلال انسان پایانی ندارد**

راه حل ممکن دیگر با این استفهام انکاری شروع می‌شود که: تسلسل نامتناهی چه عیب و نقصی دارد؟ شاید در واقع تحلیل شناخت مستلزم تسلسل نامتناهی باشد، ولی این چه اشکالی دارد؟ بی‌تردید عقل هیچ انسانی نامتناهی نیست، ولی مجموع توان ذهنی نوع بشر بی‌پایان است. نوع بشر پیوسته به فهم چیزهای بیش‌تری نایل می‌شود. شناخت یک حالت ایستای فردی نیست، بلکه نوعی فرایند کشف است که کل نوع انسان در آن درگیرند، و این فرایند به خوبی می‌تواند پیش رود. فقط بستگی به این دارد که نژاد بشر تاکی باقی است.

اشکال این پاسخ آن است که هرچند تصدیق می‌کند که مجموع نوع بشر در گذشته و حال و آینده شناخت و معرفت کاملی ندارد، ولی نمی‌پذیرد که افراد بتوانند اشیاء و امور را کاملاً بشناسند. ولی فهم عرفی به ما می‌گوید که افراد در حقیقت به خیلی از چیزها علم دارند.

## تسلسل نامتناهی نیست بلکه دوری است

بر حسب این راه حل پیشنهادی تسلسل دلایل نامتناهی نیست بلکه دایره بزرگی را دور زده و به نقطه آغازش باز می‌گردد. علم به الف به واسطه علم قبلی به ب است و دانستن این به واسطه علم قبلی به پ است (و الی آخر)، ولی این فرایند نامتناهی نیست، زیرا مثلاً وقتی به شناخت ی نایل می‌شویم پی می‌بریم که علم به ی به واسطه علم به الف است - و بدین سان کل فرایند را از نو شروع می‌کنیم.

اشکال این پاسخ آن است که دور باطل به بدی تسلسل نامتناهی است. زیرا اگر شما باید برای علم به الف به ب، پ، ت... و ی علم داشته باشید، و اگر علم به ی باید به واسطه علم به الف باشد، در وهله نخست چرا این پیشرفت آغاز می‌شود؟ سخن آخر شما این است که برای علم به الف باید به الف علم داشته باشید، که به عنوان کلام آخر جمله تقریباً بی‌اساس و سستی است.

## تسلسل منتهای است نه نامتناهی

بر اساس این راه حل، اگر سیر فقه‌رایی دلایل را پی‌گیری کنیم همواره به دلیلی خواهیم رسید که نیازمند دلیل نیست. چنین دلیلی یا اصل متعارف<sup>(۱۲)</sup> بدیهی خواهد بود یا آگاهی «اجتناب‌ناپذیری»<sup>(۱۳)</sup> که از راه حواس به ذهن ارائه شده است، مثل احساس درد.

این تصور را که بنیاد معرفت یا شناخت حقایقی است که مطلقاً یا به‌طور نسبی یقینی می‌باشند بنیان‌نگازی معرفت‌شناختی<sup>(۱۴)</sup> می‌ناسند. شاید مشهورترین بنیان‌نگار دکارت باشد که می‌گوید شناخت انسان به جمله «فکر می‌کنم پس هستم» مبتنی است. بنیان‌نگاران دیگر مدعی



هستند که شناخت با اصول متعارف بدیهی ریاضیات یا منطقی آغاز می‌شود، مثلاً این که « $۱ + ۱ = ۲$ » یا این که «یک چیز خودش است نه چیز دیگر». هم‌چنین عدّه‌ای دیگر می‌گویند که شناخت با تجربه حسی اولیه آغاز می‌شود.

یکی از اشکال‌های بنیان‌گذاری این است که تاکنون کسی اثبات نکرده است که هر جزئی از شناخت انسانی بر حقایق بدیهی مبتنی است، و تاکنون هیچ‌کس اثبات نکرده است که شناخت انسانی همواره مبتنی بر تجربه حسی است. پس این راه حل‌های پیشنهادی فقط فرضیه هستند. این همه، به نظر می‌رسد که آن‌ها فرضیه‌های مفیدی باشند که چه بسا می‌توانند با پاسخ پراگماتیست به مسأله تسلسل به خوبی ترکیب شوند.

### پاسخ رامزی

فرانک رامزی<sup>(۱۵)</sup> (۱۹۰۳ - ۱۹۳۰) می‌گوید داشتن دلایل معتبر برای باور یا اعتقاد به این معنا است که شما با «فرایند قابل اعتمادی» به آن باور رسیده‌اید.

او می‌پرسد: آیا حافظه فرایند قابل اعتمادی است؟ آیا دورآگاهی یا تله پاتی<sup>(۱۶)</sup> فرایند قابل اطمینانی است؟ آیا شهود فرایند معتبری است؟ و او حکم می‌کند که همه این فرایندها می‌توانند قابل اعتماد باشند، به شرط آن‌که در هر موردی سلسله علل و معلولی وجود داشته باشد که اطلاعات به یاد آمده (یا تله پاتی شده، یا شهود شده، یا به هر نحو دیگر) را با حافظه (یا شهود، یا ارتباط دورآگاهانه، یا غیره) پیوند دهد.

سلسله علل و معلول نوع درست و مناسب، که تجربه‌های فرد را به باورهایش پیوند می‌دهد، تضمین می‌کند که این باورها درست بوده و بنا بر این، مواردی از شناخت حقیقی هستند.

به نظر می‌رسد ایراد نظریه رامزی این است که بر اساس آن شناخت غیرممکن باقی می‌ماند زیرا تسلسل نامتناهی، به شکل دیگری، باقی است. به محض این که بخواهیم حکم کنیم چه فرایندهایی قابل اعتمادند معایب آن آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد بر اساس آن تنها وقتی می‌توانیم به سؤالی پاسخ دهیم که فرایند قابل اعتمادی برای رسیدن به پاسخ داشته باشیم. و ظاهراً این امر به تسلسل نامتناهی فرایندهای قابل اعتماد منجر می‌شود. زیرا فرد برای داشتن شناخت حقیقی لازم است بداند که این فرایند قابل اعتماد حقیقتاً فرایند موثقی است، یعنی فرد برای سنجیدن فرایندهای قابل اعتماد به فرایند قابل اعتمادی نیاز خواهد داشت.

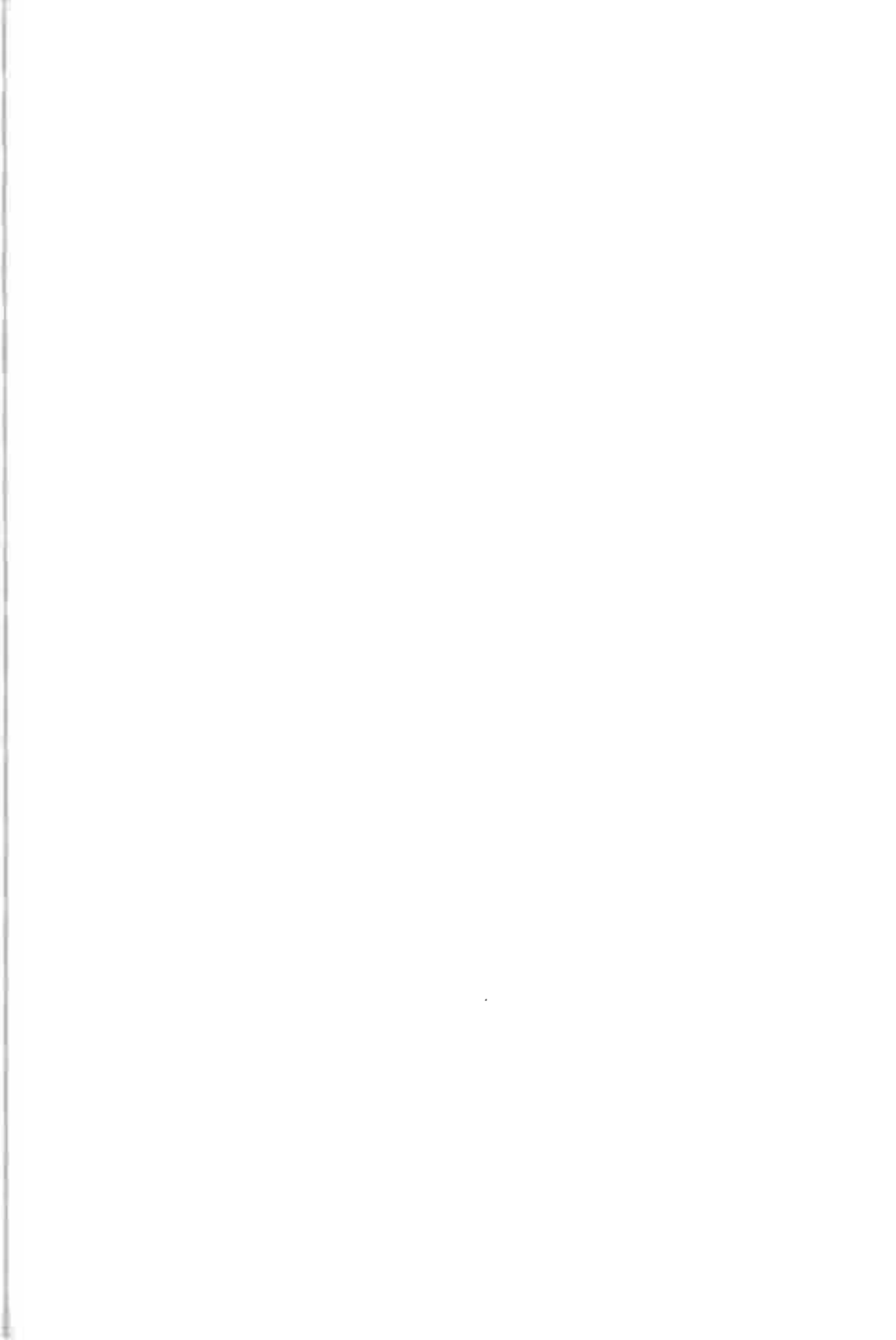
خود رامزی، در مقاله بسیار کوتاهش، نمی‌گوید که آیا معتقد است ایده و نظرش مشکل تسلسل نامتناهی را حل خواهد کرد یا نه.

تعاریفی که فلاسفه از شناخت ارائه کرده‌اند به نوعی حالت آرمانی، ایسا و تغییرناپذیر ذهن یا حالتی از امور مربوط است. ولی شاید شناخت حقیقی بسیار مبهم باشد. در زندگی واقعی تنها به موضوعاتی که نهایتاً بدون هیچ‌گونه شک و تردیدی اثبات شده‌اند امور شناخته شده اطلاق نمی‌شود. اغلب در علم به نظریه‌های رایج نظریه‌های شناخته شده می‌گویند، ولی در عین حال این به عنوان اصل بنیادی پذیرفته شده است که نظریه‌های قدیمی دائماً جایشان را به نظریه‌های جدید می‌دهند. تعبیر «وضعیت کنونی شناخت ما» گویای آن است که خود شناخت می‌تواند به اصطلاح ذاتاً امری موقتی باشد. اگر معلوم شود که «وضعیت کنونی شناخت» تا حدودی زودگذر است، راه‌گریزی هست از این سخن که «ما اصلاً چیزی نمی‌دانستیم».

شناخت هم‌چنین با نتیجه‌ای که در عمل می‌دهد ارتباط دارد. این تلقی مشخص عمل‌گرا از شناخت، در بسیاری از قلمروهای زندگی حضور

دارد. به هر رو، تفاوت میان آنچه در عمل نتیجه می‌دهد و آنچه نتیجه نمی‌دهد تفاوتی نوعی نیست بلکه تفاوت از حیث رتبه و درجه است. نتیجه بعضی آراء از آراء دیگر بهتر است، و بنا بر این، به آراء جدیدی منجر می‌شوند که نتایج به مراتب بهتری دارند. ما اغلب وقتی می‌گوییم می‌دانیم که دلیل خوبی بر این تصور داریم که بر اساس بهترین آراء موجود عمل می‌کنیم. مردم عاقل هرگز ادعا نمی‌کنند که مصون از اشتباه‌اند. آنها می‌گویند تا آنجا می‌دانند که علم دارند.

- 1 - infallibility
- 2 - *Meno*
- 3 - Larissa
- 4 - knowing-how
- 5 - knowing-that
- 6 - Freud's theory
- 7 - at the back of mind
- 8 - regress of reasons
- 9 - *ad infinitum*
- 10 - Sceptics
- 11 - pragmatist
- 12 - axiom
- 13 - irrefragable
- 14 - epistemological foundationalism
- 15 - Frank Ramsey
- 16 - telepathy



بخش دوم

اخلاق:

فلسفه ارزش‌ها



## فصل ۷

### اخلاق و توهم

گوشمان با این سخن آشنا است که مردم می‌گویند اخلاق من حیث‌هی «تماماً موضوع عقیده است»: آن‌ها می‌گویند خوبی، مثل زیبایی نسبی و بسته به نظر افراد است.

این تصوّر از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ و معنای آن چیست؟ پس از بررسی نظریات فیلسوفان در این مورد معنای آن را بهتر می‌توانیم تعیین کنیم. پس اجازه دهید خاستگاه‌هایش را مورد توجه قرار دهیم.

این تصوّر که اخلاق مبنایی جز در عقاید و باورهای مردم ندارد تصویری بسیار قدیمی است، حداقل به قدمت آثار افلاطون. در مکالمه جمهوری افلاطون، تراسیماخوس از چنین دیدگاهی درباره اخلاق دفاع می‌کند. بنا بر این، وقتی فیلسوفان جدید از نوبه نیات آن می‌پردازند این چرخه را دوباره تکرار می‌کنند. چه بسا عامه‌پسند بودن این دیدگاه تا حدودی به جهت شهرت آن باشد. ولی آیا این چرخه خواهد چرخید؟

#### شوینهاور و نیچه

هرچند این تصوّر که اخلاق به معنایی یک توهم است تصوّر بسیار کهنی

است، ولی احتمالاً نفوذ و تأثیر تاریخی عمده‌ای که امروزه نزد ما دارد از نویسندگان قرن نوزدهم، و به‌ویژه از شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) و نیچه<sup>(۲)</sup> (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) مایه می‌گیرد.

شوپنهاور می‌گوید که اخلاق کشف نشده، بلکه آفریده شده است. ستایش‌گر او، یعنی نیچه، اخلاق را پندار می‌داند - ولی پنداری ضروری، پنداری که احتمالاً نوع بشر نمی‌تواند بدون آن زندگی کند. این اهمیت چندانی ندارد که نیچه معتقد است نوع بشر به «پندارهای ضروری» متعددی اعتقاد و نیاز دارد که اخلاق تنها یکی از آن‌ها است. «پندارهای» دیگر او مابعدالطبیعی‌ترند؛ آن‌ها شامل این باور می‌شوند که وقایع عللی دارند و این باور که جهان مادی وجود دارد. نیچه فقط درباره علم اخلاق شکاک نبود، بلکه نسبت به علم، سیاست، وجود جهان طبیعی و حتی وجود خود عقل نیز شکاک بود.

از زمان نیچه به بعد این چرخه فلسفی که از آن سخن می‌گوییم به دفعات تکرار شده است، به‌ویژه توسط پوزیتیویستهای منطقی<sup>(۳)</sup> در طول نیمه نخست قرن بیستم، و باز توسط فیلسوف تجربه‌گرا جی. ال. مکی<sup>(۴)</sup> در نیمه دوم آن.

### عاطفه‌گرایی

ای. جی. ایبر<sup>(۵)</sup> در کتاب مشهورش به نام زبان، حقیقت و منطق<sup>(۶)</sup> دیدگاه پوزیتیویسم منطقی را به خرابی شرح و توضیح داده است.

ایبر می‌گوید که فلسفه اخلاق هیچ ارتباطی با رفتار ندارد. فلسفه اخلاق تنها با معنای کلمات سروکار دارد. او در ادامه استدلال می‌کند که کلماتی مانند «خوب»، «درست»، «خطا» و غیره، هیچ چیزی را در جهان



واقعی توصیف نمی‌کنند، آن‌ها صرفاً بیان‌گر عواطف‌اند. از این رو، نظریهٔ ایر نظریهٔ عاطفی اخلاق، یا عاضفه‌گرایی نام گرفته است.

بر اساس نظریهٔ عاطفی همهٔ جملات حاوی اصطلاحات اخلاقی مثل «خوب» و «بد» کارشان جز بیان حالات عاطفی‌گوبنده نیست. جملاتی از این دست که «من چنین و چنان را تأیید می‌کنم» یا «فلان و بهمان را تأیید نمی‌کنم»، که ظاهراً راجع به نگرش‌های گوبنده است، در واقع اصلاً دربارهٔ نگرش‌ها نیست. آن‌ها مبین نگرش‌ها، یا عواطف‌اند، ولی دربارهٔ هیچ چیز نیستند. کلمات اخلاقی معنایی بیش از کلمات زائد «هوا!» و «آخ!» و «هورا!» ندارند. جملاتی مانند «وظیفه تو است که از والدینت مواظبت کنی» صرفاً تمایل عاطفی‌گوبنده را بیان می‌کنند که می‌خواهد از والدینت مواظبت کنی. او درست به همان اندازه می‌توانست بگوید که «پرستاری از والدین - هورا!».

به این دلیل عاطفه‌گرایی به «نظریهٔ اخلاقی هو - هورا» مشهور است. جزء لاینفک نظریهٔ مذکور این است که نهایتاً در هیچ مورد خاصی هیچ دلیلی برای ترجیح «هوا» به «هورا!» وجود ندارد. من می‌توانم بگویم «هوا!» و شما می‌توانید بگویید «هورا!» و شخص دیگری همواره به یک میزان موافق خواهد بود.

مخالفتان این جنبهٔ پوزیتیویسم منطقی به ایر چنین پاسخ می‌دهند که اگر دربارهٔ اخلاقیات حق با او باشد در این صورت وجود استدلال‌ات اخلاقی غیرممکن خواهد بود. ولی مردم همواره در مورد اخلاقیات استدلال‌اتی دارند. آن‌ها دربارهٔ این که چه کسی را باید برای فلان یا بهمان عمل سرزنش کرد استدلال می‌کنند، آن‌ها در خصوص محاسن و معایب نژادپرستی و ضدیت با آن، و تصمیمات شخصی، سیاسی و آمیزش

جنسی و غیره به بحث و جدل می‌پردازند. اگر می‌شد که تمام احکام اخلاقی را به «هورا» و «هورا!» فروکاست، اساساً این استدلال‌ها و بحث‌ها هیچ معنایی نمی‌داشت. ولی به نظر می‌رسد که بحث‌ها و استدلال‌های اخلاقی بی‌معنا نباشند.

به‌طور کلی، عاطفه‌گرایی با تجربهٔ انسان جور در نمی‌آید. فی الواقع محال است که (مثلاً) کارهای هیتلر و استالین را به منزلهٔ اموری تصور کنیم که نتوان واقعاً به آن‌ها نسبت بدی و شرّ داد، و از لحاظ انسانی غیرممکن است که کلمهٔ بی‌ربط «هورا» را در حکم واکنش شایسته‌ای در مقابل اعمال جنایت‌کارانه قلمداد کنیم.

### نسبیت و «غرابت»

اینک به بررسی نظریهٔ جی. ال. مکی می‌پردازیم.

مکی دو دلیل ارائه می‌دهد که فکر می‌کند می‌توان آن‌ها را برای اثبات توهمی بودن اخلاقیات به کاربرد. دلیل نخست را «دلیل نسبیت» می‌نامد. مکی معتقد است که میان اصول اخلاقی موجود در کشورها و ادیان و دوره‌های تاریخی مختلف تفاوت‌های مهمی وجود دارد. با مشاهدهٔ چنین تفاوت‌هایی دو فرضیه به ذهن او خطور کرد: یکی این که اصول اخلاقی صرفاً بر طرق متفاوت زندگی دلالت دارند، و دیگر این که هیچ یک از طرق زندگی از لحاظ اخلاقی بهتر از دیگری نیست. دلیل این که یک مرد به تک‌همسری<sup>(۸)</sup> اکتفا می‌کند این نیست که آن را اخلاقاً خوب می‌داند، بلکه صرفاً بدین دلیل است که در جامعهٔ تک‌همسری زندگی می‌کند. همین سخن دربارهٔ چندهمسری<sup>(۹)</sup> نیز صادق است. مخالف می‌تواند به سه دلیل به این نظریه اعتراض کند.

یکم، او می‌تواند استدلال کند که تفاوت‌های موجود در عقاید اخلاقی چیزی را ثابت نمی‌کند. به هر حال، دانشمندان مختلف (مثلاً) درباره منشأ جهان، یا در مورد علت بیماری‌های نظریه‌های متفاوتی دارند، ولی ما هرگز نتیجه نمی‌گیریم که حقیقت علمی به شخص ناظر وابسته است؛ ما هرگز فکر نمی‌کنیم که علم «تماماً موضوع و متعلق عقیده» است.

دوم، مخالف مکی می‌تواند اعتراض کند که این اصلاً درست نیست که مردم همواره شیوه زندگی کشور متبوعشان را می‌پذیرند. بردگان در جامعه برده‌داری هیچ‌گاه شیوه زندگی‌ای را که برده‌داری مشخصه آن است نمی‌پذیرند، زنان هرگز نحوه زندگی چندهمسری، یا به عبارت دیگر، مقام و منزلت زنان در جامعه خودشان را بی‌چون و چرا نمی‌پذیرند، شهروندانی که تحت حکومت دیکتاتوری زندگی می‌کنند با اعمالشان (وقتی کاملاً تحقیر نشده باشند) نشان می‌دهند که معتقدند حکومت دیکتاتوری از نظر اخلاقی و به معنای عینی و واقعی کلمه بد است، نه صرفاً به عنوان «موضوع و متعلق عقیده». مردمی که زیر سلطه حکومت‌های دیکتاتوری ظالمانه زندگی می‌کنند غالباً می‌خواهند کاری بیش از صرف «هو» کشیدن انجام دهند.

سوم، شاید فاطع‌ترین ایراد به نظریه مکی این ادعا باشد که تفاوت‌های موجود در اصول اخلاقی عمیق نیستند. می‌توان دلیل آورد که همه اصول اخلاقی در برخی از اصول بسیار کلی وجه اشتراک دارند. همین اصول بسیار کلی است که نشان‌دهنده اخلاقیات صحیح و عینی می‌باشند. اختلافات طبیعی مربوط به آب و هوا، و الگوهای کاری و غیره موجب تغییرات و تنوعات ظاهری در اصول می‌شوند، ولی انسان‌ها در

اعماق وجودشان بر سر مجموعه اصول اخلاقی حقیقتاً انضمامی و عینی با همدیگر توافق دارند.

متأسفانه این ادعای قاطعانه را تنها می‌توان با جمع‌آوری مقدار معتابیهی از شواهد انسان‌شناسانه<sup>(۱۱)</sup> و تاریخی اثبات یا ابطال کرد. از آن‌جا که احتمالاً در حال حاضر چنین اطلاعاتی در دست نیست باید این ادعا را معلق بگذاریم. آن ممکن است درست باشد یا درست نباشد. هیچ کس نمی‌داند.

با این حال حتی اگر این سخن درست باشد که تمامی مردم در همه زمان‌ها به هسته مرکزی کوچکی از اصول اخلاقی اعتقاد داشته‌اند، نتیجه نمی‌شود که اخلاق یک توهم نباشد. بعضی از توهمات بسیار شایع و فراگیرند و شاید اخلاق هم یکی از آن‌ها باشد. این نشان می‌دهد که عنوان مهم مورد اشاره نه می‌تواند کاذب بودن نظریهٔ مکی را اثبات کند نه صادق بودن آن را. بدین ترتیب معلوم می‌شود هم دلیل مکی در خصوص نسبت و هم دلیل پیشنهادی علیه دلیل او بی‌ربط هستند.

مکی دومین دلیل خود در تأیید این نظریه را که اخلاق توهم است «دلیل از راه غرابت» می‌نامد. او می‌گوید اگر ارزش‌های اخلاقی عینی واقعاً وجود داشته باشند می‌بایست امور بسیار غریبی باشند که با هر چیز دیگر در جهان متفاوتند فی‌المثل خوبی شبیه سرخی نیست: یعنی آن را به چشم نمی‌توان دید. آن شبیه صافی نیست، یعنی با انگشتان نمی‌توان آن را لمس کرد. آن مانند سنگینی نیست، زیرا آن را نمی‌توان وزن کرد. بنا بر این، چیز «غریبی» است. مکی از این فراتر رفته و ادعا می‌کند از آن‌جا که اگر خوبی وجود داشت چیز غریبی می‌بود، حقیقت امر باید چنین باشد که آن وجود ندارد.

بدین سان شاید این نخستین سؤالی باشد که به ذهن می‌رسد: از کجا می‌دانیم که امور «غریب» وجود ندارند؟ غرابت، معنایش هر چه که باشد، ضرورتاً مانع و مقابل وجود نیست.

به علاوه، اگر خوبی واقعاً «غریب» است باید پرسیم که چه امور یا کیفیاتی «عادی» هستند، فی‌المثل، ما کیفیات و اموری هم‌چون نیرو، ضرورت، ژن، الکترون، و پیوستار زمانی - مکانی انیشتین<sup>(۱)</sup> را چگونه دسته‌بندی می‌کنیم؟ هیچ یک از این چیزها را مستقیماً نمی‌توان دید یا شنید یا چشید یا لمس کرد، و هیچ یک از آن‌ها را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد. آیا این بدان معنی است که همه آن‌ها نیز «غریب» و بنا بر این، توهمی‌اند؟ یقیناً چنین نیست. ما با ابزارهایی غیر از بینایی و بساوازی صرف و ساده به این امور علم پیدا می‌کنیم.

به نظر می‌رسد که خود غرابت بسته به نظر شخص بوده و امری نسبی است. چه کسی می‌گوید که کدام امور یا کیفیاتی «غریب»‌اند، و کدام یک «عادی»؟ یقیناً پیوستار زمانی - مکانی برای فرد عامی کاملاً غریب می‌نماید، با این حال بیش‌تر تحصیل‌کرده‌ها فکر می‌کنند که احتمالاً انیشتین می‌دانست دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گوید. غرابت، مفهومی ذهنی‌تر از خود ارزش است: بنا بر این، بنیاد استواری برای نظریهٔ مکی محسوب نمی‌شود.

مکی می‌پرسد: اگر ارزش‌های اخلاقی توهم‌اند، چرا مردم به آن‌ها باور دارند؟ این توهم از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ و پاسخ می‌دهد: ما بدین جهت این توهم را داریم که باور و اعتقاد به ارزش‌ها به وسیلهٔ جامعه مراعات و تأیید می‌شود، و رفته رفته جامعه آن را تقویت می‌کند. جامعه بدون نظم و انضباط قوام نمی‌یابد، و توهم اخلاق به استقرار نظم و

انضباط کمک می‌کند. نیاز به نظم و انضباط در اجتماعات انسانی امری همگانی است، از این رو اعتقاد به وجود خوبی، صدق و کذب نیز کلی و همگانی است.

مکی می‌گوید اخلاق بیش‌تر شبیه مجموعه قوانینی است که قانون‌گذار از آن دست شسته است، رأی و نظری که یادآور این عبارت معروف نیچه است: «خدا مرده است». بالاخره این که اخلاق یا رشته فرعی نظام قوانین موضوعه حکومتی است، یا شاخه‌ای از مذهب، یا هر دو. واقع‌گرایان اخلاقی غالباً می‌گویند که زندگی انسان مقاصد و اهدافی دارد. بدین سان، مثلاً فایده‌باوران<sup>(۶)</sup> می‌گویند که هدف زندگی خوشبختی یا سعادت عمومی است (نگاه کنید به فصل نهم)، و این که انسان خوب تلاش خواهد کرد تا بیش‌ترین خوشبختی را برای افراد بیش‌تری فراهم کند. ممکن است کسانی که اخلاق را به مذهب ربط می‌دهند بگویند غایت زندگی عبارت است از نیل به اتحاد با خداوند (مسیحیت) یا ورود به بهشت (اسلام).

مکی معتقد است که هیچ غایتی نمی‌تواند ارزش عینی داشته باشد، زیرا هر ارزشی وابسته به نظر شخص و نسبی است. او هم‌چنین به این حقیقت اشاره می‌کند که تا جایی که به مذهب مربوط می‌شود، خدا یا خدایانی که مؤمنان آرزوی اتحاد با آن‌ها را دارند، متناسب با جامعه‌ای که فرد مؤمن به آن تعلق دارد، فرق می‌کند. این تصور که اساساً هر چیزی ارزش عینی دارد اشتباه است. ارزش، مثل خود اخلاق، اختراع انسان است.

تصور این که اختراعات انسانی می‌توانند شامل حقایق عینی باشند ضرورتاً خطا نیست. هندسه دکارتی اختراع انسانی است. رنه دکارت آن

را اختراع کرد؛ حساب دیفرانسیال<sup>۱۳</sup> اختراع انسانی است - ایزاک نیوتن<sup>۱۴</sup> مخترع آن بود. این اختراعات انسانی ما را قادر می‌سازند تا به حقایق (ریاضی) عینی دست یابیم. در واقع به آسانی می‌توان ادعا کرد که تمامی تصوّرات انتزاعی اختراعات انسانند. تا جایی که می‌دانیم فقط انسان‌ها به تصوّرات انتزاعی علم و آگاهی دارند.

نیچه می‌گوید که پندار اخلاق پنداری است ضروری. هم‌چنین به نظر می‌رسد مکی تصوّر می‌کند که «خطا» امری است ضروری. ولی فهم این نکته آسان نیست که چگونه چیزی ضروری می‌تواند پندار و خطا باشد، مگر این که هر تصوّر انتزاعی سودمند نیز خطا باشد.

شاید تبیین آن چنین باشد: ارزش‌ها اعیان طبیعی نیستند، آن‌ها را نمی‌توان دید یا لمس کرد. آن‌ها را واقعاً نمی‌توان از راه به کارگیری مستقیم قوای بینایی و شنوایی بررسی کرد. تا جایی که می‌توان از واقعیت تصوّر انتزاعی به‌طور معناداری سخن گفت، این واقعیت نباید با آنچه که ما می‌توانیم توسط حواس پنج‌گانه ادراک کنیم مرتبط باشد، بلکه باید با عامل دیگری در زندگی ما ارتباط داشته باشد. شاید ضرورت بهترین معیار ممکن برای سنجش واقعیت یک تصوّر انتزاعی است.

- 1 - Thrasymachus
- 2 - Nietzsche
- 3 - logical positivists
- 4 - J. L. Mackie
- 5 - A. J. Ayer
- 6 - *Language, Truth and Logic*
- 7 - emotivism
- 8 - monogamy
- 9 - polygamy

- 10 - anthropological
- 11 - Einstein's space-time continuum
- 12 - utilitarians
- 13 - differential calculus
- 14 - Isaac Newton



## فصل ۸

### خودخواهی و دگرخواهی

در فصل پیشین مسائلی را دربارهٔ واقعیت ارزش بررسی کردیم. در این فصل مسائلی در باب انگیزش اخلاقی، یعنی مسائلی که با خودپسندی و فداکاری ارتباط دارند را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

سخن را با تعریف خودخواهی<sup>(۱)</sup> و دگرخواهی<sup>(۲)</sup> آغاز می‌کنیم.

خودخواهی را می‌توان به عنوان (۱) خودپسندی نظام‌مند تعریف کرد، یا به منزلهٔ (۲) نظریه‌ای که اخلاق را بر مصلحت شخصی مبتنی می‌کند.

دگرخواهی را می‌توان به عنوان (۱) فداکاری نظام‌مند، یعنی اصل زیستن برای خیر دیگران تعریف کرد، یا به منزلهٔ (۲) نظریه‌ای که اخلاق را بر خیر دیگران مبتنی می‌کند؛ یعنی نقطهٔ مقابل خودخواهی نظری.

هر تعریفی از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست بر انگیزش (خودپسندی یا فداکاری) و خصوصیت شخصی (بسته به مورد، خصوصیت برانگیخته شدن منظم به واسطهٔ خودپسندی یا فداکاری)

دلالت دارد. بخش دوم بر نظریه‌ای فلسفی دلالت دارد که اخلاق را (بسته به مورد) بر مصلحت شخصی، یا بر مصلحت دیگران مبتنی می‌کند. این نظریه‌ها هستند که مورد توجه فلسفه می‌باشند، نه ویژگی‌ها و خصوصیات شخصی.

چهار نوع نظریه فلسفی وجود دارد که با خودخواهی ارتباط دارند. آن‌ها را «نظریه‌های خویشتن‌خواهی»<sup>(۳)</sup> می‌نامیم.

نخستین نوع نظریه خویشتن‌خواهی بر آن است تا توصیفی تجربی از طبیعت انسان ارائه دهد. این نظریه خویشتن‌خواهی را کلی‌گری<sup>(۴)</sup> نام می‌نیم.

نوع دوم نظریه خویشتن‌خواهی به‌طور پست با افتاده‌ای لفظی است، یعنی به تعاریف مبهمی از کلمات «آرزوها»، «خواهش‌ها» و «امیال» وابسته است. این نظریه را نظریه خویشتن‌خواهی سخن‌پردازانه<sup>(۵)</sup> یا زبان‌پردازی<sup>(۶)</sup> می‌نامیم.

نوع سوم نظریه خویشتن‌خواهی بیان می‌کند که تنها انگیزه‌های خودخواهانه معقول هستند. این نظریه را نظریه خویشتن‌خواهی عقل‌بنیاد یا عقلانیت<sup>(۷)</sup> تسمیه می‌کنیم.

نوع چهارم نظریه خویشتن‌خواهی تأکید دارد که خودخواه بودن خوب و از خودگذشتگی بد است. چون اصطلاح مناسبی برای این مورد سراغ نداریم، این نظریه را نظریه خویشتن‌خواهی «نیچه‌ای» خواهیم خواند.

### نظریه‌های خویشتن‌خواهی: کلی‌گری

نظریه خویشتن‌خواهی تجربی می‌کوشد تا طبیعت انسان را توصیف کند.

این نظریه دو نوع فرعی را شامل می‌شود، یعنی کلبی‌گری متعارف و کلبی‌گری نظری.

کلبی‌گری متعارف عبارت از این نظر است که انسان‌ها با تمام وجود خودخواه‌اند. به نظر کلبی‌مشربان حتی اعمال به ظاهر دگرخواهانه نیز «باطناً» خودپسندانه‌اند. اینان معتقدند که اگر به حدّ کافی تأمل کنید به خودپسندی نهفته در پس هر عمل انسانی پی خواهید برد.

دیدگاه فوق دست‌کم این مزیت را دارد که ما را و او می‌دارد تا انگیزه‌هایمان را دقیق‌تر بررسی کنیم. اما این دیدگاه در نهایت امر باید بر واقعیاتی مبتنی باشد، و به نظر نمی‌رسد که واقعیات موید آن باشند. در واقع رفتار انسان غالباً خودخواهانه است، ولی فداکارانه هم می‌تواند باشد، مثل ایثار قهرمانانه. نمونه‌های قهرمانان و قدیسان بی‌شمار نیستند، ولی ظاهراً آن‌ها نشان می‌دهند که هر رفتاری که از انسان سر می‌زند ناشایست نیست. به نظر می‌رسد که بیشتر مردم خودخواهی و دگرخواهی را با هم جمع می‌کنند، جمع دقیق این دو به اوضاع و شرایط فراوانی بستگی دارد. کلبی‌مشربان این امر را انکار می‌کنند، ولی انکار جزم‌گرایانه<sup>۱۱</sup> آن‌ها ضرورتاً شواهد را نادیده می‌گیرد.

ظاهراً این تلقی که انسان‌ها ذاتاً خویش‌کام،<sup>۱۲</sup> غیراجتماعی، جاه‌طلب و پرخاش‌گرند از سوی یکی از فیلسوفان بسیار بزرگ، یعنی توماس هابز، تأیید می‌شود. از قرار معلوم او در کتاب خود به نام *لویاتان* استدلال می‌کند که مردم صرفاً به دلایل خودخواهانه با یکدیگر تشریک مساعی می‌کنند. این تفسیر به خصوص هابز بر فلسفه اخلاقی و سیاسی انگلستان و آمریکا تأییراتی داشته است. با این حال دلیلی برای این تصوّر وجود دارد که هابز واقعاً معتقد نبود که مردم کاملاً خودخواه‌اند، او صرفاً تصوّر می‌کرد که چنین اعتقادی دارد.

جان اوبری<sup>(۱)</sup> حکایتی به شرح زیر دربارهٔ هابز نقل می‌کند. یکی از دوستان هابز او را در حال صدقه دادن به فقیری دید و از او دلیل این کارش را پرسید. بنا به نقل اوبری، هابز در بیان سبب عمل ظاهراً ایثارگرانهٔ خود چنین گفت که صدقه نه تنها رنج و اندوه فقیر را از بین برد، بلکه اندوه خود هابز را نیز که به جهت دیدن رنج و بدبختی فقیر بود فرو نشاند. به عبارت دیگر، هابز مدعی بود که برای بخشش دلیلی خودخواهانه داشت، یعنی تسکین دادن ناراحتی خودش.

ممکن است پرسیم که آیا تبیین هابز واقعاً عمل دگرخواهانهٔ او را به خودخواهی تقلیل می‌دهد. آیا ممکن نیست بیشتر حاکی از این باشد با دادن صدقه دگرخواهی او خودش را در همان واقعیت رنج و اندوهی که می‌کشد نشان می‌دهد؟ هابز نگفت به این جهت پول داد که پولش را بعداً پس بگیرد، یا به این دلیل که مردم را تحت تأثیر قرار دهد، یا به جهت این که شخص قدرتمندی به او چنین امر کرد، یا حتی به سبب این که از انسان یا از تنبیه الهی ترسیده بود. این‌ها دلایل خودخواهانه خواهند بود. ولی آنچه او به واقع گفت عبارت از این بود که او صدقه داد تا رنج و اندوه خود (و فقیر) را فرو نشاند.

به هر روی، آیا این خودخواهی است؟ بی‌تردید دگرخواهی است؛ یقیناً رنج و اندوه کشیدن به خاطر دیگری احساس دگرخواهانهٔ تمام‌عیار است. اگر این را انکار کنیم، تنها می‌تواند در مقام لفظ و گفتار باشد، تنها می‌تواند به این دلیل باشد که ما از دگرخواهی شمردن رنج بردن از رنج و اندوه دیگری امتناع می‌ورزیم. در چنین موردی قلمرو شناخت تجربی طبیعت انسانی را ترک گفته و وارد حوزهٔ زبان‌پردازی خواهیم شد؛ که در ادامه با آن بیشتر آشنا می‌شویم.

کلی‌گری نظری برجسب عمومی خوبی است برای آموزه‌های

روان‌شناختی<sup>(۱۱)</sup> و روان‌کاوانه‌ای<sup>(۱۲)</sup> مانند بر نهاد اصالت لذت. مضمون این اصل عبارت از آن است که زیر لفاظهٔ دگرخواهی هر شخص انگیزه طلب لذت نهفته است. کلی‌گری نظری را، همانند کلی‌گری متعارف، می‌توان به سحک شواهد تجربی کشید و ممکن است، مثل کلی‌گری متعارف، در این آزمون شکست بخورد.

در دوران جدید این تصوّر که انسان‌ها خودخواه‌اند بیشتر مورد شک و تردید واقع شده است. این به سبب آن است که امروزه کلّ مسأله با نظریهٔ به اصطلاح «ژن خودخواه»<sup>(۱۳)</sup> در هم آمیخته است. طبق این نظریه ژن تنها چیز واقعاً خودخواه است. انسان‌ها (و حیوانات دیگر)، بسته به اوضاع و احوال گاهی اوقات خودخواهانه و گاهی اوقات فداکارانه رفتار می‌کنند. بیشتر رفتار انسان یا حیوان تحت تأثیر خودخواهی ژن‌هایشان می‌باشد که «هدف» آن تلاش برای بقای ژن‌ها است. به‌طور کلی، وقتی وضعیت به گونه‌ای است که فداکاری یک فرد بهترین فرصت بقا را برای ژن‌ها فراهم می‌آورد، در این صورت فرد رفتار دگرخواهانه انجام داده و به خاطر دیگران خواهد مرد. در شرایط دیگر ممکن است خودخواهی فرد شانس بقای ژن‌هایش را بهتر فراهم کند، در چنین حالاتی او خودخواهانه رفتار خواهد کرد.

نظریهٔ ژن خودخواه با شور و هیجان بیان می‌شود ولی نوام با ابهام است. خودخواهی بر انتخاب آگاهانه و خودآگاهی دلالت دارد، ولی ژن خودآگاه نیست. ما باید کلمهٔ «خودخواه» را صرفاً به معنای مجازی به کار ببریم.

اگر نظریهٔ ژن خودخواه درست باشد بر هر تصوّر تجربه‌بنیادی که می‌گوید انسان‌ها همواره به واسطهٔ خودخواهی و خودپسندی برانگیخته می‌شوند خط بطلان می‌کشد، یعنی نادرستی هر دو نوع نظریهٔ

خویشتن‌خواهی کلبی‌گری را ثابت می‌کند. معلوم می‌شود که دگرخواهی در قالب از خودگذشتگی حقیقی متعلق به گنجینهٔ مسؤلیت‌های طبیعی و ذاتی انسان است.

### نظریه‌های خویشتن‌خواهی: زبان‌پردازی

نظریهٔ خویشتن‌خواهی لفظی بر درک نادرست از زبان مبنی است. این نظریه کمابیش به شرح زیر است. اگر شما به این جهت به شخص دیگری کمک می‌کنید که دوستش دارید و بنا بر این می‌خواهید که کمکش کنید، یا برای این که معمولاً دوست دارید فرد مفیدی باشید، یا به این دلیل که خیر دیگران را آرزو می‌کنید، این نیز خودپسندی است. ادعا می‌شود که هر غم و اندوهی، چه هنگام رنج کشیدن خود شخص، چه حین رنج کشیدن دیگری، همواره غم و اندوه خود شخص بوده و بنا بر این در ذات و ماهیتش خودخواهانه است؛ هر آرزویی، حتی آرزوی خوشبختی و سعادت شخص دیگر، همواره آرزوی خود شخص است.

ایراد این نظریه آن است که احساس رنج و اندوه کسی، یا داشتن میل و آرزویی با محتوای آن رنج و اندوه، یا محتوای آن میل و آرزو یکی نیست. محتوا با متعلق رنج و اندوه همان چیزی است که رنج و اندوه دربارهٔ آن است. دقیقاً متعلقات تمایلات افراد مختلف با یکدیگر فرق دارند، البته هر چند در هر مورد آن شخص واحد همان شخصی باقی می‌ماند که دارای میل و آرزو است.

نظریهٔ خویشتن‌خواهی لفظی این حقیقت را که میل، خواهش، رنج و غیره باید متعلق به شخصی باشد که آن‌ها را احساس می‌کند با این تصور کاملاً متفاوت و کاذب خلط می‌کند که میل، خواهش و رنج، همگی و همواره دربارهٔ شخصی است که آن‌ها را احساس می‌کند.

### نظریهٔ خویشتن‌خواهی عقل‌بنیاد

نظریهٔ خویشتن‌خواهی عقل‌بنیاد می‌گوید اعمالی که محرک‌شان مصلحت شخصی است عقلانی‌تر از اعمالی هستند که محرک‌شان دگرخواهی است.

ظاهراً عقل‌بنیادی برتر مصلحت شخصی را فیلسوفانی که به آن معتقدند بدیهی تلقی کرده‌اند. آن‌ها تصدیق می‌کنند که اعمال فداکارانه در ساحت انسانی امکان‌پذیر است، ولی با این حال مدعی‌اند که تنها مبنای عقلانی عمل مصلحت شخصی است.

از آن‌جا که این آموزه بدیهی فرض شده است دلیلی برایش نیاورده‌اند، بلکه بیشتر آن را به گونه‌ای تلقی کرده‌اند که گویی مسلم و اصل موضوعی<sup>(۱۲)</sup> است. به محض این که چنین اصل موضوعی پذیرفته شود، مسألهٔ «مکان دگرخواهی» فوق‌العاده دشوار می‌شود.

مقاعد ساختن مردم دربارهٔ این که ممکن است آنچه بدیهی می‌انگارند اساساً بدیهی نباشد چندان آسان نیست. اگر فیلسوفانی بگویند که عقلانیت عمل خویش‌کامانه به بداهت درستی معادلهٔ  $2 = 1 + 1$  است، آیا می‌توان به آن‌ها ثابت کرد که چنین نیست؟ تلاش برای اثبات این که خودخواهی نفعی در بر ندارد کارساز نیست، زیرا این‌گونه استدلال اصل موضوع بودن آن‌ها را باطل نمی‌کند، بلکه بیش‌تر آن را می‌پذیرد.

از سوی دیگر، از روی همان ملاحظات می‌توان پی برد که خویش‌کامگی،<sup>(۱۳)</sup> اگر عقلانی باشد، عقلانی بودنش صرفاً و فقط در چارچوب خودش صادق است. آن عقلانی است زیرا نتایج خوبی برای خود شخص به همراه می‌آورد.

گر شما بر این باورید که سود رساندن به خویشتن مسلماً امری معقول و سود رساندن به دیگران مسلماً امری نامعقول است، در این

صورت این واقعیت که اعمال خودخواهانه در جهت سود رساندن به خود شخص اند نه دیگران دلیلی برای رها کردن نظریه خودخواهی نیست. فرد خودخواه می‌گوید «من ذاتاً و طبیعتاً به دیگران یاری نمی‌رسانم - دلیلش چیست؟ چون من بر حسب تعریفم از عقلانیت، موجودی عاقل هستم، پس باید بر بنیادی متکی باشم که از لحاظ فلسفی استوار است».

ولی آیا این بنیاد استواری است؟ چنین به نظر نمی‌رسد، زیرا این استدلال را می‌توان معکوس کرد. فرد دگرخواه نیز می‌تواند ثابت کند که نظریه دگرخواهی بر اساس روابط و مناسبات خودش - عقلانی است. دگرخواهی بدین جهت عقلانی است که نتایج خوبی برای دیگران به بار می‌آورد. این واقعیت که اعمال دگرخواهانه معمولاً در جهت سود رساندن به دیگران است نه خود شخص دلیلی برای رها کردن نظریه دگرخواهی توسط کسی نخواهد بود که معتقد است سود رساندن به دیگران مسلماً کاری معقول و سود رساندن به خویشتن مسلماً کاری است نامعقول. فرد دگرخواه می‌گوید «من ذاتاً و طبیعتاً در صدد دستیابی به مصالح خودم نیستم - دلیلش چیست؟ چون من بر اساس تعریف خودم از عقلانیت موجودی عاقل هستم، پس من نیز بر مبنایی متکی هستم که از لحاظ فلسفی استوار است».

در این جا فهم عرفی چه حرفی برای گفتن دارد؟ آن دو چیز می‌گوید. فهم عرفی قبل از هر چیز به ما می‌گوید فردی که بدون دلیل قابل قبولی از سعادت خویش صرف نظر می‌کند، مثلاً کسی که عمداً خود ویرانگر<sup>۱۱۰</sup> است، احتمالاً به بیماری و اختلال ذهنی مبتلا است. فهم عرفی در مورد طرف افراطی دیگر قضیه نیز می‌گوید فردی که همواره می‌کوشد کاملاً به نحو خودخواهانه رفتار کند عملش کاملاً غیر عقلانی است. در حقیقت بنا



به فهم عرفی و عقل سلیم به طور دائم خودخواهانه رفتار کردن معیار و ملاک نابخردانگی به شمار می‌آید.

فهم عرفی خویش‌کامگی تمام‌عیار را در اساس نابخردانه می‌دانند. فهم عرفی رویه دگرخواهی کامل را به دیده قبول می‌نگرد، ولی احتمالاً آن را غیر ضروری و آرمانی می‌شمارد. فی‌المثل، دگرخواهی‌ای که اهداف دست‌نیافتنی دارد آرمانی و رؤیایی است.

فهم عرفی راهبرد خود ویرانگری را احمقانه می‌شمارد، ولی خط و مشی ویرانگری دیگران نیز چنین است.

برخی از مردم ادعا می‌کنند که خویش‌کامگی و دگرخواهی با یکدیگر سازگارند. از این رو اغلب گفته می‌شود که دگرخواهی حقیقی که از اعماق جان برمی‌خیزد بهترین راه نیل به سعادت شخصی است. از سوی دیگر، آزادی خواهان جناح راست تأکید می‌کنند که خویش‌کامگی باعث مفیدتر شدن فرد برای جامعه می‌شود. بدین ترتیب مدافعان نظریه دگرخواهی در باطن تصدیق می‌کنند که سعادت و خوشبختی خود شخص مطلوب و پسندیده است.

اینک به تصور خردپسندی یا معقولیت نظری دیگر می‌افکنیم. عقلانیت یا بخردانگی تقریباً به معنای طرقی از عمل کردن و اندیشیدن است که به عنوان ابزاری برای دستیابی به غایات مورد نظر مؤثر خواهد بود. با این حال، هم‌چنین می‌توانیم پرسیم که چه غایاتی معقول هستند، هرچند پاسخ دادن به این پرسش آسان نیست. این نیز روشن است که انتخاب و تعقیب غایات غیرقابل دسترس، یا غایاتی که می‌دانید غیرقابل دسترس‌اند، کاری است نامعقول.

در زندگی واقعی اهداف رویه خریش‌کامگی محض به راستی

غیرقابل دسترس اند. خویش‌کامگی محض، دائمی و خالص نمی‌تواند به اهدافش دست یابد. برای فردی که به نوع موجودات اجتماعی تعلق دارد غیرممکن است که همیشه اهداف خودخواهانه محض داشته باشد یا همواره در پی چنین اهدافی باشد، مگر این که به تنهایی در جزیره‌ای متروک زندگی کند.

به نظر می‌رسد که گویا دگرخواهی دائمی و بلندمدت تحقق‌پذیرتر از خودخواهی بلندمدت است. ولی ما نمی‌توانیم در این باره کاملاً یقین داشته باشیم.

این نظر که نظریه خودخواهی مسلماً عقلانی‌تر از نظریه دگرخواهی است برای فیلسوفان جدید جاذبه بسیاری داشته است. ولی اعتقاد آن‌ها به عقلانیت برتر نظریه خودخواهی مبنای تجربی نهفته‌ای دارد. تا آنجا که آن‌ها با امکان‌پذیر بودن دگرخواهی از لحاظ تجربی موافقت دارند، ادعا می‌کنند که آن نتیجه و معلول آموزش و پرورش خلاف طبیعت است. این نشان می‌دهد که آن‌ها خودخواهی را عقلانی می‌دانند زیرا باطناً معتقدند که آن طبیعی‌تر از دگرخواهی است.

نظریه عقلانی بودن دگرخواهی نیز مبنایی نهفته دارد. پشتوانه نهانی دگرخواهی فلسفی عبارت است از ارتباط مفروض میان بخردانگی و عینیت. آشکار است که خویش‌کامگی به معنای کاملاً متعارف کلمه ذهنی<sup>(۱۱)</sup> است (یعنی با سوزنه یا موضوع شناسایی ارتباط دارد)، و دگرخواهی به معنای کاملاً متعارف کلمه عینی<sup>(۱۲)</sup> است (یعنی با مردمی غیر از موضوع شناسایی مرتبط است). مبنای نظری که می‌گوید دگرخواهی عقلانی است احتمالاً این اعتقاد می‌باشد که عینیت عقلانی‌تر از ذهنیت است.

### نظریهٔ خویشترن‌خواهی نیچه‌ای

نظریهٔ خویشترن‌خواهی «نیچه‌ای» عبارت از این نظر است که گرچه اخلاق رایج مبتنی بر خویشکامگی نیست، ولی بهتر می‌بود که چنین باشد.

مهم‌ترین و جالب توجه‌ترین هوادار این نوع خودخواهی فلسفی نیچه است. او در طول حیات خویش کوشید تا موضع ناظری شکاک را دربارهٔ انسانیت اختیار کرده، و تحت تأثیر عقاید مردم عادی قرار نگیرد، یعنی «آزاده‌جان»<sup>(۲۰)</sup> باشد.

نیچه احکام ارزشی خود را با شور و شوق و مهارت ادبی فراوان بیان می‌کند. ارزش‌های او شدیداً بر ضد مسیحیت و یهودیت است؛ مردم‌سالاری<sup>(۲۱)</sup> را چیزی نمی‌داند جز روایت دنیوی شده و تحفیرآمیز ادیبانی که از آن‌ها متنفر است. نیچه به خاطر اعتقاداتی که با شور و حرارت به آن‌ها ایمان دارد، فیلسوفی است که خوانندگان آثارش یا از او نفرت دارند یا به او عشق می‌ورزند.

نیچه حقیقت را از منظر نیست می‌نگرد و معتقد است که نظریه‌ها تا بدان حد صادق‌اند که از نظر زیستی برای نوع انسان، یا مهم‌تر، برای نوع خاص و برتر انسان سودمند باشند. نیچه فمینیست<sup>(۲۲)</sup> نبود و لازم به ذکر است که وقتی او از انسان یا انسان‌ها سخن می‌گوید منظورش جنس مذکر است نه نژاد انسانی. او با تقسیم‌بندی انسان‌ها به «برتر» و «پست»، زنان را طرد می‌کند زیرا به نظر او زنان ذاتاً برده‌صفت و «پست»‌اند.

نیچه می‌گوید اخلاق وسیلهٔ حفظ اجتماع است. ولی هم‌چنین تأکید می‌کند که دو نوع اخلاق متضاد وجود دارد. یک نوع اخلاق بردگی<sup>(۲۳)</sup> است، که احتمالاً حافظ اجتماع است، گرچه فقط به طور موقت. نوع دیگر اخلاق سروری<sup>(۲۴)</sup> است که به اهداف افراد برجسته و ممتاز تحقق

می‌بخشد. اهداف افراد برجسته هرگز اجتماعی یا دگرخواهانه نیست. متأسفانه چندان روشن نیست که اهداف مثبت مفروض آنها، اصلاً اگر چنین اهدافی در کار باشد، چیستند.

در اخلاق بردگی «خوب» به معنای سودمند، مفید، مهربان، دل‌رحم، دل‌سوز و دگرخواهانه است. این محاسن نیازها و اهداف عملی همه اعضای جامعه، از جمله ضعیف‌ترین‌ها را ترفیع می‌دهد. در اخلاق بردگی، «بد» به معنای خودخواه، ناسازگار، نامهربان، سنگ‌دل و ظالم است. به نظر نیچه اخلاق بردگی نتیجه احساس آزرده‌گی و خشم انسان‌های پست نسبت به انسان‌های برتر است. این اخلاق بر حسادت، حقارت و ضعف دلالت دارد. دلیل اصلی این که چرا او می‌حیث و یهودیت را محکوم می‌کند این است که در آنها اخلاق بردگی غالب است.

در اخلاق سروری، «خوب» به معنای اشرافی، آزادانه، و فردگرایانه است و «بد» به معنای بردگی، نفرت‌انگیز، دل‌سوزی و مربوط به عوام‌الناس. اخلاق سروری بیان‌گر تکریم خویشتن، فردیت و نبوغ است و آزادی مرهون انسان‌های برجسته دارای نفوس سالم است.

نوع برتر انسان اخلاق خاص خود را می‌آفریند. نوع پست انسان اخلاق عوام‌الناس<sup>(۳۵)</sup> را می‌پذیرد زیرا آن برای میان‌مایگان و ضعفاء مفید است. بالاخره این که اخلاق برتر و پست نمی‌تواند با هم وجود داشته باشند، زیرا اخلاق پست اساساً کلی است و آزاده‌جان و انسان نابغه و حقایق خودخواهی یا حق‌آفرینش اخلاقیات جدید را بر نخواهد تافت. نیچه می‌گوید اصول اخلاقی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند، و شاید هر دو دسته برای کسانی که به آنها ایمان دارند «پندار ضروری»

باشد. اما این هرگز بدان معنا نیست که به گمان او هیچ‌گونه ارزش‌های نهایی وجود ندارد. او معتقد است که خود اصول اخلاقی دارای ارزش‌اند، احتمالاً نوع خاصی از ارزش غیراخلاقی. اصول اخلاقی را می‌توان به بهتر و بدتر درجه‌بندی کرد. در پایین جدول آن اصولی جای دارند که بر دگرخواهی، ترحم، سودسندی، ایثار و فداکاری تأکید می‌کنند، در بالای جدول اصولی قرار دارند که فضایل یهودیت و مسیحیت را محکوم کرده، و به جای آن بر نبوغ، اشرافیت دیدگاه، تکریم خویشتن و آزادی فرد برجسته مبتنی هستند.

نیچه در کتاب فراسوی از نیک و بد<sup>۱۲۶</sup> توضیح می‌دهد که فراتر از نیک و بد رفتن به معنای فراتر رفتن است از اخلاق عوام‌الناس برای اختراع اخلاق خاص خودتان، اما، شما باید نوع عالی‌تر انسان باشید تا در این کار موفق شوید. البته، زنان به جهت آن‌که بیش از حد برده‌صفت‌اند اساساً از انجام چنین کاری عاجزند، از این رو کوشش‌های آن‌ها به معنای دقیق کلمه «فراسوی نیک و بد» نخواهد رفت. چنین انسان‌هایی صرفاً بزهدکار خواهند بود. برای عوام‌الناس، تنها اخلاق عوام‌الناس امکان‌پذیر است.

مفاد و مضمون اخلاق برتر نیچه دقیقاً چیست؟ همان‌طور که در بالا اشاره کردیم، جزئیات آن مبهم و عمدتاً سلبی است. اخلاق برتر ضد دگرخواهی، ضد ترحم، ضد همسان‌گری، ضد مردم ضعیف و معمولی، و ضد فضایل سنتی است که در تعلیمات مذاهب غربی توصیه شده است. نیچه را همانند پیاسر ترصیف کرده‌اند. او جملات پیاسرانه و پیش‌گویانه‌ای بیان کرده است که به‌طور خیره‌کننده‌ای صحیح‌اند. او پیش‌بینی کرد که کمی بعد از مرگش نوع بشر وارد یک رشته جنگ‌های ایدئولوژیکی خواهد شد که «کره زمین را خواهد لرزاند». او در سال

۱۹۰۰ در گذشت، از آن زمان به بعد جهان در حقیقت از درگیری‌های ایدئولوژیکی فراوانی آسیب دیده است.

او هم چنین پیش‌بینی کرد که بعد از مرگش علیه عقلانیت علمی قرن نوزدهم واکنشی انجام خواهد شد، انفجاری از نیروهای وحشی. در مورد واپس‌نگری<sup>(۲۷)</sup> می‌توانیم تا حدودی موافق باشیم، هرچند بربریت‌های قرن بیستم واقعاً به واسطه استفاده آن‌ها از علم و تکنولوژی وحشیانه‌تر شده است.

نیچه معتقد بود که فرهنگ قرن نوزدهم، خودپسندانه، از روی سستی مسیحی، مطمئن از پیش‌رفت و متمایل به دموکراسی و میان‌مایگی بود. او می‌گفت، بربریت جدید همه آن‌ها را واژگون کرد. ولی نهایتاً ارزش‌های برتر غلبه خواهند کرد. انفجار بربریت ضروری است، و راه را برای نوع برتر انسان هموار خواهد کرد.

از امور تأسفبار برای آوازه نیچه پس از مرگش این است که هیتلر یکی از بزرگ‌ترین ستاینندگان او بود. نازی‌ها مدعی بودند که برنامه‌های جنگی و قوم‌کشی آن‌ها به آرمان‌های نیچه‌ای تجسم بخشیده است. ولی مدافعان نیچه تأکید می‌کنند که او هیتلر را یکی از همان بربرهایی می‌دانست که می‌گفت پیش از اخلاق برتر و ظهور ابرانسان خواهند آمد. آیا می‌توان میان آرمان‌های نیچه و آرمان‌های نازیسم<sup>(۲۸)</sup> فرق قائل شد؟ پاسخ به این پرسش تا حدودی بستگی دارد به این که ما چه تصویری از انسان برتر داریم. انسان برتر مانند چیست، ابرانسان آینده به چه کسی شباهت دارد؟

آیا ابرانسان شبیه فیلسوفان بزرگ گذشته است؟ موضع نیچه نسبت به فیلسوفان دیگر همواره توأم با احترام نبود. او سقراط را زیاد مهم

نمی‌شمرد، و تمجیدش از سوبنهاور به تدریج کم شد وقتی که پی برد بزرگ‌ترین بدین به نواختن فلوت علاقه‌سند است. گر چه می‌توانیم پذیریم که فیلسوفان گذشته مسلماً مردانی نابغه، کاملاً یکه، بسیار غیرعادی و گاه به طرز حیرت‌آوری زیرک و با هوش بودند، ولی باید پذیرفت که تعداد ناچیزی از آنها، آن‌ها هم اگر پیدا شود، خودخواهی را تبلیغ می‌کردند و بعضی از آنها با قاطعیت هوادار دگرخواهی بودند. بنا بر این به نظر می‌رسد که نیچه می‌بایست بگوید که ابرانسان مانند فیلسوفان بزرگ نخواهد بود.

پس «انواع برتر» نیچه چه کسانی هستند؟ آیا دقیقاً آن انسان‌هایی هستند که اخلاقیات خشک و خشن خود را می‌آفرینند؟ نباید در صفوف فیلسوفان به جستجوی آن‌ها پرداخت، حتی نباید در میان نقّاشان و شاعران به دنبال آن‌ها گشت (هرچند برخی از این‌ها، به خصوص نقّاشان، تا حدودی از رمان‌های نیچه‌ای درباره زندگی بوهمی تأثیر پذیرفته‌اند). اشاعه‌دهندگان «اخلاقیات جدید» خشک و خشن را بیش‌تر باید در میان دیکتاتورها و ژنرال‌هایشان و زندان‌بان‌ها و رئیس پلیس‌ها جستجو کرد.

پس برای هواداران نیچه دفاع از قهرمانانشان ساده نیست. شاید تنها بتوان با این استدلال از نیچه دفاع کرد که او به رغم حمله دائمی‌اش به مردم‌سالاری و میان‌مایگی، و گذشته از تجربه شخصی (کوتاه) جنگی‌اش، نهایتاً انسانی بود غیرسیاسی که هیچ نظری درباره این که زندان‌های سیاسی، و ژنرال‌های پروس،<sup>(۲۹)</sup> و دیکتاتورها و حاکمان مطلق‌العنان دیگر در زندگی واقعی شبیه چیستند نداشت، و هیچ پیشنهاد مهمی در این خصوص نداد که چگونه می‌توان اندیشه‌هایش را به زبان سیاسی ترجمه و تفسیر کرد.

- 1 - egoism
- 2 - altruism
- 3 - ego theories
- 4 - cynicism
- 5 - verbalistic
- 6 - verbalism
- 7 - rationality
- 8 - dogmatic
- 9 - self-interested
- 10 - John Aubrey
- 11 - psychological
- 12 - psychoanalytical
- 13 - selfish gene
- 14 - axiomatic
- 15 - self-interestedness
- 16 - self-destructive
- 17 - reasonableness
- 18 - subjective
- 19 - objective
- 20 - free spirit
- 21 - democracy
- 22 - feminist
- 23 - slave morality
- 24 - master morality
- 25 - herd morality
- 26 - *Beyond Good and Evil*
- 27 - hindsight
- 28 - Nazism
- 29 - Prussian generals



## فصل ۹

### فایده و اصول اخلاقی

نتیجه‌گرایی اخلاقی<sup>(۱)</sup> نظریه‌ای است که می‌گوید اعمال را تنها باید با توجه به نتایجشان مورد داوری قرار داد.

اصالت فایده<sup>(۲)</sup> مشهورترین نوع نتیجه‌گرایی است، و مشهورترین فیلسوفان فایده‌باور عبارتند از جرمی بنتام،<sup>(۳)</sup> جیمز میل<sup>(۴)</sup> و جان استورات میل.

فلسفه اصالت فایده نیاز به هیچ اصل اخلاقی خاصی، از قبیل «دروغ نگویند» یا «عدالت را دوست بدارید» یا «به وعده خود عمل کنید» را تصدیق نمی‌کند. به جای آن فایده‌باوران این نظر را اختیار می‌کنند که عمل صحیح همواره عملی است که در نتیجه آن بیشترین تعداد ممکن مردم تا حد امکان خوشبخت شوند (یعنی به اصطلاح اصل بزرگ‌ترین خوشبختی). تنها چیزهای مطلقاً و ذاتاً ارزشمند در جهان عبارتند از خوشبختی و لذت، و همه چیزهای ارزشمند دیگر فقط تا بدان حد ارزشمندند که موجب خوشبختی شوند.

دقیقاً در نقطهٔ مقابل اصالت فایده نظریه‌هایی قرار دارند که بر اهمیت انگیزه، وظیفه، حقوق و اصول اخلاقی تأکید می‌ورزند. نظریه‌هایی از این دست را معمولاً نظریه‌های وظیفه‌شناختی<sup>(۵)</sup> می‌نامند (یعنی نظریه مربوط به وظیفه).

احتمالاً مشهورترین فیلسوف ضد اصالت فایده کانت باشد. کانت می‌گوید به دنبال خوشبختی و لذت خود یا دیگری بودن بی فایده است، زیرا به احتمال قریب به یقین شکست خواهید خورد. اگر خوشبختی ذاتاً ارزشمند بود، یعنی، اگر فی‌نفسه ارزشمند بود، ما نمی‌بایست وقتی که می‌شنیدیم افراد شرور در جهان پیش‌رفت می‌کنند و خوشبخت هستند احساس ناراحتی می‌کردیم. ولی در حقیقت تصور این که اشخاص شرور خوشبخت هستند و ایام خوشی دارند بیشتر تر مردم را ناراحت می‌کند. نظر کانت این است که تنها چیز مطلقاً ارزشمند در جهان ارادهٔ نیک است. ارادهٔ نیک عبارت است از تمایل و عزم راسخ برای انجام آنچه درست است.

آن‌هایی که ارادهٔ نیک دارند، یعنی کسانی که همواره می‌خواهند بیش از هر چیز کاری را انجام دهند که درست است، از اصول رفتار خاصی پیروی خواهند کرد. کانت می‌گوید این اصول عقلانی هستند، و هر موجود عاقلی می‌تواند و باید از آن‌ها پیروی کند، البته هر چند همهٔ افراد از آن‌ها پیروی نمی‌کنند.

نصایح کانت شامل این‌ها است:

راستگو باش.

درست‌کار باش.

وعدهٔ دروغ نده.

سخاوت مند و خیرخواه باش.  
استعدادهای خودت را هدر نده.  
آمادهٔ تنبیه قاتلان و کسانی باش که سزاوار تنبیه‌اند.  
نسبت به حیوانات مهربان باش.  
اقدام به خودکشی نکن.

کانت می‌گوید موجود عاقل درک خواهد کرد که قواعد اخلاقی استثنایی ندارند. این قواعد به دو جهت استثنایپذیر نیستند. یکم، همه افراد، بدون استثنا، یعنی نه تنها کسانی که می‌خواهند خوب باشند، باید راستگو، درست‌کار و... باشند. همه این تعهدات را دارند ولو واقعیت را تشخیص ندهند. دوم، انسان باید بدون استثنا در همهٔ زمان‌ها راستگو و درست‌کار باشد. اوضاع و احوال موجب تغییر رویه نمی‌شود. حتی اگر با دروغ گفتن سود بزرگی حاصل شود، باز شما نباید دروغ بگویید.

میان این دو نظر که می‌گویند نهایتاً چه چیزی در زندگی ارزشمند است چگونه می‌توان دآوری کرد؟ باید در ابتدا ببینیم که این دو نوع نظریه در مواجهه با وضعیت‌های بغرنج چگونه عمل می‌کنند، یعنی در وضعیت‌هایی که مستلزم انتخاب‌های دشوار است. نظریه‌های اصالت فایده و وظیفه‌شناختی گاهی اوقات در نهایت انواع عمل یکسانی را توصیه می‌کنند (گرچه به دلایل مختلف)، ولی هم‌چنین اتفاقاً می‌توان دید که آن‌ها توصیه‌های متعارضی خواهند کرد. ما می‌توانیم این اختلافات را بررسی کرده و از خود پرسیم که آیا آن‌ها به چیزی دربارهٔ نظریه‌ها دلالت دارند.

### نمونهٔ نخست: وعده‌های دم مرگ

فرض کنید عمو ناصر در جزیره‌ای متروک در حال مرگ است و فرصتی

ندارد تا وصیت واقعی بکند. خوشبختانه برادرزاده‌اش فرشته در همان جزیره متروک زندگی می‌کند، لذا از او می‌خواهد که به محض بازگشت به دنیای متمدن از دارایی‌اش مواظبت کند. فرشته قول می‌دهد که به آخرین آرزوی او، یعنی دادن کل دارایی ۵ میلیونی به نمایشگاه هنری استان، جامه عمل بپوشاند.

اما وقتی فرشته به دنیای متمدن باز می‌گردد درمی‌یابد که خود او، به عنوان تنها وابسته زنده عمو ناصر، وارث دارایی او خواهد بود. آیا او باید به قولی که داده است وفادار بماند؟ یا باید پول را در راه دیگری خرج کند؟ برای این که امکان اتهام خودپسندی و تعصب را نفی کنیم، فرض می‌کنیم که فرشته نمی‌خواهد این پول را برای خودش بردارد، بلکه ترجیح خواهد داد که این پول را به بیمارستان کودکانی که تهدید به تعطیلی شده است بدهد نه به نمایشگاه هنر رزمی.

بسیار خوب، آیا فرشته باید به قول خود وفادار بماند؟

شخص پیرو نظریه وظیفه‌شناسی خواهد گفت آری. عهدشکنی اصل رفتاری بدی است، و وفا به عهد اصل رفتاری خوب. اگر فرشته ایده وقف پول به نمایشگاه‌های هنری را نمی‌پسندید، از او نمی‌بایست چنین قولی می‌داد. ولی چون چنین قولی داده است مکلف است به آن وفا کند.

دوم، شکستن قول و وعده‌ای که به شخص در حال مرگ داده شده است بدتر از شکستن قولی است که به شخص زنده‌ای داده‌ایم. زیرا شخص در حال مرگ فوق‌العاده در موضع ضعف است، او مجبور است به شما اعتماد کند، زیرا هرگز قادر نخواهد بود به کار شما نظارت و رسیدگی کند. فریب دادن شخص در حال مرگ کار بیست و زنده‌ای است.

از سوی دیگر فرد قائل به اصالت فایده خواهد گفت: همه چیز بستگی به این دارد که با نمایشگاه هنری در مقابل بیمارستان چه مقدار

خوشبختی فراهم خواهد آمد. اگر نمایشگاه نسبت به بیمارستان خوشبختی بیش تری را موجب شود، در این صورت فرشته باید به قول و قرارش وفادار باشد. اگر بیمارستان نسبت به نمایشگاه هنری موجبات خوشبختی بیش تری را فراهم آورد، در این صورت باید زیر قول و قرارش بزند.

بر اساس معیارهای اصالت فایده در مورد این نظر که او نباید از اول قولی بدهد که اصلاً به آن عمل نخواهد کرد چه می توان گفت؟ فرشته با دادن قول و وعده احتمالاً چند لحظه آخر زندگی عمو ناصر را با خوشی و شادی توأم کرد؛ اگر او از دادن قول خودداری می کرد شاید چند لحظه آخر زندگی به جای خوشی با رنج و اندوه سپری می شد. از آن جا که بر اساس نظریه اصالت فایده، خوشبختی تنها چیز ارزشمند در جهان است، برای فرشته کار درست در آن جزیره متروک این بود که چنان وعده ای بدهد، ولو بعداً تصمیم بگیرد به آن عمل نکند - و در واقع، حتی اگر در طول تمام این مدت قصد داشت به وعده اش عمل نکند.

در مورد این نظر که شکستن عهدی که با فرد در حال مرگ بسته شده است فوق العاده کار رذیلانه ای است چه می توان گفت؟ شخص در حال مرگ هرگز پی نخواهد برد که شما نقض عهد کرده اید، لذا آن آگاهی نمی تواند موجب ناراحتی او شود.

### نمونه دوم: کار مادر ترزا

بیش تر کارهای مادر ترزا<sup>(۷)</sup> و دستیاران او در کلکته<sup>(۸)</sup> و وقف پرستاری از مردم بی کس و کار و فقیر در حال مرگ است.<sup>(۹)</sup>

چه بسا این کار نزد شخص فایده باور در حقیقت اتلاف وقت به نظر آید. نزد شخص فایده باور، افراد فقیر و بی کس و کار در حال مرگ

نمی‌توانند در درجه‌بندی فایده جا و مقامی داشته باشند. اگر اصلاً نیاز باشد که در درجه‌بندی فایده جا و مقامی داشته باشند مفاهمشان بسیار کم اهمیت خواهد بود.

بی‌تردید، بعضی از خوشبختی‌ها از راه کار به دست می‌آید. شاید کارگران هنگام کار احساس خوشبختی می‌کنند، و احتمالاً خود افراد در حال مرگ کمابیش خوشحال باشند، یا به هر رو، دست‌کم برای مدّت کوتاهی، نسبت به اوضاع و احوال دیگر احساس آسودگی بیشتر می‌کنند.

گرچه نکته این‌جا است که بر اساس ارزیابی شخص فایده‌باور این خوشبختی باید طبق تعریف کوتاه‌مدّت باشد. در نتیجه طبق برآورد شخص فایده‌باور برای مادر ترزا بهتر خواهد بود که هم و کوشش خود را مصروف پرستاری از زنده‌ها کند. شاید او می‌بایست در یک بیمارستان معمولی مشغول به کار می‌شد. زیرا سعی و تلاش برای یاری زنده‌ها هم در کوتاه‌مدّت و هم در زمان نسبتاً طولانی موجب تغییراتی می‌شود.

در این‌جا ممکن است پیش‌تر مردم، اعم از این‌که فایده‌باور باشند یا نه، باطناً نوعی همدلی با نظریه‌های وظیفه‌شناختی احساس کنند. یقیناً (آن‌ها احساس می‌کنند) که مادر ترزا و دستیارانش انسان‌های بسیار خوبی هستند. بی‌تردید کار آن‌ها بسیار تحسین‌آمیز است. چرا باید بگوییم که این کار نادرستی است؟ آیا جهان به جهت این‌که مادر ترزا و دستیارانش را در خود جای داده است جای خوبی نیست؟

بسیار خوب، اگر این کار تحسین‌آمیز و ارزش‌مند است، ارزش آن از کجا است؟ زیرا نمی‌تواند به واسطه فایده‌اش باشد. به احتمال زیاد فایده آن را در مقایسه با دیگر انواع ممکن کارهای طبی بسیار اندک است.

شاید ارزش آن در انگیزه‌های پرستاران، یا در اصول مذهبی یا

اخلاقی آن‌ها نهفته است؛ شاید ارزش آن به واسطه زخودگذشتگی است. شاید احترام به انسانیت، اعم از فقیر و تحقیر شده، اعتقاد به شرافت و در واقع قداست انسان‌ها است که این کار را نحسین‌آمیز می‌کند. ما خودمان در مقام انسان ترجیح می‌دهیم به قداست انسان‌ها باور داشته باشیم و چه کسی می‌گوید که این غیر معقول است؟ شخص فایده‌باور معتقد است که تنها ارزش مطلق در جهان خوشبختی است: ولی چه کسی گفته است که تنها یک ارزش مطلق وجود دارد؟ چه کسی گفته است که قداست و حرمت انسان دارای ارزش مطلق نیست؟

### نمونه سوّم: خبر چین

فرض کنید که اداره پلیس به مدت چندین سال دنبال ردّ پایی از باند معروف توزیع مواد مخدر بوده ولی موفق نشده است هیچ سند و نشانه قابل اطمینانی به دست آورد. روزی یکی از اعضای باند مذکور به اداره پلیس رفته و پیشنهاد ارائه همه اطلاعات لازم برای دستگیری تمام اعضای باند را به پلیس می‌دهد. انگیزه او از این کار احساس پشیمانی از کارهای قبلی‌اش نیست بلکه بیشتر ترغرض ورزی علیه هم‌دست‌های سابقش است که با آن‌ها در افتاده است. او در مقابل این کمک خواهان مصونیت از تعقیب کیفری است. پلیس چه باید بکند؟

پاسخ شخص فایده‌باور، که گاهی اوقات در زندگی واقعی پاسخی است که در چنین مواردی داده می‌شود، این است که باید به او مصونیت داد. حکم می‌شود که منافع کلی جامعه بر هر ملاحظه دیگری برتری دارد.

از سوی دیگر، پیروان نظریه وظیفه‌شناسی، به‌ویژه اگر کاتبی باشند، بر مجازات خبرچین به خاطر جنایت‌های سابقش پافشاری خواهند کرد.

عدالت مقتضی آن است که باید با جنایت‌های مشابه به نحو یکسان برخورد کرد، به‌ویژه اگر هیچ‌گونه پشیمانی حقیقی در کار نبوده باشد. شعار پیروان نظریهٔ وظیفه‌شناسی این است «اگر آسمان هم به زمین بیاید عدالت پیشه کنید».

ولی لازمهٔ پیروی از اصول کانتی در این مورد خاص دستگیر نشدن توزیع کنندگان مواد مخدر خواهد بود، و پی آمد عدم دستگیری آن‌ها می‌تواند بسیار وخیم باشد. آیا در این‌گونه موارد احتمالاً بهترین کار این نیست که اجازه دهیم یک فرد مجرم آزاد باشد؟

#### نمونهٔ چهارم: حقوق افراد بی‌گناه

فرض کنید که تروریست‌ها مسافران هواپیمایی را به گروگان گرفته‌اند، و می‌گویند به این شرط همهٔ مسافران را آزاد خواهند کرد که شهروندی با فلان مشخصات را برای کشتن به آن‌ها تحویل دهند. شاید این شهروند متعلق به گروهی است که با اهداف آن‌ها مخالف است، و به درست یا غلط تصور می‌شود که مسؤول بعضی از فعالیت‌ای ضد تروریستی است. تروریست‌ها می‌خواهند به هر نحو ممکن کلک این شخص را بکنند؛ و می‌گویند که اگر مسؤولان محلی در اجرای این هدف با آن‌ها همکاری نکنند، هواپیما را با مسافرانش منفجر خواهند کرد.

مسؤولان محلی می‌دانند که این شهروند هیچ جرمی مرتکب نشده است و به علاوه هیچ‌گونه ارتباطی با هیچ فعالیت ضد تروریستی ندارد. ولی هیچ فرصتی ندارند که در این مورد با تروریست‌ها به بحث بپردازند. و هیچ تردیدی ندارند که تروریست‌ها در صورتی که این فرد بی‌گناه به آن‌ها تحویل داده نشود تهدیدشان را عملی خواهند کرد. آیا آن‌ها باید زندگی فرد بی‌گناهی را برای نجات جان مسافران فدا کنند؟



اگر مسؤولان محلی فایده‌باور باشند در این صورت یقیناً برای آنها چنین معامله‌ای یکی از راه‌های ممکن خواهد بود. چنین کاری نزد آنها بستگی به این دارد که آیا فایده نجات جان مسافران بر زبانی که به واسطه اعتماد به وعده‌های تروریست‌ها به وجود می‌آید می‌چربد یا نه.

ولی اگر مسؤولان محلی پیرو نظریه وظیفه‌شناسی باشند در این صورت چنین عملی، یعنی تحویل دادن فردی بی‌گناه برای اعدام، اخلاقاً غیرممکن خواهد بود. آنها به اصل حقوق بشر، و در این مورد حق زیان ندیدن فرد بی‌گناه استناد کرده، و از این که مرتکب نقض چنین حقی شوند امتناع خواهد کرد. اگر تروریست‌ها حقوق مساوی مسافران بی‌گناه را نقض کنند در این صورت آنها مرتکب جنایت شده‌اند و مسؤولان محلی هیچ مسؤولیتی در این مورد ندارند. به طور خلاصه، عقیده فرد پیرو نظریه وظیفه‌شناسی این است که نقض حقوق افراد بی‌گناه همواره جنایت محسوب می‌شود.

#### ایرادی به نظریه‌های وظیفه‌شناختی

بیشتر مردم اعتراض کرده‌اند که خودداری کامل از در نظر گرفتن عواقب اعمال ممکن است به نتایج وحشتناکی منجر شود. ولی این اعتراض از پیش مفروض می‌گیرد که نتایج، یعنی عواقب کار، مسأله بسیار مهمی است؛ و پیرو نظریه وظیفه‌شناسی بی‌تردید پاسخ خواهد داد که نتایج چندان اهمیتی ندارند.

ایراد مهم‌تر از این قرار است. گفتنش آسان است که انسان هرگز نباید دروغ بگوید و هرگز نباید موجب آزار مردم بی‌گناه شود، اما هنگامی که این دو قاعده اخلاقی (یا هر دو قاعده اخلاقی دیگر) با یکدیگر تعارض پیدا کنند تکلیف چیست؟ اگر شما در اتاق زیر شیروانی منزل خود

یهودیانی را پناه داده‌اید، وقتی نازی‌ها وارد خانه شده و دربارهٔ محل اختفای آن‌ها پرس و جو کنند، تکلیف شما چیست؟ آیا باید حقیقت را بگویید و با چشم خود ببینید که مردم بی‌گناه را به اردوگاه مرگ منتقل می‌کنند؟ یا این که باید دروغ بگویید و به این وسیله جان تعدادی بی‌گناه را نجات دهید؟ هر کدام از این دو کار را که انجام دهید یکی از قاعده‌ها را به جهت پیروی از قاعدهٔ دیگر نقض کرده‌اید. به عبارت دیگر همواره نمی‌توان در آن واحد به همهٔ قواعد اخلاقی ملتزم بود.

شاید این عیب اساسی نظریه‌های وظیفه‌سنجی در مقایسه با اصالت فایده باشد. فایده‌باوران مفروض می‌گیرند که علی‌الاصول همواره امکان‌پذیر است که از پیش بدانیم چه اوضاع و احوالی در آینده بیش‌ترین خوشبختی را برای همهٔ افراد در بر خواهد داشت، و همواره امکان دانستن این هست که چه اعمالی چنان اوضاع و احوالی را به وجود خواهند آورد. آن‌ها در این اعتقادشان به احتمال زیاد بر خطا هستند، زیرا، همان‌طور که بر اساس نظریهٔ هرچ و مرج<sup>(۹)</sup> می‌دانیم، پیش‌بینی آینده واقعاً امکان‌پذیر نیست.

تعارض میان قواعد اخلاقی را دوباره مد نظر قرار می‌دهیم. فرد عادی کوچکی و بازار مایلی است که قواعد اخلاقی را بر حسب اهمیت نسبی آن‌ها درجه‌بندی کند. نزد بیشتر مردم جامعهٔ غربی، نجات دادن جان فرد بی‌گناه بر راست‌گویی مطلق تقدم دارد، البته در صورتی که این دو همواره با یکدیگر در تعارض باشند.

بنا به فرض قبول می‌کنیم که قواعد اخلاقی باید بر حسب اهمیتشان درجه‌بندی شوند. چه چیزی باعث می‌شود که قاعده‌ای مهم‌تر از قاعدهٔ دیگر باشد؟ آیا به جهت این است که یک قاعده نسبت به قاعدهٔ دیگر خوشبختی بیش‌تری به بار می‌آورد؟ اگر سنای درجه‌بندی اصل فایده و

خوشبختی باشد معنایش این است که نظریهٔ درست روی هم رفته نظریهٔ اصالت فایده است.

### ایرادهایی به نظریهٔ اصالت فایده

ولی به نظر می‌رسد اصالت فایده عیوب فراوانی دارد. یک ایراد مشهور می‌گوید که آن ما را به مشتی انسان پست تبدیل می‌کند. واقعاً فرض می‌کنیم که خوشبختی و لذت تنها چیزهایی در جهانند که ارزش مطلق دارند. در این صورت آشکار است که همه ما باید بکوشیم بیشترین مقدار ممکن از این چیزهای ارزشمند را به وجود آورده، و هم‌چنین به آن‌ها دست یابیم. ولی به دست آوردن بعضی از انواع خوشبختی و لذت از بعضی دیگر دشوارتر است. مثلاً، شطرنج‌باز بزرگ شدن یا ستارهٔ مشهور باله شدن خوشبختی‌ای است که نیل به آن برای افراد اندکی مقدور است. معتبرترین و شایع‌ترین انواع لذت و خوشبختی ساده‌ترین و حیوانی‌ترین آن‌ها است: خوردن و آشامیدن، آمیزش جنسی، جای گرم و نرم، تنبلی پیشه کردن، درگیری، قماربازی، بازی‌های ساده‌ای که هر کس از عهده‌اش بر می‌آید، و امثال این‌ها. حتی اگر ما تصور کنیم که همهٔ این چیزها در جای خودشان خوبند، به سختی می‌توان گفت که هیچ یک از آن‌ها فوق‌العاده شرافتمندانه یا شکوهمند هستند. ادعا می‌شود که توصیهٔ اصالت فایده به ما این است که انسان پست خوشبخت بودن بهتر از فیلسوف بدبخت بودن است. به نظر عده‌ای این ایده و نظر ره به ترکستان می‌برد.

رابرت نازیک استدلال ضد فایده‌باورانه دیگری می‌پرورد. به نظر او، اصالت فایده مستلزم این است که ما باید توهم را بر واقعیت ترجیح دهیم.

او می‌گوید: ولی در واقع، انسان‌ها واقعیت غیرآرمانی را بر خوشی توهمی ترجیح می‌دهند.

فرض کنید کسی دستگاهی اختراع می‌نمود که از زندگی واقعی تقلید می‌کرد. شما روی دستگاه دراز می‌کشید و آن به نحوی عقل شما را تحریک کرده و به شما این توهم دست می‌دهد که همه انواع خوشی و وقایع لذت‌بخش را تجربه می‌کنید. گر چه، در تمام این مدت همه این چیزها را فقط تخیل می‌کنید.

نازیک بر آن است که ما به‌طور غریزی علیه ایده لذت‌های توهمی اعتراض کرده و از سوار شدن به چنین ماشینی خودداری خواهیم کرد. ما داشتن آمیزه‌ای از لذایذ و رنج‌های واقعی را بر زندگی‌ای که یکسره مبتنی بر توهم است ترجیح می‌دهیم، هرچند این توهم برای ما بسیار لذت‌بخش هم باشد. هم‌چنین ما خطر کردن در راه جست و جوی خوشبختی خودمان را بر آن ترجیح می‌دهیم که وسایل مکانیکی خارج از اختیارمان اسباب خوشبختی ما را فراهم کنند.

مشکل دیگر اصالت فایده آن است که ظاهراً به ما توصیه می‌کند تا فعالیت‌های اخلاقی خودمان را بر روی کسانی متمرکز سازیم که به آسانی خوشبختی را تجربه می‌کنند، و از کسانی که کمک کردن به آن‌ها دشوار است صرف نظر کنیم.

مثال ساده‌ای بزنیم، فرض کنید فرهاد در خوشحال کردن مردم خیلی توانا است، عمدتاً به این دلیل که لطیفه‌های بسیار با مزه‌ای می‌گوید. او به خانواده‌ی سنگول و خانواده‌ی منگول لطیفه‌ای می‌گوید. خانواده‌ی سنگول و منگول از ته دل می‌خندند، اما در حالی که خانواده‌ی سنگول می‌گویند این لطیفه باعث شد که کمی بیش‌تر خوشحال شوند، خانواده‌ی سنگول

می‌گویند که بیشتر از صد برابر احساس خوشحالی می‌کنند. این بدان جهت است که خانوادهٔ منگول غولان فایده‌اند؛<sup>(۱۱)</sup> یعنی مخلوقاتی که به خاطر چیزهای کوچک احساس خوشی شدید می‌کنند. چنین به نظر می‌رسد که اگر فرهاد فایده‌باور باشد باید همهٔ کوشش‌هایش را روی خانوادهٔ منگول متمرکز کند.

ممکن است این نوع انتخاب در زندگی واقعی روی دهد. البته غولان فایدهٔ واقعیّت خارجی ندارند. با همه این اوصاف، باز هم خوشحال کردن کسانی که به‌طور عاقلانه‌ای سرزنده هستند آسان‌تر از خوشحال ساختن کسانی است که در زندگانی خود اشتباهات زیادی داشته‌اند.

تصمیم‌هایی را در نظر بگیرید که باید توسط کسانی گرفته شود که مالیات‌های ما را برای خود ما هزینه می‌کنند، مثلاً ادارات مسکن. ادارهٔ مسکن باید به‌درستی یکی از این دو تصمیم را بگیرد (۱) پول را صرف ساختن تعداد اندکی خانهٔ بسیار خوب کند (بدین ترتیب خوشبختی بیشتری را برای ساکنان اندک آن‌ها فراهم آورد) یا (۲) پول را صرف ساختن تعداد زیادی خانهٔ نسبتاً خوب نماید (و بدین ترتیب موجب می‌شود که تعداد زیادی از مردم تا حدودی احساس خوشبختی بکنند). اگر مستأجران دسته نخست مانند خانوادهٔ منگول غولان فایده باشند، یا حتی فقط به‌طور طبیعی شادان‌تر از شهروندان طبقهٔ متوسط باشند، در این صورت به نظر می‌رسد که ادارهٔ مسکن فایده‌باور باید پول را برای آن‌ها صرف کند. اما تشکیلات قضایی به‌حق می‌تواند دقیقاً نظر مقابل را پیشنهاد دهد، به‌ویژه اگر وضع بیش‌تر مردم بدتر از آنی باشد که در جامعهٔ خودشان قابل قبول شمرده می‌شود.

جی. ای. مور<sup>(۱۱)</sup> پاسخی برای این مسأله پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید

مانع بدبختی شدن مهم‌تر از آفریدن خوشبختی یافتنی است. صاف و پوست‌کنده بگوییم، در تأیید صحت این نظر جز شهود عقل سلیم هیچ دلیل عقلانی نمی‌توان اقامه کرد.

بالاخره این که نه نظریه‌های وظیفه‌شناختی کاملاً می‌توانند با شهودهای عقل سلیم اشخاص کوجه و بازار جور در بیابند نه نظریه‌های نتیجه‌گرایی. احتمالاً جهتش آن باشد که نظریه‌هایی را که ما در نظر گرفته‌ایم یگانه‌انگاران<sup>(۱۲)</sup> هستند. شاید نظریه مورد نیاز نظریه کثرت‌گرایانه باشد. به هر حال، چرا باید ایده و نظری ساده، مثل این نظر که تنها ارزش مطلق خوشبختی است، نظر درستی باشد؟ آیا هیچ دلیلی برای این فرض وجود دارد که ایده‌های ساده همواره بهتر از ایده‌های پیچیده هستند؟ آیا یگانه‌انگاری<sup>(۱۳)</sup> محتملاً درست‌تر از کثرت‌گرایی<sup>(۱۴)</sup> است؟ مردم در زندگی واقعی اصول رفتار را می‌پذیرند، ولی نتایج را نیز به حساب می‌آورند. پس شاید این بهترین، یا تنها راه ممکن برای عمل باشد. در مواجهه با ارزش نیز ممکن است کثرت‌گرایی به حل مسائل و موارد مشکلی مانند مورد وعده دم مرگ کمک کند.

ولی در پایان هر قدر تمایل بیشتر برای انجام چیزی که صحیح است داشته باشیم احتمالاً همواره با انتخاب‌های مشکلی مواجه خواهیم بود. در واقع معمولاً تا حدودی روشن است که انجام چه کاری درست است. به هر روی، اگر کسی به جای کار درست کار خطایی انجام دهد، دلایل آن نیز نسبتاً آشکار است: خودپسندی، ضعف و امثال آن‌ها علت بیشتر تر تصمیم‌های بد را بیان می‌کنند. اما ممکن است واقع امر چنین باشد که بعضی از پرسش‌ها پاسخ‌های درستی ندارد. چه بسا قضیه از این قرار باشد که بعضی از تصمیم‌های مشکل دقیقاً به این جهت مشکل‌اند که

دلایل موافق و مخالف آنها ارزش یکسانی دارند. ممکن است زندگی انسان دقیقاً چنین باشد. خوشبختانه همیشه این‌گونه نیست.

1 - ethical consequentialism

2 - utilitarianism

3 - Jeremy Bentham

4 - James Mill

5 - deontological

6 - Mother Teresa

7 - Calcutta

۸ - کتاب در زمانی **تالیف شده است** که مادر ترزا در قید حیات بود؛ (م).

9 - Chaos Theory

10 - utility monsters

11 - G. E. Moore

12 - monistic

13 - monism

14 - pluralism





## فصل ۱۰

### زندگی و مرگ

برخی از قدیمی‌ترین مسائل فلسفه با سؤالاتی دربارهٔ مرگ و زندگی ارتباط دارند. در مابعدالطبیعه امکان جاودانگی نفس یا بدن (بعد از رستاخیز<sup>(۱)</sup>)، و فرضیهٔ تناسخ<sup>(۲)</sup> زمینی، دست‌کم به مدّت دو هزار سال موضوع تحقیق فلسفی بوده است. در فلسفهٔ اخلاق دربارهٔ خطا بودن یا خطا نبودن قتل و خودکشی و به‌گُشی<sup>(۳)</sup> و سقط جنین و مردم را در حال جان‌کندن رها کردن در حالی که می‌توان آن‌ها را نجات داد، سؤالاتی مطرح می‌شود.

در این فصل جای آن است که فقط دو تا از این موضوعات، یعنی قتل و خودکشی را مورد بحث قرار دهیم. تعدادی از موضوعات و استدلال‌های مختلف، بعضی سنتی، بعضی فلسفی، برخی از تاریخ و برخی از حقوق، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

#### قتل چیست؟

قتل کُشتن است ولی نه دقیقاً هر کُشتنی؛ آن عبارت است از کشتن عمدی

انسان‌ها توسط انسان‌ها، بنا بر این، نابودی حیوانات غیرانسان، چه به وسیله حیوانات دیگر، چه توسط انسان‌ها، البته به معنای دقیق کلمه قتل محسوب نمی‌شود. در ثانی، کسی که مرتکب قتل می‌شود یا باید بداند عمل مستقیم او موجب مرگ خواهد شد، یا اگر از این حقیقت آگاهی ندارد در این صورت باید خود جهل او از سر تقصیر باشد. فردی که به سوی مرد دیگری که با مهارت تمام خود را به شکل درخت در آورده است شلیک می‌کند، و او را با درخت عوضی می‌گیرد، قاتل نیست؛ اما کسی که در میان مردم با بی‌مبالاتی اقدام به تیراندازی با تفنگ می‌کند، بی‌خیال از این که گلوله به کسی اصابت می‌کند یا نه، چنین فردی را، در صورتی که سایر چیزها مساوی باشد، به حق می‌توان قاتل محسوب کرد. در این‌جا تذکر این نکته به‌جا است که قتل تا حدی مفهومی حقوقی است و این که موارد قتل بر اساس قانون چیست، تا اندازه‌ای در بین کشورهای مختلف فرق می‌کند.

کودکان خردسال را نمی‌توان متهم به قتل کرد زیرا آن‌ها نمی‌دانند مرگ و علت و معلول چیستند. اما کودکان بزرگ‌تری که چیزهایی درباره مرگ و قتل می‌دانند قادر به این جنایت هستند. این ادعای فرد بالغ عاقل که نمی‌دانست اسلحه خطرناک است، یا نمی‌دانست که قتل کار خطایی است، مورد قبول نبوده و نباید به آن باور کرد.

این توضیح کوتاه سؤالات بسیاری را بی‌پاسخ می‌گذارد. آیا قتل انواع مختلفی دارد؟ آیا قتل دقیقاً مساوی کشتن مردم بی‌گناه است؟ آیا جنگ نوعی قتل است؟ آیا دفاع از خود اساساً قتل محسوب می‌شود؟ آیا قتل طبق تعریف بد است؟

به نظر می‌رسد که بیش از یک نوع کشتن جنایت‌بار وجود داشته باشد. در قانون امریکا قتل‌ها به درجه اول، درجه دوم یا درجه سوم

طبقه‌بندی می‌شوند، این طبقه‌بندی حاکی از تفاوت‌هایی است که تا حدی بستگی به زمینه‌ای دارد که بر طبق آن زمینه‌ها قتل‌ها از روی عمد هستند. در قانون انگلیس قتل نفس‌هایی که ناشی از قصورند به قتل عمد<sup>(۴)</sup> و قتل غیر عمد<sup>(۵)</sup> طبقه‌بندی می‌شوند. قتل عمد یا از روی قصد و غرض است یا از روی بی‌مبالاتی بسیار زیاد، قتل غیر عمد تنها در نتیجه بی‌مبالاتی است. هر نوعی از قتل نفس می‌تواند به «جهات مخفّقه»<sup>(۶)</sup> زوی دهد. بعضی از موارد قتل غیر عمد «انگلیسی» در آمریکا به عنوان قتل درجه دوم یا سوم به حساب می‌آید.

ما هم چنین می‌توانیم قتل‌ها را شامل موارد اصلی و موارد فرعی بدانیم. موارد اصلی عبارتند از قتل‌های عمدی و غیرتدافعی انسان‌ها در دوران صلح توسط انسان‌های عاقلی که تحت فشار و اجبار نیستند. موارد فرعی عبارتند از بعضی از قتل‌های ناشی از بی‌احتیاطی، بعضی از قتل‌های قضایی، و دست‌کم بعضی از اعمال در طول جنگ. بعد از مورد فرعی، قتل غیر عمد قرار دارد و بعد از آن قتل‌های عمدی<sup>(۷)</sup> انسان‌ها و حیوانات دیگر. قتل درجه اول، بر اساس تعریفی که در آمریکا شده است، در شمار موارد اصلی خواهد بود در حالی که قتل درجه دوم و سوم از نوع فرعی محسوب خواهند شد. در انگلستان بعضی از قتل‌ها در مرز میان قتل غیر عمد و قتل فرعی جای می‌گیرند.

سنت‌های یهودی و مسیحی می‌گویند که کشتن عمدی مردم بی‌گناه همواره قتل به شمار می‌آید. البته از این سخن نتیجه نمی‌شود که فقط کشتن مردم بی‌گناه قتل محسوب می‌شود. در نتیجه معلوم می‌شود که تمایز میان بی‌گناه و مجرم همیشه ما را قادر به تمایز ساختن قتل‌ها از انواع دیگر کشتن نمی‌سازد. مثلاً، ممکن است فردی شخصی را که اتفاقاً دزد است بکشد، البته نه در حال دزدی، و نه به جهت سرقتی که در

گذشته انجام داده است، بلکه صرفاً به دلیل خاص شخصی؛ چنین عملی، در صورتی که سایر شرایط یکسان باشد، حداقل در نظام‌های قضایی غرب قتل خواهد بود، ولو قربانی به هیچ معنای عادی کلمه انسان بی‌گناهی نباشد. شاید تبیین سنتی بتواند عبارت را چنین تغییر دهد: «قتل عبارت است از بین بردن عمدی افرادی که مرتکب جنایت یا عمل دیگری نشده‌اند که مجوز لازم (اگر چنین مجوزی در کار باشد) برای کشتن آن‌ها باشد». بر اساس این تلقی باید جنایت‌کار حرفه‌ایی را که بعد از پرونده‌سازی پلیس به دار آویخته شده است به عنوان قربانی قتل به حساب آورد. بنا بر این، باید غیرنظامیان و مردم عادی که در جنگ‌های جدید مورد هدف قرار گرفته‌اند نیز همین حکم را داشته باشند. هرچند ممکن است حقوق‌دانان با دو نتیجه‌گیری اخیر موافق نباشند.

### قتل و جنگ

ایده بی‌گناهی مسائل و مشکلات دیگری دارد. در مورد جنگ غیرعادلانه ادعا شده است که هیچ یک از سربازان فرا خوانده شده و داوطلبان بی‌گناه نیستند؛ اگر جنگ غیرعادلانه است همه آن‌ها یا قاتلانند یا چیزی شبیه به قاتل. این آموزه ما را قادر می‌سازد تا اثبات کنیم که عذر و بهانه‌ای از این دست که «من فقط بر اساس دستورات مافوق عمل می‌کردم» - مثلاً کسانی که در نسل‌کشی شرکت داشته‌اند چنین عذر و بهانه‌ای می‌آورند - اساساً عذر موجهی نیست. ولی از سوی دیگر آموزه جرم عمومی آنچه را که ممکن است در بعضی از موارد، فشار غیرقابل تحمل به نظر آید در ذیل تمایز مهمی می‌گنجاند که میان اعمال انجام شده از روی قصد و اراده و اعمال انجام شده در تحت فشار و اجبار قائل می‌شود.

بخشی از نکته آموزه بالا درباره گناه و بی‌گناهی باید، یا می‌بایست،

راه خارج کردن بیشتر انواع اعمال جنگی را از مقوله قتل ارائه دهد. آسوزۀ قرون وسطایی عدالت در جنگ به نحو کاملاً قابل قبولی ادعا می‌کند که جنگ دفاعی مجاز است مگر این که ابزارهای به کار گرفته شده شیطانی باشند. شرط لازم ابزارهای شیطانی، آن‌گونه که ویتوریو،<sup>۱۹</sup> گروتیوس<sup>۲۰</sup> و دیگران بیان کرده‌اند شامل این می‌شود: هدف‌گیری عمدی افراد عادی و غیرنظامیان توسط ارتش هرگز مجاز نیست و چنین کاری یا عین قتل است یا چیزی به بدی قتل.

این آموزه هم چنین بیان می‌کند جنگ تهاجمی‌ای که به دلیل موجه و درست جریان یابد مجاز است (هرچند با همان شروط جنگ دفاعی). تفاسیر دیگر می‌گویند که عملیات نظامی تهاجمی خیانت‌کارانه نخواهد بود به شرط این که یا شما در طرف حق باشید یا ندانید که در طرف باطل هستید. این تفسیر از معنای بی‌گناهی تعلیم سنتی درباره جنگ عادلانه را از توتس و توان می‌اندازد. زیرا، اگر مهاجمان کاملاً جاهل و خودفریب باشند، این تفسیر هر گونه خشونت بین‌المللی و میان‌نژادی را مجاز می‌داند. احتمالاً، خوانندگان تصدیق خواهند کرد که در حال حاضر عصر مدرن نیاز مبرم و ضروری به تبیین و توضیح احیا شده و مجدد درباره عدالت و ظلم در جنگ دارد. تا زمانی که چنین تبیین و توضیحی ارائه نشده باشد بیان صریح و دقیق رابطه میان جنگ و قتل به راسنی دشوار است.

### قتل و دفاع از خود

آیا ارتکاب قتل حین دفاع از خود صحیح است؟ اگر آری، حدّ و حدودش تا کجا است؟ آیا تا محافظت از دارایی شخصی گسترش دارد؟ آیا نجات

دادن دیگران از حملات مرگبار، اگر ضرورتاً به قیمت کشتن مهاجمان تمام شود، درست، و حتی وظیفه محسوب می‌شود؟

بیشتر فیلسوفان و به خصوص توماس هابز حق دفاع از جان خود را حقیقی قید و شرطی می‌دانند. هابز می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند از حق مقاومت و دفاع در برابر کسانی که با خشونت به او تاخته و قصد جاننش را کرده‌اند محروم شود» و «میثاقی که می‌گوید با خشونت نمی‌توان جلوی خشونت را گرفت باد هوا است». او می‌گوید که فرد مجرم نباید به جهت فرار از زندان یا حمله به مأمور اعدام مجازات شود. از سوی دیگر، همه حکومت‌ها عملاً شرایط سختی در این مورد وضع می‌کنند که یک شهروند کی می‌تواند در دفاع از خود مرتکب قتل شود. حکومت‌ها ادعا می‌کنند که دفاع شخصی جایش را به نظم و ترتیب حاصل از نیروی انتظامی و ساز و کارهای حقوقی داده است. با تمام این‌ها حتی قضات و سیاستمداران تصدیق می‌کنند که اگر بتوان ثابت کرد که نمی‌توان به حمایت و محافظت نیروهای دولتی امید بست، شهروند حق دارد برای دفاع از جان خود، در صورت لزوم مرتکب قتل شود.

اما، در نظام قضایی اروپا و انگلیس محاکم خیلی به ندرت می‌پذیرند که وجود چنین وضعیتی محرز شده باشد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که در آمریکا عکس این فرض می‌شود.

تعلیم مستی غربی درباره دفاع شخصی مبتنی بر این فرض است که هر انسانی حق طبیعی حیات دارد، حقیقی که در عین حال تابع محدودیت‌های معینی است که از نیاز اجتماع برای وضع مجازات‌هایی (که ممکن است شامل مجازات سرگ باشد) برای جرایم سنگین سرچشمه می‌گیرد. حق حیات با حق دفاع از جان خود در برابر حمله

مستقیم توأم است به شرط این که ابزارهای دفاعی شیطانی نباشند. انگیزه شخص باید محافظت از خود باشد نه صدمه زدن به فرد مهاجم. کشتن فرد مهاجم در صورت امکان فرار، مجاز نیست. حق کشتن هنگام نجات دادن شخص دیگر از حمله مستقیم نیز تابع همین شرایط و حدود است. در حوزه قضایی غرب کشتن مهاجم مستقیم وقتی که شخص واقعاً هیچ راه دیگری برای حفظ جاننش نداشته باشد قتل محسوب نمی شود. گزارش های روزنامه ها در مورد سابقه و رویه قضایی<sup>(۱۰)</sup> در آمریکا و فرانسه به ظاهر حکایت از آن دارد که در این کشورها شهروندان برای محافظت از دارایی شخصی اجازه کشتن افراد مهاجم را دارند.

### چرا قتل بد است؟

آیا قتل طبق تعریف بد است؟ اگر نه، در این صورت تبیین اساسی در مورد خطا بودن آن لازم است.

این تعریف را در نظر بگیرید: «عموهای نسبی برادرهای پدرها هستند». این حقیقت مبتنی بر قواعد زبانی حاکم در مورد کاربرد کلمات عمو، پدر، برادر و غیره است. و از آن جا که این قواعد بنیادی صرفاً لفظی هستند چنین سؤالی تقریباً احمقانه خواهد بود که «دقیقاً به چه دلیل عموهای نسبی برادرهای پدرها هستند؟» پاسخ پیش پا افتاده است، «فقط به معنای کلمات بستگی دارد». به همین نحو، اگر قتل طبق تعریف بد باشد این پرسش بیهوده است که «دقیقاً به چه دلیل بد است؟»

باری، وقتی تلاش هایی برای توجیه بعضی از انواع به خصوص قتل به عمل می آید تمایلی هست برای دادن نام جدیدی به این عمل - مثلاً آن می تواند «قتل ترحمی»،<sup>(۱۱)</sup> یا «ترور سیاسی»، «یا نبرد رهایی» باشد.

تمایل به نام‌گذاری جدید قتل‌هایی که احساس می‌شود موجه‌اند، یعنی تمایل به بازی با کلمات، ظاهراً این نظر را ناپدید می‌کند که قتل طبق تعریف بد است؛ گرچه این نتیجه‌گیری به هیچ وجه رضایت‌بخش نیست. باور به این که قتل عملی رذیلت‌ناهی است یقیناً مبنایی محکم‌تر از ملاحظات لفظی صرف دارد.

چرا قتل در هر کشور متمدن محکوم است؟ سه دلیل در این مورد وجود دارد، که به ترتیب با ارزش ذاتی، ارزش شخص‌بنیاد<sup>(۱۲)</sup> و حقوق طبیعی ارتباط دارند.

سقراط می‌گوید بعضی چیزها و اوضاع امور واقع به منزله ابزارهایی برای نیل به اهداف خوبند، بعضی چیزهای دیگر به عنوان غایات فی‌نفسه (یعنی ارزش ذاتی دارند)، و هم‌چنین بعضی چیزها هم به عنوان ابزار ارزشمندند هم به عنوان غایات.<sup>(۱۳)</sup> همه انسان‌ها، اعم از این که خودشان بدانند یا نه، با بعضی چیزها و بعضی اوضاع امور واقع به منزله غایات برخورد می‌کنند. یافتن نمونه‌های این‌ها مشکل نیست. در هر جایی اعتقاد بر این است که سلامتی و خوشبختی ذاتاً خوبند؛ احتمالاً زیبایی و قدرت نیز همین حکم را دارند. بیشتر مردم معتقدند که دانش و معرفت و تجربه ارزش ذاتی دارند.

خود زندگی انسان ذاتاً ارزشمند است. این تصور محالی است که، در کل، زندگی انسان صرفاً به این جهت خوب است که ابزار مفیدی برای نیل به اهداف دیگری می‌باشد. یقیناً هیچ‌کس درباره زندگی خود یا زندگی کسانی که دوستان دارد چنین تصویری ندارد. ارزش ذاتی زندگی انسان امری مبتنی بر عقل و فهم عرفی است. اگر زندگی انسان ذاتاً خوب نبود بسیار بی‌ارزش‌تر نیز می‌توانست باشد؛ شاید اصلاً هیچ ارزشی نداشت.



برای مثال، اگر خود انسان‌ها اهمیتی نداشتند چگونه سلامتی و خوشبختی انسان‌ها می‌توانست با اهمیت باشند؟

طبق سنت در مورد ارزش ذاتی زندگی انسان تبیین و توضیح دینی ارائه شده است و به همین دلیل گاهی اوقات گفته می‌شود که زندگی مقدس است.<sup>۱۱۱</sup> البته ارتباط این مسأله با دین از داستان «آفرینش» کتاب مقدس آب می‌خورد. در سفر تکوین<sup>۱۱۲</sup> گفته می‌شود که خدا انسان را به صورت خود آفرید. زندگی انسان مقدس است زیرا نوع بشر شبیه خدا است. با این حال درک و فهم ارزش ذاتی، و ارزش ذاتی زندگی انسان بدون اعتماد به تبیین دینی امکان‌پذیر است.

اصطلاح ارزش شخص‌بنیاد با این حقیقت ارتباط دارد که هر فرد انسانی معمولاً ارزش زیادی برای زندگی خود قائل است. البته بعضی از مردان و زنانی که ظاهراً برایشان مرگ و زندگی یکسان است از این قاعده مستثنا هستند. اما، غالباً چنین افرادی به هر تقدیر آفتابشان لب بام است؛ بعضی‌شان هم اختلال ذهنی دارند. گر چه باید اذعان کرد که بدبختی شدید می‌تواند باعث شود مردم، اعم از این که پیر و مریض باشند یا نه، آرزوی مرگ کنند. این پدیده‌ها را بعداً در قسمت‌های مربوط به خودکشی مورد بحث قرار خواهیم داد.

دلیل سوم این که چرا قتل محکوم است، در تاریخ و فلسفه، با اهمیت و نفوذ نظریه حقوق طبیعی ارتباط دارد. همان‌طور که کمی پیش‌تر دیدیم، توماس هابز استدلال می‌کند که نمی‌توان از حق زندگی صرف‌نظر کرد؛ آن غیرقابل انتقال است. جان لاک، که تصور سی‌شود آراء سیاسی‌اش بنیادهای عقلانی انقلاب‌های فرانسه و آمریکا را تشکیل می‌دهد، تأکید می‌کند که هر انسانی حق طبیعی زندگی، آزادی و دارایی دارد. بدیهی

است که حق زندگی باید اساسی‌تر باشد زیرا بهره‌مند شدن از حقوق طبیعی دیگر در وهله نخست بستگی به این دارد که شخص زنده باشد. قتل این اساسی‌ترین حق انسانی را زیر پا می‌گذارد.

### خودکشی چیست؟

ادّعا شده است که خودکشی می‌تواند عملی شریف یا حتی پارسایانه<sup>(۱۶)</sup> باشد. گاهی اوقات در تأیید این نظر به مرگ سقراط استناد می‌کنند. نمونه دیگری که در تأیید این نظر ارائه شده است مربوط به داستان کاپیتان اوتس<sup>(۱۷)</sup> است، او یکی از همراهان کاپیتان اسکات<sup>(۱۸)</sup> در سفر اکتشافی بدفرجام انگلیسی‌ها در ناحیه قطب جنوب بود. به سال ۱۹۱۲، اوتس، در بازگشت از سفر دور و درازی که با پای پیاده به قطب جنوب داشتند، درون کولاک راه خود را پیش گرفت، ظاهراً به تصوّر این که با خارج کردن خود از چادر مشترک گروه خواهد توانست به نجات جان اعضای دیگر گروه کمک کند. تصوّر او اشتباه بود، زیرا همه همراهانش کمی بعد از او جان دادند، ولی عموماً قصد و غرض او را فوق‌العاده خوب و عالی دانسته‌اند.

این نمونه‌ها ثابت نمی‌کنند که بعضی از خودکشی‌ها تحسین‌آمیز هستند بلکه بیش‌تر حاکی از آن‌اند که همه اعمال خود ویران‌گرانه خودکشی نیستند. دوست داشتن فعالیت‌های خطرناک و پرریسک - مثل سخره‌نوردی - فسی‌نفسه نشانه تمایلات خودکشانه نیست. راندن ماسین‌های پرسرعت می‌تواند منجر به مرگ شود ولی این بدان معنا نیست رانندگان آن‌ها واقعاً می‌خواهند بمیرند. پیوستن به ارتش با خطر جوان‌مرگ شدن توأم است ولی به این همه خودکشی محسوب نمی‌شود.

حتی سربازی که خود را روی نارنجک دستی می‌اندازد تا جان هم‌قطارانش را نجات دهد، بعد از مرگ مدال شجاعت دریافت کرده و متهم به خودکشی نمی‌شود، گرچه در این جا می‌توانیم از «تهور انتحاری» سخن بگوییم. (با این حال، تهور انتحاری<sup>(۱۹)</sup> در واقع یک تشبیه است. و معنایش چیزی مانند این است: تهوری که شباهت ظاهری به خودکشی دارد).

بدیهی است که مرگ سقراط خودکشی نبود. نزد یونانیان،<sup>(۲۰)</sup> نوشیدن شوکران شیوه‌ای از اعدام بود. بی‌تردید اگر مرد محکومی می‌خواست از خوردن زهر خودداری کند حکم اعدامش به شیوه دردناک‌تر دیگری اجرا می‌شد. به آرامی سرکشیدن شوکران توسط سقراط شبیه راه رفتن آرام زندانی دوران جدید به سوی چوبه دار است. برای این که عملی خودکشی محسوب شود به مرگ منجر شدن آن عمل کافی نیست، حتی اگر آن عمل متضمن انتخاب آگاهانه مرگ هم باشد برای این منظور کفایت نمی‌کند. اگر سقراط توسط مقامات آتنی مورد عفو و بخشایش قرار گرفته بود شوکران را نمی‌نوشید؛ اگر گروه نجات به موقع برای نجات هیأت اعزامی وارد صحنه شده بود، اوتس در برف به راه نمی‌افتاد؛ سرباز شجاع فقط می‌خواست از هم‌قطارانش محافظت کند. این انسان‌ها نمی‌خواستند همین‌طور بمیرند «هر چه بادا باد».

آیا خودکشی همیشه خطا است؟

عقایدی که درباره خودکشی ابراز می‌شود نوعاً متمایل به قاعده همه یا هیچ‌اند.<sup>(۲۱)</sup> در تعالیم مسیحیت و یهودیت سنتی، شریعت موسوی<sup>(۲۲)</sup>

علیه قتل بی قید و شرط است و عموماً تصوّر می‌شود که خودکشی را هم شامل می‌گردد. در مقابل و در طرف تفریط، این نظر وجود دارد که یا اساساً خودکشی هرگز خطا نیست یا فقط وقتی خطا است که عواقب بدی در بر دارد. بدین سان فایده‌باوران معتقدند که خودکشی تنها وقتی محکوم خواهد بود که موجب غم و اندوه یا فقر بازماندگان شود؛ گروهی دیگر استدلال می‌کنند که چون زندگی من از آن خود من است می‌توانم هر کاری که دلم خواست با آن بکنم؛ هر چند ممکن است آثار مرگ من برای کسانی که بعد از من زنده‌اند ناگوار باشد.

نظری که پس از این بیان می‌شود معتدل‌تر از آن‌هایی است که هم‌اینک مورد اشاره قرار دادیم. گر چه خودکشی معمولاً غیر عاقلانه، و گاهی اوقات بد است، ولی همیشه چنین نیست. در دفاع از این عقیده برخی از مثال‌های نقضی مهم را ذکر کرده و سپس معنای شعار «زندگی من از آن خود من است» را بررسی خواهیم کرد.

### خودکشی در مواقع اضطراری

هر چند همین‌طور «هر چه بادا باد» آرزوی مرگ داشتن، و با قاطعیّت و به شخصه بر اساس آن میل و آرزو دست به کار شدن، شرط لازم خودکشی است، ولی شاید شرط کافی آن نباشد. مواردی از خودوبران‌گری وجود دارد که می‌تواند خودکشی به شمار آید، و بیشتر مردم آن‌ها را خودکشی می‌دانند، حتی اگر فرد مرگ را انتخاب کند، نه این که بگوید «هر چه بادا باد»، بلکه برای فرار از وضعیّت دیگری که وحشتناک است. در زمان جنگ با آلمان نازی گاهی اوقات مأموران مخفی انگلیسی کپسول‌های زهری با خود داشتند که در صورت دست‌گیری قورتشان می‌دادند. چنین

افرادی نمی‌خواستند همین‌طور بمیرند «هر چه بادا باد»، بلکه می‌خواستند سریعاً بمیرند تا زیر شکنجه تا سرحد مرگ قرار نگرفته و هم‌زمان خود را لو ندهند. معقول می‌نماید که چنین مرگ‌هایی را خودکشی‌های موجه بنامیم. در روزهایی که تکنیک‌های مهار درد بسیار محدودتر از امروز بود، مصرف بیش از حد مرفین توسط بیماران سرطانی نیز یقیناً همین حکم را داشت. پس تا این‌جا به نظر می‌رسد که چنین مواقع اضطراری<sup>(۱۳)</sup> را می‌توان توجیه کرد.

### زندگی من از آن خود من است

آیا می‌توان دلیل آورد که خودکشی همیشه مجاز است؟ عده‌ای استدلال کرده‌اند، دقیقاً همان‌طور که انسان حق دارد دارایی‌های شخصی خود مانند روزنامه‌های کهنه، ظرف‌ها یا لباس‌های مستعمل را از بین ببرد، هم چنین حق دارد به زندگی خود خاتمه دهد. زیرا زندگی نوعی دارایی است و زندگی هر شخص فقط به خود شخص تعلق دارد.

من باب دلیل فرض می‌کنیم که من حقیقتاً مالک زندگی خودم هستم، آیا از این‌جا لازم می‌آید که من حق خودکشی دارم؟ حق من برای از بین بردن چیزهای بی‌اهمیتی مثل روزنامه یا کتری چای چون و چرا ندارد؛ ولی آیا این بدان معناست که من به حق می‌توانم اساساً هر چیزی را که به هر صورت مالکش هستم از بین ببرم؟ مثلاً ممکن است من اتفاقاً مالک مجموعه‌ی با شکوه آثار هنری باشم، ولی از بین بردن این دارایی، یعنی این مجموعه، کار وحشتناکی خواهد بود.

زندگی و حیات انسان دارای ارزش است و هر فرد انسان منحصر به فرد می‌باشد. جای سؤال است که آیا مالکیت حق مطلق برای از بین

بردن چیزهایی که ارزشمند و منحصر به فرد هستند را اعطا می‌کند. در هر صورت به نظر می‌رسد که مفهوم مالک زندگی شخصی بودن مفهوم بسیار غریب و خاصی است. چنین می‌نماید که در این متن و زمینه، مالکیت به طور مشکوکی مانند استعاره‌ای برای قدرت یا حق است. موارد دیگر «تملک» زندگی عجیب‌تر است. در روم باستان پدران طبق قانون حق کشتن نوزادان را داشتند، حقی که بی‌تردید مبتنی بر این تصور بود که کودکان متعلق به آن‌ها هستند. بی‌تردید حق شوهر برای کشتن همسر زناکار نیز بر اساس این تصور بود که شوهر مالک جان و زندگی او است. جوامع جدید غربی، از آن‌جا که تحت تأثیر مسیحیت و سپس فیمنیسم قرار گرفته‌اند، حکم کرده‌اند که عقاید قدیمی درباره مالکیت، که به پدران و شوهران حقوق بی‌قید و شرطی نسبت به مرگ و زندگی خانواده‌شان می‌داد، وحشیانه بود.

هم‌چنین می‌توان استدلال کرد که زندگی من نه یکسره، و نه حتی مجازاً مال من نیست. می‌توان دلیل آورد که زندگی من تا حدی متعلق به جامعه‌ای است که در آن متولد شده‌ام و مرا به طرق گوناگون پرورش داده است. دولت‌های زیادی در قدیم و جدید چنین نظری را اتخاذ کرده‌اند.

گو این که در بعضی از کشورها، و به ویژه در ژاپن، خودکشی عمل مذمومی به شمار نمی‌آید. به نظر می‌رسد یک بازرگان ژاپنی که به واسطه افشاگری‌های عمومی در مورد معامله متقلبانه در آستانه رسوایی است به این فکر خواهد افتاد که بهتر است برای فرار از ننگ مجازات به زندگی خود خاتمه دهد. از دیدگاه یک انسان غربی این نوع خودکشی به اندازه گریختن از دست پلیس بد است و هیچ بهتر از آن نیست. در غرب خودکشی یک بازرگان متقلب راه شرافت‌سندانه‌ای برای عذرخواهی از

کسانی که در حق آنها احجاف کرده است تلقی نمی‌شود بلکه روش شرم‌آوری برای فرار از مجازات به شمار می‌آید. به هر روی، مرگ این بازرگان، حتی در ژاپن، تنها به صورت نمادین جبران خسارت می‌کند، در حالی که ممکن است روی‌آوری به موسیقی فرصت جبران خسارت به معنای واقعی کلمه را فراهم سازد. پس می‌توانیم محتاطانه نتیجه بگیریم که گریختن از ننگ مجازات، از نظر اخلاقی مبنایی عقلانی برای خودکشی نیست.

### خودکشی و فایده‌بخشی

موضع فرد فایده‌باور در مورد خودکشی تقریباً از این قرار است: بدبختی شدید دلیل کافی برای خودکشی را در اختیار می‌گذارد به شرط این که هیچ کس دیگری از مرگ فردی که خودکشی می‌کند آسیب نبینند. به علاوه، تنها شخصی که به رنج و بدبختی مبتلا است می‌تواند در مورد میزان آن‌ها داوری کند. این حق برای رهگذر محفوظ است که اقدام به خودکشی انسانی را به تأخیر بیندازد، هم‌چنین برای این که بداند آیا او از لحاظ ذهنی سالم است و می‌داند که چه کار می‌کند یا نه. اگر او هیچ دوست و فامیلی نداشته و عاقل باشد، و به این نتیجه رسیده باشد که بدبختی‌اش شدید و علاج‌ناپذیر است، در این صورت باید به او اجازه دهد که خودش را خلاص کند.

این موضع و نظر یک اشکال اساسی دارد، و در این مقدمه ظهور پیدا کرده است که تنها فرد بدبخت می‌داند که وضعیتش چه قدر بد است. تجربه مشترک ما حاکی از آن است که می‌توان ثابت کرد حتی بدبختی‌های شدید نیز موقتی هستند. این حکم به خصوص وقتی صدق

می‌کند که مرد یا زن جوانی می‌گوید زندگی ارزش زیستن ندارد. بی‌تردید افراد مسن‌تر و با تجربه‌تر در مقامی هستند که به جوانان مایل به خودکشی بگویند حالات ذهنی آن‌ها موفتی است و آن‌چنان هم حاد نیست که آن‌ها تصوّر می‌کنند.

معنای اعمال افراد بسیار پیر و جوانان کمابیش با یکدیگر فرق دارند. تصمیم افراد پیر و ضعیف را در خودداری از معالجه پزشکی نباید به عنوان فصد خودکشی، یا حتی شبیه خودکشی تلقی کرد. یک چنین تصمیمی احتمالاً به جهت تشخیص این است که به هر تقدیر مرگ طبیعی قریب‌الوقوع است و باید با آرامش و خون‌سردی آن را پذیرفت.

### نتیجه‌گیری

در حوزه‌های قضایی مختلف مرز میان قتل‌هایی که بیش‌تر از روی قصورند و قتل‌های عمدی به‌طور متفاوتی ترسیم می‌شود، ولی دست‌کم در غرب این تغییرات فاحش نیست. به‌طور کلی حدود میان قتل و انواع دیگر کشتن کاملاً مشخص نیست ولی مطلقاً هم مبهم نمی‌باشد. بدترین بلا تکلیفی و تردید به خشونت جنگی و شدید یا مرگ‌بار مربوط می‌شود. به هیچ وجه روشن نیست که چه وقت و تا چه اندازه خشونت جنگی و شدید یا مرگ‌بار شبیه قتل است (البته طبق نظر صلح‌طلب‌ها پاسخ این است «همیشه» و «کاملاً»).

نه قتل طبق تعریف بد است نه خودکشی. دلایل این که چرا این اعمال بدند، اولاً، با ارزش ذاتی زندگی انسان ارتباط دارند، ثانیاً، با ارزش شخص بنیاد زندگی انسان، و ثالثاً، دست‌کم در مورد قتل، با مفهوم و تصوّر حقوق طبیعی.



به احتمال ضعیف قابل تصور است که قتل ممکن است گاهی اوقات بدی اش کم تر از گزینه دیگر باشد. حتی به احتمال زیاد خودکشی نه همیشه عملی غیر عقلانی است نه همیشه بد.

حق با فایده باوران است که تأکید می کنند ملاحظات مربوط به غم و اندوه بازماندگان می تواند اهمیت بیشتری در برابر هر گونه تمایل برای خودکشی داشته باشد.

این تصور که من مالک جان و زندگی خودم هستم تصور غریبی است. هیچ کس واقعاً مالک جان و زندگی هیچ کس نیست. مالکیت در این متن و سیاق، در بهترین شکل، استعاره ای برای قدرت یا قانون یا حق است؛ و قدرت و قانون و حق ستارم مبنای دلیل اند.

هم فهم عرفی و هم تجربه حاکی از آنند که مردم ناراضی و غمگین همیشه نمی توانند میزان بدبختی و ناکامی را به درستی ارزیابی کنند. خوشبختی و بدبختی چیزهایی هستند که تقریباً هر کسی در زندگی تجربه می کند و این حقیقت فی نفسه دلالت بر این دارد که خودکشی، وقتی که واقعاً از روی ترس نباشد، بیشتر اوقات نامعقول است.

1 - resurrection

2 - reincarnation

۳ - euthanasia: به مرگی. قتل توخمی یعنی کُشتن بیمار یا حیوانات دادن

بزرنج: (م)

4 - murder

5 - manslaughter

6 - extenuating circumstances

7 - non-culpable killings

8 - Vitorio

9 - Grotius

10 - case law

11 - mercy killing

12 - subjective value

۱۳ - به عبارات دیگر معنی چیزها تعریفیت دارند. بعضی دیگر موضوعیت و  
نسب سوّم هم موضوعیت دارند هم ظرفیت: (م).

14 - sacred

15 - *Book of Genesis*

16 - saintly

17 - Captain Oates

18 - Scott

19 - suicidal courage

20 - Greeks

21 - all-or-nothing

22 - Mosaic law

23 - in extremis

بخش سوم

فلسفه سیاسی:

فلسفه دولت و شهروند



## فصل ۱۱

### اقتدار و بی‌دولتی

نزد بیشتر خوانندگان «آنارشی» یا بی‌دولتی<sup>(۱)</sup> وضعیت هرج و مرج اجتماعی و خشونت بی‌قید و شرط را تداعی خواهد کرد. گر چه نظریه‌پردازان آنارشیست نمی‌گویند که وضعیت هرج و مرج اجتماعی به عنوان هدف مطلوب است. نظریه حکومت‌ناگرایی یا آنارشیسم<sup>(۲)</sup> عبارت از این است که اگر هیچ دولتی در کار نبود وضعیت ما، یعنی نوع بشر، بهتر می‌شد. آنارشیست‌ها ادعا می‌کنند که برای نظم و سامان دادن جامعه انسانی روش‌های بهتر و ساده‌تری وجود دارد. به عقیده نظریه‌پردازانی مثل پی. جی. پرودن،<sup>(۳)</sup> علت خشونت شدید و هرج و مرج اجتماعی، افراد، یا گروه‌های کوچکی از افراد نیستند، بلکه علتش خود «دولت» است. تعریف پرودن از حکومت به شرح زیر است:

تحت حکومت بودن مساوی است با تحت نظارت بودن، بازرسی شدن، پاییده شدن، راهنمایی شدن، قانون‌دار شدن، شماره‌دار شدن، کنترل شدن، پذیرفته شدن، تلقین شدن، موعظه شدن، مهار شدن،

بازبینی شدن، ارزیابی شدن، ارزش‌گذاری شدن، تحقیر شدن و محکوم شدن توسط مخلوقاتی که نه حقّ چنین کاری را دارند نه عفتش را و نه فضیلتش را... آن مساوی است با... ثبت شدن، شماره شدن، مشمول مالیات شدن، برچسب خوردن، اندازه‌گیری شدن، قیمت‌گذاری شدن، مجاز شدن، مقهور شدن، بر حذر شدن، جلوگیری شدن، منع شدن، اصلاح شدن، تصحیح شدن و تنبیه شدن. آن عبارت است از، به بهانهٔ مصلحت عمومی... حق بیمه پرداختن، تعلیم دیدن، چاییده شدن، استثمار شدن، به انحصار در آمدن، مورد اخذی قرار گرفتن، چلانده شدن، فریب خوردن و غارت شدن؛ پس، به سبب کوچک‌ترین مخالفت، یعنی به سبب «وَلَّيْن» فریاد اعتراض، سرکوب شدن، جریمه شدن، مورد توهین قرار گرفتن، به ستوه آمدن، تحت تعقیب و مورد سوء استفاده قرار گرفتن، تا حدّ مرگ شکنجه شدن، دهان بسته شدن، به هم بسته شدن، قربانی شدن، فروخته شدن، لو داده شدن، و در مورد کُلّ جمعیت، مسخره و استهزا و ریشخند شدن، مورد هتک حرمت قرار گرفتن و بی‌آبرو شدن.

این است حکومت؛ این است عدالت آن؛ این است اخلاقیات آن.

### انارشسیسم جناح چپ و جناح راست

تفاوت میان آنارشسیسم جناح راست و جناح چپ بدین شرح است: آنارشسیست‌های جناح چپ، از قبیل آنارشسیست‌های قرن نوزدهم - مثلاً پرینس کرویتکین<sup>(۱)</sup> - معتقدند که جامعهٔ انسانی آرمانی (بی‌دولت) آینده به واسطهٔ همکاری داوطلبانه به شیوهٔ دموکراتیک پایدار خواهد ماند.

دارایی خصوصی، به استثنای لوازم شخصی مانند پوشاک، یا بسیار کم خواهد بود یا اصلاً وجود نخواهد داشت، زیرا مزارع و درآمد عمده تولید تحت مالکیت عموم مردم خواهد بود.

آنارشیزم جناح راست شاخه‌ای از نظریه سیاسی جدید است که گاهی اوقات آزادی‌خواهی سرمایه‌دار<sup>(۵)</sup> نامیده می‌شود. آزادی‌خواهان سرمایه‌دار معمولاً خواهان دولت حداقلی هستند، ولی تعداد کمی از آنها آنارشیزم برده و اصلاً خواهان هیچ دولتی نیستند. آنارشیزم‌های جناح راست بر این باورند که جامعه آرمانی انسانی بر حق مطلق دارایی خصوصی مبتنی خواهد بود، و از راه همکاری داوطلبانه مبتنی بر مبادلات اقتصادی میان افراد، و میان مؤسسات بزرگانی کوچک و بزرگ پایدار خواهد ماند. آنارشیزم‌های جناح راست، و بستگان نزدیکشان، یعنی «دولت‌های حداقلی»، چشم به راه وضعیتی هستند که در آن تنها راه کارها و روش‌های سرمایه‌داری<sup>(۶)</sup> جواب‌گو خواهند بود، و کم و بیش بدون نظارت. آنها می‌گویند سرمایه‌داری همواره برای همه افراد جامعه منافع هنگفتی می‌آورد، گر چه قانون‌گذاری و وضع مالیات کارایی این نظام و بنا بر این، منافع ناشی از آن را کاهش می‌دهد. اگر می‌شد مالیات‌ها و قانون‌گذاری مخالف حق انحصاری تولید و محدودیت‌هایی از این قبیل را از میان برداشت، در این صورت عملکرد و روش طبیعی نظام سرمایه‌داری کاملاً به‌طور خودکار از دست کالاهای بنجل و مواد آلوده‌کننده و بازدهی کم خلاص خواهد شد.

آیا می‌توان دولت را ساقط کرد؟

اگر من باب دلیل فرض کنیم که حکم کردیم حکومت‌ها چیزهای بدی

هستند، چگونه می‌توانستیم از دست آن‌ها خلاص شویم؟ ما واقعاً نمی‌توانیم از حکومت فرار کنیم زیرا روی کره زمین هیچ جایی بدون حکومت نیست. امروزه و تقریباً هر جزئی از سطح کره زمین بخشی از قلمرو دولتی ملی است.

در گذشته، آنارشیست‌های جناح چپ (یعنی سوسیالیست)<sup>(۷)</sup> ادعا می‌کردند که تنها راه خلاص شدن از دست دولت عبارت است از ترور کردن حاکمان یا اقدام به انقلاب همگانی. گرچه در این‌جا باید از یک استثنای مهم، یعنی گاندی،<sup>(۸)</sup> نام ببریم. گاندی آنارشیست چپ‌گرایی بود که می‌گفت بهترین جامعه، جامعه‌ای خواهد بود مبتنی بر همکاری داوطلبانه میان گروه‌های کوچک (روستاها یا انجمن‌های محلی). ولی او مخالف هرگونه خشونت، از جمله شورش شدید و خشن بود؛ و به جای آن از روش‌های مقاومت منفی طرف‌داری می‌کرد.

آزادی‌خواه - آنارشیست‌های<sup>(۹)</sup> جناح راست مدرن (سرمایه‌دار) راه‌کارهای غیرانقلابی را توصیه می‌کند. بعضی معتقدند که می‌توان با ابزارهای سیاسی دموکراتیک دولت را سرنگون کرد. بعضی دیگر بر این باورند که حکومت‌ها به همان اندازه که کنترل بیشتر و بیشتر بر زندگی ما اعمال کنند به مراتب ناکارآمدتر و بی‌کفایت‌تر شده و نهایتاً به‌طور خود به خود از هم خواهند پاشید. بعضی از دولت‌ستیزان<sup>(۱۰)</sup> سیاست تغییر دادن نخبه‌گان<sup>(۱۱)</sup> را توصیه می‌کنند. آنارشیست‌ها باید بکوشند تا افراد عاقل، و افرادی را که در موضع قدرت و نفوذ هستند (مثل ژنرال‌ها و تجار بزرگ) تحریک کنند تا از همکاری با حکومت‌ها دست بردارند. وقتی که نخبگان به آنارشیسم روی آوردند دولت از بین خواهد رفت.

مارکسیسم<sup>(۱۲)</sup> از مد افتاده می‌گوید تنها انقلاب خشن می‌تواند بساط



سرمایه‌داری و حکومت‌های سرمایه‌داری را برجیند. مارکس معتقد بود بعد از انقلاب موقّیّت‌آمیز ضد سرمایه‌داری، دولتی جدید برای گذر از این مرحله به روی کار خواهد آمد، یعنی دیکتاتوری پرولتاریا یا طبقه کارگر.<sup>(۱۳)</sup> این دولت پرولتاریا به زودی اهمیّت خود را از دست داده و جایش را به کمونیسم<sup>(۱۴)</sup> خواهد داد که در آن هیچ نوع دولتی که ما می‌شناسیم وجود ندارد. ولی، ظاهراً تاریخ ثابت کرده است که (به اصطلاح) دیکتاتوری پرولتاریا به آرامی از بین نمی‌رود. برعکس، آن نوعی حکومت است که چنگالش را به تمام ساحات حیات انسان فرو می‌برد. بنا بر این، انقلاب مارکسیستی نه به بی‌دولتی می‌انجامد نه به آزادی، و در هر صورت انقلاب خشونت‌آمیز به هر علتی که باشد همواره سیاست خطرناکی است.

آیا دولت‌ها و حکومت‌ها را می‌توان به طریق دموکراتیک ساقط کرد؟ ایده اتکا به انتخابات آزاد برای برانداختن حکومت تا حدودی غیرعادی است. آیا هیچ کس به کاندیدیهایی رأی خواهد داد که می‌خواهند نماینده مردم در همان مؤسسه‌ای باشند که هدفشان برچیدن آن‌ها است؟ آیا هیچ کس باور خواهد کرد که خط مشی آن‌ها به راستی دروغین و ریاکارانه نیست؟

آیا احتمال واقعی این هست که دولت موجب از بین رفتن خودش خواهد شد؟ عدم کارایی برای از بین رفتن دولت کافی نیست. اسپرطوری عظیم و دست و پاگیر عثمانی،<sup>(۱۵)</sup> که طبق نظر مورخان فرق‌العاده بی‌کفایت و فاسد بود، برای چندصد سال دوام آورد. فروپاشی نهایی آن وضعیت بی‌دولتی را به دنبال نیاورد، بلکه ظهور بی‌واسطه تعدادی از دولت‌های کوچک‌تر و کمابیش کارآمد را در پی داشت.

آیا هیچ راه و روشی هست که آنارشیست‌های خشونت‌ناگرا بتوانند به واسطه آن دولت را ترغیب به کناره‌گیری بکنند؟ بعضی از آراء نظیر این پیشنهاد که آنارشیست‌ها باید دم‌نخ‌بگان را ببینند، رنگ و بوی خیال‌پردازانه دارد. به‌طور کلی، واقعاً زیاد تعجب‌آور نیست که ایدئولوژیست‌های سیاسی (هم دولت‌باورانی<sup>(۱۶)</sup> مثل بی. اف. اسکینر،<sup>(۱۷)</sup> هم دولت‌ستیزانی مانند آین رَند<sup>(۱۸)</sup>) می‌بایست نظریه‌هایشان را به شکل رمان‌های آرمان‌شهری و داستان علمی بنویسند. زیرا هیچ‌کس واقعاً نمی‌داند وقایع سیاسی آینده چگونه خواهد بود.

### دولت و دولت طبیعت

چرا ما دولت‌ها داریم؟ و چرا باید از دولت اطاعت کنیم؟ آیا هیچ الزامی برای اطاعت کردن وجود دارد؟ یا این که اطاعت ما فقط ناشی از ترس است؟ آیا دولت چیز خاصی است، یا هیچ بهتر از دسته‌دزدان نیست، که قدرت بی‌چون و چرایی برای امر و نهی کردن به ما دارد، ولی حق چنین کاری را ندارد؟

یک پاسخ قدیمی به پرسش نخست چنین است. به همان دلیل که زنبوران درون کندوها زندگی می‌کنند، نوع بشر نیز تحت حاکمیت حکومت‌ها زندگی می‌کند. زیرا باید چنین باشد، چون که چاره دیگری ندارد: این طبیعت حیوان است که (اگر زنبور باشد) در کندو زندگی کند و (اگر انسان باشد) درون حکومت.

ولی این درست به نظر نمی‌رسد. نخست این که، آنچه طبیعی است نه اجتناب‌ناپذیر است، نه همواره بهترین راه محسوب می‌شود. برای گاوها و گوسفندان و بزها طبیعی است که آزادانه در محیط وحش بچروند،

ولی با همه این‌ها، و اگر ما برای لحظه‌ای صنعت گوشت را نادیده بگیریم، بدیهی است که گاوها (یعنی، گاوهای شیرده خانگی) و حیوانات دیگر (مثلاً، بزها) در نتیجه اهلی و خانگی شدن طولانی‌تر و راحت‌تر زندگی می‌کنند. به همین نحو می‌توانیم استدلال کنیم که هرچند احتمالاً زندگی تحت حکومت‌ها برای انسان‌ها طبیعی است، ولی مطلقاً اجتناب‌ناپذیر نیست. و چه بسا اگر انسان‌ها بدون تمدن درون بیشه‌ها و جنگل‌ها زندگی می‌کردند واقعاً خوشبخت‌تر بودند.

دوم، نوع انسان چنان همه‌فن‌حریف قهاری است که در هر صورت مشکل بتوان گفت چه چیزی برای او طبیعی یا غیرطبیعی است. قابلیت برای انجام کارهای گوناگون جزء طبیعت واقعی حیوان است.

بعضی از مردم می‌گویند برای نوع بشر هر چیزی که ممکن باشد طبیعی است. تصور می‌کنیم این سخن ممکن است تا حدی افراطی باشد. شاید برای انسان‌ها و موش‌ها امکان‌پذیر باشد که در اجتماعات مبتنی بر همزیستی در زمین‌های بایر ناحیه قطب جنوب با همدیگر زندگی کنند و بر اساس برنامه غذایی روزانه شیر موش کنار همدیگر امرار معاش کنند. ولی آن نمی‌تواند طبیعی باشد. گرچه این حقیقت باقی است که به سادگی نمی‌توان گفت چه چیزی برای نوع بشر طبیعی است و چه چیزی غیرطبیعی.

و نهایتاً، در حالی که زنبورها همیشه در کندو زندگی می‌کنند، تاریخ و انسان‌شناسی<sup>۱۱۱</sup> گویای آن است که انسان‌ها همواره تحت حکومت‌ها زندگی نمی‌کنند. بعضی از انسان‌ها در گروه‌های پدرسالار زندگی می‌کنند که توسط پدربزرگ‌های چند زنه رهبری می‌شوند، بعضی در قبایل بزرگ‌تر فاقد یا دارای پادشاهان و روحانیان و قضات به سر می‌برند، و

حتی تعداد اندکی زندگی راهبانه‌ای را پیشه می‌کنند. دلیل این که امروزه بیش‌تر مردم تابع دولت‌های ملی هستند آن است که دولت‌های ملی بزرگ و قدرت‌مندند، و نمایاں شدیدی به از بین بردن قبایل یا طوایف مستقل کوچکی دارند که در گذر ایام با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند.

### هابز و لاک

توماس هابز، که در طول جنگ داخلی انگلستان می‌زیست، می‌گوید دولت هیچ ارتباطی با وضع طبیعی نوع بشر ندارد. او معتقد است که وضع طبیعی نوع بشر - «حالت طبیعی» - وحشی و بدوی و خطرناک است، خطر اصلی وجود مردم دیگر است. در حالت طبیعی «وضعیت انسان... وضعیت جنگ همه علیه یکدیگر است» و زندگی «منزوی، بی‌روح، حیوانی و کوتاه می‌باشد». مردم دولت را تأسیس می‌کنند تا از وحشت نحوه طبیعی زندگی خودشان فرار کنند. هابز می‌گوید اولین دولت به واسطه قراردادی تأسیس شد که بر اساس آن افراد با یکدیگر توافق کردند تا پادشاهی تعیین کنند که قدرت مطلقه به آن‌ها داشته باشد و هدف اصلی آن‌ها حفظ و مراعات صلح باشد. او ادعا می‌کند که حفظ صلح همواره شرط اولیه دولت است، و شرطی است که تنها وقتی می‌تواند احراز شود که پادشاه یا حاکمان دیگر قدرت مطلق داشته باشند. هابز تصور می‌کرد که هر گونه محدودیت قدرت حاکم به جنگ داخلی منجر خواهد شد. نظر هابز درباره دولت و وضع طبیعی توسط فیلسوفان دیگر مورد اعتراض قرار گرفته است، که یکی از مشهورترین آن‌ها جان لاک است. لاک می‌گوید مردم ترجیح می‌دهند در صلح به سر برند، و حتی در وضع طبیعی هم واقعاً توان و استعداد آن را دارند. او می‌گوید انسان‌ها حقوق

طبیعی مسلمی دارند، حق زیستن، آزادی و مالکیت. شأن وجودی دولت صرفاً برای حفظ صلح نیست، آن هم چنین وظایف قطعی برای تأمین و حمایت از حقوق طبیعی دارد. قدرت مطلقه با این برنامه سازگار نیست؛ بنا بر این قدرت دولت باید محدود باشد، و به نحوی میان مؤسسات و سازمان‌های مختلف تقسیم شود.

عقاید و آراء لاک عمیقاً انقلاب امریکا را تحت تأثیر قرار داد. اعلامیه استقلال<sup>(۲۱)</sup> اشارات صریحی به حقوق طبیعی دارد، و وجود چنین حقوقی را «بدیهی» می‌شمارد.

لاک و هابز دربارهٔ چگونگی رفتار واقعی انسان‌ها در صورت نبودن دولت توافق ندارند. هابز تصوّر می‌کند چیزی جز جنگ نخواهد بود، به گمان لاک می‌تواند توأم با صلح و دوستی باشد. این واقعاً پرسش از امر محقق است، لذا باید با توجه به شواهد بتوانیم به آن پاسخ دهیم. متأسفانه شواهد مبهم و نامشخص‌اند. نوع انسان به گونه‌ای است که می‌تواند خودش را با نظم و ترتیب اجتماعش، که کاملاً متنوع و متغیّرند، انطباق دهد. بعضی از طوایف و قبایل با صلح و صفا زندگی می‌کنند، بعضی دیگر درگیر جنگ‌های متناوبند، برخی دیگر نیز یکسره از راه چپاول همسایگانشان به حیات خود ادامه می‌دهند. فی‌الواقع، ما نمی‌دانیم که زندگی انسان‌ها در «حالت طبیعی» چگونه خواهد بود. با این همه می‌دانیم که انسان‌ها راه‌های گوناگون فراوانی برای سامان بخشیدن به زندگانی خودشان دارند، که برخی جنگ طلبانه است و برخی صلح‌آمیز. هابز دربارهٔ جنگ داخلی طوری سخن می‌گوید که گویی عظیم‌ترین فاجعهٔ قابل تصوّر است که ممکن است در یک کشور روی دهد. ما امروز از احتمال بروز جنگ داخلی وحشت بسیار کم‌تری داریم تا از

احتمال جنگ هسته‌ای بین‌المللی. شکل جنگ تغییر کرده است، دولت‌ها نیز همین‌طور. آشکار است توجیه شخصی هابز در مورد حکومت نمی‌تواند چنین خطری را برای نوع بشر در نظر بگیرد، خطری که ناشی از پیشرفت‌های چندصد ساله ما در زمینه فن‌آوری نظامی است. خود جنگ داخلی نیز تغییر شکل داده است. در زمان ما جنگ‌های داخلی، به‌ویژه آن‌هایی که مستلزم عملیات چریکی هستند، به آسانی می‌توانند به درون کشورهای دیگر کشیده شوند. و حتی بعد از پایان جنگ سرد<sup>(۲۱)</sup> احتمال وقوع، به اصطلاح، درگیری داخلی می‌رود، و این درگیری در واقع تنازع پنهانی است میان دولت‌های بزرگ‌تری که جنگشان بر سر سرزمین‌های دولت‌های کوچک‌تر به پایان رسیده است. در چنین مواردی مردم بومی به عنوان مزدوران یا دست‌نشانده‌هایی در منازعات غیررسمی ما بین قدرت‌های خارجی مورد استفاده قرار می‌گیرند. فقط نیم‌نگاهی به وقایع لبنان<sup>(۲۲)</sup> و امریکای مرکزی<sup>(۲۳)</sup> برای تصدیق این مدعا بسنده خواهد بود. به این دلیل امروز برای ما آنارشیسم - دست‌کم از لحاظ نظری - گزینه بسیار قابل قبول‌تری است تا برای هابز که در قرن هفدهم می‌زیست.

### دولت و اقتدار آن

ما این فصل را با بحث از نظریه جدیدی، یعنی گونه‌ای هابزگرایی<sup>(۲۴)</sup> به روز شده، که توسط جی. ای. ام. آنسکام در مقاله کوتاه‌تر تحت عنوان «منشأ اقتدار دولت»<sup>(۲۵)</sup> ارائه شده است به پایان خواهیم برد.

آنسکام می‌گوید یقیناً باید میان دولت و انجمن داوطلبانه نوعی فرق وجود داشته باشد. و بی‌تردید باید میان دولت و باند دزدان مسلح نوعی تفاوت در کار باشد. ولی این تفاوت‌ها چه می‌توانند باشند؟

فرق عمده میان انجمن داوطلبانه و دولت این است که شما می‌توانید از انجمن داوطلبانه کناره‌گیری کنید، ولی کناره‌گیری از دولت هرگز امکان‌پذیر نیست.

آنسکام در این جا مبالغه‌گویی می‌کند؛ زیرا بعضی سازمان‌ها وجود دارد که شما می‌توانید داوطلبانه در آن‌ها عضو شوید ولی به‌سادگی نمی‌توانید از آن‌ها کناره‌گیری کنید؛ مثلاً لژیون خارجی،<sup>(۲۶)</sup> یا در واقع هر ارتش داوطلبانه‌ای. و از سوی دیگر، گاهی کسب اجازه از کشور به‌خصوصی برای ترک محدوده آن و تبعه کشور دیگری شدن امکان‌پذیر است.

با وجود این، به‌طور کلی، این تفاوت میان کشورها یا دولت‌ها و سازمان‌های داوطلبانه وجود دارد که هر کسی باید تبعه کشوری باشد، ولی معمولاً هر فردی می‌تواند از پیوستن به سازمان داوطلبانه اجتناب ورزد.

مشخص کردن دقیق تفاوت میان دولت و باند تبهکاری کارآمدی مثل مافیا<sup>(۲۷)</sup> دشوارتر است. آنسکام حتی می‌گوید که شاید در این جا تفاوت چندانی وجود نداشته باشد. هم دولت و هم باندهای تبهکاری برای مطیع ساختن شما به زور متوسل می‌شوند. رفتار و سلوک دولت‌ها می‌تواند مانند باندهای تبهکاری تحکمی باشد. او به سلطه ترک کبیر<sup>(۲۸)</sup> در قرن پانزدهم به عنوان نمونه‌ای از حکومت تحکمی اشاره می‌کند. باندهای تبهکاری گاهی اوقات می‌توانند مانند دولت‌ها خیرخواه باشند؛ دولت‌ها اغلب مثل باندهای تبهکاری کاملاً شیطان‌صفت هستند.

با این حال، آنسکام در پایان می‌گوید که میان دولت‌ها و باندهای تبهکاری تفاوتی وجود دارد. و آن این است که دولت دارای اقتدار است.

او اقتدار را چنین تعریف می‌کند: حق تصمیم‌گیری و حق مطاع بودن وقتی فرمان‌برداری مطرح است. ولی این حق از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آنسکام استدلال می‌کند که سه نوع حق وجود دارد: (۱) حقوق عرفی،<sup>(۲۹)</sup> (۲) حقوق قراردادی<sup>(۳۰)</sup>؛ و (۳) «حقوق کاری».<sup>(۳۱)</sup>

### نمونه‌ای از حقوق عرفی

شما می‌توانید در خانه خود از مهمانان «درخواست‌های مودبانه» بکنید، مثلاً این که، «لطفاً از اتاق خواب طبقه بالا استفاده نکنید، آن برای مادر بزرگ اختصاص یافته». آنسکام می‌گوید این «درخواست‌های مودبانه» در واقع منع و تحریم‌هایی هستند که شما در مقام میزبان حق عرفی دارید تا بر مهمانان تحمیل کنید. حق دولت برای فرمان‌برداری شبیه این نیست. یک دلیلش آن است که اقتدار دولت در صورت لزوم همواره به وسیله زور پشتیبانی می‌شود، در حالی که حقوق عرفی معمولاً به واسطه نوعی پذیرش و توافق بی‌سر و صدا، و تقریباً ناآگاهانه، حفظ می‌شود.

### نمونه‌هایی از حقوق قراردادی

حقوق قراردادی شامل حقوقی می‌شود که به وسیله قراردادهای شغلی رسمی یا غیررسمی، و تعهدات به‌طور کلی، و ازدواج و طلاق و مانند آن به وجود می‌آید. قراردادها معمولاً اختیاری هستند. اقتدار دولت یک حق قراردادی نیست زیرا ما شهروندان هرگز تعهد نکرده یا قرارداد نبسته‌ایم که مطیع دولت باشیم؛ ما درون مرزهای فلان یا بهمان کشور متولد می‌شویم و به زودی در می‌یابیم که چه بخواهیم چه نخواهیم باید مطیع باشیم.



### حقوق کاری

وجود حقوق کاری حقوقی است که از وظیفه‌ای پیشین، که اجرا و انجام آن مطلوب و ضروری است، مایه می‌گیرد. فی‌المثل، برای بقای نژاد، پرداختن به وظیفه پرورش کودکان ضروری است. موجد حق والدین یا قیم برای پرورش کودک لزوم انجام چنین کاری است. مجموع حق در این مورد تشکیل می‌شود از: نخست، منع نشدن از پرورش کودک، دوم، مجاز بودن برای تصمیم‌گیری به جای کودک وقتی که کودک کوچک‌تر از آن است که بتواند برای خود تصمیم بگیرد، و سوم، مجاز بودن برای وا داشتن کودک به اطاعت از کسی، وقتی که برای اطاعت کردن به اندازه کافی بزرگ است ولی بدان حد بزرگ نیست که بداند چگونه از صدمه زدن به خود بپرهیزد.

حقوق کاری ضرورت یا مطلوبیت کارها و وظایف را مفروض می‌گیرند. آنسکام، استدلال می‌کند که اقتدار دولت، یعنی حق آن برای وضع قوانین، جلوگیری از جنایات، مجازات مجرمان و مانند آن، از ضرورت انجام چنین کارها و وظایفی مایه می‌گیرد، که به محض آغاز زندگی مشترک جمع قابل ملاحظه‌ای از مردم در قالب گروه‌ها و دسته‌ها پدید می‌آید. این وظایف و کارهای ضروری عبارتند از: بکم، محافظت از مردم در مقابل یکدیگر (بنا به تبیین هابز)، دوم، تحکیم قراردادهایی که مردم با یکدیگر می‌بندند، سوم، حفظ و حمایت از هر آنچه حقوق عرفی مطلوب و مفید می‌شمارد، و چهارم، طرح و اجرای برنامه‌های بزرگ عام‌المنفعه - فی‌المثل، تأسیس جاده و راه‌آهن، و تشکیل ارتش به منظور دفاع از جامعه در برابر حمله خارجی

آنسکام، می‌گوید دولت ضروری است، و اقتدار، یعنی حق فرمانبرداری دارد، زیرا این کارها و وظایف با اهمیت و واقعی هستند. با

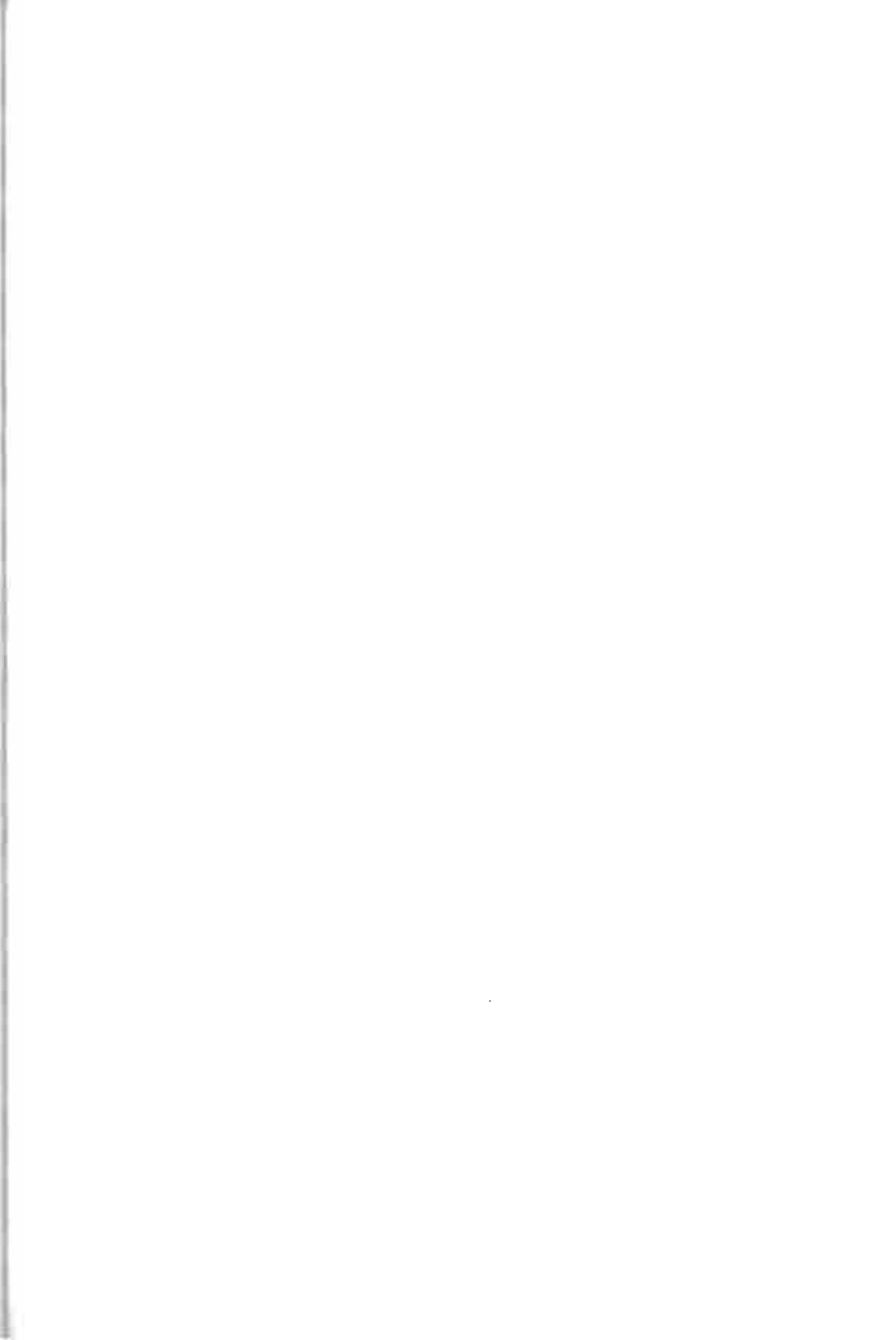
این حال تصدیق می‌کند که ممکن است این کارها در جامعه کوچک به جای دولت از راه همکاری داوطلبانه افراد انجام شود. او هم چنین به این نکته مهم و با ارزش اعتراف می‌کند که اگر انسان‌ها فوق‌العاده پرهیزکار و شریف بودند و هرگز در صدد صدمه زدن به یکدیگر برنمی‌آمدند، یکی از این وظایف اصلی منتفی می‌شد.

فعلاً از باب دلیل می‌پذیریم که این کارها و وظایفی که دولت انجام می‌دهد کارهایی ضروری هستند، و فقط تشکیلات پرحاشیه‌ای مثل دولت قادر به انجام آن‌ها است. آیا از این جا لازم می‌آید که هر دولت نسبتاً کارآمدی حق فرمان‌برداری دارد؟ آیا هرگز حق شورش، حتی علیه ظالم‌ترین و مستبدترین حاکمان وجود ندارد؟ یقیناً این نتیجه لازم نمی‌آید. پاسخ آنسکام به پرستس ما نافص است. اقتدار یا مشروعیت دولت نیازمند چیزی بیش از اجرا و انجام موفقیت‌آمیز یک کار است.

ما در فصل بعد برخی از شرایط دیگر پیشنهاد شده برای اقتدار قانونی را مورد بحث قرار خواهیم داد. این شرایط، یعنی آزادی و برابری، دو آرمان سنتی مردم‌سالاری غربی هستند.

- 1 - anarchy
- 2 - anarchism
- 3 - P. J. Proudhon
- 4 - Prince Kropotkin
- 5 - capitalist libertarianism
- 6 - capitalism
- 7 - socialist
- 8 - Gandhi
- 9 - anarcho-libertarians
- 10 - anti-statists
- 11 - the elite

- 12 - Marxism
- 13 - the proletariat
- 14 - communism
- 15 - Ottoman Empire
- 16 - statistis
- 17 - B. F. Skinner
- 18 - Ayn Rand
- 19 - anthropology
- 20 - The Declaration of Independence
- 21 - Cold War
- 22 - Lebanon
- 23 - Central America
- 24 - Hobbesism
- 25 - The Source of the Authority of the State
- 26 - Foreign Legion
- 27 - Mafia
- 28 - Great Turk
- 29 - customary rights
- 30 - contractual rights
- 31 - task rights



## فصل ۱۲

### آزادی

آزادی یا حریت یکی از آرمان‌های بنیادی دولت‌های مردم‌سالار جدید است. ولی آزادی چیست؟

در ۶ ژوئیه ۱۹۴۱ روزولت،<sup>(۱)</sup> در پیامی به کنگره آمریکا، به چیزی اشاره کرد که آن را «آزادی‌های چهارگانه» نامید:

ما طالب جهانی هستیم استوار بر چهار آزادی اساسی انسانی. نخست، آزادی قلم و بیان - در هر جایی از جهان. دوم، آزادی هر شخص برای پرستش خدا به هر نحو که می‌خواهد - در هر جایی از جهان. سوم، آزادی و رهایی از فقر... در هر جایی از جهان. چهارم، آزادی و رهایی از ترس... در هر جایی از جهان.

#### آزادی ایجابی و آزادی سلبی

بعضی از فیلسوفان کوشیده‌اند میان آزادی مثبت، یا «آزادی برای انجام...»، و آزادی سلبی، یا «آزادی از...» تمایز قائل شوند. پیام روزولت

به دو آزادی «ایجابی»، یعنی آزادی بیان و پرسش، و دو آزادی «سلبی»، یعنی آزادی و رهایی از ترس و فقر، اشاره می‌کند.

ولی به نظر می‌رسد که تفاوت میان «آزادی برای انجام...» و «آزادی از...» اهمیت فلسفی چندانی ندارد. این امر تا حدی به جهت آن است که «آزادی برای انجام...» و «آزادی از...» اغلب فقط دو روی یک سکه هستند. بدین سان در زمینه سیاسی یا اجتماعی «آزادی از سانسور» به همان معنای «آزادی برای گفتن و نوشتن آن چیزی است که فرد می‌خواهد»، «آزادی از تحمیل مذهبی» هم معنا است با «آزادی برای پرسش به انتخاب فرد، یا اصلاً پرسش نکردن».

خلاصه این که تفاوت عمده میان «آزادی برای انجام...» و «آزادی از...» صرفاً لفظی است. بنا بر این، ما این تمایز مفروض میان آزادی «ایجابی» و آزادی «سلبی» را نادیده خواهیم گرفت.

### آزادی سیاسی

همه آزادی‌ها سیاسی نیستند. «آزادی و رهایی از ترس» مورد اشاره روزولت را در نظر بگیرید. بی‌تردید خود روزولت از ترس سخن می‌گفت که رژیم‌های سیاسی مستبد باعث آن‌اند، ولی مردم ترس‌های دیگری نیز دارند. آن‌ها آرزو می‌کنند تا از ترس‌هایی مثل ترس از امراض، ترس از تنهایی، ترس از جوش صورت، ترس از اختلالات و آشفتگی‌های روانی نجات یابند. به این دلیل بعضی از فیلسوفان سیاسی در پرسش‌های نامربوطی راجع به روان‌شناسی فرو مانده‌اند. فی‌المنل، آن‌ها می‌گویند آیا اگر فردی برای انجام عمل الف منع روانی داشته باشد، آزادی انجام آن را دارد. شاید این مسأله در خور توجهی باشد؛ ولی ارتباط آن با آزادی سیاسی تا حدی غریب است.

بحث ما در مورد آن نوع آزادی‌هایی خواهد بود که به‌وضوح سیاسی هستند، یعنی آزادی‌هایی که به رابطه‌ی میان فرد و دولت مربوط است. آزادی سیاسی موضوع گسترده‌ای است، لذا بحث خودمان را به بررسی سه پرسش اصلی اختصاص خواهیم داد.

پرسش نخست این است: چند نوع آزادی سیاسی وجود دارد؟ دوم این که: آیا انواع متفاوت آزادی‌های سیاسی ارتباطی با یکدیگر دارند؟ به بیان دیگر، آیا اگر جامعه‌ای یک نوع از آزادی داشته باشد، آن آزادی وجود انواع دیگر آزادی را هم تضمین خواهد کرد، یا نه؟ پرسش سوم این است که: مهم‌ترین نوع آزادی کدام است؟ چهار نوع آزادی سیاسی وجود دارد: آزادی ملی یا استقلال<sup>(۱۱)</sup> (در مقابل استعمار)،<sup>(۱۲)</sup> آزادی سیاسی مبتنی بر حکومت مشروطه<sup>(۱۳)</sup> (در مقابل استبداد)،<sup>(۱۴)</sup> آزادی اقتصادی و آزادی فردی.

### استقلال

کوهسنان مشرف بر مارا تن<sup>(۱۵)</sup> است،

و مارا تن رو به دریا،

و تنها ساعتی تعمق در آن جا،

مُلهم شدم که یونان باز می‌تواند آزاد باشد.

به بایرون<sup>(۱۶)</sup> الهام شده بود که یونان از یوغ استعمار چند قرنۀ ترکیه آزاد می‌شود. نزد اکثریت مردم در بخش اعظمی از تاریخ، آزادی به معنی حقوق مدنی<sup>(۱۷)</sup> یا مردم‌سالاری، یا حتی حکومت مشروطه نیست، بلکه پیش‌تر به معنای استقلال است. یعنی آزادی از سلطۀ اربابان خارجی. چرا ملت‌ها از حاکم بیگانه نفرت دارند؟ تا حدی به این دلیل که غالباً استبداد استعماری به مراتب از استبداد بومی بدتر است. بنا بر این،

هرچند بی‌تردید بیشتر حکومت‌ها و بسیاری از مستبدان از رعیت سوء استفاده اقتصادی می‌کنند ولی تقریباً مسلم به نظر می‌رسد که حکومت استعماری نسبت به پادشاهان و حاکمان دیگر با سوء استفاده و بهره‌کشی بیشتری توأم است، زیرا معمولاً در وهله نخست به جهت سوء استفاده اقتصادی است که کشوری به استعمار کشیده می‌شود.

استعمار سلسله مراتبی در جامعه به وجود می‌آورد که بومیان ردیف‌های پایین‌تر را تشکیل می‌دهند و حتی ممکن است اجازه استفاده از منابع طبیعی مثل سواحل و رودخانه و خود زمین را نداشته باشند. حکومت استعماری معمولاً از منظر زبانی، دینی و فرهنگی بسیار بدتر از استبداد محلی است. استعمار اغلب ویرانی و تباهی فرهنگ‌ها و ادیان محلی، و حتی نابودی زبان‌ها را در پی دارد.

با این حال حکم کلی بالا استثنائاتی دارد. بدترین جنایات مستبد استعمارگر قتل عام و شکنجه است، ولی در زمان‌های متفاوت، و در بخش‌های گوناگونی از این کره خاکی ظالمان محلی وجود داشته‌اند که در این زمینه‌ها دقیقاً به بدی هر جبار بیگانه‌ای بوده‌اند. فی‌المثل، کالیگولا<sup>۱۱</sup> و پل پوت بر سر هموطنانشان بلاهایی آوردند بسیار بدتر از آنچه حاکمان استعمارگر بر سر مردم تحت استعمار می‌آورند. رفتار احمقانه جورج سوم<sup>۱۲</sup> با مهاجران آمریکا وقتی با اعمال کسانی مثل پل پوت مقایسه شود کم‌اهمیت جلوه می‌کند.

### آزادی سیاسی در قالب حکومت مشروطه

جستجوی آزادی اغلب نبرد قلم و بیان، و گاهی اوقات جنگ شمشیرها علیه قدرت‌های مطلقه پادشاهان یا دیکتاتورها بوده است. وقتی کسانی که تحت حاکمیت هستند شکلی از نمایندگی را به دست می‌آورند قدرت



پادشاهان یا دیکتاتورها محدود می‌شود، بنا بر این، اگر سایر چیزها مساوی باشد، افزایش نمایندگی مردم با کاهش قدرت سلطان توأم خواهد بود. یکی از دلایل این که چرا نمایندگی سیاسی با آزادی ربط و پیوند دارد همین است.

هر حکومتی برای مردم تحت حاکمیت خود محدودیت‌های شدید یا ضعیفی تحمیل می‌کند. اما، در شرایط مساوی، آزادی به‌طور کلی از قید و بند بهتر است. چه نوع حکومتی بیش‌ترین آزادی را مجاز می‌داند؟ به‌نظر می‌رسد کسانی که بر خودشان حکومت می‌کنند آزادی بیش‌تری را برای خود مجاز خواهند شمرد، یا در هر صورت آن مقدار آزادی را اجازه خواهند داد که با چیزهای خوب دیگر، مثل صلح داخلی، قابل مقایسه باشد.

ولی حکومت خودگردان<sup>(۱)</sup> دقیقاً به چه معنا است؟ آیا حکومت پارلمانی<sup>(۲)</sup> کافی است؟ نه: حکومت پارلمانی متکی بر کسانی است که بر کرسی پارلمان تکیه می‌زنند. آیا حکومت مشروطه کافی است؟ خیر: زیرا در درجه اول بستگی به این دارد که آیا حکومت مشروطه نماینده‌نظر همه مردم است یا تنها عده‌ای از آن‌ها. آن هم چنین به چیزهایی از این قبیل بستگی دارد که آیا وجود احزاب سیاسی مجاز است؛ آیا نظام رأی‌گیری واقعاً عادلانه است، یا (مثل «حکم بعد از قصاص») کاملاً ناعادلانه؛ و آیا تقسیم غیر عادلانه حوزه‌های انتخاباتی به نفع یک حزب یا دست‌کاری نظام انتخاباتی به شکلی دیگر مشکل است یا آسان. هم‌چنین بستگی به این دارد که آیا خود نظام معتبر است، یا صرفاً نوعی ظاهرسازی است برای تأمین مصالح دیگرانی از قبیل نیروهای مسلح یا کمونیست خارجی یا مرمایه‌گذاران کاپیتالیست.

درباره مردم‌سالاری چه می‌توان گفت؟ به احتمال قوی در جامعه

بزرگ تحقق مردم‌سالاری مستقیم، که بر طبق آن هر کسی در مورد هر موضوع سیاسی رأی می‌دهد، غیرممکن است. پس به نظر می‌رسد که در دولت‌های ملی بزرگ مدرن آرمان آزادی به خاطر حکومت خودگردان نمی‌تواند به صورت مردم‌سالاری مستقیم باشد. حداکثر تقرب ما به چنین آرمانی حکومت مشروطه توأم با انتخابات منظم است که در آن هر فرد بالغی حقّ یک رأی داشته و هیچ کس حقّ بیش از یک رأی نداشته باشد، و در آن هیچ یک از احزاب و تشکّل‌های مستقل سیاسی غیرقانونی نباشند، و نظام انتخاباتی در آن دروغین و عوام‌فریبانه نباشد.

### آزادی اقتصادی

آزادی اقتصادی را معمولاً به معنای آزادی داشتن دارایی شخصی، آزادی خرید و فروش کالاها، و آزادی انجام کار برای دریافت حقوق‌الزحمه می‌دانند. ولی بدون وجود حکومت، در وهله نخست، نه چیزی از قبیل دارایی شخصی می‌تواند در کار باشد، نه قراردادهای فروش، و نه قراردادهای اشتغال و استخدام. هم آزادی اقتصادی و هم نقطه مقابل آن تا جایی که هر دو آنها وجود حکومت را مفروض می‌گیرند ذاتاً سیاسی هستند.

دو فیلسوف آمریکایی به نام‌های آین رَند و رابرت نازیبک، که در فصل بعد مجدداً نظریاتشان را مورد بررسی قرار خواهیم داد، آزادی اقتصادی را، که در اصل با کاپیتالیسم یا نظام سرمایه‌داری یکی می‌دانند، به عنوان موضوعی مطلقاً محوری تلقی می‌کنند. آن‌ها معتقدند که آزادی اقتصادی، هم فی‌نفسه و هم در حکم بنیاد مفروض هر نوع آزادی دیگر، مهم‌ترین نوع آزادی است. آن‌ها به تأکید بیان می‌کنند که کمونیسم فاقد

آزادی بیان و آزادی دین و امتال آن است، زیرا آزادی اقتصادی را محدود می‌کند.

آیا هیچ آزادی جامعی می‌تواند آزادی‌های دیگر را تضمین کند؟

متأسفانه پاسخ به این پرسش ظاهراً منفی است. با به دست آمدن یک نوع آزادی، نبرد برای آزادی تمام نشده است.

استقلال ملی را در نظر بگیرید. تاریخ نشان می‌دهد که نبرد موفقیت‌آمیز برای استقلال می‌تواند هر نوع حکومتی را به دنبال داشته باشد. اگر تقدیر کشور جدید حکومت انتخابی مردم‌سالار باشد از بخت بلند آن است؛ بر سر کار آمدن دیکتاتوری نظامی یا تشکیلات تک‌حزبی دیگر کاملاً محتمل است. بی‌تردید استقلال ملی شرط ضروری آزادی سیاسی حاکمیت بر سرنوشت خود است، ولی یقیناً شرط کافی نیست.

اینک آزادی در قالب حکومت مشروطه را در نظر بگیرید. بعضی از مشهورترین مدافعان این نوع آزادی - مثلاً آباء بنیان‌گذار ایالت متحده - تماماً مزایای آن را به اعضای نژاد و جنس خودشان محدود کردند. بنا بر این منافع شهروندی کامل، حتی در نظام‌های به اصطلاح مردم‌سالار، برای تمامی کسانی که درون موزه‌های آن کشور متولد می‌شوند همواره فراهم نبوده است. هیچ دلیل غیرخودپسندانه قاطعی برای این نوع محدودیت آزادی وجود ندارد. واقعیات امر آشکارند. مشهورترین مردم‌سالاری روی زمین برده‌داری را تا ۹۰ سال بعد از تأسیس خود لغو نکرد، و تا حدود ۱۰۰ سال بعد از تأسیس‌اش حق رأی به زنان نداد. ترورهای فراوان رأی دهندگان سیاه در ایالت‌های جنوبی ایالت متحده، بدرفتاری و اعمال خشونت، زندانی کردن و تغذیه اجباری زنان هوادار

حق انتخاب زن در بریتانیا،<sup>(۱۳)</sup> هر دوگواه دوام و قدرت این احساس است که حکومت بر خود حق همه کس نیست، احساسی که در نظام‌های مردم‌سالار بزرگ وجود دارد.

حتی عرف و قانون اکثریت حقیقی نیز نمی‌تواند آزادی‌های فردی از قبیل آزادی بیان را تضمین کند. عرف و قانون اکثریت نیز غالباً با عدم تساهل نسبت به عقاید اقلیت توأم است. تنها سنت دیربای بردباری اقلیت‌ها، نوعی اعتراض علیه تعصب و نابردباری اکثریت است.

آیا حکومت مشروطه آن نوع آزادی اقتصادی را که آین زند و رابرت نازیک مطلوب می‌داند کاملاً تضمین می‌کند؟ چنین نیست - بعضی از دولت‌ها که حکومت مشروطه و مردم‌سالاری پارلمانی کامل دارند (فی‌المثل کشورهای اسکانندیناوی)<sup>(۱۴)</sup> اقتصادشان را بر اساس ترکیبی از سرمایه‌داری و سرسیالیسم<sup>(۱۵)</sup> پیش می‌برند.

درباره آزادی اقتصادی چه می‌توان گفت؟ آیا آزادی اقتصادی و سرمایه‌داری آزادی سیاسی را تضمین می‌کند؟ کشورهای که دارای درجه قابل ملاحظه‌ای از آزادی اقتصادی هستند غالباً آزادی‌های دیگر را هم دارا می‌باشند. البته این خیلی مایه اعتبار آنها است. با این حال، آزادی اقتصادی آزادی سیاسی (حکومت مشروطه) را کاملاً تضمین نمی‌کند، چه رسد به این که بتواند آزادی بیان یا آزادی مذهب را تضمین کند. زند و نازیک تصور می‌کنند که آزادی اقتصادی علت و مؤید انواع دیگر آزادی است، ولی آنها یک مورد خاص، یعنی ایالات متحده، را بدون این که زحمت نگرستن به بقیه کشورهای جهان را به خود بدهند، تعمیم و کلیت می‌دهند. آنها خیر ندارند که همه دولت‌های سرمایه‌داری مردم‌سالارانه نبوده‌اند. اقتصاد کره جنوبی بر اساس اصول سرمایه‌داری

پیش می‌رود، همین سخن دربارهٔ بیشتر دولت‌های آمریکای جنوبی نیز صادق است. سرمایه‌داری تحت حاکمیت اسلام امکان‌پذیر است هرچند بیشتر دولت‌های مستقل اسلامی اجازهٔ آزادی کامل مذهبی را نمی‌دهند. می‌توان گفت تعداد اندکی از آنها دارای نظام‌های حکومت مشروطه کاملاً مترقی هستند.

پس به نظر می‌رسد که انواع مختلف آزادی جمعی نه می‌توانند یکدیگر را تضمین کنند، نه می‌توانند تضمین‌کنندهٔ آزادی فردی باشند. استقلال ملی نمی‌تواند آزادی سیاسی را تضمین کند. آزادی سیاسی نیز غالباً شرایط محدودکننده‌ای برای خود داشته و به هر حال مایل به ترویج نابردباری و تعصب اکثریت سالارانه<sup>(۱۶)</sup> است. آزادی اقتصادی با دیکتاتوری سیاسی و محدودیت‌های مربوط به آزادی بیان و آزادی مذهبی قابل جمع است.

استقلال، حکومت مشروطه و آزادی اقتصادی آزادی‌های جمعی هستند. آن‌ها به خاطر ملت‌ها، جوامع و گروه‌ها وجود دارند و وجود این‌ها را مفروض می‌گیرند. اینک وقت آن است که به آرمان متفاوتی توجه کنیم، یعنی آرمان آزادی فردی. آزادی فردی از نظر تاریخی نسبت به آزادی‌های فوق‌الذکر دیرآیند است و ارتباط نزدیکی با مفهوم حق دارد.

### آزادی فردی و حقوق طبیعی

جان لاک در رسالهٔ دوم از دو رساله دربارهٔ حکومت مدنی<sup>(۱۷)</sup> طرح کلی نظریهٔ «حقوق طبیعی» را ارائه می‌دهد. او ادعا می‌کند که سه حق طبیعی وجود دارد، حق زندگی، حق آزادی و حق دارایی. توماس جفرسن<sup>(۱۸)</sup> به جای سومین حق از حقوق طبیعی لاک، یعنی حق دارایی، جستجوی خوشبختی را قرار می‌دهد.

دو رساله لاک، و «اعلامیه استقلال» آمریکا، تأثیر عمیقی روی فیلسوفان آمریکایی گذاشته است، و بیشتر آن‌ها معتقدند که مفهوم حق پایه‌ی اساسی اخلاق است.

هرچند آموزه‌ی حقوق طبیعی انسان تأثیرات کوتاه‌مدت و بلندمدت بسیار مهمی بر تفکرات اخلاقی و سیاسی داشته است، باید پذیرفت که نقاط ضعفی نیز دارد.

یک عیش این است که آموزه‌ی فوق نسبتاً مبهم است. به چه طریق حقی می‌تواند طبیعی باشد؟ یقیناً به همان نحو که (مثلاً) غرایز، طبیعی هستند نیست. معمولاً معنای «طبیعی» کم و بیش تبیین نشده باقی می‌ماند.

هم چنین می‌توان ایراد گرفت ادعای این که انسان‌ها حقی طبیعی برای آزادی دارند نه به ما می‌گوید که این حق شامل چه چیزهایی می‌شود و نه نحوه‌ی حفظ و دفاع از آن را بیان می‌کند. فی‌المثل، آیا این آموزه مستلزم آن است که جنایت‌کاران محکوم نیز حق طبیعی برای آزادی دارند؟ اگر آری، آیا عفو عمومی همه‌ی مجرمان روش خوبی برای دفاع از حق طبیعی آن‌ها برای آزادی است؟

ثالثاً، تاریخ قرن‌های هجدهم و نوزدهم نشان‌دهنده آن است که خطابه در باب حقوق طبیعی به آسانی می‌تواند با برده‌داری، و محدودیت‌های شدید حقوق سیاسی و اجتماعی مثل حق رأی و حق تحصیل توأم باشد.

آموزه‌ی حقوق طبیعی به رغم پیشینه و اثر نسبتاً خوب بلندمدتش بدان حد دقیق نیست که تنها تکیه‌گاه باشد. لازم است به آرای دیگری درباره‌ی آزادی نیز توجه کنیم.

### آزادی فردی و حقوق مدنی

آزادی فردی عبارت است از آزادی فرد از مداخله مردم دیگر، به ویژه آزادی از مداخله ناروای حکومت در زندگی او. این به عنوان آرمانی تلقی می شود که بعضی از قلمروهای زندگی فرد هرگز نباید توسط هیچ حکومتی مورد مداخله قرار گیرند. این را که این قلمروها کدامند می توان از خود آزادی ها استنباط کرد. عموماً اعتقاد بر این است که آزادی های اساسی فردی عبارتند از: آزادی قلم و بیان؛ آزادی اطلاع رسانی؛ آزادی مذهبی؛ آزادی ازدواج، یا عدم ازدواج بسته به خواست فرد. بنا بر این، قلمروهای «آزادی» عبارتند از (به اصطلاح) زندگی خصوصی فرد، و حیات فکری و عقلی.

هواداران نظریه مورد بحث می گویند این آزادی ها نیاز به حمایت قانون دارند، و باید شامل اقلیت ها نیز بشوند.

بیشتر فیلسوفان غربی و اندیشمندان دیگر، به طرق گوناگون، از آرمان آزادی فردی دفاع کرده اند. برای نمونه، بنجامین کنستانت<sup>(۱۹)</sup> معتقد بود که آزادی مذهبی، آزادی مالکیت و آزادی عقیده، اموری بنیادی برای جامعه پیشرفته هستند. برخی دیگر بر آزادی بیان و آزادی نشر تأکید کرده اند؛ جمعی دیگر نیز بر اهمیت تحصیلات اصرار می ورزند، که بدون آن بهره مند شدن از آزادی فکر و عقیده دشوار است. نویسندگانی که دغدغه آزادی فردی دارند بی شمارند، ولی شایسته است که به خصوص از این افراد نام ببریم. جان میلتن<sup>(۲۰)</sup> نام پین<sup>(۲۱)</sup> ماری ولستون کرافت<sup>(۲۲)</sup>، توماس جفرسن، جی. اس. میل اف. دی. روزولت.

دفاع میلتن (۱۶۴۴) مبتنی بر این نظر است که حقیقت و معرفت

ارزش‌های برترند. به نظر او آزادی مذهبی شرط ضروری معرفت دینی است، و در واقع بدون وجود آزادی بیان هیچ معرفت و شناختی نمی‌تواند وجود داشته باشد: «جایی که تمایل برای آموختن زیاد باشد ضرورتاً بحث و جدل و تألیفات و عقاید زیادی وجود خواهد داشت؛ زیرا عقیده نزد نیک‌مردان چیزی نیست جز معرفت در حال تکامل». او هم‌چنین می‌گوید همواره در نبرد عادلانه حق بر باطل پیروز است:

گر چه تمامی آموزه‌ها آزادانه در بنه زمین رجز می‌خواندند، و حقیقت نیز در عرصه کارزار بود، شک و تردید ما در قدرت او، و مجاز و تحریم کردنش، ژاژخاییدن است. بگذارید حق و باطل گلاویز شوند؛ چه کسی طالب این بود که در مصافی آزاد و رو در رو حقیقت بازنده باشد؟

میلتن هم‌چنین می‌گوید، برای فرد، آزادی اندیشه بسیار گران‌بازتر از هر آزادی دیگری است: «پیش از هر آزادی، آزادی دانستن، بیان کردن و بحث آزاد آگاهانه را برای من روا دارید».

دویست سال بعد، در سال ۱۸۵۹، جان استورات میل در مقاله مشهورش تحت عنوان درباره آزادی<sup>(۲۳)</sup> تقریباً همان چیزها را گفت. بدین‌سان او می‌گوید اگر انسان‌های جایز الخطا بر چیزهایی که بحث درباره آنها مجاز است حدودی تعیین کنند، نمی‌توان به حقیقت دست یافت؛ فقط بحث آزاد آراء و عقاید به حقیقت و معرفت جدید منجر تواند شد.

میل هم‌چنین از آزادی اندیشه و آزادی بیان طرف‌داری می‌کند، زیرا برای فرد دارای ارزش‌اند؛ او تأکید می‌ورزد که محدود کردن آزادی آراء و عقاید مساوی است با محدود کردن چیزی که برای نوع بشر اساسی و



بهترین است. بدون آزادی اندیشه مردم تنزل کرده و پست می شوند. تمدن بدون آزادی پیشرفت نمی کند، و مشخصه بارز جوامع فاقد آزادی فردی میان‌مایگی و خشکیدن همه توانایی‌ها و استعداد‌های انسانی است.

### مقایسه آزادی‌ها

آیا روی هم‌رفته می‌توان گفت مهم‌ترین آزادی کدام است؟ احتمالاً خیر. وضع جامعه را آزادی‌های آن مشخص می‌کنند، ولی عوامل بی‌شمار دیگری نیز در این امر دخیلند، به طوری که مشاهده تجربی، و مطالعه تاریخ در دو جای متفاوت پاسخ‌های متفاوت خواهد داد.

ولی شایان ذکر است که ما بدون آزادی اندیشه و بیان حتی نمی‌توانیم لب به پرسش بگشاییم، چه رسد به این که در درصد پاسخ‌گویی به آن برآییم.

- 1 - Roosevelt
- 2 - national liberty
- 3 - colonialism
- 4 - representative government
- 5 - autocracy
- 6 - Marathon
- 7 - Beyron
- 8 - civil rights
- 9 - Caligula یکی از فرماندهان حیرت‌انگیز سرج که همراه پل پوت Pol  
Pot به کتلهای وسیع هموطنانشان دست زدند. م
- 10 - George III
- 11 - self-government
- 12 - patliamentary government

- 13 - Britain
- 14 - Scandinavian
- 15 - socialism
- 16 - majoritarian
- 17 - *Two Treatises on Civil Government*
- 18 - Thomas Jefferson
- 19 - Benjamin Constant
- 20 - John Milton
- 21 - Tom Paine
- 22 - Mary Wollstonecraft
- 23 - *On Liberty*

## فصل ۱۳

### برابری

آیا برابری آرمانی است که ارزش دفاع داشته باشد؟ بهتر است پیش از پاسخ‌گویی به این پرسش روشن کنیم که از چه نوع برابری سخن می‌گوییم.

#### سردرگمی‌ها دربارهٔ برابری

باید اذعان کرد که خطابه دربارهٔ برابری می‌تواند مایهٔ سردرگمی شود. برای نمونه، گاهی اوقات خطابهٔ مساوات‌طلبانه<sup>(۱)</sup> با این مقدمه آغاز می‌شود که به هر حال همهٔ مردم برابرند، سپس نتیجه‌گیری می‌شود که باید همهٔ مردم برابر باشند. به وضوح باید در چنین استدلالی کلمهٔ «برابر» در معانی متفاوتی به کار رفته باشد، ولی این معانی متفاوت چیستند؟ می‌توان استدلال کرد که مخالفان مساوات‌طلبی قربانیان اصلی خلط و التباس‌ها در خطابهٔ مساوات‌طلبانه هستند. آن‌ها با اشاره به این خطابه خاطر نشان می‌کنند که بی‌هیچ تردید مردم برابر نیستند، و می‌پرسند: پس

وقتی گفته می‌شود آن‌ها باید برابر باشند منظور چیست؟ آن‌ها به گونه‌ای تصنعی نتیجه نمی‌گیرند که آرمان برابری هم زیان‌بار است هم غیرممکن. همان‌طور که کمی پیش اشاره کردیم، این حقیقت که خود خطابه نمی‌تواند میان انواع متفاوت برابری تمییز دهد در واقع باید به منزله هشدار باشد به مخالفان مساوات‌طلبی تا به نحو مشابهی دچار ناکامی نشوند.

### انواع متفاوت برابری

بی‌تردید هیچ حکومتی، هرچند قدرتمند، نمی‌تواند همهٔ مردمش را از نظر قد، یا جرأت، یا زیبایی یا مهارت‌های کوه‌نوردی برابر سازد. اگر دولت مردان می‌توانستند کاری دربارهٔ قدرت ذهنی انجام دهند در آغاز توان ذهنی خودشان را کاملاً بالا می‌بردند.

ولی حکومت‌ها می‌توانند مردم را در زمینه‌های دیگری تا حدی برابر سازند. اگر بدترین مورد را در نظر بگیریم، حکومت می‌تواند در برابر ساختن مردم از نظر جهالت یا بردگی جسمی و روانی به توفیقاتی دست یابد. ما از روی تجربه می‌دانیم که حکومت‌ها قادرند مردم را از جهت تکلیف پرداخت مالیات‌ها برابر کنند.

حکومت‌ها هم چنین می‌توانند مردم را از راه‌های مفیدتر دیگری برابر سازند. حکومت‌ها می‌توانند به همهٔ مردم حق مساوی رأی دادن و حق مساوی محاکمه با حضور هیأت منصفه قائل شوند. این نوع برابری‌های سیاسی اصولاً محال نیستند. شما هم چه بسا بگویند که حکومت مردم‌سالار منتخب مردم شکلی از حکومت است که یافت نمی‌شود. ولی تحقق آن محال نیست؛ اتفاقاً یافت هم می‌شود.

دربارهٔ برابری اقتصادی چه می‌توان گفت؟ هیچ حکومتی از عهدهٔ آن بر نیامده است، ولی عده‌ای تصوّر کرده‌اند که شاید بتوان شهروندان را از لحاظ وسایل مادی و درآمد برابر ساخت. زیرا بر خلاف زیبایی، هوش، جرأت یا مهارت کوه‌نوردی، می‌توان وسایل مادی را از فردی به فرد دیگر منتقل کرد.

وقتی ما از برابری سخن می‌گوییم یا منظورمان برابری سیاسی خواهد بود یا برابری از لحاظ وسایل مادی و درآمد.

آیا این آرمان‌های برابری از نظر ما ارزشمندند؟ بیشتر غربی‌ها، از جمله تعدادی از فیلسوفان ضد مساوات طلب تصدیق می‌کنند که برابری سیاسی شرط آزادی سیاسی است، و بنا بر این آرمان ارزش‌مندی است. برابری اقتصادی علت بیشتر ترسناکات است، اولاً به این دلیل که خود این مفهوم، مفهوم مبهمی است، و ثانیاً به جهت آن که ظاهراً شرور چندی را در پی دازد.

برابری اقتصادی به جهت ارتباطش با نیازها، تمایلات و خواستها مفهوم مبهمی است. این امر وقتی آشکار می‌شود که سؤالات زیر را بپرسیم، سؤالاتی که تاکنون هیچ‌کسی پاسخ قانع‌کننده‌ای برابری آن‌ها نیافته است.

آیا مردمی را که از نظر زیبایی، هوشی، یا توانایی شغلی نابرابرند باید از نظر اقتصادی برابر کرد (یا به همین صورت باقی گذاشت)؟  
مثلاً، آیا احتمالاً افراد زیبا و باهوش و توانا استحقاق درآمدهای بیشترتری نسبت به دیگر شهروندان را دارند؟

به نظر می‌رسد که گویی همیشه تلاش برای به وجود آوردن برابری اقتصادی شروری هم چون تمامیت‌خواهی<sup>(۲)</sup> و عدم‌کارآیی اقتصادی را به

بار می آورد. حتی اگر این امر تا حدی بستگی به این داشته باشد که چه میزان از برابری مورد نظر است، و چه گام‌هایی برای تحقق بخشیدن به آن برداشته شده است، و چگونه این آرمان با آرمان‌های دیگر جامعه ترکیب شده، و از آن‌ها متأثر می‌شود، هنوز این یک واقعیت تجربی محض باقی می‌ماند که حکومت‌های معتقد به آرمان برابری اقتصادی در این اواخر نشان داده‌اند که نه تنها در معرض فساد، بلکه مستعد استبداد هستند. با این همه، باید با خونسردی به این امور پرداخت. نباید در مورد، مثلاً، کلمنت آتل<sup>(۳)</sup> و اف. دی. روزولت چنین تصویری داشت که گویی آن‌ها اسلاف بل پوت بودند.

#### علیه برابری: امکان استبداد

چنین می‌نماید که گویی دست‌یابی به جامعه‌ای بدون نابرابری‌های اقتصادی متضمن مشکلی اساسی باشد. این طور به نظر می‌رسد که تنها راه تحقق بخشیدن به برابری اقتصادی گذر از مرحله نابرابری شدید و افراطی است. سناریو این‌گونه اجرا می‌شود: قبل از هر چیز باید انقلابی رخ دهد؛ بعد از انقلاب، مردم تمام قدرت را به جوی هم‌رزم تحویل می‌دهند، او باید برای نظم بخشیدن به تقسیم دارایی، بیشتر از هر کس دیگری مساوات را رعایت کند. (جورج اورول<sup>(۴)</sup> در *رمان قلعه حیوانات*<sup>(۵)</sup> نحوه وقوع این اتفاقات را بسیار عالی شرح می‌دهد). جو و همپالکی‌های او، که معمولاً به «کارگزاران حزب»<sup>(۶)</sup> مشهورند، به تقسیم دارایی‌ها و امتیازات از موضع قدرت بی‌رقیب می‌پردازند. و تاریخ نشان می‌دهد که به جهت این تمرکز قدرت مرحله «موقتی» نابرابری هرگز به‌طور طبیعی به برابری نمی‌انجامد.

دوم، فرایند حفظ برابری در تضاد با آزادی است. تقسیم انقلابی مقدماتی دارایی‌ها، هرچند موفقیت‌آمیز باشد، نه تنها حالت برابری دائمی را به بار نمی‌آورد، بلکه نمی‌تواند به بار آورد. رؤیای برابری نهایی و پایدار مساوات‌طلبانه هرگز قابل تحقق نیست، زیرا حکومت باید بیش از پیش به مداخله به مراتب شدیدتری در زندگی شهروندان بپردازد. حکومت برای حفظ برابری لازم است دائماً با زیربنای اقتصادی ور برود تا چوب لای چرخ کسانی بگذارد که حيله گرتتر، جاه‌طلب‌تر، و از نظر اقتصادی کاردان‌تر از هموطنانشان هستند. باید دربارهٔ این که مردم با استحقاق‌ها و توانایی‌های خود چه می‌توانند یا نمی‌توانند بکنند اصول دقیقی وضع شود. حکومت یا باید آن کار را بکند، یا باید برای مختل کردن نظم ذهنی کسانی که ذهن اقتصادی قوی دارند به اعمال جراحی مغزی بپردازد.

### علیه برابری: نظر نازیک دربارهٔ آزادی و دارایی

رابرت نازیک، نویسندهٔ آمریکایی، عمیقاً از فلسفهٔ سباسی آین رند، مدافع پرو یا قرص سرمایه‌داری جناح راست، تأثیر پذیرفته است. نازیک در کتاب خود تحت عنوان بی‌دولتی، دولت و آرمان‌شهر ادعا می‌کند اگر حکومتی به‌جَد خواهان ایجاد برابری اقتصادی باشد باید فعالیت‌های سرمایه‌داری را میان افراد بالغ راضی غیرقانونی اعلام کند.

به عنوان نمونهٔ بارزی از نحوهٔ تفکر نازیک داستان کوتاه او دربارهٔ ویلت جمبرلین<sup>(۱)</sup> بسکتبالست را نقل می‌کنیم.

ویلت جمبرلین فوق‌العادهٔ تکنیکی است، و بیشتر مردم مخصوصاً برای دیدن او به تماشای مسابقات می‌روند. ویلت برای این که سرش کلاه

نرود، می‌گوید تنها به این شرط بازی خواهد کرد که طرف‌داران سینه‌چاکش مبلغی اضافی به صندوق صدقاتش بریزند. نازیک می‌گوید یک مساوات طلب این کار را دور از انصاف خواهد دانست، زیرا بسکتبال یک بازی تیمی است، و ویلت چمبرلین نباید بیشتر از دیگر اعضای تیم پول دریافت کند. از سوی دیگر، او تأکید می‌کند منع این طرف‌داران توسط فرد مساوات طلب از این که با دیدن قهرمانشان مبلغ اضافی نپردازند تجاوز آشکار به آزادی آن‌ها است.

نازیک از این نکته به کل ایده تقسیم‌داریی منتقل می‌شود. او اعتراض می‌کند که دلایل اخلاقی غلط‌اندازی در این مورد اقامه می‌شود بدون آن که در این باره درنگ شود که اموال مورد بحث متعلق به مردم واقعی هستند. دربارهٔ اموال مصادره‌ای مردم واقعی که به سختی به دست آمده طوری سخن می‌رود که گویی موهبتی الهی<sup>(۸)</sup> و بهشتی هستند که اتفاقاً برای جوی هم‌رزم نازل شده‌اند.

نظریه‌های متعددی در این زمینه وجود دارد که ملاک تملک عادلانه اموال چیست. اگر شما بر این باورید که هر دارایی از راه دزدی به دست آمده است، در این صورت لازم نیست هیچ عذاب وجدان و تردیدی در تقسیم اموال داشته باشید. در واقع دارایی‌ها برای شما در حکم موهبت الهی و آسمانی خواهند بود، تا میان نیازمندان توزیع شود. یا اگر معتقدند نظام کسب اموال در جامعه به خصوصی فامد است، طبیعاً در صدد خواهید بود تا شرایط لازم برای تقسیم دوبارهٔ خوان نعمت اقتصادی را فراهم کنید. شما استدلال خواهید کرد که در جامعه بهتر این خوان نعمت از اول به گونه دیگری تقسیم خواهد شد.

نازیک نظر متفاوتی دارد. او می‌گوید هر دارایی از راه مشروع کسب



شده است مگر این که واقعاً به وسیله زور یا کلاه برداری یا اخاذی از کسی گرفته شده (دزدیده شده) باشد. اگر صاحبان فعلی یا اجدادشان مرتکب هیچ از این دزدی‌ها نشده‌اند، در این صورت هرگونه تلاشی برای محروم کردن آن‌ها از دارایی‌هایشان با حق آزادی آن‌ها در نعارض است. مثلاً، مالیات بر درآمد هیچ تفاوتی با کار اجباری ندارد؛ از این رو، حکومت‌هایی که برای کمک به فقرا از ثروتمندان مالیات می‌گیرند حقوق بسیاری از شهروندان را زیر پا می‌گذارند. دولت باید دولت «حداقلی»<sup>(۱)</sup> باشد، یعنی وظیفه‌اش فقط جلوگیری از جنایت و دفاع در مقابل دشمنان خارجی باشد.

تیبین نازیک درباره ملاک مشروع یا نامشروع بودن دارایی کسب شده ادامه بعضی از اندیشه‌هایی است که در رساله دوم درباره حکومت مدنی لاک قابل مشاهده است. ولی در واقع اگر نظریه نازیک درباره حکومت به مرحله اجرا در می‌آید با تکیه بر آنچه که وی دو «شرط ضروری لاک» می‌نامد، ناقض خود می‌شود. این شروط عبارتند از:

- ۱- اگر دارایی شما از اجدادی به ارث رسیده است که آن‌ها در آغاز آن را از راه دزدی به دست آورده‌اند در این صورت آن دارایی باید بی‌هیچ دخل و تصرفی<sup>(۲)</sup> به صاحبان اولیه یا اخلاف آن‌ها برگردانده شود.
- ۲- اگر دارایی مال دزدی نباشد، ولی با این حال می‌توان ثابت کرد که در زمان اکتساب آن، زمین و اموال تصاحب نشده برای مردم دیگر کفایت نمی‌کرد، دولت باید آن‌ها را از نو تقسیم کند.

این دو شرط دولت را درگیر تحقیقات تاریخی پرهزینه‌ای خواهد کرد (که بنا به فرض از راه مالیات‌ها تأمین می‌شود)، و هر هزینه‌ای از این دست به اغتشاش و حشمتناکی در رژیم اقتصادی منجر می‌شود. در آغاز کار باید

بیشتر دارایی‌ها در ایالات متحده به سرخ‌پوستان آمریکایی برگردانده شود، و این کار به احتمال زیاد به انقلاب مسلحانه غیر سرخ‌پوستان منجر خواهد شد. به خوبی می‌توان پی برد که مداخلات «لاکی» نازیک در مقررات دارایی‌ها و اموال به همان اندازه مداخلات مساوات‌طلبان دو آنسه اقتصادی برای نظم داخلی و آزادی سیاسی ویرانگر است.

### دفاع از یک آرمان: برابری فرصت

عده‌ای از مساوات‌طلبان آموزه محدودتری را ترجیح می‌دهند، یعنی آموزه برابری فرصت. ایده و نظر در این جا این است که هر کسی باید در جامعه شانس موفقیت داشته باشد. امکان‌پذیر ساختن این امر باید به عهده حکومت باشد، که می‌تواند از مالیات برای هزینه احداث مدارس و مؤسسات آموزشی دیگر استفاده کند. این که در واقع و در نتیجه چنین اقداماتی فلان یا بهمان گروه از مردم موفق شوند یا نه اهمیتش کم‌تر از به انجام رساندن این اقدامات و، البته، کم‌تر از کار آن‌ها است.

طرف‌داران برابری فرصت سازگاری آن با ارزش‌های دیگری هم چون آزادی را از آموزه‌های مساوات‌طلبانه سخت‌گیرتر بیشتر می‌دانند. برابری فرصت مستلزم ور رفتن زیادی با آزادی فردی نیست. لازم نیست که حکومت درآمدها را در سطح ثابتی نگه دارد یا مانع رقابت شود. برابری فرصت توانایی استفاده و لذت از زندگی را زیر پای آزمانی دست یافتنی قربانی نمی‌کند.

تردید در این نیست که هیچ کس دوست ندارد مالیات بپردازد. هم چنین کم نیستند مالیات دهندگانی که به ارزش تحصیلات دانشگاهی و مراقبت‌های بهداشتی، ارزش برنامه‌های خانه‌سازی اجتماعی، و حتی

ارزش اعطای فرصت به همه شهروندان برای رسیدن به مسابقات اسکی اذعان دارند. ممکن است مالیات دهندگان درباره میزان بودجه‌ای که دولت باید برای این امور مطلوب اختصاص دهد بحث داشته باشند، ولی بیش‌تر آن‌ها علی‌الاصول می‌پذیرند که باید کمینه‌ای از بودجه دولت را تأمین کنند.

بیش‌تر شهروندان کشورهای غربی پیرو آین راند یا نازیک نیستند. آن‌ها این امکان را می‌پذیرند که در بعضی مواقع کاملاً ممکن است گروهی اخلاقاً مجبور شوند از چیزی که بر اساس قانون مالکش هستند دست بردارند. از این‌جا فقط گام کوچکی برای پذیرش این نکته باقی است که حکومت در اوضاع و احوال معینی می‌تواند حق داشته باشد تا به خاطر مصالح عمومی بزرگ‌تر برخی از اشخاص را از بخشی از درآمدشان محروم کند.

ولی، متعهد بودن به برنامه ترویج و تبلیغ فرصت برابر، در صورتی که در واقع امر شمار کثیری از اشخاص از گروه‌های اجتماعی معین باز هم توانستند به کم‌ترین موفقیتی دست یابند محلی از اعراب نخواهد داشت. مثلاً، طرح تشویق زنان برای تحصیل در رشته مهندسی در صورتی که در نتیجه این طرح زنان زیادی به مهندسی گرایش پیدا نکردند قابل اعتنا نخواهد بود. از سوی دیگر، ممکن است محقق ساختن خود این طرح به دست‌کاری و مداخله به مراتب بیش‌تری در آزادی منتهی شود.

مخالفان مساوات‌طلبی ادعا می‌کنند که هیچ تمایز دقیقی میان برابری فرصت و برابری «مطلق» وجود ندارد. آن‌ها می‌گویند که تعهد و اعتقاد به برابری فرصت بذریع تمایل به موقفیت عمومی را در بطن خود دارد. ولی موقفیت عمومی امکان‌پذیر نیست، و تمنای آن فقط می‌تواند به وضع پایدار مداخله و دست‌کاری در آزادی منجر شود.

## دفاع از یک آرمان: قانون و ارزش‌ها

گاهی مساوات‌طلبان با استناد به حکومت قانون از آرمان خود دفاع می‌کنند. برابری با ایده‌قواعد و قوانین اجتماعی در ارتباط است، زیرا قوانین بماهو قوانین باید اطلاق داشته باشند. قانون یا قاعده‌ای که تنها شامل یک فرد شود اصولاً قانون نخواهد بود.

در حال حاضر از آن‌جا که مزیت برخورداری از قانون مورد اجماع بوده و به‌طور گسترده‌ای از آن حمایت می‌شود، شاید گمان رود که جای مناسبی را برای دفاع از برابری پیدا کرده‌ام. یکم، مساوات‌طلبان در پی دفاع از چیزی بیش از برابری قانونی هستند. آن‌ها می‌خواهند از برابری سیاسی و اقتصادی، و احتمالاً اجتماعی نیز دفاع کنند. دوّم، برابری در مقابل قانون که از منطق آداب و مقررات مایه می‌گیرد به تنهایی برابری قانونی بسیار کم‌تری را نسبت به آنچه معمولاً مساوات‌طلبان خواهان آن هستند مجاز می‌دارد. زیرا هرچند ممکن است با تمام کسانی که متهم به زیر پا گذاشتن قانون معینی هستند به‌طور یکسان رفتار کرد، ولی در مورد خود قانون این احتمال می‌رود که میان برخی از گروه‌های جامعه قائل به تبعیض و نابرابری شود. قوانین عبور و مرور در آفریقای جنوبی<sup>۱۱</sup> این‌گونه بود؛ با کسانی که به تخلف از قانون عبور و مرور محکوم می‌شدند یکسان برخورد می‌شد، ولی سفیدپوستان از همان آغاز مجبور به تبعیت از این قوانین نبودند.

آیا آرمان برابری اقتصادی می‌تواند با ارزش‌های دیگر، مثلاً ارزش

درمان انسان مرتبط باشد؟

بی‌تردید آرمان انسانیت، مهربانی و ملاحظت و احترام متقابل با اعتقاد به جامعه مبتنی به سلسله مراتب سازگار است. در چنین جامعه‌ای قائل شدن به عزت و احترام برای کسانی که در موقعیت‌های اجتماعی پایینی

هستند منطقاً امکان‌پذیر است. از سری دیگر، گر چه این امر امکان‌پذیر است، ولی همواره در مقام عمل وقوع نمی‌یابد. بلکه کم و بیش به این امر بستگی دارد که رده‌بندی سلسله مراتب چه شیبی دارد. اگر رده‌بندی اجتماعی چنان گراف باشد که بیشتر مردم مجبور باشند از بدو تولد تا دم مرگ در کوچه و خیابان زندگی کنند، در این صورت نفس همین واقعیت عزت و ارجمندی را مسأله آفرین و احترام به انسانیت را امری بعید می‌سازد. معمولاً گروهی از فقرا و طبقه پایین که محتاج رفتار انسانی‌تری هستند به زودی می‌فهمند که سزاوار، اگر نگوئیم برابری اقتصادی کامل، دست‌کم نابرابری بسیاری کم‌تری هستند. و در واقع کاهش نابرابری آرمانی است که مردم غرب به نسبت خیلی زیادی به آن وسعت یافته‌اند. به علاوه این آرمانی است که کشورهای جدید آزادی‌طلب می‌توانند با موفقیت آن را پی‌جویند. سرئند<sup>۱۲</sup> و زلاند نو<sup>۱۳</sup> دو نمونه از این کشورها هستند.

### همانندی و ارزش

گاهی گفته می‌شود که جستجوی برابری به همانندی کسل‌کننده‌ای منجر می‌شود. اما همانندی چیزی نیست که مساوات‌طلبان سیاسی و اقتصادی طالبش باشند. آن‌ها به خوبی هر کس دیگری می‌دانند که همانندی، اگر به معنای برابری استعداد، هوش، قد، وزن و زیبایی باشد، نمی‌تواند با حکم حکومتی ایجاد شود. زیرا اساساً ایجاد شدنی نیست.

مساوات‌طلبان اغلب می‌گویند اشخاص ارزش برابر دارند. معنای این سخن چیست؟ معنایش تا اندازه‌ای چنین است که فقدان همانندی مستلزم فقدان برابری سیاسی یا اقتصادی نیست.

مساوات‌طلبان مایل به کارآمدتر کردن ابده لیاقت هستند، در حالی که

بی تردید مخالفان عکس این نظر را دارند. مساوات طلبان استدلال می‌کنند کسانی که با هوش‌تری با استعدادترند در واقع نیازمند آب و غذا و وسایل نقلیهٔ بیشتر نیستند. کسانی که کم‌هوش‌ترند همین حکم را دارند. و به‌طور کلی در درستی این سخن تردیدی نیست.

اما معنای اصلی و اهمیت این سخن که همهٔ اشخاص ارزش برابر دارند آن است که یک فرد انسان چیزی بیش از صرف موضع یا محل موفقیت‌ها و توانایی‌ها است. انسان‌ها در درجهٔ اول از آن جهت که انسانند و صرفاً در درجهٔ دوم به عنوان کوه‌نوردان یا بازرگانان یا سوارکاران یا فیلسوفان یا امثال آن دارای ارزشند.

این تصور که همهٔ انسان‌ها، گذشته از نژاد، سن، جنس، پایگاه یا موفقیت‌هایشان دارای ارزش یکسان هستند یک نظریهٔ انقلابی خطرناک جدید نیست. آن نوعی تلقی از انسانیت است که مساوات طلبان جدید در آن با تفکر یهودی - مسیحی سنتی و تا اندازه‌ای با ایدئولوژی مردم‌سالار جدید غرب وجه اشتراک دارند.

### چه حداقلی دولت حداقلی است؟

این رند، نازیک و دیگر آزادی‌خواهان جناح راست استدلال می‌کنند که بهترین نوع دولت، دولت حداقلی است، دولتی که حوزهٔ فعالیت و توجه خود را به برخی از زمینه‌ها محدود می‌کند. این حوزه‌ها شامل دفاع از کشور در مقابل حملهٔ خارجی، و احتمالاً ایفای نقش در حفظ نظم و قانون می‌شوند. (می‌گوییم احتمالاً، زیرا نازیک مدعی است که حتی باید هزینهٔ خدمات پلیس به‌طور دل‌خواه و مستقیماً توسط کسانی پرداخت شود که می‌خواهند از چنین خدماتی بهره‌مند شوند و می‌تواند از عهدهٔ آن بر آیند).

با این همه دولت حداقلی هنوز دولت است، و بی تردید نازیک می پذیرد که نفس واقعیت زندگی در یک کشور مستلزم فدا کردن مقداری از آزادی‌ها است. ما از قانون مخالف قتل تبعیت می‌کنیم زیرا تصدیق می‌کنیم که هیچ کس نباید آزادی کشتن همسایگان دیوار به دیوارش را داشته باشد. این نوعی محدودیت است، ولی معمولاً محدودیتی نیست که موجب رنجش ما شود. تمایزی که ما در مقام شهروند قائل می‌شویم میان آن محدودیت‌هایی است که به عنوان محدودیت‌های ضروری می‌پذیریم و آن‌هایی که تصور می‌کنیم زائد و غیر ضروری هستند.

نزاع میان مواضع مساوات‌طلبان و مخالفان مساوات‌طلبی در واقع عبارت است از عدم توافق در مورد محدوده قدرت دولت.

یک پاسخ این است: باید محدوده قدرت دولت را به کم‌ترین حد لازم رساند. هر گونه تلاشی برای دست‌یابی به برابری را باید کنار گذاشت.

پاسخ دیگر این است که چیزی به عنوان «کم‌ترین حد لازم» وجود ندارد زیرا همه آن بستگی به این دارد که چه مقداری را شما لازم و ضروری می‌دانید. مثلاً، آیا هر کس واقعاً می‌خواهد که هر درجه ممکن از نابرابری را که ممکن است از ترتیبات متداول اموال و دارایی‌ها به وجود آید تحمل کند؟ آب شهروندان یک دولت ثروتمند مدرن با گشاده‌رویی قیافه هزاران خانه به دوش بیکاری را که به صورت خطرناکی در خیابان‌ها پرسه می‌زنند تحمل خواهند کرد؟ آیا آن‌ها وجود کودکانی را که درون زباله‌ها زندگی می‌کنند تحمل خواهند کرد؟ «حداقل ضروری» قدرت دولت را تنها با استناد به آزادی نمی‌توان تعیین کرد. کفه ارزشی که به آزادی مالیات دهندگان یا مالیات دهندگان بالقوه، دست‌کم در نظام مردم‌سالار، داده می‌شود باید سنگین‌تر از کفه ارزشی باشد که به چیزهای دیگر اختصاص یافته است، چیزهایی از قبیل زندگی کودکان در

جامعه، تحصیلات، دفاع از تمامیت ارزی، طول عمر شهروندان و آخر از حیث ترتیب نه از حیث ارزش (به نظر نازیک) حقوق شهروندانی که اجدادشان را اجداد ما غارت کرده‌اند.

آزادی ارزش بسیار مهمی است، ولی تنها ارزش ما نیست، و نه می‌تواند تنها ارزش ما باشد، آن تنها علامت حداقل ضروری قدرت دولت نیست، و نه می‌تواند تنها علامت باشد.

1 - egalitarian

2 - totalitarianism

3 - Clement Attlee

4 - George Orwell

5 - *Animal Farm*

6 - party officials

7 - Wilt Chamberlain

8 - manna. معنی: غذای آسمانی است که به روایت کتاب مقدس خداوند از

آسمان بر روی بی اسرائیل در بیابان نازر کرده است. (م).

9 - minimal

10 - *ceteris paribus*

11 - South Africa

12 - Sweden

13 - New Zealand



## فصل ۱۴

### مارکس و مارکسیسم

عقل کارل مارکس که از غذای پرتوان مابعدالطبیعی هگلی<sup>(۱)</sup> و اقتصاد ریکاردویی<sup>(۲)</sup> نیرو گرفته بود بصیرت‌های جامعه‌شناختی نافذی را درباره انگلستان صنعتی قرن نوزدهم به بار آورد. در قرن بیستم آراء و افکار او بیش از نظریات هر متفکر دیگری در نقشه سیاسی و فرهنگی جهان تأثیر گذاشته است.

اما اعتقاد مارکس واقعاً چه بود؟ فلسفه مارکسیست،<sup>(۳)</sup> یعنی فلسفه‌ای که دست‌کم تا همین اواخر بیشتر تر دولت‌ها به آن سوگند وفاداری یاد کرده بودند، دقیقاً چیست؟

پاسخ‌های کاملاً متوق به این پرسش‌ها، حتی اگر موجود هم باشند، در حوصله این فصل نمی‌گنجند. به علاوه، ناهماهنگی ظاهری موجود میان به اصطلاح مارکس «متقدم» نویسنده ایدئولوژی آلمانی،<sup>(۴)</sup> و مارکس «متأخر»، نویسنده سرمایه<sup>(۵)</sup> و گروندریسه<sup>(۶)</sup> (بنیادها)، مارکسیست‌ها را به مشکل انداخته است. از سوی دیگر، غیرمارکسیست‌های علاقه‌مند با این مشکل مواجه هستند که وقتی برای فهم نوشته‌های مارکس به متخصصان

روی می‌آورند اغلب متوجه می‌شوند که دست‌کم برخی از این متخصصان کتاب‌هایی به «زبان خاص مارکس» یعنی به زبان غامض و خودتأیی<sup>(۱)</sup> تألیف می‌کنند که فهم استدلال‌های سیاسی و اقتصادی پیچیده را دشوارتر می‌سازند.

هدف از این فصل آن است که مقدمه و درآمدی باشد دربارهٔ آراء اصلی مارکس که اسبقواریم نه به‌طور توهین آمیزی ساده‌انگارانه باشد نه بی‌خود و بی‌جهت پیچیده.

وقتی مارکس به بحث دربارهٔ جوامع می‌پردازد میان آنچه زیربنای اقتصادی و روبناهای سیاسی، فرهنگی و حقوقی آن‌ها می‌نامد تمایز می‌نهد. او معتقد است که وضع حیات سیاسی، فرهنگی و حقوقی جامعه را نوع اقتصاد آن جامعه تعیین می‌کند. به‌نظر مارکس وقتی مردم با گرسنگی دست به‌گریبانند و می‌کوشند تا با شرایط آب و هوایی طاقت‌فرسا کنار آیند هنرهای زیبا و آداب و رسوم اجتماعی و حقوقی پیچیده نمی‌تواند پا بگیرد. به‌علاوه، او ادعا می‌کند آن نوع جامعه‌ای که دست بر قضا فرد در آن متولد می‌شود، محدودیت‌های اساسی بر توانایی‌ها و پیشرفت شخصی او تحمیل خواهد کرد.

در این حقیقت تردیدی نیست که ما انسان‌ها خود و یا کیفیت‌مان را با عملی تعیین نایافته و اسرارآمیز نمی‌آفرینیم. نه تصمیم می‌گیریم که در کدام دورهٔ تاریخی زندگی کنیم و نه می‌توانیم شرایط سیاسی و جغرافیایی حاکم بر زمان تولدمان را انتخاب کنیم. مشکلاتی که با آن‌ها روبه‌رو هستیم تا حدود زیادی معنول شرایط زندگی ما است، و این مشکلات را با استفاده از ایده‌ها و راه‌حل‌هایی رفع می‌کنیم که دم‌دست می‌یابیم و خود آن‌ها تا حدودی مقید و مشروط به اوضاع و احوال زندگی است. از سوی دیگر هرچند انسان‌ها بدون تردید محصول اوضاع و احوالند در عین حال

می‌توانند اوضاع و احوال را تغییر دهند. بعید است که مارکس معتقد به این باشد که ما قربانیان بی‌اردهٔ ضرورت علی و معلولی باشیم. او بر امکانات تغییر بویا و عمل انقلابی تأکید می‌ورزد. بنا بر این، نمی‌توان مارکسیسم را با جبرباوری مکانیکی،<sup>(۸)</sup> یعنی آموزهٔ تقدیرگرایانه‌ای<sup>(۹)</sup> که منکر فعالیت و قصد انسان است مساوی دانست. برعکس، مارکس استدلال می‌کند خود اوضاع و احوال و شرایطی که آگاهی را شکل می‌دهد، تا حدی وابسته به اعمال انسان است. آن‌ها شامل ارتباطات انسانی می‌شوند که از نظر تاریخی به واسطهٔ اعمال نوع بشر به وجود آمده‌اند. او در رسالهٔ سوم از سه نکته دربارهٔ فوئرباخ<sup>(۱۰)</sup> می‌نویسد:

آموزهٔ ماتریالیستی دربارهٔ تغییر اوضاع و احوال و تربیت فراموش

می‌کند که اوضاع و احوال به وسیلهٔ انسان تغییر می‌کند.

در همان اثر نا حدودی ایده‌آلیسم<sup>(۱۱)</sup> را معتبر می‌شمارد، نظریه‌ای که معمولاً به عنوان مخالف جدی ماتریالیسم تلقی می‌شود.

### تأثیر هگل

علاقهٔ مارکس به هگل عمدتاً متمرکز است بر کتاب پدیدارشناسی روح<sup>(۱۲)</sup> این فیلسوف، و به‌ویژه بر انتزاعی‌ترین و مابعدالطبیعی‌ترین بخش آن تحت عنوان «خود آگاهی». هگل در آنجا به شرح روابطی می‌پردازد که میان آگاهی یک انسان و انسان‌های دیگر وجود دارد. اما دانستن این نکته مهم است که او مردم واقعی یا حتی مردم صرفاً ممکن را شرح و توصیف نمی‌کند؛ بلکه، موضوع بحث او روابطی است که میان ارواح انسانی سرنمونی این مثالی<sup>(۱۳)</sup> حاکم است، که به نوبهٔ خود تجلیات (به اصطلاح) روح جهان<sup>(۱۴)</sup> هستند. گفته می‌شود که هر رابطه‌ای سازگاری‌های درونی، یا تنش‌هایی در خود دارد، که موجب ناپایداری آن شده و نهایتاً به

درهم شکستگی منجر می‌شود. بعد از درهم شکستگی از تکه پاره‌های رابطه پیشین رابطه جدیدی پدید می‌آید، و برای تمام مشکلاتی که معلول فروپاشی نخستین است راه‌حل‌هایی ارائه می‌دهد، ولی بعداً تنش‌ها و ناسازگاری‌های خاص خود را سی‌پرورد. شتابی که معلول جایگزینی پی‌درپی یک مجموعه از روابط با مجموعه دیگر می‌باشد اساس و دیالکتیک هگلی<sup>(۱۵)</sup> را تشکیل می‌دهد که آن را به حق می‌توان دیالکتیک روح نامید. تصویربرداری آن کمابیش یادآور سه پایه مسیحی<sup>(۱۶)</sup> است: معصومیت، هبوط، رستگاری. روح نخستین، که نقطه آغاز هگل می‌باشد، به اصطلاح محض و کل است، ولی فاقد خودشناسی. تلاش برای خودشناسی شکاف و ناآرامی درونی را به بار آورده، و به آشتی و نوع‌عالی‌تر و رضایت‌بخش‌تری از کلیت منجر می‌شود.

مارکس مانند دیگر روشن‌فکران جوان نسل خود مجذوب پیش تاریخ و فلسفی هگل بود. اما، در دهه ۱۸۴۰ که در طول آن به این باور رسید که اصلاً این روابط روحی نیستند که جوامع را شکل می‌دهند، نگرش اوّلیه خود را ترک گفت و به نگرش مرد بالغ‌تری دست یافت. شرایط مادی که نسبت به روح خارجی هستند، مثلاً انواع کارهایی که مردم می‌کنند، و ثروتی که کار آن‌ها برای خودشان و دیگران فراهم می‌آورد، چیزهایی هستند که دارای اهمیتند. به عبارت دیگر پیشرفت تاریخ را خودآگاهی تعیین نمی‌کند. به نظر مارکس خودآگاهی متناسب با افزایش کنترل ما روی محیط افزایش می‌یابد، نه برعکس. به علاوه تا زمانی که نژاد انسانی به کنترل کامل اوضاع و احوال مادی نایل نیامده است ناگزیر روابط میان انسان‌ها شکل سروری و بردگی به خود خواهد گرفت. ولی خودسروری و بردگی به تدریج تحول یافته، و متناسب با هر مرحله از فرایند تاریخی آشکال جدیدی به خود می‌گیرد. شتاب این

فرایند آن چنان نیست که هگل تصوّر می‌کرد؛ تنش‌هایی که در هر مرحله‌ای از تاریخ بشریت بروز می‌کند چهره‌هایی از نیروهای مادی است، نه روح. همان‌طور که تقریباً هر کس می‌داند نظریهٔ مارکس را ماتریالیسم دیالکتیک می‌نامند.

### نیروهای تولیدی، تقسیم کار و اشکال مالکیت

به‌نظر مارکس ساختار درونی هر دولت بستگی به زمینه‌ای دارد که نیروهای تولیدی دولت در آن رشد و تکامل یافته‌اند. از این‌جا نتیجه می‌شود به محض این که فهمیدیم یک کشور چه نوع اقتصادی دارد باید بتوانیم به چیزهای زیادی دربارهٔ ویژگی‌های فرهنگی و درونی دیگر آن پی ببریم.

نه تنها نوع و سرشت اقتصادی جامعه، به نحو چشم‌گیری، توسط تولیدات آن مشخص می‌شود، بلکه این امر اساساً به میزان تقسیم کار موجود در جامعه وابسته است. نیروهای تولیدی جدید ضرورتاً با پیش‌رفت و تکامل تقسیم کار، و به عبارت دیگر، با تغییراتی که در ساختار کلیّی تمامیت نیروی کار روی می‌دهد توأم است. به علاوه، مارکس می‌گوید همهٔ مراحل گوناگون پیش‌رفت را می‌توان به منزلهٔ انواع یا اشکال متفاوت مالکیت به شمار آورد.

اولین شکل مالکیت دورهٔ اشتراکی نخستین<sup>[۱۷۱]</sup> است. دورهٔ اشتراکی مرحله‌ای در تاریخ بشریت است که در آن تولید هنوز تکامل نیافته است. در دورهٔ اشتراکی مردم از راه شکار و ماهی‌گیری، و احتمالاً پرورش حیوانات و کشاورزی زندگی می‌کنند. ولی کشاورزی در شکل بسیار ابتدایی آن است. در این دوره تقسیم کار بسیار ساده است، یعنی بر توسعهٔ جرنی تقسیم «طبیعی» کار که در خانواده دیده می‌شود مبتنی است.

شکل دوم مالکیت برده‌داری<sup>(۱۸)</sup> است. ولی بر اساس نظریهٔ مارکسیستی برده‌داری قبلاً در دورهٔ اشتراکی نخستین به صورت کمون در ساختار خود خانواده وجود داشت. ولی، برده‌داری کامل تنها وقتی آشکار می‌شود که جمعیت رشد می‌کند، جوامع پیچیده‌تر می‌شود، و تماس و برخورد میان قبیله‌ای - در شکل داد و ستد و جنگ - افزایش می‌یابد. طبق نظام طبقه‌بندی مارکسیستی، جوامع قبیله‌ای پیچیده، و آن نوع دولت‌های فئودال<sup>(۱۹)</sup> که در دوران سیاه<sup>(۲۰)</sup> تاریخ اروپا شاهدش هستیم، جوامع برده‌دار محسوب می‌شوند. جامعهٔ قبیله‌ای پیچیده را می‌توان به عنوان جامعه‌ای توصیف کرد که حاصل اتحاد قبایل متعدد است؛ چنین اتحادی یا می‌تواند در نتیجهٔ توافق حاصل شود یا به واسطهٔ پیروزی، و معمولاً به دولت یا شهر تحول پیدا می‌کند. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد: این گروه‌ها در ابتدا آنتکالی از مالکیت اشتراکی را در زمینهٔ اموال منقول و غیرمنقول حفظ می‌کنند که در کنار دارایی خصوصی وجود دارد. این نوع اخیر مالکیت در ابتدا به منزلهٔ نظم و قاعده‌ای غیرعادی و تابع سنت‌های اشتراکی ظاهر می‌شود ولی در نهایت جایگزین آن‌ها می‌گردد.

جامعهٔ فئودال موجب تقسیم مردم به زمین‌دار و فاقد زمین می‌شود. تصور می‌شود که در جامعهٔ فئودال هم رعایای فاقد زمین و هم اشراف زمین‌دار روابط خاص خودشان را با زمین دارند. این ساختار اجتماعی دارای سلسله مراتب به وسیلهٔ دسته‌های مباشران مسلحی تقویت و تحمیل می‌شود که اشراف آن‌ها را برای همین منظور استخدام کرده‌اند.

شکل سوم مالکیت سرمایه‌داری است. هر جایی که داد و ستد باشد طبقهٔ تاجر به عرصهٔ ظهور خواهد رسید، طبقه‌ای که با طبقهٔ زمین‌داران کاملاً متفاوت است. نظام سرمایه‌داری مبین پیروزی این طبقهٔ جدید

است که اغلب به نام طبقهٔ میانی یا بورژوازی<sup>(۲۱)</sup> موصوف است. در نظام سرمایه‌داری طبقهٔ میانی، یا یکی از بخش‌های آن، مالکیت ابزارهای تولید و کنترل ثروت را در اختیار دارد: یعنی کارخانه‌ها، بانک‌ها، شرکت‌های کشتی‌رانی و امثال آن‌ها را.

مرحلهٔ چهارم مالکیت سوسیالیسم است. مارکس معتقد است به محض به وجود آمدن نیروی کار صنعتی و نیمه‌روشنفکر تحقق سوسیالیسم امکان‌پذیر می‌گردد. طبقهٔ پایین صنعتی، یعنی پرولتاریا، برای دست‌مزد اندکی کار می‌کند، و مازاد تولید آن‌ها به ثروتمند شدن اربابانسان، یعنی طبقه بورژوا، منجر می‌شود. البته، پرولتاریا یا طبقهٔ کارگر نیازمند کار است تا جسم و روحش را حفظ کند، زیرا به جز کارشان چیزی برای فروش ندارند. آن‌ها به اربابان سرمایه‌دار خود نیاز دارند (با دست‌کم چنین تصور می‌کنند) زیرا این اربابان هستند که دست‌مزدها را پرداخت می‌کنند. یادآوری این نکته اهمیت دارد که هر چند سرمایه‌داران به همان اندازه، یا حتی خیلی بیش‌تر، به کارگران نیاز دارند، ولی کارگران نیازمند شغل خودشان هستند. بدیهی است که بدون نیروی کار نه تولیدی در کار خواهد بود و نه چیزی برای فروش وجود خواهد داشت. به نظر مارکس انقلاب سوسیالیستی هنگامی می‌تواند رخ دهد که کارگران دریابند نیرومندتر از کارفرمایان‌شان هستند. در این لحظه از فرایند تاریخی کارگران علیه بورژوازی به‌یاد خاسته و کنترل ابزار تولید را به دست می‌گیرند. درست همان‌طور که می‌توان انقلاب سرمایه‌داری را به منزلهٔ پیروزی بورژوازی بر زمین‌داران فئودال توصیف کرد، انقلاب سوسیالیستی را نیز می‌توان پیروزی طبقهٔ کارگر بر مدیران طبقهٔ میانی تولید صنعتی دانست.

شاید تصور شود که نظر مارکس دربارهٔ نقطهٔ اوج تکامل تاریخی

انسان همان نقش طبقات کارگر باشد، که نتیجه انقلاب سوسیالیستی خواهد بود؛ ولی چنین نیست. درست همان‌طور که جوامع پیشین تنش‌هایی را درون خود پروردند که در نهایت به فروپاشی آن‌ها منجر شد، جوامع سوسیالیستی نیز زیر فشار تناقضات درونی خودشان فرو خواهند ریخت. خود «دیکتاتوری پرولتاریا» نخستین علامت تنش‌های درونی ویرانگر آن است. طبق نظریه مارکسیستی، آخرین مرحله تکامل انسانی وقتی به دست خواهد آمد که بر این دیکتاتوری غلبه حاصل شود. در این لحظه از تاریخ بساط دولت برچیده خواهد شد، دیگر نه مالکیت شخصی وجود خواهد داشت نه اختلافات طبقاتی.

مارکس یا هر کس دیگری توضیحات صریحی در این باره نداده‌اند که دولت (یا به عبارت بهتر، نادولت) کمونیست به چه چیزی شباهت خواهد داشت. مارکس در عبارات اولیه که به دوران جوانی او مربوط می‌شود بهشتی را تصویر می‌کند که مردم پیش‌تر وقتشان را در آن صرف ماهی‌گیری و سرودن شعر می‌کنند. توصیفات دیگر درباره آرمان‌شهر مارکس سلبی هستند: در آن‌جا هیچ نزاع طبقاتی وجود نخواهد داشت، انسان‌ها یکدیگر را استثمار نخواهند کرد، مالکیت شخصی ابزار و محصول در کار نخواهد بود، و در آن جامعه هیچ نوع مفاسد یا مشکلات اجتماعی وجود نخواهد داشت.

از جامعه اشتراکی نخستین تا کمونیسم: آیا تنها یک مسیر وجود دارد؟ بحث بر سر این نکته است که آیا مارکس معتقد بود که همه جوامع باید مطابق ترتیب جامعه اشتراکی نخستین: برده‌داری، سرمایه‌داری، سوسیالیسم و کمونیسم تکامل یابند؟ شواهدی وجود دارد دال بر این که او نمی‌خواست پافشاری کند که برای رسیدن به آرمان‌شهرش تنها یک



مسیر وجود دارد. در گروندریسه چنین می نماید که نکته عمل گرایانه و محدودتری را در کار می آورد، یعنی این نکته که جوامع غیر کمونیست ناگزیر با اختلافات طبقاتی دست به گریبانند که منجر به ناپایداری آنها می شود. بنا بر این، فقط جوامع کمونیست می توانند پایدار باشند.

متأسفانه این تلقی ساده انگارانه تصویری از جوامع انسانی پیش روی ما می گذارد متشکل از نظام های غیر عقلانی که به کرات از هم می پاشند و نظم و ترتیب اقتصادی و اجتماعی جدیدی جایگزین شان می شود. چنین تصویری هیچ اطمینانی نمی دهند که آیا انسان ها به کمونیسم دست خواهند یافت - یعنی تنها نظم و ترتیبی که، به نظر مارکس، می تواند ضامن پایداری و ثبات باشد.

بنا بر این، شاید باور به این امر دلگرم کننده باشد که توالی غایت شناختی<sup>(۲۲)</sup> مرحله اشتراکی نخستین، برده داری، سرمایه داری و سوسیالیسم باید در هر جایی روی دهد، و این که ضرورتاً به ایجاد کمونیسم در همه جا منتهی خواهد شد. از سوی دیگر این الگوی غایت شناختی انعطاف پذیر با وقایع تاریخی مطابق نیست. بر اساس این الگو باید سرمایه داری پیش از سوسیالیسم بیاید؛ ولی همان طور که اینک به خوبی می دانیم، انقلاب های موفقیت آسبز سوسیالیستی این قرن نه در کشورهای صنعتی اروپا و امریکای شمالی، بلکه در کشورهای بیابانی به وقوع پیوسته است که عمدتاً دارای نیروی کار کشاورزی هستند: روسیه،<sup>(۲۳)</sup> چین،<sup>(۲۴)</sup> کوبا.<sup>(۲۵)</sup>

برسش دیگری که پیش می آید این است: چرا انسان ها به انتخاب خود زندگی اشتراکی نخستین را رها می کنند؟ چرا آنها در طول قرن ها به نزاع می پردازند تا آینده دوردست جامعه کمونیستی را به وجود آورند؟ شاید انسان در واقع به خاطر این تفکر مورد ملامت نباشد که زندگی

کردن در پایین دست نوده اجتماعی مرحله اشتراکی نخستین - اگر مرحله اشتراکی نخستین پایین دست و بالا دستی داشته باشد - ظاهراً از دارا بودن جایگاه پایینی در جامعه برده دار، یا در سرمایه داری، با حتی به جرأت می توان گفت، در دولت سوسیالیست بسیار لذت بخش تر است.

پاسخ مارکس این است که وقتی طبیعت سخاوتمند باشد نه تاریخی هست نه حرکت دیالکتیکی. ساکنان مرحله اشتراکی دست و دل باز نخستین چیزی از خودشان به ما نمی گویند، و اگر روزگاری تغییرات مهمی در حال و وضع آنها روی دهد از بیرون عارض جامعه خواهد شد، نه به واسطه تنش های درونی.

با این حال حتی ممکن است مرحله اشتراکی سخاوتمند نخستین با مشکلاتی مواجه شود که با رشد سریع جمعیت توأم است و رشد جمعیت احتمالاً تبع افزایش تولید و فن آوری های جسورانه تر است. حیوانات به جای این که شکار شوند پرورده خواهند شد، سبزیجات و رستنی ها به جای برداشت صرف کاشته می شوند؛ و نتیجه ایس کار به درستی می تواند تولید مازاد بر مصرف مورد نیاز تولیدکنندگان باشد. این تولید مازاد عامل شتاب دهنده ای است که منجر به تشکیل طبقه اجتماعی جدیدی می شود، طبقه ای که وظیفه اش عبارت است از خرید و فروش این مازاد و سازمان دادن مقررات تولیدی پیچیده تر. این طبقه جدید تا جایی که بتوانند از تولیدکنندگان محصور مازاد بیش تری خواهند گرفت، و این به نوبه خود می تواند به پیدایش یک طبقه یا طبقه ای فرعی از مردم خوش خوراکی شود که اصلاً هیچ کاری ندارند. این طبقات غیرکارگر و تشکیلاتی بر کل جامعه مسلط می شوند، و بدین سان کل جامعه را به ویرانی سوق می دهند.

### ایدئولوژی‌ها

ایدئولوژی‌ها عبارتند از نظام‌های اعتقادی. در نظریهٔ مارکسیستی کلمهٔ ایدئولوژی<sup>(۲۴)</sup> اغلب دلالت‌های تحقیرآمیز دارد مبنی بر این که اعتقادات مورد بحث متکوک هستند - یا، به تعبیر مارکس، «ریشه در آگاهی کاذب دارند». همهٔ جوامع فاسد، یعنی غیرکمونیستی، توسط ایدئولوژیست‌های خاص آن جوامع تقویت و تحکیم می‌شوند. همهٔ سلسلهٔ مراتب‌ها به وسیلهٔ ایدئولوژی توجیه می‌شوند، و کسانی که ایدئولوژی محلی را قبول دارند طبیعتاً از این سلسله مراتب دفاع خواهند کرد ولو خودشان در پایین دست توده زندگی کنند. دفاع ممکن است در قالب این ایده باشد که می‌گوید نظامی طبیعی وجود دارد که بر طبق آن فقرا و دون‌پایگان مطلقاً از مردم دیگر پست‌ترند. یا شاید عبارت از این تصور باشد که جامعه بدون وجود سلسله مراتب نابود خواهد شد.

لنین در چه باید کرد؟<sup>(۲۵)</sup> استدلال می‌کند که راه مقابله با اعتقادات ایدئولوژیکی تأسیس «گروه پیش‌تازی» است که کارشان ارائه و معرفی باورهای صحیح خواهد بود. بدون کوشش‌های چنین گروهی طبقهٔ کارگر یا پرولتاریا هرگز نمی‌تواند از جهان ایدئولوژی زده‌اش رهایی یابد. لنین از تلقین آن آراء و افکاری طرف‌داری می‌کرد که کارگران را توان‌تر سازند تا به نحوی جامعه را تغییر دهند که در خدمت مصالح آن‌ها باشد. او معتقد بود که نقادی جدی از جامعه باید متضمن نقادی ایدئولوژی آن باشد؛ این دو عملکرد جدایی‌ناپذیرند. این مایهٔ افتخار او است که گفت می‌خواهد از فرایند تلقین هرگونه تمایلی برای به بردگی کشیدن، استثمار کردن و تحت سلطه در آوردن مردم را مستثنا کند.

## مکتب فرانکفورت

فلسفه مارکسیستی در طول دهه ۱۹۲۰ توسط تئودور دبلیو. آدرنو،<sup>۲۱۱</sup> هربرت مارکوزه<sup>۲۱۲</sup> و دیگر اعضای مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت<sup>۲۱۳</sup> در آلمان گسترش یافت؛ اما این مؤسسه هم‌زمان با به قدرت رسیدن هیتلر تعطیل شد. اساتید آن به ایالات متحده گریختند و شکل جدیدی از «مکتب فرانکفورت»<sup>۲۱۴</sup> را در آن کشور افتتاح کردند. مارکوزه به خصوص در آمریکا بلندآوازه شد. پس از جنگ مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی دوباره در فرانکفورت آغاز به کار کرد و در آنجا، به‌ویژه، آدرنو افراد زیادی را تعلیم داد که مقدر بود فیلسوفان مشهوری از کار در آیند.

فلسفه مکتب فرانکفورت را ایدئولوژیکریستیک<sup>۲۱۵</sup> (نقد ایدئولوژی) می‌نامند. آن مکتب این پرسش شبه لینیستی را می‌پرسد: چگونه می‌توان از وضعیت توهم ایدئولوژیکی و بردگی اقتصادی و اجتماعی کنونی بشریت به روشن‌بینی و آزادی نهایی گذر کرد؟ پاسخ این است که مردم باید خودشان را تابع رube نقدانه‌ای قرار دهند که آنها را به جستجوی مرچشمه‌های باورهایشان درباره جهان وا خواهد داشت. مثلاً، چه بسا ما تمایل کم‌تری برای باور به مزایای نظام مبتنی بر سلسله مراتب، که شاید خود ما در آن محکوم به فقر هستیم می‌داشتیم، اگر به ما ثابت می‌شد که تنها کسانی که از پای‌بندی ما به چنین باورهایی بهره می‌برند اشراف‌زادگان سرمایه‌داری هستند.

چنین می‌نماید که نقد ایدئولوژی تنها وقتی می‌تواند آغاز شود که مردم عادی بر سر برخی از مفروضات اساسی با مشاوران مارکسیست خود به توافق برسند. مردم عادی باید این فرض مسلّم با فرا‌باور نیادی را

بیاموزند که وظیفهٔ باورها و اعتقادات آن‌ها دربارهٔ جامعه عبارت است از مشروعیت بخشیدن به مؤسسات اجتماعی بیدادگر ولی غیر ضروری. اولین هدف «درمان» مارکسیستی به سبک مکتب فرانکفورت عبارت است از تشویق و ترغیب مردم برای مجسم کردن الگویی از جامعه که تمام معیارهای لازم برای یک جامعهٔ ایده‌آل را احراز کند و بر مؤسسات بیدادگر یا آداب برده‌سازی برخی از گروه‌ها مبتنی نباشد. گام دوم عبارت است از بحث و بررسی در باب این موضوع تا زمانی که افراد درگیر با آن دریابند که الگوی توصیف شده صرفاً رؤیایی پوچ نیست، بلکه واقعاً می‌تواند تحقق خارجی داشته باشد. مشاورهٔ فلسفی به مردم ثابت خواهد کرد که جامعهٔ «ایده‌آل» نه تنها ممکن است بلکه ضروری است - یعنی ضروری برای رشد کامل استعداد انسان. در نهایت کسانی که به واسطهٔ نقد ایدئولوژی به روشن‌بینی نایل آمده‌اند از اعضای طلایه‌داران مارکسیستی - لنینیستی خواهند شد. آن‌ها به درون جامعه رفته و هر کس دیگری را متقاعد خواهند کرد که دگرگونی انقلابی هم ضروری است هم مطلوب.

برای مکتب فرانکفورت (و هم‌مسلمان آن) جای بسی تأسف است که آموزش فلسفی چندین ساله در زمینهٔ روش‌شناسی آن مکتب تاکنون حتی موجب یک نمونه انقلاب موفقیت‌آمیز در هیچ جایی از جهان نشده است. بنا بر این، به نظر می‌رسد که نقد ایدئولوژی روش مطمئنی برای ایجاد دگرگونی اجتماعی نیست.

مطابق معمول، بعضی از اعضای مکتب این مسأله را بسیار مورد توجه و تأمل قرار داده‌اند. آدرنو مدعی است که تشکیل جلسهٔ بحث و تبادل نظری که در آن شرکت‌کنندگان بتوانند باورهای خود را جرح و

تعدیل کنند و بدین وسیله به تلقی خاص خودشان از زندگی رضایت بخش عقلانی دست یابند روش خوبی برای تجدید ساختار جامعه است. ولی گاهی به نظر می‌رسد که او از این بیم دارد که ممکن است توهم ایدئولوژیکی چنان عمیق باشد - به ویژه در نظام سرمایه‌داری - که توان آن را از بیخ و بن بر کند. به عبارت دیگر: چه بسا معلوم شود که آدرنو هرگز قادر نخواهد بود جمعی از افراد نقاد را متقاعد کند که با مقدمات او موافقت کنند: یعنی این که زندگانی در یک جامعه سرمایه‌داری پیشرفته مستلزم (۱) ننگ داشتن نصفی از مردم جهان در فقر است به نحوی که دیگران بتوانند به مصرف‌گرایی خود ادامه دهند؛ (۲) هدر دادن منابع طبیعی زمین برای همان منظور؛ (۳) تولید کالاهایی که قرار است دور ریخته شوند؛ زیرا این تنها راه روشن ننگ داشتن ماشین نظام سرمایه‌داری است. مردم ضرورتاً باور نخواهد کرد که طرق دیگر اداره اقتصاد هیچ مزیتی نداشته باشند.

### میراث مارکس

ممکن است امروزه نظریه مارکس چیزی بیش از کنجکاوی عقلانی به نظر نیاید، نظریه‌ای که به واسطه اعتقاد قدیمی به پیشرفت، واپس‌گرا بوده و دل‌مشغول شرایط معیشتی طبقه کارگر شهری انگلستان است. با این حال نابخردی و تنگ‌نظری خواهد بود که قدرت بینش آرمان‌شهری مارکس را دست‌کم بگیریم. بیش از یک نسل از اندیشمندان، نه تنها در اروپا بلکه در سرتاسر جهان، تحت تأثیر افکار او بوده‌اند. در طول این قرن احتمالاً تمام برجسته‌ترین چهره‌های روشن‌فکری اروپا از خوانندگان آثار مارکس بوده‌اند. زان پل سارتر،<sup>۳۳</sup> سیمون دو بووار،<sup>۳۴</sup> میشل فوکو<sup>۳۵</sup> و آنتونیو

گرامشی<sup>(۳۶)</sup> - و نیز کسانی هم چون هربرت مارکوزه، تئودور آدرنو و یورگن هابرماس<sup>(۳۷)</sup> همگی زمانی از نوشته‌های او الهام گرفته‌اند. هم‌چنین معروف است که بعضی از برجسته‌ترین چهره‌های سیاسی روزگار ما آراء مارکس را اقتباس و ظاهر آن را تغییر داده‌اند. لنین مارکسیسم را جرح و تعدیل کرد تا آن را با آنچه به عنوان مقتضیات سوسیالیسم دولتی روسیه تصور می‌کرد هماهنگ سازد و فیدیل کاسترو<sup>(۳۸)</sup> همین کار را کرد تا به نیازهای انقلاب کوبا پاسخ مناسب دهد. مائوتسه تونگ<sup>(۳۹)</sup> قرائت چینی از آن به دست داد و گرامشی قرائت اروپایی. کارگزاران سوسیالیسم دولتی هر جایی به ریان‌پردازی کلیشه‌ای صرف درباره‌ی ایده‌ی نزاع طبقاتی پرداختند، با ادعای این که پیروزی طبقه کارگر در جوامع آنها تحقق یافته است - ادعایی که با پیتربینی‌های خود مارکس درباره‌ی برجیده شدن بساط دولت و به شکوفایی رسیدن جامعه بی‌دولت فاقد طبقه در غرابت کامل است.

این فصل، هم به جاذبه‌ی وسیع مارکسیسم اشاراتی داشت و هم تلویحاً به مجموعه‌ی گسترده‌ای از نظریه‌هایی که آنها را مسامحاً می‌توان مارکسیستی نامید. رشته‌ی مشترکی که از میان این تاریخچه‌های متنوع می‌گذرد - از برنهادهای نظری مکتب فرانکفورت گرفته تا مردم‌باوری<sup>(۴۰)</sup> خام انقلاب فرهنگی چین - تفکر مردی است که گفت می‌خواهد از او به عنوان اندیشمند یاد کنند نه به عنوان فیلسوف.

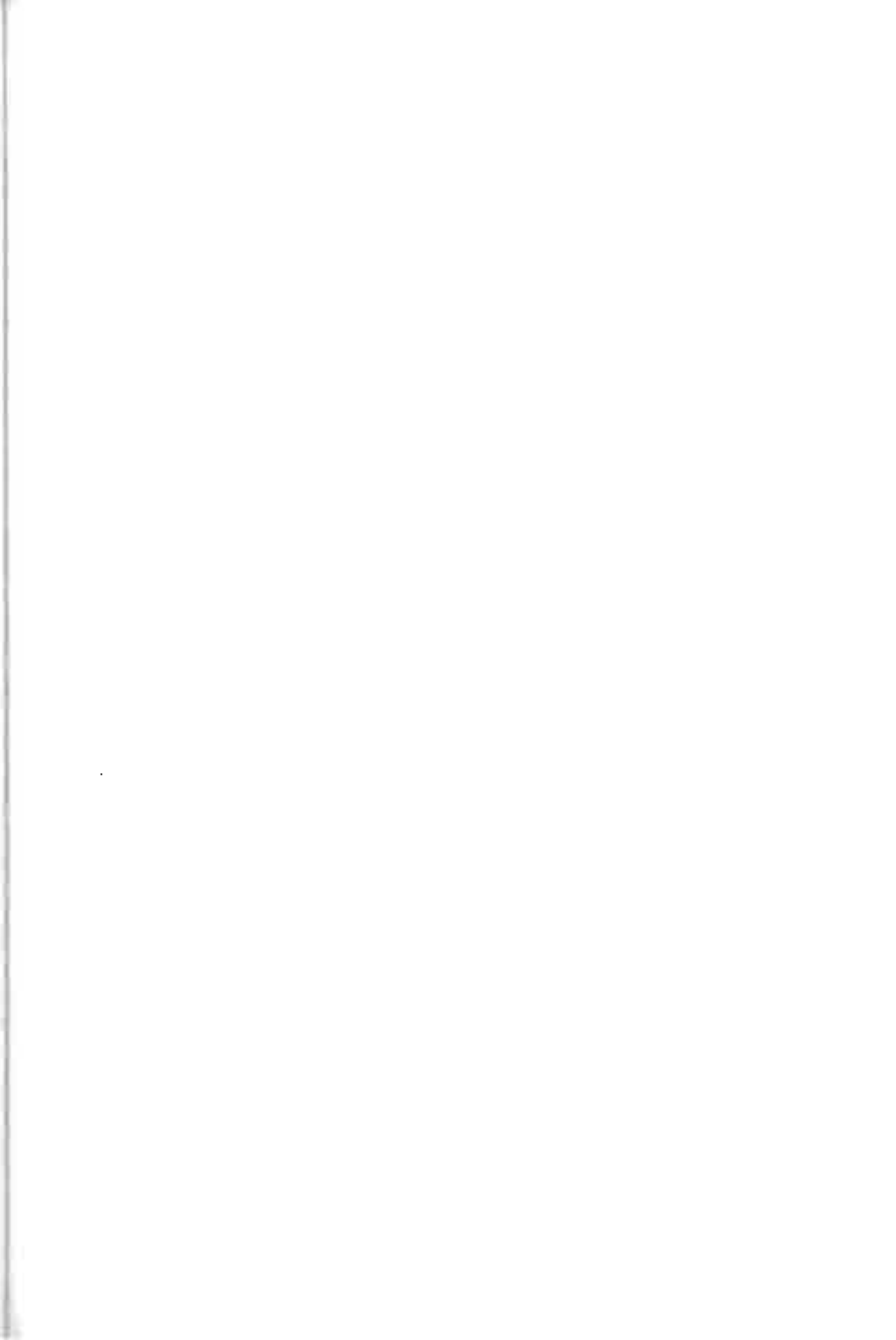
- 1 - Hegelian metaphysics
- 2 - Ricardian economics
- 3 - Marxist philosophy
- 4 - German Ideology
- 5 - Capital

- 6 - *Grundrisse*
- 7 - self-sustaining
- 8 - mechanistic determinism
- 9 - fatalistic
- 10 - *Third Thesis on Feuerbach*
- 11 - idealism
- 12 - *Phenomenology of Spirit*
- 13 - archetypal
- 14 - World Spirit
- 15 - Hegelian dialectic
- 16 - Christian triad
- 17 - *Eden*
- 18 - slavery
- 19 - feudal
- 20 - Dark Ages
- 21 - bourgeoisie
- 22 - teleological
- 23 - Russia
- 24 - China
- 25 - Cuba
- 26 - ideology
- 27 - *What is to be Done*
- 28 - Theodor W. Adorno
- 29 - Herbert Marcuse
- 30 - Institute for Social Research in Frankfurt
- 31 - Frankfurt School
- 32 - *Ideologiekritik*
- 33 - Jean-Paul Sartre
- 34 - Simone de Beauvoir
- 35 - Michel Foucault
- 36 - Antonin Gramsci
- 37 - Jürgen Habermas
- 38 - Fidel Castro



39 - Mao Tse Tung

40 - populism



## فصل ۱۵

### سیاست و جنسیت

#### ایدئولوژی جنسیت

ایدئولوژی جنسیت<sup>(۱)</sup> شماری از موضوعات مرتبط با هم را شامل می‌شود، که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از تفاوت سنتی میان زنان و مردان از نظر مقام و پایگاه اجتماعی و سیاسی. موضوعات دیگر عبارتند از ازدواج، درستی و نادرستی طلاق، سقط جنین و جلوگیری از بارداری، هم‌جنس‌گرایی،<sup>(۲)</sup> و به‌طور کلی رفتار جنسی.

#### فلسفه و جنسیت

ممکن است خوانندگان از این که می‌بینند کتابی فلسفی شامل فصلی درباره موضوعات جنسی است تعجب کنند. آیا جنسیت موضوع مناسبی برای فلسفه است؟

تفاوت مردان و زنان از نظر مقام و منزلت که در بیشتر تر جوامع وجود دارد گاهی اوقات صورت قانونی به خود گرفته است، و برعکس، گاهی

تغییراتی که در مورد تفاوت مقام و منزلت روی می‌دهد حاصل تغییرات در قانون است. به هر روی، قانون و قوانین موضوع حقوق (یا فلسفه حقوق) هستند؛ نتیجه می‌شود که هر گونه اختلاف در مقام و منزلت که مبتنی بر قانون باشد بالقوه موضوع مناسبی است تا فیلسوف درباره آن بیندیشد.

دوم، تعالیم اخلاق و ادیان سنتی مشتمل بر مقدار زیادی احکام لازم‌الاجرا در مورد نحوه رفتار دو جنس است. اعتبار یا عدم اعتبار دستورات خاص اخلاقی جزئی از موضوع فلسفه اخلاق است (یا باید باشد).

سوم و مهم‌تر این که، جنسیت موضوع مناسبی برای فلسفه است زیرا ایدئولوژی جنسیت با آرای درباره طبیعت در هم آمیخته است، یعنی با نظریه‌هایی در خصوص طبیعی و غیرطبیعی، بهنجار و نابهنجار، و «طبیعت بر ضد تربیت». چنین آرای ذاتاً صبغه فلسفی دارند، و ما عمدتاً این مسائل را مورد بحث و فحص قرار خواهیم داد.

این موضوعی پیش‌پاافتاده و قدیمی است که همه تفاوت‌های موجود میان انسان‌ها طبیعی نیستند. بیشتر تفاوت‌ها اجتماعی یا نهادی‌اند. یکی از جالب‌ترین نمونه‌های تفاوت و یا مجموعه‌ای از تفاوت‌ها، نهاد هندی<sup>(۳)</sup> کاست<sup>(۴)</sup> است.

این نیز امری پیش‌پاافتاده است که مردم غیرمتفکر اغلب میان تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی تمایز قائل نمی‌شوند. در اذهان بیشتر مردم غیرمتفکر خود این تمایز به ندرت وجود دارد. ولی این تمایز برای موضوع بحث ما بسیار مهم است. آن را در ادامه مورد بحث قرار خواهیم داد. اما نخست، آیا فیلسوفان واقعی درباره مقام زنان مطلب

می‌نویسند؟ آیا فیلسوفان واقعی در خصوص موضوعات جنسی دست به قلم می‌برند؟ آری پاسخ مثبت است. افلاطون، ارسطو، روسو، شوپنهاور و جان استوارت میل، از جمله کسانی هستند که مقام و پایگاه زنان، و طبیعت آن‌ها را موضوعات مناسبی به شمار می‌آوردند. در سال‌های اخیر تعداد قابل توجهی از فیلسوفان، به‌ویژه در فرانسه، کانادا<sup>(۵)</sup> و ایالات متحده به فمینیسم علاقه نشان داده‌اند، که البته همان سؤالات را دربارهٔ مقام و طبیعت زنان مطرح می‌کند.

هم‌چنین در طول سی‌چهار سال اخیر یا چیزی در این حدود معمولاً موضوعات جنسی به‌طور گسترده‌ای توسط فیلسوفان مورد بحث قرار گرفته است. در این مدت بیشتر فیلسوفان مقالاتی دربارهٔ طلاق منتشر کرده‌اند. تقریباً همین تعداد از مردم آثاری در مورد اخلاق جلوگیری از بارداری انتشار داده‌اند. راجر اسکروتن،<sup>(۶)</sup> فیلسوف انگلیسی، و توماس نیگل،<sup>(۷)</sup> فیلسوف امریکایی، به‌طور جداگانه کوشیده‌اند تا انحراف جنسی<sup>(۸)</sup> را تعریف کنند. اخیراً نیز مجلات فلسفی شروع به چاپ مقالاتی پیرامون برخی پرسش‌های اخلاقی کرده‌اند که در ارتباط با شیوع ایدز مطرح شده است.

### فلسفه و فمینیسم

فمینیسم چیست؟ فمینیست‌ها مدعی هستند که مقررات اجتماعی در مورد زنان ناعادلانه است. این بی‌عدالتی در واقعیاتی از قبیل اسور زیر مشهود است:

از نظر تاریخی، زنان در بیشتر جوامع قدرت سیاسی نداشته‌اند و حتی امروز قدرت کم‌تری نسبت به مردان دارند.

زنان در گذشته و در حال حاضر در بیشتر جوامع، سطح تحصیلات پایین‌تری نسبت به مردان داشته و دارند.

زنان اجازهٔ ایفای نقش‌های احتمالی اندکی در زندگی داشته و از فرصت‌های کمی برای کار قابل توجه در بیرون از خانه بهره‌مند بوده‌اند. ادعا می‌شود که در بیشتر جوامع زنان با دست‌مزدهای پایین‌تر و حتی بدون دست‌مزد، سخت‌تر از مردان کار می‌کنند. زنان (به‌طور موقّعیّت‌آمیزی) تشویق شده‌اند که به عنوان یک جنس، احترام کم‌تری را برای خود قائل شوند.

هدف فمینیست‌ها این است که از راه استدلال و تا جایی که ممکن و مناسب باشد به وسیلهٔ فعالیت سیاسی به این اوضاع و احوال پایان دهند. فمینیسم خیلی جدید نیست. ماری ولسٲن کرافت، که هوادار حق رأی برای زنان بود و زنان هوادار چنین حقی، ورجینا ولف<sup>(۹)</sup> و سیمون دو بووار همگی فمینیست بودند. و اگر شما چشمان تیزی داشته باشید اغلب می‌توانید به‌طور غیرمنتظره‌ای با آرای فمینیستی برخورد کنید که در نمایش‌نامه‌ها و رمان‌های نویسندگان با وقار و به ظاهر عامه‌پسند مخفی است. فمینیسم به عنوان یک پدیده اجتماعی با جنبش‌هایی توأم است. جنبش جاری فمینیسم آثار مشخصی بر روی مسألهٔ استخدام و تحصیلات عالی داشته است.

### انتظارات و جنسیت‌ها

جنسیت و تفاوت‌های جنسی به طرق متعددی زندگی را نظم می‌دهد. نخستین پرسشی که دربارهٔ نوزاد سی‌شود این است: «آن پسر است یا دختر؟» در جوامع سنتی تولد پسر موجب شادمانی، و تولد دختر موجب ناراحتی است.

زنان و مردان طبیعتاً تصوّر متفاوتی از خود تفاوت مقام و منزلت ایمان مرد و زن دارند. ممکن است زن به دلیل خاصی از تفاوت در مقام و منزلت بدش بیاید در حالی که ممکن است مرد هیچ دلیل شخصی برای احساس رنجش نداشته باشد. وقتی زنان به جای این که رنجیده شوند تفاوت در مقام و منزلت را می‌پذیرند به احتمال زیاد هنگام ظهورات جزئی آن بیشتر از مردان متعجب می‌شوند. احتمالاً مردان بیش از زنان آمادگی فرض این را دارند که نحوه تفکر و عمل جنس مقابل بسیار متفاوت از نحوه تفکر و عمل جنس خودشان خواهد بود.

بی‌تردید هر جامعه‌ای انتظار دارد که مردان و زنان تا اندازه‌ای رفتار متفاوتی داشته باشند. در جامعه خود ما تصوّر می‌شود زنان مهربان‌تر از مردانند، و پیچیده‌گی‌های روابط نزدیک و نیازهای انسانی را بهتر می‌دانند. اعتقاد بر این است که آن‌ها درک بهتری از واقعیات روان‌شناختی و فهم بهتری از شکوفایی انسان، شخصیت انسان و رشد روانی انسان دارند. فرض بر این است که مردان نسبت به زنان کم‌تر احساساتی هستند. انتظار می‌رود که آن‌ها بهتر توانایی فهم ماشین‌آلات و پیچیده‌گی‌های فن‌آوری مدرن را داشته باشند. هم‌چنین تصوّر می‌شود آن‌ها درک و فهم بهتری از واقعیات‌های سیاسی و اقتصادی دارند. دست‌کم یک انسان‌شناس ادعا کرده است که پیش‌فرض‌ها و انتظارات درباره رفتار زن و مرد از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند. بدین ترتیب مارگارت مید<sup>(۱۰)</sup> می‌نویسد:

در هر جامعه شناخته شده‌ای نوع بشر تقسیم‌کار زیستی را در قالب صورت‌هایی بسط و گسترش داده است که اغلب ارتباط بعیدی با تفاوت‌های زیستی اولیه‌ای دارد که سررشته‌های اصلی را به دست

داده است. دربارهٔ اختلاف از نظر صورت جسمانی و وظیفه، انسان‌ها خالق تشبیهاتی بوده‌اند میان خورشید و ماه، شب و روز، خیر و شر، تندی و مهربانی، پایداری و ناپایداری، استقامت و ضعف. گاهی صفتی را به یک جنس نسبت داده‌اند، دیگرگاه به جنس دیگر. زمانی تصوّر می‌شود که پسران فوق‌العاده آسیب‌پذیر و نیازمند مراقبت عطف‌آمیز خاص می‌باشند، زمانی تصوّر می‌شود که دختران ... بعضی از مردم زنان را برای کار بیرون از خانه بیش از حدّ ضعیف می‌دانند، بعضی دیگر زنان را باربران شایسته‌ای برای بارهای سنگین به شمار می‌آورند «زیرا سر آن‌ها قوی‌تر از سر مردان است» ... خواه سروکار ما با موضوعات کوچک باشد خواه با موضوعات بزرگ، خواه با سرگرمی‌های بچه‌گانه تزیینی و آرایش خواه با تقدیس جایگاه مرد در جهان، ما چنین تنوع زیاد طرق را شاهدیم، که اغلب از بیخ و بن با یکدیگر فرق دارند، و در آن‌ها نقش‌های این دو جنس الگر قرار گرفته است. ولی ما همواره الگوسازی ... را شاهدیم. ما هیچ فرهنگی را پیدا نمی‌کنیم که در آن تصوّر شده باشد که همهٔ صفات شناخته شده - حماقت و ذکاوت، زیبایی و زشتی، دوستی و دشمنی، ابتکار و تفاهم، تهور و بردباری و جدیت - صرفاً صفات انسانی باشند.

فمینیست‌ها می‌کوشند تا به تفاوت‌های مؤکد اجتماعی میان زنان و مردان با چشمان باز نگاه کنند. آن‌ها منتقد فرض‌های عامی هستند که می‌گویند رفتار طبیعی و قابل قبول زنان و مردان چیست، و خاطرنشان می‌کنند که این فرض‌های عام اغلب بر ضد مصالح زنان هستند. کتی میلر،<sup>(۱)</sup> در کتاب سیاست جنسی<sup>(۲)</sup> استدلال می‌کند که مفاهیم پذیرفته شده دربارهٔ خلق و خوی و وظایف مردانه و زنانه، و جامعه‌پذیری پسران و دختران



برای پیروی از آنها، تضمین می‌کند که قدرت جامعه در دست مردان باقی خواهد ماند.

### یک جنس یا دو جنس؟

سیمون دو بووار در نوشته سال ۱۹۴۹، چنین خاطر نشان کرد:

در حقیقت، پیاده‌روی با چشمان باز کافی است تا ثابت شود که نوع بشر به دو دسته از افراد تقسیم می‌شود که لباس، شکل ظاهری و جسمانی، طرز خندیدن و راه رفتن، علایق و سرگرمی‌های آنها به وضوح با یکدیگر متفاوت است.

ولی از سوی دیگر این تصوّر ریشه‌دار و متضاد وجود دارد که نوع بشر در واقع نوع تک‌جنسی است. یکی از راه‌هایی که این تصوّر ریشه‌دار و احتمالاً ناخودآگاه خود را آشکار می‌سازد در این فرض است که زنان صرفاً مردان غیرعادی هستند. زنان مردان بچه‌گانه، یا مردان بیمار، یا مردان عقیم هستند. می‌توانید این نحوه تفکر عجیب را در نوشته‌های اندیشمندان مختلف، از جمله ارسطو، شوپنهاور، فروید<sup>(۱۳)</sup> و اُتو وینینگر<sup>(۱۴)</sup> مشاهده کنید.

هم‌چنین تصوّر این که نوع بشر نوع تک‌جنسی است، یا می‌تواند به یک جنس تبدیل شود، در برخی نوشته‌های فمینیستی به چشم می‌خورد که از آن‌چه می‌توان ایده‌آل دو جنسیتی<sup>(۱۵)</sup> نامید طرف‌داری می‌کنند.

بر اساس ایده‌آل دو جنسیتی بهترین وضع ممکن وضعی خواهد بود که در آن وظایف جنسی، از جمله وظایف لقاح، آبستنی و مادری برجسته شوند. در این صورت همه روابط نهادی و میان‌فردی می‌تواند فارغ از قدرت، سلطه و بی‌عدالتی باشد. ایده‌آل دو جنسیتی می‌تواند در آینده

نزدیک با استفاده از تلقیح مصنوعی، و برنامه‌های علمی که امکان می‌دهد تا کودکان در لابراتورها متولد و پرورش داده شوند محقق شود. این شاخه خاص فمینیسم مدعی است که ویژگی‌های روان‌شناختی خاص ادعایی درباره زنان و مردان حاصل مهندسی اجتماعی است. وظیفه ما باید به فراموشی سپردن ایدئولوژی‌های زیربنایی باشد به طوری که زنان اجازه داشته باشند تا قوی و شجاع، منطقی و تحلیل‌گر بوده، و مثل کودکان به چیزهای بی‌ارزش و کسل‌کننده علاقه‌مند نباشند. در عوض، اگر کسی هنوز فکر می‌کند که صفات عطفوت و حساسیت ارزشمندند، مردان می‌توانند با عاطفه و حساس باشند.

### انواع مختلف فمینیسم

به نظر می‌رسد ایده آل دوجنسیته مفروض می‌گیرد که وظایف زنانه مرسوم ابلهانه، کسل‌کننده و فاقد ارزش‌اند، در حالی که گمان می‌رود وظایف متعارف مردانه جالب و از نظر انسانی با اهمیت هستند. زنان ویژگی‌ها و توانایی‌ها و استعدادها به خصوصی دارند، و دارای سبک تفکر زنانه مشخصی هستند که نسبت به تفکر مردانه شهودی‌تر، از نظر عاطفی صادقانه‌تر، و سازنده‌تر و خلاق‌تر است. این گزینه اصیلی است در مقایسه با سبک تفکر علمی، عقلانی، منطقی و تحلیلی مردان. وظیفه فمینیست کوشش برای محقق کردن ایده آل دوجنسیته نیست بلکه بیشتر این است که مطمئن شود جامعه ارزش واقعی توانایی‌ها و فضایی را که مخصوصاً زنانه هستند درک خواهد کرد، فضایل و توانایی‌هایی که در طول قرون و اعصار همواره توسط جوامع مبتنی بر سلسله مراتب مورد بی‌مهری قرار گرفته است.

هم چنین در زمینه لزوم برابری در محل کار دو مکتب فکری درون جنبش فمینیستی وجود دارد.

یک نظر این است که برابری با مردان در محل کار هدف اساسی فمینیست است. مکتب فکری دیگر معتقد است که نباید به دنبال چنین برابری بود. جامعه باید تفاوت جنسی را، هرچند در آشکال جدیدش، به رسمیت بشناسد، زیرا رفتار برابر با زنان و مردان به معنای رفتار ناعادلانه با زنان است. زنان باید بچه به دنیا بیاورند، و بیشتر تر باید به مراقبت از بچه‌ها بپردازند. در حقیقت بیشتر تر زنان از نگهداری فرزندانشان لذت می‌برند. تأکید کردن بر شرایط مساوی اشتغال (یعنی، اشتغال در بیرون از خانه) به این معنا خواهد بود که زنان در واقع باید نسبت به مردان ساعات بیشتری کار کنند، همان‌طور که در اتحاد شوروی سابق شاهدش بودیم.

ولی یقیناً آشکار است که اگر شرایط «مساوی» کار منجر به تقسیم ناعادلانه و نابرابر کار نسبت به شرایط کاری دیگر شود از همان آغاز واقعاً مساوی نیستند. به نظر می‌رسد که تفاوت میان این دو دیدگاه در نهایت به جهت سر درگمی و اشتباه در خصوص معنای کلمه «مساوی» باشد.

### جنسیت و جنس

در حالی که بیشتر تر مردان، و جمعی از زنان می‌پذیرند که قوانین و آداب و رسوم ساخته دست بشر در واقع موجد و حافظ تفاوت زنان و مردان از نظر مقام و منزلت است، با این حال تأکید می‌ورزند که تفاوت‌های طبیعی، این قوانین و آداب و رسوم، یا به هر حال چیزی شبیه آن‌ها را ضروری می‌سازد. خود جنسیت یک تفاوت طبیعی است که باید قوانین و دیگر نهادهای اجتماعی آن را مد نظر داشته باشند.

با این حال، اگر ذکری از دانش متعارف تاریخ هم به میان بیاوریم، ادله انسان‌شناسی ثابت می‌کند که این قوانین و آداب و رسوم همواره مجموعه واحدی از تمایزات اجتماعی میان مردان و زنان را ایجاد و تحمیل نمی‌کنند، بلکه جوامع مختلف موجد تفاوت‌های اجتماعی گوناگونی هستند. تفاوت‌های اجتماعی منعکس‌کننده تفاوت طبیعی کلی نیستند، بلکه به طرق متعددی ترجمان اهمیت آن می‌باشند. تفاوت جنسی به تنهایی نمی‌تواند موجب همه هنجارهای سیاسی و اجتماعی فراوان و گوناگونی باشد که معمولاً توجیه می‌شود.

فمینیست‌های جدید برای این که شمایی از این مطلب ارائه دهند میان جنسیت از یک سو و آنچه که آن‌ها، به دلیل آن‌که واژه بهتری برایش سراغ ندارد، جنس<sup>(۱۶)</sup> نامیده‌اند از سوی دیگر تمایز قایل می‌شوند. تفاوت مربوط به جنسیت تفاوتی است که در طبیعت مشهود است، ولی اهمیت طبیعی آن عمدتاً به زمینه‌های تولید مثل و عشق جنسی محدود می‌شود.

از سوی دیگر، «جنس» به هیچ وجه داده طبیعت نیست. آن تشکیل شده است از مجموعه عظیمی از قوانین، آداب و رسوم، نظریه‌های روان‌شناختی، روش‌های پرورش کودکان، توصیه‌ها، قواعد، آداب معاشرت و جز آن‌ها. مختصر آن‌که، جنس طبیعت نیست بلکه تربیت است. وظایف مربوط به جنسیت، از قبیل تلقیح و بارداری، در فیزیولوژی، یعنی در طبیعت ریشه دارند، اما وظایف جنسی ساخته دست بشرند. هر فردی متناسب با وظایف زنانه یا مردانه جامعه خود تربیت می‌شود، و بیشتر افراد نابخردانه این نظر را می‌پذیرند که تفاوت‌های موجود در وظایف جنسی دقیقاً به همان اندازه تفاوت‌های فیزیولوژیکی طبیعی هستند.

همین قدر در مورد توضیح فمینیست‌ها از جنسیت و جنس کافی است. پیرایش‌گرایان زبانی<sup>(۱۷)</sup> و آدم‌های ملاتقطی اعتراض خواهند کرد که واژه «جنس» با دستور زبان ارتباط دارد. بنا بر این، لازم است تا توضیح دهیم که چرا واژه «جنس» عنوان مناسبی برای برخی از ساختارهای اجتماعی است.

جنس عبارت است از طبقه‌بندی دستوری همه اسامی به مؤنث و مذکر (و هم‌چنین در بعضی از زبان‌ها به خنثی). البته در زبان انگلیسی این طبقه‌بندی وجود دارد ولی جنس‌های مذکر و مؤنث به شیوه واقع‌گرایانه‌ای به کار می‌روند، یعنی تنها در ارتباط با انسان‌ها و حیوانات دیگر. در زبان انگلیسی به یک شیء بی‌جان با ضمیر *it* آن اشاره می‌شود نه با ضمیر *he* یا *she*. از سوی دیگر، در زبان فرانسوی هر چیزی از جمله همه اشیاء بی‌جان، از نظر دستوری یا مذکرند یا مؤنث. برخی از زبان‌های دیگر سه جنس دارند (با احتساب جنس خنثی)؛ ولی باز مجاز می‌دانند که ضمیر «او» برای اشیاء بی‌جان به کار رود.

جنس در واقع یک مفهوم دستوری است. ولی اصولاً تسری معنا از طبقه‌بندی دستوری به مصنوعات اجتماعی دیگر بی‌مناسبت نیست. جنس دستوری مشابه مصنوعی جنسیت طبیعی است، یعنی نوعی جنسیت خیالی که ابداع نوع بشر است. جنس دستوری تقلیدی از تفاوت جنسی طبیعی است.

ما در مفهوم فمینیستی جنس نوع کاملاً مشابهی از تشبیه را می‌یابیم. به عبارت دیگر، مفهوم فمینیستی جنس تصوّر تمایزی اجتماعی، یعنی تمایزی مصنوعی است که از تمایز طبیعی تقلید می‌کند.

این مورد ضمناً نشان می‌دهد که به کار بردن کلمه‌ای در معنای جدید و گسترده مستلزم متوقف کردن هر بحث طاقت‌فرسایی نیست. این امر

وقتی اتفاق می افتد که مردم نتوانند بفهمند که معنای کلمه عمداً تعمیم یافته یا تغییر کرده است. در مورد کنونی معنای تعمیم یافته آشکار است، بی ربط و نسبت نبوده، و درک و فهمش چندان مشکل نیست.

### تبعیض

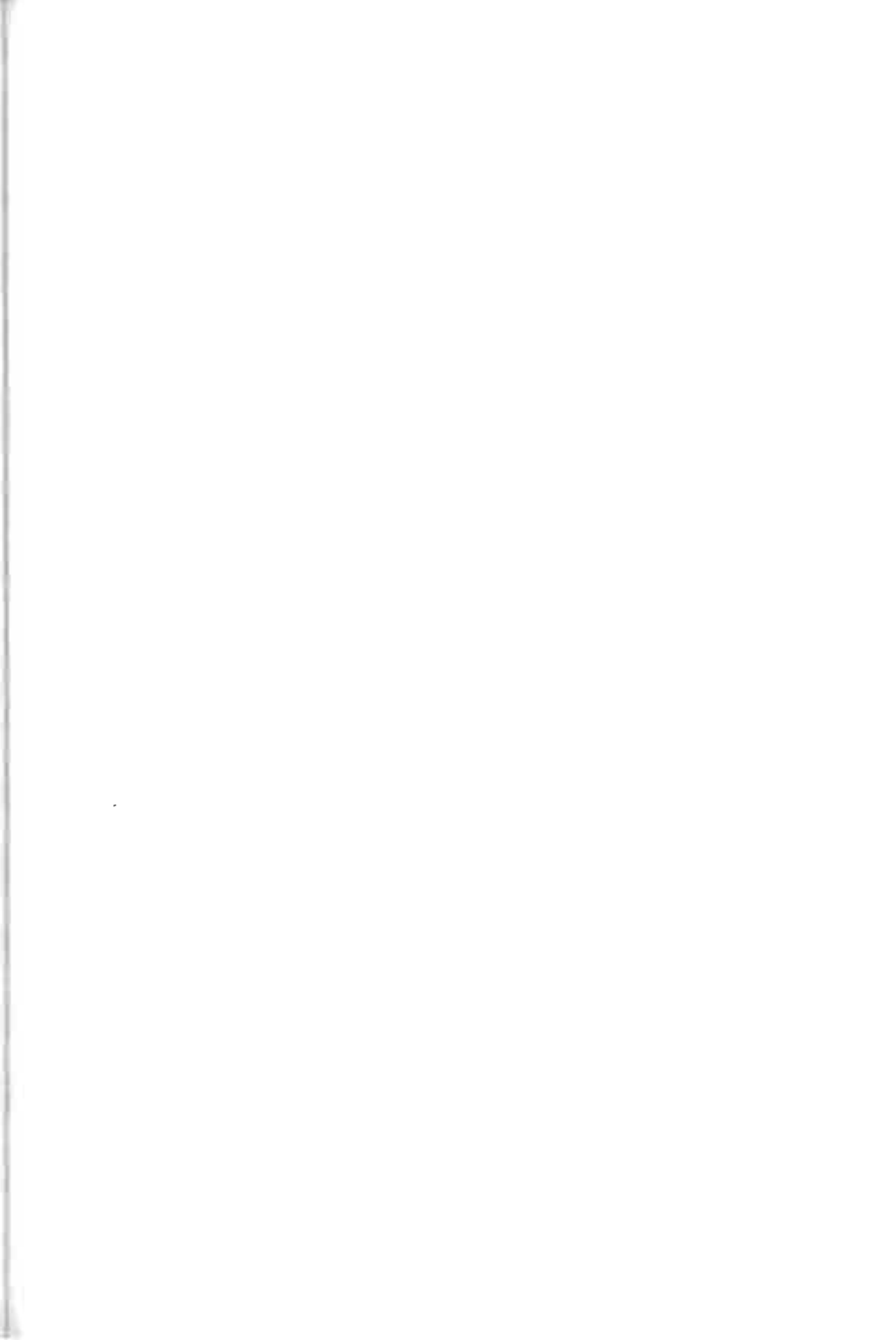
تبعیض به معنای فرق قایل شدن است. فرق قایل شدن میان مردم ذاتاً چیز بدی به نظر نمی آید - بالاخره، مردم در مقام افراد، و هم چنین به عنوان اعضای مثل، نژادها، طبقات و جنس های مختلف واقعاً با یکدیگر اختلاف دارند. ولی بلافاصله این پرسش پیش می آید: چه چیزی باعث می شود فلان و بهمان تبعیض ناعادلانه باشد؟

پاسخ این پرسش را باید در پاسخ های پرسش دیگری یافت (پرسشی که نیچه در زمینه دیگری پیش نهاده است)، یعنی این پرسش که: چه کسی سود می برد؟ اگر ما با نوعی ایدئولوژی برخورد کنیم که میان مردم تبعیض قایل می شود تا زمانی که پی نبریم چه کسانی از آن سود می برند، چگونه سود می برند، و آیا دلیلی، اعم از خوب و بد، برای وجود این منافع در کار است، شاید قادر نباشیم درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن آن داوری کنیم.

همان طور که نیچه خاطر نشان می کند، ایدئولوژی بیش تر طرح دعوی خاص است. بدین ترتیب لازم است تصویری سوقتی درباره آن داشته باشیم. مثالی بزیم. در سال ۱۸۵۷، دیوان عالی کشور امریکا وقتی که حکم کرد: «سیاهان موجوداتی از مرتبه پست ترند و پستی تا بدان حد است که هیچ حقوقی ندارند تا سفید پوسنان ملزم به محترم شمردن آنها باشند»، موردی عالی از طرح دعوی خاص بی پایه و اساس را به دست داد. در پاسخ به این سؤال که چه کسانی سود می برند؟ فی نفسه نمی توان

حکم کرد که کدام تمایزات و تبعیض‌ها عادلانه است، و کدام یک ناعادلانه. ولی این نقطه آغاز بدی نیست.

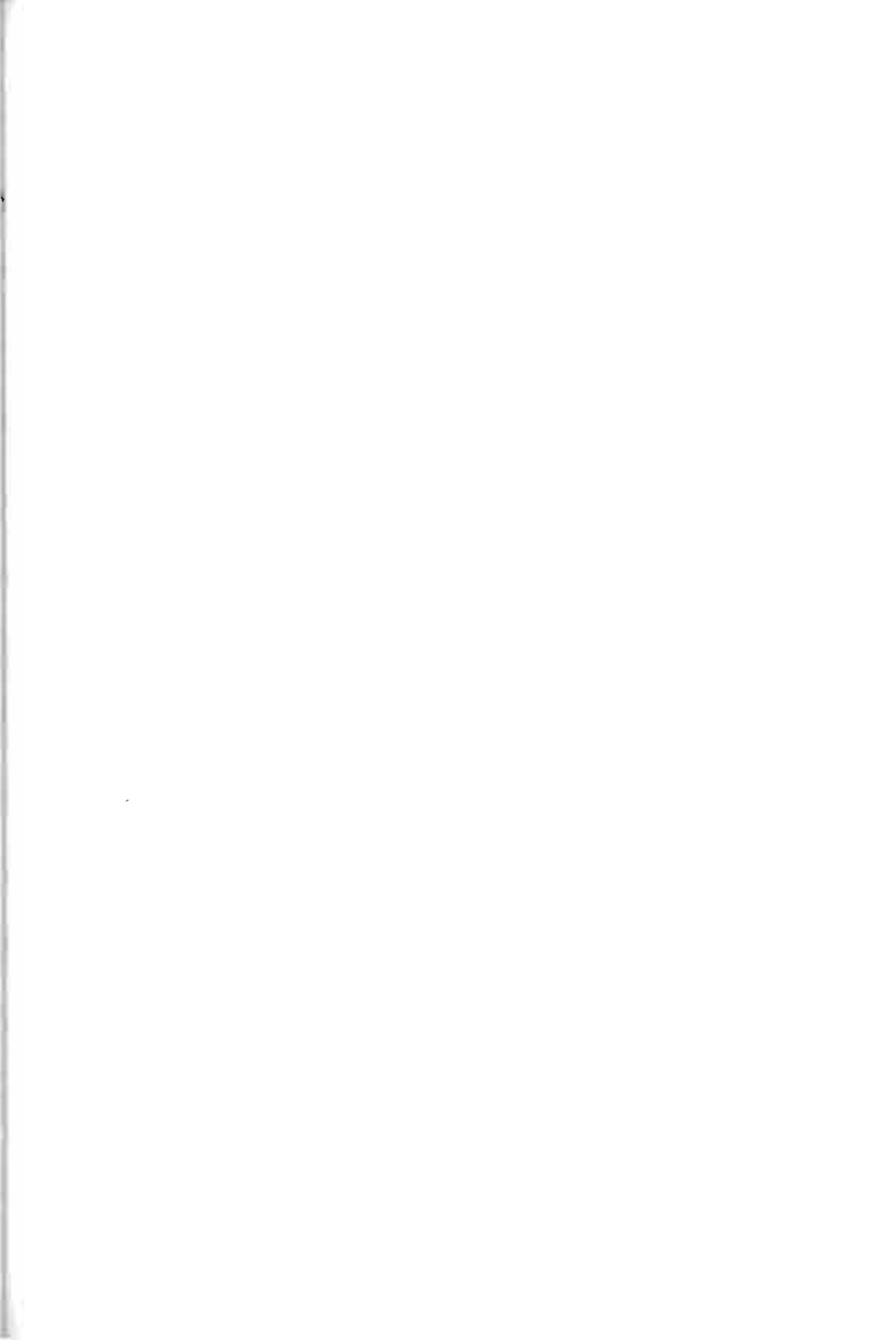
- 1 - ideology of sex
- 2 - homosexuality
- 3 - Hindu
- 4 - caste
- 5 - Canada
- 6 - Roger Scruton
- 7 - Thomas Nagel
- 8 - sexual perversion
- 9 - Virginia Woolf
- 10 - Margaret Mead
- 11 - Kate Millet
- 12 - *Sexual Politics*
- 13 - Freud
- 14 - Otto Weininger
- 15 - androgynous ideal
- 16 - *gender*
- 17 - Purists





بخش چهارم

فلسفه علم



## فصل ۱۶

### روش‌های علم

مفهوم علم نزد افراد مختلف تصاویر متفاوتی را برمی‌انگیزد: اساتیدی دیوانه با کت‌های سفید، چراغ‌های بونزن در آزمایشگاه‌های مدرسه، موفقیت‌های اعمال پیوند اعضا و وحشت از آلودگی محیط زیست.

گو این که تقریباً همه ما تصدیق می‌کنیم که علم هم فوق‌العاده مهم است و هم در عین حال با دیگر حوزه‌های تحقیق فرق دارد. این امر احتمالاً به جهت آن است که علم باعث و بانی تغییرات وسیع و دامنه‌داری در زندگی ما بوده است. حتی اگر کسی با علم پندرکشتگی داشته باشد باید بپذیرد که علم اقدامی فوق‌العاده موفقیت‌آمیز است.

چرا علم چنین موفقیت‌آمیز است؟ آیا موفقیتش را مدیون روش یا روش‌های خود است؟ آیا چیزی به عنوان روش به خصوصی علمی وجود دارد؟ اگر آری، این روش چیست؟

بحث خود را با توضیح معنای کلمه «علم» آغاز خواهیم کرد.

تا قرن نوزدهم هر شاخه‌ای از معرفت یا دانش نظری علم محسوب می‌شد؛ ولی به‌طور روزافزونی فقط به آن شاخه‌هایی علم اطلاق می‌شود

که با جهان مادی در ارتباط اند. امروزه علم ایده‌آل یا الگو علم ماده است. ولی در عین حال دانش‌ورانی<sup>(۱)</sup> که در قلمروهای دیگری فعالیت می‌کنند مایلند رشته تحصیلی خودشان را علم بنامند. بدین ترتیب متخصصان ادعا می‌کنند که انسان‌شناسی، اقتصاد،<sup>(۲)</sup> زبان‌شناسی،<sup>(۳)</sup> زبان‌شناسی تاریخی<sup>(۴)</sup> و روان‌شناسی علم هستند. به رغم این دعاوی، که نامعقول هم نیستند، ما در اصل کلمه «علم» را فقط به رشته‌هایی اطلاق خواهیم کرد که جهان طبیعی را مطالعه می‌کنند؛ البته ارگانسیم‌های زنده نیز از شمار این چیزهای طبیعی هستند.

### مشاهده و آزمایش

به احتمال زیاد بیشتر دانشمندان و فیلسوفان علم تصدیق خواهند کرد که یکی از اجزاء حیاتی روش علمی استفاده از آزمایش‌ها است. اغلب گفته می‌شود پیش‌رفت عقلی در مواقعی روی می‌دهد که دانشمندان آزمایش‌هایی را انجام داده و نتایج آن را موشکافانه تحت نظر می‌گیرند، در حالی که رکود عقلی در مواقعی خواهد بود که آزمایش‌ها با دقت تمام انجام نشود یا اصلاً آزمایشی اجرا نگردد.

کسانی که چنین اعتقادی دارند می‌گویند می‌توان برای تأیید این مدعا نمونه‌های فراوانی از تاریخ آورد.

برای نمونه، جالینوس<sup>(۵)</sup> (۲۰۱ - ۱۳۰ ب.م.)، پزشک یونانی، با تشریح بدن مردگان، یا به عبارت دیگر، با آزمایش، چیزهایی را درباره ساختمان ماهیچه‌ها کشف کرد. جالینوس باعث و پیش‌گام بسیاری از فنون پزشکی جدید بود. بعدها، در به اصطلاح دوران سیاه، تصور می‌شد که باستانیان، و از جمله جالینوس، هیچ خطایی مرتکب نشده‌اند. بنا بر این، طبیعی‌دانان این زحمت را به خودشان ندادند که شخصاً به نحوه عمل

ماهیه‌ها پی ببرند. عموماً اعتقاد بر این است که این قرن‌ها دورانی بوده است که علم، از جمله علم پزشکی، پیشرفت بسیار اندکی داشته یا اصلاً پیشرفت نداشته است.

این فرض و تصوّر که یونانیان مرتکب اشتباهی نشده‌اند در رنسانس مورد چون و چرا قرار گرفت. وسالیوس<sup>(۲)</sup> (۱۵۱۴ - ۱۵۶۴) شخصاً به آزمایش‌هایی دست زد و پی برد که بعضی از توصیف‌های جالینوس درباره ماهیه‌های سگ‌ها صدق می‌کند نه ماهیه‌های انسان‌ها. احتمالاً جالینوس انواع مختلف حیوانات را تشریح کرده بود، ولی یا این واقعیت فراموش شده بود، یا به نحو دیگری از نظر دور مانده بود. روح پرسش‌گر رنسانس، که نمونه شاخص آن وسالیوس است، این امکان را فراهم آورد تا در زمینه علم به‌طور کلی گام‌های بلندی برداشته شود - هرچند باید اذعان کرد که علم پزشکی من حیث هی تا قرن نوزدهم پیشرفت چندانی نکرد.

ولی ساده‌انگاران خواهد بود که نتیجه بگیریم پیشرفت علمی تماماً وابسته به رغبت یا عدم رغبت برای انجام آزمایشات است. هرچند به نظر می‌رسد که ستایش‌های قرون وسطاییان از اسلافشان زیاد دوام آورد، و عین بی‌اعتنایی به شواهد حاصل از راه حواس خودشان بود، ولی این غیرواقع‌گرایانه خواهد بود که تأکید شود دانشمندان همه آزمایش‌هایی را که قبلاً انجام داده‌اند از نو انجام دهند؛ زیرا این کار وقتی برای آزمایش‌های تازه باقی نخواهد گذاشت.

### نظریه‌ها و استنباط‌ها: همپل و پوپر

روش علمی چیزی بیش از مشاهده و آزمایش است. دانشمندان با این

قصده نظریه‌ها را صورت‌بندی می‌کنند که نتایج آزمایش‌گاهی را تبیین کنند و پیش‌بینی دقیق مشاهدات آینده را امکان‌پذیر سازند.

ولی ما چگونه از مشاهدات به نظریه می‌رسیم؟ و نظریه‌ها چگونه در علم مورد استفاده قرار می‌گیرند؟

کارل همپل<sup>(۱۷)</sup> تبیینی از چند و چون کار دانشمندان که کاملاً شناخته شده است و تا همین اواخر قبول عام داشت ارائه کرد. همپل گفت که علم بر روش فرضی - قیاسی<sup>(۱۸)</sup> مبتنی بود. این بدان معنا است که فرض می‌شد دانشمندان کارشان را با انجام و ثبت مشاهدات در قلمرو پژوهشی خاصی آغاز می‌کنند؛ سپس، قانون فراگیر فرضی را صورت‌بندی می‌کنند؛ در مرحله سوم این قانون فرضی به عنوان مقدمه‌ای در استدلال قیاسی به کار می‌رود.

گام اول: مقداری سیم و یک باطری فراهم کرده و عبور جریان الکتریسته را از اشیای مختلفی که از نقره، آهن، مس، برنج و دیگر فلزات ساخته شده‌اند امتحان کنید. مشاهده و ثبت می‌کنید که همه این اشیای هادی الکتریسته هستند.

گام دوم: یک قانون فرضی را صورت‌بندی کنید: «همه فلزات هادی الکتریسته هستند».

گام سوم: این قانون را به عنوان مقدمه‌ای در قیاس زیر به کار برید: هر فلزی هادی الکتریسته است. جیوه فلز است. پس مواد جیوه‌ای پرکننده دندان‌ها هادی الکتریسته خواهند بود.

الگوی قانون فراگیر همپل به هیچ وجه تبیین کاملی از تفکر عملی نیست. آن از همان آغاز نقشی را که امور غیرقابل مشاهده (نظری) مانند نیروی جاذبه و مغناطیس در علم ایفا می‌کنند کنار گذاشته یا به هر حال

دست‌کم می‌گیرد. دوّم، به نظر نمی‌رسد که الگوی او برای تبیین وقایع جزئی‌ای نظیر خریدن بلیط به مقصد پاریس مناسب باشد. زیرا از آن‌جا که مردم به دلایل بسیار گوناگونی به پاریس مسافرت می‌کنند هیچ قانون عام و فراگیری برای تبیین این پدیده در کار نخواهد بود. با این حال مسافرت به پاریس غیرقابل تبیین نیست.

شاید بتوان گفت کارل پوپر<sup>(۹)</sup> (۱۹۰۲ - ۱۹۰۴) مشهورترین فیلسوف علم این قرن است. تبیین او از استدلال علمی را به حق می‌توان نظریّه ابطال‌پذیری نامید.

پوپر معتقد است که دانشمندان نظریّه‌های «کاملاً ابطال‌پذیری» صورت‌بندی کرده و سپس آن‌ها را آزمایش می‌کنند. به یک تعبیر می‌توان گفت که دانشمندان بیشتر تر و قششان را صرف اثبات این امر می‌کنند که نظریّه‌هایشان کاذب است. وقتی اثبات شد که همه نظریّه‌های علمی جز یکی از آن‌ها کاذب است، او دست‌کم عجباً می‌تواند نتیجه‌گیری کند که نظریّه باقی‌مانده صحیح است. ولی صحت هیچ نظریّه‌ای همیشگی نیست. هر نظریّه‌ای نهایتاً تنها یک فرضیه است، و بنا بر این، به‌طور دائم امکان ابطالش می‌رود.

به تبیین پوپر چند ایراد گرفته‌اند. یکی از آن‌ها این است که آزمودن هر نظریّه‌ای امکان‌پذیر نیست، زیرا انسان به یاری خلاقیت خود قادر است تعداد بی‌پایانی از این نظریّه‌ها را بپردازد. دوّم این که پوپر به واقع نمی‌تواند توضیح دهد که دقیقاً به چه دلیل کذب بعضی از نظریّه‌ها چنان آشکار است که اساساً ارزش آزمودن ندارند. در واقع امر ما به عقل سلیم اعتماد می‌کنیم که می‌گوید کدام نظریّه‌ها تا بدان حد سخیف‌اند که ارزش بررسی ندارند. به عنوان نمونه، فرض کنید شخص بی‌تجربه‌ای این نظریّه

را ارائه می‌کرد که انسان همیشه می‌تواند با رقصیدن در مقابل دفتر فروش بلیط، بلیط برایش<sup>(۱۱)</sup> را به دست آورد. بدیهی است که این نظریه کاملاً ابطال‌پذیر است ولی فقط شخص فاقد عقل سلیم زحمت آزمودن آن را به خود خواهد داد.

مشکل سوم این است که ظاهراً نظریه ابطال‌پذیری، از علم بیشتر چیزهایی را که خود دانشمندان خواهان حفظش هستند بیرون می‌ریزد. دو موضوع مهم را در نظر بگیرید: این آموزه که هر حادثی علّتی دارد، و نظریه تکامل.

این آموزه که هر حادثی علّتی دارد عمیقاً در کلّ سنت علمی غرب ریشه دوانیده است و به قدری با اهمیت است که دانشمندان، به اصطلاح، اجازه ابطال آن را به خود نمی‌دهند. هیچ شکستی در یافتن علت موردی جزئی هرگز به منزله ابطال این آموزه محسوب نمی‌شود، که بدان سبب به عنوان آموزه‌ای ابطال‌ناپذیر تلقی شود. حتی در مورد فیزیک کوانتومی،<sup>(۱۲)</sup> وقتی که به نظر می‌رسد توضیحات علی غیر قابل انطباق است، دانشمندان فقط می‌گویند در این جا مفاهیم علت و معلول فاقد قدرت نبینی هستند. به نظر می‌رسد که نظریه تکامل داروین نیز جایگاه ممتازی دارد، هر چند به دلیل کمابیش متفاوتی. نظریه تکامل دقیقاً به عنوان نظریه‌ای ابطال‌پذیر تلقی نمی‌شود، به بیان دقیق‌تر، اصلاً فهم این که چگونه می‌توان آن را ابطال کرد آسان نیست. پس، به بیان پوپر، این نظریه از نظر علمی قابل ملاحظه نیست. با این حال نظریه تکامل چنان حوزه وسیعی از داده‌ها را تبیین می‌کند که زیست‌شناسان<sup>(۱۳)</sup> نسبت به دست شستن از آن بسیار بی‌میل خواهند بود. و حتی اگر فردی راهی برای آزمودن آن بیندیشد، و این آزمون کذب آن را نشان دهد، آیا می‌توان نظریه تکامل را یک شبه کنار گذاشت؟



تیین پوپر به حسب ظاهر دلالت بر آن دارد که به محض این که دانشمندی یکی دو مورد خلاف نظریه جاری را مشاهده کرد در آن صورت این نظریه به عنوان نظریه‌ای کاذب متروک خواهد شد. ولی در واقع امر اغلب اتفاق می‌افتد که نظریه بر مشاهده تقدم دارد. چه کسی نظریه خورشید محوری منظومه شمسی را بر اساس چند مشاهده تجربی رها خواهد کرد؟

### کوهن و فایرابند

پوپر شاهکار خود *Die Logik der Forschung* را در ۱۹۳۴ نوشت و در سال ۱۹۵۸ تحت عنوان (منطق اکتشاف علمی)<sup>(۱۳)</sup> به انگلیسی ترجمه شد. از آن زمان به بعد توماس کوهن<sup>(۱۴)</sup> و پل فایرابند<sup>(۱۵)</sup> - به طور جداگانه - حکم کردند که بهترین راه کشف ماهیت روش علمی عبارت است از مشاهده و ثبت فعالیت‌های واقعی دانشمندان گذشته و حال، نه فلسفه‌ورزی درباره تحقیقات شخصی واحد.

مشاهده‌گری کوهن درباره دانشمندان و پژوهش‌ها در تاریخ علم او را بدان رهنمون شد تا میان دو نوع کار علمی، یعنی علم عادی و علم انقلابی، تمایز قایل شود.

علم عادی نه نظریه‌های جدید می‌پردازد، نه شایستگی نظریه‌های قدیمی را می‌آزماید. علم عادی صرفاً مفروض می‌گیرد که نظریه‌های رایج درست هستند. آن با تعیین بسیار دقیق «واقعیات شناخته شده» یا «واقعیات صادق»، با تحقیق در فرضیه‌های تبیین نشده به قصد هماهنگ کردن آن‌ها با نظریه رایج و با گشودن ابهام‌های نظری جزئی پیش می‌رود. روش‌شناسی علم عادی چیزی مانند چناندن طبیعت - با روش درست یا

با سرهم‌بندی دروغین - درون قالب‌های نظری گوناگون رایج پذیرفته شده است.

کوهن می‌گوید گاهی اوقات انقلاب علمی اتفاق می‌افتد. هرچند چنین انقلاب‌هایی فوق‌العاده نادرند، و صرفاً وقتی روی می‌دهند که معلوم شود نظریه‌های موجود در واقع بسیار نارضایت‌بخشند. ممکن است برای مدتی تعدادی از نظریه‌های مختلف (و تعدادی از دانشمندان مختلف) رقابت کنند تا زمانی که یکی بر بقیه ترجیح داده شود. پیروزی یک نظریه معلول چندین عامل خواهد بود: توانایی‌اش برای تبیین واقعیات سرکش، سودمندی آن در حل مسایل و انجام پیش‌بینی‌های دقیق، و بالاخره این که نفوذ و اعتبار دانشمندی که آن را ارائه کرده و از آن طرف‌داری می‌کنند. کوهن می‌گوید اغلب تصور می‌شود اعتبار علمی فرد نتیجه توانایی استثنایی است و بدین وسیله اثبات می‌شود، ولی در واقع هم چنین می‌تواند ناشی از چیزهایی از قبیل داشتن دوستان قدرتمند در جهان تجارت و سیاست باشد. برای این که نظریه‌ای پیروز شود باید واضح آن برای تحقیق و پژوهش دسترسی به پول داشته و دارای مقامی نسبتاً بالا در سلسله مراتب دانشگاهی و توانایی و استعداد باشد.

کوهن هم چنین اظهار نظرهایی دربارهٔ اسلاف خود در این عرصه دارد. او ادعا می‌کند همپل، پوپر و دیگران شرح غلطی از آنچه دانشمندان واقعاً انجام می‌دهند ارائه می‌کنند. او می‌گوید این فیلسوفان برجسته علم فریب نویسندگان کتاب‌های درسی دانشجویان را خورده‌اند. کتاب‌های درسی نوشته شده برای دانشجویان علوم تجربی فوق‌العاده ساده‌انگارانه‌اند. آن‌ها بسیاری از واقعیات تاریخی را مخفی می‌کنند، به‌ویژه آن‌هایی را که تصور می‌شود «موضوع را مبهم می‌سازند».

آن‌ها شروع به بررسی نظریه‌های رایج می‌کنند به طوری که گویی این نظریه‌ها حقیقت نهایی هستند. و همیشه به نحوی از انحا این اسطوره را تقویت می‌کنند که علم همواره پیش‌رفت می‌کند و دائماً بر ضعف‌ها و ناکامی‌های نسل‌های پیشین چیره می‌شود.

کتاب‌های درسی علوم تجربی هرگز این واقعیت را آشکار نمی‌سازند که نظریه‌های قدیمی‌تری که هنوز مورد استفاده هستند (مثل نظریه نیوتن) اغلب با آراء رایج در تضادند. به جای آن، به غلط، نظریه‌های پیشین را به عنوان قرائت‌های ساده‌تر و بسیار تخصصی شده نظریه‌های جدید معرفی می‌کنند. می‌گویند که نظریه‌های قدیمی پذیرفته شده با نظریه‌های رایج سازگارند، حتی زمانی که واقع امر چنین نیست.

از سوی دیگر، وقتی دانشمندان جدید نظریه پیشین را کاملاً رد کردند، این کتاب‌های درسی صفت غیرعلمی به آن خواهند داد. بدین ترتیب آن‌ها مستقیماً این عقیده را ترویج می‌دهند که محال است نظریه علمی غلط باشد، و به‌طور غیرمستقیم این باور را رواج می‌دهند که دانشمندان حقیقی کاملاً مصون از خطا هستند.

کوهن نتیجه می‌گیرد که پوپر، همپل و دیگران، نه روش‌شناسی واقعی علم، بلکه اوضاع امور خیالی را شرح و توصیف کرده‌اند که تنها در صفحات کتاب‌های درسی دانشجویان علم یافت می‌شود.

با این حال، ادعا می‌کند که این کتاب‌های درسی باید چنان باشند که هستند. تحریفاتی که در لابه‌لای این کتاب‌های درسی وجود دارد برای تعلیم دانشمندان جوان که باید ذهنشان به روی نظریه‌هایی که در زمان تعلیم سازنده نیستند بسته بماند، ضروری است. ولی کتاب‌های درسی علم حقیقت را درباره تاریخ علم نمی‌گویند و پایه‌های بدی برای فلسفه علم هستند.

اینک آرای پل فایرابند را مدّ نظر قرار می‌دهیم. برای این که تخمینی از ارزش نظریه‌های فایرابند زده باشیم داشتن تصوّری از شخصیت او می‌تواند مفید باشد. به نظر می‌رسد که فایرابند شخصیتی پر شور و برون‌گرا بود، و به معنای تمام شوخ‌طبع. اگر از روی کتاب‌هایش حکم کنیم چنین می‌نماید که او دوست داشت به شوخی و طنز سخت و بی‌امان همهٔ انواع مؤسّسات، سلسله مراتب و گنده‌گویی‌ها را هجو کند.

دانشمندان و فیلسوفان هم دوست ندارند مسخره شوند، و این فرد شاد و افراطی دشمنی‌های زیادی را برانگیخت، که به نوبهٔ خود گناه به سوه فهم‌هایی دربارهٔ اثرش منجر می‌شود.

فایرابند روی چیزی تأکید نهاد که کوهن علم انقلابی ناسید، یعنی اقدامی که منجر به تولّد نظریه‌های جدید و مرگ نظریه‌های قدیمی می‌شود. مدّعی اصلی او این است که دانشمندان هیچ روش‌شناسی به‌خصوصی ندارند، و از همین جا است عنوان کتاب مشهورش - بر ضدّ روش<sup>(۱۶)</sup> او می‌گوید که علم و بزرگی‌های آثارشستی دارد، و دارای هیچ قواعد و روشی که در تمام موازد به کار رود نیست. ذهن انسان به‌طور شگفت‌انگیزی خلاق است و همواره با روش‌های جدید و غیرقابل پیش‌بینی به چالش‌های عقلی پاسخ می‌دهد. حتّی این تصوّر که در علم مشاهده و آزمایش حرف اوّل را می‌زنند همیشه درست نیست زیرا آنچه به عنوان مشاهدهٔ مناسب به شُمار می‌آید تا حدّی بستگی به این دارد که فرد در صدد ارائهٔ چه نظریه‌ای است. نظریه‌های جدید دانشمندان او را او می‌دارند تا مشاهداتشان را دوباره تفسیر کنند. فایرابند می‌گوید نه تنها این‌گونه است، بلکه گاهی نظریه‌ای کاربرد خواهد داشت بدون آن که اصلاً واقعیّات مویّد آن باشند. ادّئهٔ فایرابند برای این نظریهٔ عجیب عبارت است از بررسی مفصل سرچشمه‌های اصلی در تاریخ علم، از جمله علم

قرن خود ما. او ادعا می‌کند که گاهی اوقات مشاهده تجربی بر نظریه مقدم است، ولی گاهی دیگر نظریه بر مشاهده تقدم دارد. بیشتر فیلسوفان علم به تبیین فایرabend درباره این که علم شبیه چیست با دیده شک و تردید نگاه می‌کنند.

علم در قیاس با دیگر فعالیت‌های انسان به عنوان فعالیت عقلانی‌تر، بسیار روش‌مند، بسیار خودسنج و فعالیت آگاهانه که هدفش رسیدن به هم‌سازی کامل با خود است توصیف می‌شود. دانشمندان چنین توصیفی از کارشان را دوست دارند و می‌خواهند که آن درست باشد. یکی از دلایل این که چرا دانشمندان از چنین احترامی در جامعه ما برخوردارند آن است که تصور می‌شود آن‌ها مظهر محاسنی از قبیل عقلانیت آرام، هماهنگی و انسجام، خودسنجی عاقلانه و امثال آن‌ها هستند (البته دلیل دیگرش این است که علم کاربردی موجب قدرت و ثروت می‌شود). تلقی فایرabend از علم آن را منزله فعالیت خلاق، غیرقابل پیش‌بینی و نه چندان عقلانی نشان می‌دهد. تصور او از دانشمندان کمابیش شبیه آراء متداول درباره هنرمند است، آن‌گونه که در سنت رمانتیک توصیف شده است: فردی خوش‌قریحه و هرج و مرج طلب و از خودراضی؛ و هم‌چنین احتمالاً به اشتراک آراء ریشو، نُستسه و از لحاظ اجتماعی وصله ناجور. به هر روی، حق با کیست؟ آیا همان‌طور که فایرabend ادعا می‌کند علم هرج و مرج طلبانه است؟ آیا آن‌گونه که همپل و پوپر می‌گویند روش‌مند است؟ آیا اساساً چیزی به نام روش علمی وجود دارد؟

شاید بهترین راه این باشد که از نظرگاه کوهن به موضوع بنگریم. فعالیت علمی دست‌کم به دو نوع کلی تقسیم می‌شود، عادی و انقلابی (و احتمال دارد بیش از دو نوع باشد).

پژوهش‌های فایرabend نشان می‌دهد که علم انقلابی در واقع

ویژگی‌های هرج و مرج طلبانه زیادی دارد، و هم چنین ثابت می‌کند که دانشمندان انقلابی هم باید خلاق باشند هم آزاداندیش.

از سوی دیگر، علم عادی نسبتاً روش‌مند است، و دانشمندان عادی لازم نیست بسیار خلاق یا بسیار آزاداندیش باشند؛ آن‌ها باید به نظریه‌های رایج بچسبند.

اما در مورد روش، علم عادی در واقع از آن‌چه می‌توان روش یا روش‌ها نامید پیروی می‌کند. دانشمند «عادی» گاهی مانند یک همپلی عمل می‌کند. گاهی مانند یک پوپری، و گاهی به نحو دیگر. آیا این روش‌ها وجه اشتراکی دارند؟ تنها در بعضی از ویژگی‌های نسبتاً آشکار. عمل کردن بر حسب هر یک از این روش‌ها مستلزم:

(۱) جمع‌آوری مشاهدات، هم چنین احتمالاً انجام آزمایش‌ها، و ثبت داده‌ها و نتایج است.

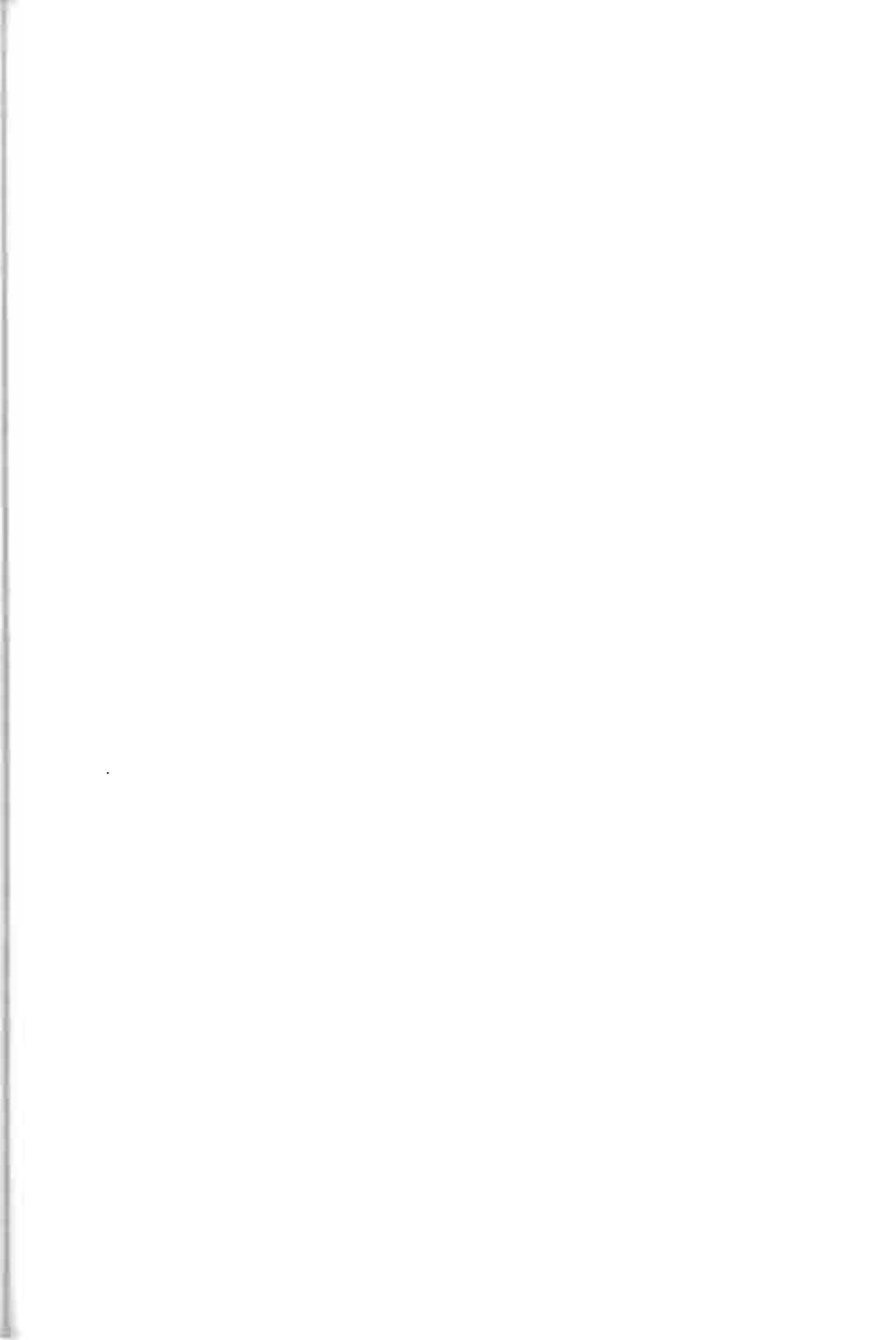
(۲) با نهایت دقت بررسی کردن، یعنی اندیشیدن درباره داده‌ها و نتایج.

(۳) پذیرفتن این که اگر معلوم شود حجم وسیعی از واقعیات با نظریه رایج ناسازگار است در این صورت هر چیزی، از جمله خود همین نظریه را باید واریسی کرد.

روی هم رفته، روشی که توصیف شد ساده و پیش پا افتاده است. کلیت آن بدین امر دلالت دارد که آن با شاخه‌های گوناگون علم هماهنگی دارد. آن روش علاوه بر علوم مربوط به ماده با دیگر انواع متعدد پژوهش، مانند تاریخ، انسان‌شناسی و اقتصاد نیز جور در می‌آید. بنا بر این، روش‌شناسی واقعاً موفقیت‌های خاص علوم طبیعی را تبیین نمی‌کند. بدین ترتیب پرسشی که در قسمت پیشین این فصل در خصوص موفقیت علم پرسیدیم بی‌پاسخ می‌ماند. ایر بدان معنی نیست که هرگز برای پرسش مذکور

پاسخی نخواهد بود، زیرا درست همان‌طور که هر نسلی کشفیات علمی جدیدی را به دست می‌آورد به بصیرت‌های فلسفی جدیدی نیز دست می‌یابد.

- 1 - scholars
- 2 - economics
- 3 - linguistics
- 4 - philology
- 5 - Galen
- 6 - Vesalius
- 7 - Carl Hempel
- 8 - hypothetico-deductive
- 9 - Karl Poper
- 10 - Brighton
- 11 - quantum physics
- 12 - biologists
- 13 - *The logic of Scientific Discovery*
- 14 - Thomas Kuhn
- 15 - Paul Feyerabend
- 16 - *Against Method*





## فصل ۱۷

### علّیت

علّت به طرق گوناگونی تعریف شده است: به عنوان آنچه که موجب چیزی است، یا به عنوان منشأ یا انگیزه عملی، یا به عنوان امری که چرایی وقوع یا به وجود آمدن چیزی را تبیین می‌کند. بعضی از این تعاریف‌ها کمابیش انسان‌نگارانه هستند، زیرا احتمالاً تصوّر علّیت در کوشش‌های انسانی برای تولید چیزها یا ایجاد تغییرات در چیزها ریشه دارد.

برتراند راسل در سال ۱۹۱۲ نشان داد که کلمه «علّت» به ندرت در مباحث فیزیک‌دانان به چشم می‌خورد. ولی این مفهوم حتی در فیزیک، ولو همواره در این علم به کار نرود، زائد و اضافی نیست. زیرا فیزیک‌دانان هنوز گاهی می‌پرسند: چرا چنین و چنان اتفاق افتاد؟ و سپس درباره علل آن پرس و جو می‌کنند.

به علاوه، مفهوم علّت در علوم دیگر نیز زائد نیست. این مفهوم پیوسته در علوم کاربردی مورد استفاده است برای فیزیک‌دانان و داروشناسان<sup>(۱)</sup> و آسیب‌شناسان<sup>(۲)</sup> کارشناسان امور آشفشان<sup>(۳)</sup> هواشناسان<sup>(۴)</sup> بسیار خوب است تا درباره علل پدیده‌ها تحقیق کنند.

### علل چهارگانه ارسطو

ارسطو معتقد بود که چهار نوع علت وجود دارد، و از راه مثال مجسمه‌سازی که در حال ساختن پیکره مرمرین است به توضیح آن پرداخت. علل چهارگانه به شرح زیرند:

۱- **علل فاعلی**<sup>(۱۵)</sup> موجب تغییرات می‌شوند. در مثال مورد نظر، مجسمه‌ساز علت فاعلی است.

۲- **علل مادی**<sup>(۱۶)</sup> عبارت از موادی هستند که تغییرات روی آن‌ها صورت می‌گیرد. در مثال مذکور مرمر علت مادی است.

۳- **علل صوری**<sup>(۱۷)</sup> عبارتند از اشکال یا صور یا ویژگی‌های مشخصی که به نتیجه نهایی مربوط می‌شوند. در مثال مذکور شکل مجسمه کامل شده علت صوری است.

۴- **علل غایی**<sup>(۱۸)</sup> عبارتند از مقاصد یا غایات یا اهداف. در مثال فوق علت غایی عبارت است از قصد مجسمه‌ساز برای خلق اثر هنری.

تصور ارسطو از علت فاعلی تقریباً با تلقی جدید از علت مطابقت دارد. در حال حاضر دو معنا از سه معنای دیگر کلمه علت مهجور است. ما امروزه مرمر، یا شکل مجسمه را علت به شمار نمی‌آوریم. معنای چهارم، یعنی تصور علت غایی یا مقصد، بسیار جای بحث دارد. در علوم طبیعی (فیزیک، شیمی، نجوم)،<sup>(۱۹)</sup> و علوم کاربردی که مبتنی بر آن‌ها هستند (مثلاً مهندسی) هیچ‌کس از علت طوری سخن نمی‌گوید که گویی این‌ها در بر دارندۀ قصد و هدفی هستند. ماده بی‌جان دارای قصد و هدف نیست. ولی در علوم زیستی (زیست‌شناسی،<sup>(۲۰)</sup> جانورشناسی<sup>(۲۱)</sup>) و علم ژنتیک<sup>(۲۲)</sup> به نظر می‌رسد که علل غایی ارسطو هنوز جایگاهی دارند. دانشمندان گاهی اوقات در تبیین رفتار موجودات زنده از قصد و هدف

سخن می‌گویند. مقصود از قلب به جریان انداختن خون است. هدف درد آگاهانندن از خطر است. کار پادتن‌ها مبارزه با بیماری است.

ما در فصل هشتم در مثال ژن «خودخواه» که همواره در صدد حفظ خود است، کاربرد جدید تصوّر فصد و هدف را مورد توجه قرار دادیم. بنا بر این، مفهوم فصد و هدف کاملاً از علوم کنار گذاشته نشده است. ولی از آن‌جا که با این حال ظهوراتش در تبیین علمی تا حدودی مورد چون و چرا است از این به بعد توجه خود را معطوف شرح و توضیح علّت فاعلی خواهیم کرد.

### اشیاء یا وقایع

آیا اشیاء علّت محسوب می‌شود یا وقایع؟ و آیا علّت‌ها علّت اشیاء هستند یا علّت وقایع؟ در گذشته بیشتر تر فیلسوفان معتقد بودند که خلق از عدم<sup>(۱)</sup> ممکن نیست جز آفرینش جهان توسط خدا. بنا بر این، استدلال می‌شود که تصوّر متعارف از علّت عبارت است از تصوّر تغییر در چیزهای موجود. بدین ترتیب علل (به عنوان مثال) مرغان را نمی‌آفرینند بلکه موجب تغییراتی می‌شوند که تخم‌مرغ‌ها را به جوجه‌ها تبدیل می‌کند. این سخن به این نظر رهنمون می‌شود که تبیینات علّی همواره به تغییرات در اشیاء دلالت دارند. این وقایع هستند که علّتند نه اشخاص یا اشیاء؛ هم‌چنین این وقایع هستند که معلول می‌باشند نه اشیاء.

ولی نوعی ابهام در معنای علّت باقی است. به رغم آن‌چه در فلسفه گفته می‌شود، اشیاء و اشخاص را می‌توان همانند وقایع و تغییرات علّت تلقی کرد. چه بسا این ابهام در بنیاد بعضی از مسایل فلسفی باشد که با تصوّر علّیت مرتبطند.

### کلیت، یکنواختی، قدرت و ضرورت

نصّور می‌شود که علیّت کلیّ یا عام است، یعنی این که هر حادثی علّتی دارد. ولی این فقط یک فرض است زیرا نمی‌توان آن را اثبات کرد. آن هم در علم کاربردی و هم در زندگی روزمره صرفاً به عنوان یک اصل موضوع<sup>(۱۵)</sup> لحاظ می‌شود.

هم‌چنین مفروض گرفته می‌شود که علیّت یکنواخت است، یعنی این که علل مشابه معلولات مشابه دارند. این اصل نیز غیرقابل اثبات است. ولی به نظر می‌رسد که جزئی از طبیعت ما است که آن را به عنوان امری مسلّم بپذیریم. در واقع چنین می‌نماید که حیوانات غیرانسان در این باور با ما سهیم‌اند که علل مشابه معلولات مشابه دارند.

کلیت<sup>(۱۶)</sup> و یکنواختی<sup>(۱۷)</sup> را به تفصیل در فصل بعد بررسی خواهیم کرد. در این جا مسأله قدرت و ضرورت را مورد بحث قرار می‌دهیم. نمی‌توان منکر شد که تصوّر علّت در اذهان ما با تصوّر قدرت و ضرورت ارتباط دارد. ما در درون خود توانایی‌های خاصی را برای به وجود آوردن اشیاء احساس می‌کنیم، ما می‌توانیم به وسیله دوختن یا بافتن یا به طریق دیگری مصنوعات جدیدی، مثل پوشاک نو تولید کنیم، و می‌توانیم چیزهایی را از بین ببریم، مثلاً با پرت کردن جعبه به سوی پنجره، و گاهی می‌توانیم از راه بحث با مردم تفکرات یا راه و روش آن‌ها را تغییر دهیم. ظاهراً توانایی‌های مشابهی را در حیوانات دیگر و اشیاء بی‌جان شاهدیم؛ از این رو ما معتقدیم که مار کبری می‌تواند ما را بکشد، و این که خورشید قادر به گرم کردن ما است. به علاوه، ما احساس می‌کنیم که هر تصوّری از علّت مستلزم ضرورت است. آیا یقیناً اگر علّتی در کار باشد، معلول باید ضرورتاً به دنبال آن بیاید؟

## نظریه هیوم

اینک در پرتو نظریه دیوید هیوم درباره علیت به بررسی مسأله قدرت یا اختیار و ضرورت می پردازیم.

ظاهراً سخنان هیوم درباره علیت در زمانهای مختلف قدری متفاوت است. اما بر اساس ساده ترین تفسیر، نظریه او مشخصاً محدود به برخی جنبه ها است؛ یعنی او مایل است عنصر قدرت یا اختیار و ضرورت را که ما تصور می کنیم در رابطه میان علت و معلول شاهدش هستیم تبیین کند. به طور کلی او مدعی است هر ضرورتی که در این جا می بینیم فقط در ذهن ناظر نهفته است.

هیوم می گوید علت و معلول حاصل سه چیز است: نخست، تقارن دائم (یعنی مکرر) وقایعی از نوع خاص با وقایعی از نوع دیگر؛ دوم، مجاورت مکانی و زمانی؛ سوم، علت باید مقدم بر معلول باشد. ناظران انسانی که شاهد تقارن دائم وقایع مشابه هستند توقع دارند که چیزهای یکسان به دفعات مکرر روی دهد. تصور علیت چیزی بیش یا کم از این انتظار برانگیخته شده نیست. به جهت این که ما انتظار داریم تا معلول های مشابه به دنبال علل مشابه بیایند تصور می کنیم که معلول ضرورتاً باید به دنبال علت بیاید، یعنی این که علت وجود معلول را ایجاب کرده است. هیوم می پرسد، ولی آیا می توانیم این ایجاب و این ضرورت را ببینیم؟ خیر، تمام آنچه می توانیم ببینیم این است که یک چیز به دنبال چیز دیگر روی می دهد. می توانیم انتظاری را احساس کنیم. ضرورت را نه می توانیم ببینیم نه احساس کنیم.

اگر در مورد تقارن دائم حق با هیوم باشد در این صورت تنها وقتی واقعه خاصی مثل الف علت واقعه معینی مثل ب خواهد بود که هر الف مشابه، ب مشابه را به دنبال داشته باشد.

اگر در خصوص مجاورت حق با هیوم باشد در این صورت میان علت و معلول فاصله نمی‌تواند باشد. یا باید علت و معلول، یعنی الف و ب، از نظر زمانی و مکانی مجاور هم باشند، یا باید مکان‌ها و زمان‌های میان الف و ب با سلسله‌ای از وقایع (یعنی سلسله علی) پر شده باشد که در آن هر واقعه (یا حلقه)‌ای مجاور واقعه یا حلقه بعدی است. چند انتقاد از نظریه هیوم شده است.

نخست این که، به نظر نمی‌رسد برای عملکرد علت و معلول نیازی به مجاورت باشد. نمونه‌های فراوانی از عمل با فاصله، و عمل در دو سوی خلاء وجود دارد. به عنوان نمونه، نظر بر این است که کشش نیروی جاذبه با وجود خلاء و فاصله محقق می‌شود.

دوم، همان‌گونه که راسل خاطر نشان می‌کند، تقارن دائم، حتی میان وقایع مجاور، به هیچ وجه برای دستیابی به علل کافی نیست. این واقعیت که همیشه روز به دنبال شب می‌آید ثابت نمی‌کند که شب علت روز است. تکرار بی‌پایان شب و روز را شاهدیم، و هیچ راهی برای تشخیص علت فرضی از معلول فرضی وجود ندارد، زیرا نمی‌توانیم بگوییم شب نخست می‌آید یا روز. راسل اشاره می‌کند که ما در این مورد و موارد مشابه در جستجوی علتی بیرون از این چرخه هستیم؛ می‌توانیم حکم کنیم که این سومی علت دو تای دیگر است. بدین ترتیب چرخش زمین هم علت شب است و هم علت روز.

به علاوه، می‌توان در جایی که تضاد هست از تقارن دائم سخن گفت. تصور نمونه‌های واقعی یا احتمالی چندان دشوار نیست. یک نمونه احتمالی را در نظر می‌گیریم.

فرض کنید تعداد عکس‌هایی که هر روز با اشعه ایکس در بیمارستان معینی گرفته می‌شود روز به روز تغییر می‌کند ولی همیشه به همان تعداد

بیماران ذکوری است که در آن روز عاشق یکی از پرستاران می‌شوند. بدین ترتیب فرض کنید که وقتی روز دوشنبه از شش بیمار با اشعه ایکس عکس گرفته‌اند، اتفاقاً شش بیمار (متفاوت) در همان روز عاشق پرستاری می‌شوند؛ و در همه روزهای دیگر هفته نیز تقارن مشابهی مشاهده می‌شود. هرچند ما در این جا با تقارن دائمی از جفت‌های وقایع متسابه روبه‌رو هستیم، ولی به احتمال زیاد این فقط نوعی تصادف است نه علت معلول.

ایراد اساسی‌تر دیگر به این نظریه در خصوص تقارن دائم چنین است که این نظریه مفروض می‌گیرد که تمامی وقایعی را که می‌توان با اصطلاحات علی تبیین کرد متعلق به دسته‌هایی از وقایع مشابه‌اند. به عبارت دیگر، این نظریه مستلزم این نتیجه است که وقایع منحصر به فرد نه می‌توانند علت داشته باشند نه معلول. زیرا اگر توالی دو واقعه منحصر به فرد باشد، طبق تعریف تقارن مکرر وقایع در کار نخواهد بود. این کاملاً بدیهی است.

به عنوان مثال، فرض کنید ادعا می‌شود که ورود اشغال‌گران علت سقوط امپراطوری اینکا<sup>۱۱</sup> بود. به هر حال ورود اشغال‌گران فقط یک بار اتفاق افتاده است، سقوط امپراطوری اینکا نیز همین‌طور، در این مورد و در موارد تاریخی بسیار دیگر تکراری روی نداده و بنا بر این، تقارن دائم در کار نبوده است. لذا بر اساس نظریه هیوم ورود اشغال‌گران علت سقوط اینکاها نبوده است. طبق نظریه هیوم وقایع منحصر به فرد نه نمی‌توانند علت داشته باشند نه معلول. ولی بی‌تردید درست است که ورود اشغال‌گران علت سقوط اینکاها بود.

بعضی از فیلسوفان تاریخ استدلال کرده‌اند که اگر ما دیدگاه خود را وسعت بخشیم همواره می‌توانیم در مواقعی که به نظر می‌رسد علتی در

کار بوده است تقارن دائم را کشف کنیم. فی‌المثل ممکن است ما در مثال فوق‌الذکر تقارن دائمی میان الف: تهاجم سپاه قدرتمند به سپاه ضعیف‌تر، و ب: سقوط امپراطوری‌ها بیابیم. ولی این تقارن، مانند بیشتر تعمیم‌های مربوط به امور انسانی، استثناهای فراوانی دارد. چنین می‌نماید که آن هیچ ارتباطی با علیّت بدان‌گونه که هیوم فهم می‌کرد ندارد.

### قدرت، دست‌کاری و دستورالعمل‌ها

فیلسوف قرن بیستم، داگلاس گسکینگ،<sup>(۱۹)</sup> رویکرد جدیدی را تشخیص می‌دهد. او استدلال می‌کند که مفهوم علیّت اساساً با تکنیک‌های دست‌کاری کنندهٔ انسان ارتباط دارد. رابطهٔ علت و معلول به خوبی به عنوان رابطهٔ «به وجود آوردن به وسیلهٔ...» توصیف می‌شود. مفهوم علت و معلول با قواعد کلی انجام کارها در ارتباط است. گسکینگ این قواعد را دستورالعمل‌ها<sup>(۲۰)</sup> می‌نامد.

به نظر گسکینگ جمله‌ای مانند «ریختن آب روی سدیم موجب جوشیدن آن می‌شود» بدین معنا است که با اعمال تکنیک عامی روی سدیم برای خیس کردن چیزها شما هم چنین تکنیک کلی دیگری را به کار خواهید برد، یا کشف خواهید کرد، یعنی این تکنیک که جوهری از نوع خاص، یعنی سدیم، را بجوشانید.

آیا تحلیل گسکینگ از علیّت را می‌توان در مورد علل بی‌جان اعمال کرد؟ آیا آن را می‌توان در مورد وقایع (در مقابل اشیاء یا اشخاص) اعمال کرد؟ در هر مورد به مثالی توجه کنید.

نخست، علت بی‌جان: نور خورشید باعث رشد گیاهان می‌شود. و دوم، علت از نوع واقعه: شکستن سد موجب به زیر آب رفتن روستا شد. گسکینگ خاطر نشان می‌کند که ما در واقع به دو طریق می‌توانیم



محیط زیست را، حتی وقتی که با خورشید سروکار داریم، دست‌کاری کنیم. ما می‌توانیم ویژگی‌های آفتاب طبیعی را شبیه‌سازی کنیم؛ و هم‌چنین می‌توانیم با انجام آزمایشات ثابت کنیم که گیاهان محروم از نور خورشید رشد نمی‌کنند.

ظاهراً عللی که از نوع وقایع هستند کمی بیشتر مسأله برانگیزند. بالاخره، وقایع اقدام به دست‌کاری نمی‌کنند. ولی می‌توان استدلال کرد که اغلب خود وقایع عناصر یا اجزای دست‌کاری‌های انسان می‌باشند. این امر در مورد سد شکسته کاملاً آشکار است در صورتی که شکستن سد عمداً توسط فردی طراحی شده باشد.

بر اساس نظریهٔ گسکینگ وقایع را علت دانستن به این صورت خلاصه می‌شود که: ما وقتی به حق می‌گوییم که واقعه‌ای علت واقعهٔ دیگر است که یا خود واقعه حاصل دست‌کاری انسان باشد یا می‌توانست چنین باشد.

این تبیین گسکینگ از علّت می‌تواند بایچیدگی‌های وقایع تاریخی از قبیل جنگ‌ها، و سقوط امپراطوری‌ها و جز آن‌ها جور در آید؟ احتمالاً خیر. بی‌تردید ارائهٔ دستورالعمل‌هایی برای سقوط امپراطوری‌ها محال است، و به‌طور کلی ارائهٔ دستورالعمل‌هایی برای دست‌کاری امور انسانی بسیار دشوار است. چنین دستورالعمل‌هایی گرچه وجود دارند ستکی به شانس و تصادف هستند.

ولی می‌توان ثابت کرد که ما از همان آغاز که دربارهٔ علل جنگ‌ها و اموری از این دست سخن می‌گوییم در اشتباه هستیم. می‌توان ثابت کرد که وقتی سروکارمان با وقایع تاریخی و امور انسانی مانند آن است انواع مختلف تبیین و توضیح مورد نیاز است.

از سوی دیگر، می‌توان استدلال کرد که پرسش اساسی دربارهٔ علل،

آنگونه که گسکینگ ادعا می‌کند، این پرسش نیست که: چگونه می‌توانیم موجب چنین و چنان رویدادی شویم؟ (موجب جوشیدن سدیم و رشد گیاهان شویم). پرسش اصلی این است که: چرا و چگونه چنین چیزهایی اتفاق می‌افتد؟ تا زمانی که به این پرسش پاسخی داده نشده باشد پاسخ پرسش نخست مبتنی بر شانس و تصادف خواهد بود.

### امکان و ضرورت

اینک مفهوم ضرورت را که هیوم زد کرد از نو مورد بررسی قرار می‌دهیم. ضرورت چیست؟ در زمینه کشف علل مراد از ضرورت نمی‌تواند ضرورت منطقی یا ریاضی باشد. نتایج منطقی و ریاضیات، که ضرورتاً از اصول موضوعه یا مقدمات دیگر لازم می‌آیند، از این مقدمات یا اصول موضوعه استنتاج می‌شوند. ولی قوانین علت و معلول باید به وسیله آزمایش یا از طریق مشاهده کشف شود. بر خلاف قضایای ریاضیات محض و منطقی آن‌ها را نمی‌توان با اشتغال به مطالعه صرف استنتاج کرد. بنا بر این، ضرورت علی و معلولی باید متفاوت از ضرورت منطقی یا ریاضی باشد.

آیا می‌توانیم به جای آن از ضرورت طبیعی سخن بگوییم؟ هیوم پاسخ می‌دهد که ضرورت طبیعی ساختگی و امری ذهنی است. مجاورت و تقارن را می‌توان ادراک کرد، ضرورت را نمی‌توان. تنها تجربه می‌تواند ما را از جهان واقعی آگاه سازد. تجربه به ما می‌گوید که لمس یخ با احساس سردی توأم است، ولی نمی‌گوید که یخ باید سرد باشد. این باید در ذهن است، نه در جهان واقعی.

جان استوارت میل استخوان‌بندی تبیین هیوم درباره علیت را

می‌پذیرد، یعنی سه شرط تقارن دائم، مجاورت و تقدم زمانی علت بر معلول. ولی با افزودن شرط چهارمی آن را محکم‌تر می‌کند، یعنی این شرط که علت و معلول باید پیوسته تقارن داشته باشند نه صرفاً در شرایط واقعی بلکه در تمامی شرایط ممکن.

میل در کتاب خود دربارهٔ منطق برای جدا کردن علت و معلول حقیقی از اتفاقات و پی آمدهای دیگری که نمایانگر ترتیبات علی نیستند قواعدی وضع می‌کند. این قواعد عبارتند از قواعد سنجش آزمایشی فرضیه‌های علی. بکم، آزمایشگر باید بکوشد تا مانع شود معلول مفروض به دنبال علت مفروض بیاید؛ این کار ثابت می‌کند که آیا امکان حضور علت مفروض بدون این که معلول مفروض به دنبال آن بیاید وجود دارد یا نه. دوم، آزمایشگر باید بکوشد تا معلول مفروض را به وسیلهٔ علتی غیر از علت مفروض به وجود آورد؛ این کار ثابت می‌کند که آیا معلول مفروض می‌تواند بدون عمل علت مفروض به وجود آید.

با این روش‌ها فرد می‌تواند اثبات کند که آیا علت و معلول مفروض دائماً و در تمامی شرایط ممکن به هم پیوسته هستند یا نه.

اصلاحاتی که میل دربارهٔ تبیین هیوم مطرح می‌کند سودمندند. هرچند مستقیماً عنصر قدرت و ضرورت را دخالت نمی‌دهد، با این حال با تأکید بر تقارن دائم سخت‌بنياد، ضرورت را به‌طور غیرمستقیم دخالت می‌دهد. زیرا اگر چیزی در همهٔ شرایط ممکن روی می‌دهد در حکم این است که بگوییم ضرورتاً روی می‌دهد.

آیا 'علت' کلمهٔ مبهمی است؟

احتمالاً حق با راسل بود که گفت مفهوم علت مفهوم مناسبی برای علم

محض نیست. دلیلش این است که آن مفهوم فوق‌العاده دقیقی نیست. مفهوم علت متشکل از عناصری است که کاملاً با یکدیگر سازگار نیستند. یک جهتش آن است که هنوز تفکر جدید دربارهٔ علل تا حدودی تحت تأثیر آثار ارسطویی است، به نحوی که در بعضی از زمینه‌ها اشارات به مقاصد، اهداف یا وظایف به منزلهٔ انواع تبیین علی محسوب می‌شوند. مهم‌تر این که، وقایع و تغییرات در حکم علل تلقی می‌شوند، ولی اشیاء و اشخاص نیز چنین‌اند. هرچند بی‌تردید اشیاء و اشخاص کاملاً با وقایع و تغییرات فرق دارند. تسلط و دست‌کاری ما روی محیط توأم با موجب تصور خودمان به عنوان علت، و تجربهٔ اعمال قدرت می‌شود. از سوی دیگر، وقتی ما وقایع و تغییرات را به عنوان علل تصور می‌کنیم جایی برای مفهوم قدرت باقی نمی‌ماند. وقایع و تغییرات چیزی را دست‌کاری نمی‌کنند، آن‌ها اعمال قدرت نمی‌کنند. وقایع در مقام علل به تصور ارتباط ضروری مرتبط‌اند. ضرورت با امکان و امتناع در ارتباط است؛ اگر حالتی از امور از نظر طبیعی محال باشد در آن صورت نقیض یا متضاد آن طبیعتاً ضروری است. استوارت میل با جرح و تعدیل مفهوم تقارن دائم، ضرورت را به‌طور غیرمستقیم دخالت می‌دهد.

به جهت این که تصور او از یک‌نواختی به عنوان تقارن دائم در تمامی اوضاع و احوال ممکن طبیعی مستلزم ضرورت است با تصویری که ما از وقایع به مثابه علل داریم جور در می‌آید. ولی چندان ما تصور اشخاص به عنوان علل هماهنگ نیست زیرا اشخاص به‌طور یک‌نواخت رفتار نمی‌کنند.

هیوم بر آن بود که مفاهیم قدرت و ضرورت توأمند. ولی این ظاهراً اشتباه است. قدرت با انسان قرین است، ضرورت با وقایع. این دو عنصر کمابیش مختلف سازندهٔ مفهوم علت‌اند.

- 1 - pharmacists
- 2 - pathologists
- 3 - vulcanologists
- 4 - meteorologists
- 5 - efficient causes
- 6 - material causes
- 7 - formal causes
- 8 - final causes
- 9 - chemistry
- 10 - astronomy
- 11 - biology
- 12 - Zoology
- 13 - genetics
- 14 - creation *ex nihilo*
- 15 - maxim
- 16 - universality
- 17 - uniformity
- 18 - Inca Empire
- 19 - Douglas Gasking
- 20 - recipes



## فصل ۱۸

### استقراء

#### استدلال و «ضمانت صدق»

در فلسفه میان استدلال استقرایی<sup>(۱)</sup> و استدلال قیاسی<sup>(۲)</sup> تمایز نهاده می‌شود. هر دو نوع استدلال می‌توانند در هر قلمرویی به کار روند و بیش‌تر استدلال‌های واقعی ترکیبی از این دو است. با این حال، استدلال در منطق و ریاضیات تقریباً همیشه قیاسی است، در حالی که در علم و زندگی روزمره احتمالاً استدلال استقرایی متداول‌تر از استدلال قیاسی است.

قیاس عبارت است از گرفتن نتایجی که ضرورتاً از مقدماتشان لازم می‌آیند. به این «ضامن صدق» گفته می‌شود زیرا صدق نتیجه استدلال قیاسی درست، تضمین شده است به این شرط که مقدماتش صادق باشند. یک مثال قدیمی را در نظر می‌گیریم:

۱- هر انسانی فانی است.

۲-سقراط انسان است.

۳- پس سقراط فانی است.

اگر مقدمات (یعنی او ۲) صادق باشند در آن صورت نتیجه (یعنی ۳) نیز باید صادق باشد.

استقراء عبارت است از جمع‌آوری واقعیات جزئی و سپس گرفتن نتیجه‌ای کلی از این واقعیات.

بنابر این، استقراء بر تجربه، مشاهده و آزمایش مبتنی است. استدلال استقرایی من حیث هی ضامن صدق نیست زیرا تعمیم‌هایی که می‌دهد نامحدود یا کلی‌اند؛ فی‌المثل، آن‌ها هم به آینده اعمال می‌شوند هم به گذشته هم به حال. البته این تعمیم‌های مبتنی بر مشاهده واقعیات، تا جایی که ما می‌دانیم، درست هستند. نکته در این جا است که صدق تعداد محدودی از احکام مربوط به امور جزئی (مثلاً «این قو سفید است» «آن قو سفید است»، «این قوی سؤم هم سفید است»، و الی آخر) با بطلان احتمالی تعمیم کلی مبتنی بر آن‌ها (یعنی «همه قوهای گذشته، حال و آینده سفید هستند») منافاتی ندارد. از آن جا که جمع‌آوری واقعیات، هر قدر هم زیاد باشد، ضامن صدق تعمیم کلی نتیجه نیست، لذا برخی از فیلسوفان گفته‌اند که استدلال استقرایی من حیث هی نادرست ایا عقیم<sup>۳</sup> است.

در اواخر این فصل استدلال خواهد شد که تبیین سنتی استقراء تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است. ولی فعلاً می‌پذیریم که روش سنتی جداسازی استقراء از قیاس به‌طور کلی صحیح است.

در واقع بعضی از استدلال‌های استقرایی به جهت این که تعمیم‌های بی‌اساس انجام می‌دهند نادرستند. به عنوان نمونه این احکام کلی را در نظر بگیرید: «هر قویی سفید است»، «هر مردی زورگو است»، «هر زنی هیجان زده است»، «هر سگ گرگی مهار نشدنی است». می‌دانیم که این احکام کلی را به سادگی می‌توان ابطال کرد. از سوی دیگر، احکام کلی‌ای



که کیپلر<sup>(۱)</sup> و تیکو براهه<sup>(۲)</sup> دربارهٔ مسیرهای حرکت سیارات صورت‌بندی کردند تا به حال بطلان نشده‌اند و سست و لرزان نمی‌نمایند. این احکام کلی یا تعمیم‌ها، یعنی قوانین حرکت سیارات کیپلر، عبارتند از:

قانون اول: مدار هر سیاره بیضوی شکل است و خورشید در یکی از کانون‌های آن بیضی قرار دارد.

قانون دوم: خطی که سیارات را به خورشید وصل کند در زمان‌های مساوی مساحت‌های مساوی را می‌پوشاند.

قانون سوم: مجذور مدت چرخش سیارات متناسب است با مکعب فاصلهٔ متوسط آن‌ها از خورشید.

### مسئلهٔ استقراء

دربارهٔ هر چیزی که می‌خواهید می‌توان استدلال استقرایی کرد، گرچه همان‌طور که می‌دانیم استقراء اغلب با پیش‌بینی وقایع آینده سروکار دارد. این پرسش که آیا استقراء من حیث هی درست است یا نادرست برای اولین بار در دوران جدید توسط هیوم مطرح شد، و بعد از آن راسل در کتاب مسائل فلسفه<sup>(۳)</sup> به صورت دقیق و موجزی، به بحث دربارهٔ آن پرداخته است. راسل در آن‌جا به مقایسه‌ای دست می‌زند:

همه معتقدند که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. ولی چگونه می‌توانیم بدانیم که فردا چه اتفاقی خواهد افتاد؟ هنوز فردا نشده است. مردم معتقدند که خورشید فردا طلوع خواهد کرد زیرا در گذشته همیشه طلوع کرده است. به عبارت دیگر، همهٔ ما معتقدیم که آینده شبیه گذشته خواهد بود. ولی چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که آینده شبیه گذشته خواهد بود؟ راسل پیش‌بینی حاکی از اطمینان ما دربارهٔ طلوع

خورشید را با اطمینان خاطر ماکیان از این که صاحب مزرعه برای همیشه به او دانه خواهد داد مقایسه می‌کند. روزی مزرعه‌دار تصمیم می‌گیرد که برای شام جوچه کباب بخورد، این ثابت می‌کند که اعتقاد راسخ ماکیان به خیرخواهی مزرعه‌دار اشتباه بوده است. آینده ماکیان شبیه گذشته‌اش نبود. به همین نحو، ممکن است اعتقاد راسخ ما نیز به این که آینده شبیه گذشته خواهد بود اشتباه باشد، زیرا همه ما می‌دانیم. پس با سوال ماکیان آشکار می‌شود که استدلال استقرایی باید بسیار سست باشد. مسأله استقراء را می‌توان در قالب یک قیاس ذوحدین بیان کرد:

یا استدلال استقرایی مبتنی بر دور<sup>(۷)</sup> است یا می‌توان آن را به قیاس تبدیل کرد. اگر مبتنی بر دور باشد نادرست است. اگر به قیاس تبدیل شود دیگر استقراء نیست.

دور چیست؟ فرض کنید ما پیش‌بینی می‌کنیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. دلیل پیش‌بینی ما چیست؟ این است که می‌دانیم خورشید در گذشته همیشه طلوع کرده است. با یادآوری ماجرای ماکیان می‌پرسیم: آیا دلیل ما دلیل معتبری است؟ شاید در ادامه پاسخ دهیم: آری، دلیل معتبری است، زیرا می‌دانیم که در گذشته آینده همواره شبیه گذشته بوده است؛ گذشته‌های گذشته به آینده‌های گذشته شباهت داشته است.

می‌توان پی برد که دلیل دوم صرفاً تکرار دلیل اول در شکلی تازه است؛ بدین ترتیب «توجیهی» که برای خریدپذیر بودن دلیل نخست ارائه شده است کاملاً دوری است.

### راه‌حل‌های پیشنهادی

راسل و دیگران تعدادی از راه‌حل‌های ممکن برای این مسأله را طرح و نقد کرده‌اند، که عبارتند از:

### راه حل مبتنی بر قوانین طبیعت

ما می دانیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد زیرا می دانیم که منظومه شمسی تابع قوانین حرکت دورانی کپلر است که قوانین طبیعی هستند. راسل ایراد می گیرد که خود قوانین طبیعت صرفاً از راه مشاهده کشف می شوند. اگر ما نمی توانیم مطمئن شویم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد یا نه هم چنین نمی توانیم مطمئن شویم که قوانین حرکت دورانی کپلر نیز فردا حاکم خواهند بود یا نه. این واقعیت که تاکنون خورشید همیشه طلوع کرده است با عدم طلوعش در فردا منافاتی ندارد: این واقعیت که تاکنون قوانین کپلر همواره معتبر بوده اند منافاتی با این ندارد که فردا معتبر نباشند.

### راه حل مبتنی بر یک نواختی طبیعت

چه بسا تصور شود که استدلال استقرایی بدین جهت نادرست می باشد که استدلال ناقصی است. اگر ما مثال های خود از استدلال قیاسی و استدلال استقرایی را مقایسه کنیم، متوجه می شویم که استدلال نخست (یعنی قیاسی) سه جزء دارد:

۱- هر انسانی فانی است.

۲-سقراط انسان است.

۳- پس سقراط فانی است.

در حالی که استدلال های استقرایی فقط دو جزء دارند، فی المثل:

۱- خورشید در گذشته همیشه طلوع کرده است.

۲- پس فردا نیز طلوع خواهد کرد.

یا مثلاً:

۱- قوانین حرکت سیارات در گذشته معتبر بوده است.

۲- پس در آینده نیز معتبر خواهند بود.

راسل اظهار می‌دارد که استدلال‌های استقرایی را می‌توان با افزودن مقدمه‌ای دیگر «کامل کرد»، یعنی مقدمهٔ یک‌نواختی طبیعت. این عمل استدلال استقرایی را به چیزی شبیه استدلال قیاسی تبدیل خواهد کرد، و استدلال‌های قیاسی ضامن صدق نتیجه‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد مقدمهٔ یک‌نواختی طبیعت تضمین می‌کند که قوانین طبیعت همان‌طور که امروز صادق‌اند فردا نیز صادق خواهند بود.

اینک استدلال‌های مربوط به طلوع خورشید بدین ترتیب جریبان می‌یابد:

۱- طبیعت یکنواخت است.

۲- خورشید در طول میلیون‌ها سال هر روز طلوع کرده است.

۳- پس خورشید فردا طلوع خواهد کرد.

یا به صورت عالمانه‌تر:

۱- طبیعت یکنواخت است.

۲- امروز سیارات تابع قوانین حرکت دورانی هستند.

۳- پس سیارات فردا نیز تابع حرکت دورانی کپلر خواهند بود.

این راه حل نقاط ضعفی دارد. چنین می‌نماید که آن با تبدیل استقراء به قیاس، کلاً استقراء را الغا می‌کند. دوم، مقدمهٔ یک‌نواختی طبیعت فوق‌العاده مبهم است. نه می‌گوید چه قدر یک‌نواخت است، و نه توضیح می‌دهد که چه چیزی یک‌نواختی محسوب می‌شود. نقص سوم بسیار پیچیده است. شرحش از این قرار است.

برای جریبان برهان فرض کنید که مقدمهٔ یک‌نواختی طبیعت صادق است. با این حال، از راه مقایسات می‌توان پی برد که حتی اگر صادق هم باشد صدقش بدیهی نیست. قضیهٔ «طبیعت یکنواخت است» مثل قضیهٔ

«هر عمه‌ای مؤنث است» نیست که طبق تعریف قضیه‌ای صادق و بدیهی است. مثل این قضیه هم نیست که «هر چیزی خودش است نه چیزی دیگر» که باز قضیه‌ای بدیهی است.

نتیجه این می‌شود که یک‌نواختی طبیعت باید از راه تجربه کشف شده باشد. ولی اگر از راه تجربه کشف شده است باید مبتنی بر استقراء باشد. ولی اگر استقراء نادرست است در این صورت یک‌نواختی طبیعت نمی‌تواند مبتنی بر آن باشد. حتی هنگامی که استقراء به قیاس تبدیل و تحویل می‌شود عنصری از دور باطل در استدلال باقی است.

### راه حل مبتنی بر احتمال

در این جا پیشنهاد عبارت از این است که مقدمه‌ای کلی دربارهٔ احتمالات را به استدلال بیفزاییم. اگر این کار را بکنیم استدلال چیزی شبیه این خواهد بود:

۱- وقتی چیزی در چنین و چنان شرایطی به دفعات معینی روی داده است، در چنین صورتی این احتمال هست که آن چیز دوباره در همان شرایط روی دهد.

۲- خورشید در گذشته به دفعات معین طلوع کرده است.

۳- بنا بر این، احتمال می‌رود، یا احتمالش زیاد است، که خورشید مجدداً فردا طلوع کند.

راه حل مبتنی بر احتمالات از این حیث که استدلال استقرایی را با مقدمه‌ای اضافی تقویت می‌کند از همان نوع کلی راه حل مبتنی بر یک‌نواختی طبیعت است. هم چنین در معرض تمامی همان ایرادها است، به اضافه چند ایراد دیگر.

یکی از ایرادهای اضافه عبارت از این است که در این جا مفهوم

احتمال تعریف نشده و مبهم است. تنها مفاهیم واقعاً دقیق احتمال عبارتند از احتمال ریاضی<sup>(۸)</sup> و احتمال آماری<sup>(۹)</sup>.

احتمالات ریاضی و آماری به شکل مقادیر و کسور بیان می‌شوند. بدین ترتیب ما می‌توانیم محاسبه کنیم که احتمال کشیدن آس<sup>(۱۰)</sup> در بازی حکم یک به سیزده است، و احتمال شیر یا خط آمدن سکه پنجاه درصد. مثال دیگر از نوع کمی متفاوت عبارت است از نظرسنجی. مثلاً نظرسنجی دربارهٔ نتایج رأی‌گیری با پرسیدن از «نمونهٔ واقعی» کل شناخته شده انجام می‌گیرد. به عنوان نمونه، اگر در رأی‌گیری برای انتخاب شورای شهر کمبریج «نمونهٔ واقعی» رأی دهندگان مورد سؤال قرار گیرند ممکن است معلوم شود که سی و چهار درصد از واجدین شرایط به سبز رأی خواهند داد، سی و سه درصد به قرمز و سی و سه درصد به آبی.

شایان ذکر است که اگر آمارگیر آمار تعداد کل (رأی دهندگان شهر) را نمی‌دانست، نه نمی‌توانست بداند که آیا این نمونه، نمونهٔ واقعی است، و نه می‌توانست بداند که آیا به اندازهٔ کافی زیاد است که بتوان به آن اعتماد کرد یا نه.

مفهوم دقیق احتمال مستلزم آن است که شخص دست‌کم این دو مقدار را بداند. زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند احتمال را در قالب مقدار یا کسر بیان کند.

در مثال نخست ما این مقادیر عبارت بودند از: تعداد آس‌ها در یک دست بازی ورق و تعداد کل کارت‌ها در آن بازی. در مثال دوم ما این مقادیر عبارتند از: دو روی سکه و تصویر شیر روی سکه (یک). در مثال سوم ما مقادیر عبارتند از: عدد کل رأی دهندگان، تعداد «نمونهٔ واقعی» و تعدادی از میان این نمونه که می‌گویند قصد دارند به ترتیب به سبز، قرمز و آبی رأی دهند.

وقتی ما دربارهٔ طلوع خورشید حکم کلی صادر می‌کنیم این دو مقدار را نداریم، در واقع ما در این مورد به هیچ مقدار و کمیتهی علم نداریم. ما معتقدیم که خورشید می‌یون‌ها بار طلوع کرده است، ولی ما نه کل دقیق دفعاتی را که خورشید طلوع کرده است می‌دانیم، و نه به کل دفعاتی که آن طلوع خواهد کرد علم داریم. پس بدیهی است که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا نمونهٔ ما نمونهٔ واقعی است یا نه. ما نمی‌توانیم بگوییم «احتمالاً خورشید فردا طلوع خواهد کرد» زیرا نمی‌دانیم که زمین تا کی به چرخش خود ادامه خواهد داد و بنا بر این، ما نمی‌دانیم که خورشید چند وقت یک بار طلوع خواهد کرد یا چند وقت به یک بار طلوع نخواهد کرد. تجربهٔ ما تنها می‌تواند دربارهٔ نمونهٔ نامشخص کوچکی از رفتار منظومهٔ شمسی باشد. در این زمینه‌ها کلمهٔ «احتمال» هیچ ارتباطی با احتمال ریاضی یا آماری ندارد. به احتمال زیاد با تجارب و روان‌شناسی انسان مرتبط است. ما واقعاً نمی‌توانیم از این اعتقاد دست بشویم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. به نظر می‌رسد که این تمایل بی‌شبهت به تمایل ماکینانی نیست که به خیرخواهی مزرعه‌دار اعتقاد داشت.

#### اعتمادباوری

پس چگونه می‌توانیم به توجیه و دفاع از این اعتقاد خود پردازیم که پیش‌بینی‌های دقیق دربارهٔ خورشید و سیارات واقعاً امکان‌پذیر است، که آینده مسلماً در بسیاری از جهات شبیه گذشته است، و این که صدور حکم کلی بر اساس تجربه اغلب روش درستی برای معرفت است؟ بعضی از فیلسوفان می‌گویند استقراء نیازی به توجیه ندارد زیرا هر احمقی می‌تواند دریابد که آن روش قابل‌اعتمادی برای کسب معرفت است. این پاسخ «اعتمادباوری»<sup>(۱۱)</sup> نامیده می‌شود و به نحوی یادآور

راه حل پیشنهادی رامزی دربارهٔ مسألهٔ شناخت است (به فصل ششم مراجعه کنید).

راه حل اعتمادباور دست کم این پرسش را پیش می آورد که: اگر استقراء «همان» روش قابل اعتماد کسب معرفت دربارهٔ جهان است، روش های غیر قابل اعتماد کدامند؟ وقتی می کوشیم به این پرسش پاسخ دهیم متوجه می شویم که استقراء حریفی ندارد. آن اساساً یک روش نیست، بلکه چکیدهٔ تمام روش هایی است که به نظر می رسد تاکنون موقفیت آمیز بوده اند. از آن جا که آن چکیده یا کل می باشد گمراه کننده است که بگویم روشی غیر قابل اعتماد انکره یا همان روش قابل اعتماد امعرفه است.

برای شرح و توضیح این نکته لازم است انسان برخی چیزهای متفاوت را که استقراء نامیده می شوند بررسی کند، و پرسد آیا می توان استقراء را به نفع روش دیگری کنار گذاشت، چه وقت و چگونه. دعوی ما این است که نمی توان از استقراء صرف نظر کرد زیرا آن چکیدهٔ هر چیزی است. نه فقط صرف نظر کردن از استقراء مشکل، بلکه غیر قابل تصور است. بنا بر این، نظریهٔ فرد اعتمادباور شعاری بوج است، مثل این شعار که یک چیز بیش تر از هیچ چیز است.

### اعتمادباوری های تطبیقی

تعمیم تجربی همیشه قابل اعتماد نیست. در درازمدت معلوم می شود که بیش تر تعمیم ها و بیش تر نظریه های علمی اشتباه است. قیاس نمی نسه بهتر نیست، زیرا چنین نیست که هر استدلال قیاسی درست باشد، بعضی درستند و بعضی نادرست، به استدلال کننده و انتخاب قواعد استنتاج



بستگی دارد. اگر هر استقراء و قیاسی صد درصد قابل اعتماد بودند معنایش این بود که نوع بشر عالم مطلق است.

«استقراء» کلمه مبهمی است. آن می تواند بر روش های خاص تحقیق دلالت داشته باشد، از قبیل جمع آوری نمونه ها، یا به کارگیری تلسکوپ، یا اختراع وسایل علمی جدید برای اهداف خاص. یا، از سوی دیگر، صرفاً می تواند به این معنی باشد: هر روش تحقیقی که قیاسی نیست.

البته، روش های خاص می توانند در مقایسه با یکدیگر بالنسبه موثق یا ناموثق باشند. هم چنین، تحقیقات خاص در مقایسه با یکدیگر ممکن است کم تر یا بیش تر موثق (موفقیت آمیز) باشند. ولی بی معنا است که بگوییم قیاس از حیث قیاس بودن موثقت بیشتر (یا کم تر) از استقراء از آن جهت که استقراء است دارد. این که در مورد خاصی موثق یا ناموثق است چیزی است که یا به کسی که آن را انجام می دهد و هوشمندی او بستگی دارد، یا به روش خاصی که مورد استفاده است، یا به قواعد استنتاج به خصوصی که به عمل گرفته می شود. برخی از روش ها و برخی از قواعد استنتاج سست تر از برخی دیگرند.

وقتی نظریه ها رد می شوند چه روی می دهد

اجازه دهید چند نمونه خیالی را بررسی کنیم. فرض کنیم شما معتقدید که می توانید با تعبیر ته مانده جای آینده را پیش بینی کنید. احتمالاً به زودی از این نظریه سرخورده می شوید. آیا وقتی چنین اتفاقی می افتد شما می گوئید: «آه، باز بر این، استقراء غیر قابل اعتماد است؟» به هیچ وجه. بلکه به جای آن می گوئید «اصلاً هیچ ارتباطی میان وقایع آینده و نقوش روی ته مانده جای وجود ندارد».

دانشمندان نیز، مثل تعبیر کننده مایوس ته مانده چای، گاهی اوقات متوجه می شوند که چیزهایی که فکر می کردند با هم مرتبطند مرتبط نیستند. علم گاهی کشف می کند که بعضی الگوها در این جا معقول نیست. چنین کشفی شبیه صدور احکام کلی بر اساس واقعیات نبوده، بلکه عکس آن است؛ یعنی کشف این نکته است که بعضی از احکام کلی یا تعمیمها نادرستند. ولی این نکته هرگز دلالت بر آن ندارد که استقراء غیر قابل اعتماد است. بالعکس، نقش کشف فقدان ارتباط، یعنی کشف این که تعمیم خاصی غیر ممکن است، نمونه ای از «آن» روش استقرایی تلقی می شود. به عبارت دیگر، استقراء هم نظمها و ارتباطها را کشف می کند، هم بی نظمیها و عدم ارتباطها را.

سپس تصور کنید که دانشمندان به دفعات مکرر در تمام حوزه های گوناگون با شکست مواجه می شوند. آیا آنها خواهند گفت «آه، بنا بر این، استقراء اصلاً روش قابل اعتمادی نیست»؟ به هیچ وجه. آنها به احتمال زیاد خواهند گفت «جهان بیچیده تر از آن است که ما تصور می کنیم» یا «ما کم هوش تر از آنی هستیم که فکر می کنیم» یا «شاید لازم است که ما به کلی روش هایمان را بازاندیشی کنیم» یا حتی «شاید بالاخره در عرفان شرقی چیزهایی هست - آن را هم امتحانی بکنیم». و برای امتحان چیزی دیگر به جای آن، عرفان باشد یا هر چیز دیگر، باید دوباره تجربه و مشاهده، بر همان شکل یا به شکل دیگر، نقش خود را ایفا کند. حتی حدس نیز نوعی استقراء است، استقرایی که بعضی اوقات به نتیجه می رسد.

عدم موفقیت هیچ تعمیم یا نظریه ای اثبات نخواهد کرد یا نمی تواند اثبات کند که استقراء من حیث هی نادرست یا غیر قابل اعتماد است.

فرض این که روزی معلوم شود همه تعمیمهای سابق ما، همه دانش

قبلی ما، و تمامی روش‌های علمی خاص ما نادرست یا ناموفقیت‌آمیز هستند هیچ تناقضی در خود ندارد. گذشته از این، فرض این که ممکن است ما قادر بنائیم هیچ فرضیه یا تعمیم یا حکم کلی جدیدی مطرح کنیم فرض محال و یاوه‌ای نیست.

این چه چیزی را ثابت می‌کند؟ یا ثابت می‌کند که استقراء من‌حیث‌هی معقول نیست؟ خیر. اگر چنین ائتفاقی می‌افتاد صرفاً دلالت بر این داشت که نوع بشر روی هم رفته چنان با هوش نیست که تأسیس علم کند. آن نمی‌توانست ثابت کند که طبیعت واقعاً فاقد یک نواختی است، تنها این را ثابت می‌کرد که نوع بشر نمی‌تواند یک نواختی (بیش‌تری) کشف کند.

### هرج و مرج و توصیف

اثبات این که جهان دارای یک نواختی نیست غیر ممکن است. می‌توان گفت که «جهان هرج و مرج است»، ولی تنها به این شرط که قضیه فوق کاذب باشد. غیر ممکن است که واقعاً بگوییم جهان هرج و مرج است، زیرا اگر جهان حقیقتاً نوأم با هرج و مرج بود هیچ زبانی برای گفتن چنین سخنی در کار نبود. خود زبان مبتنی بر چیزها یا کیفیاتی است که ثبات زمانی کافی دارند تا با کلمات به هم متصل شوند، و خود این ثبات نوعی یک نواختی است. البته این نکته تضمین نمی‌کند که ممکن نیست جهان دچار هرج و مرج شود، ولی اگر چنین ائتفاقی بیفتد ما وجود نخواهیم داشت که شاهدش باشیم.

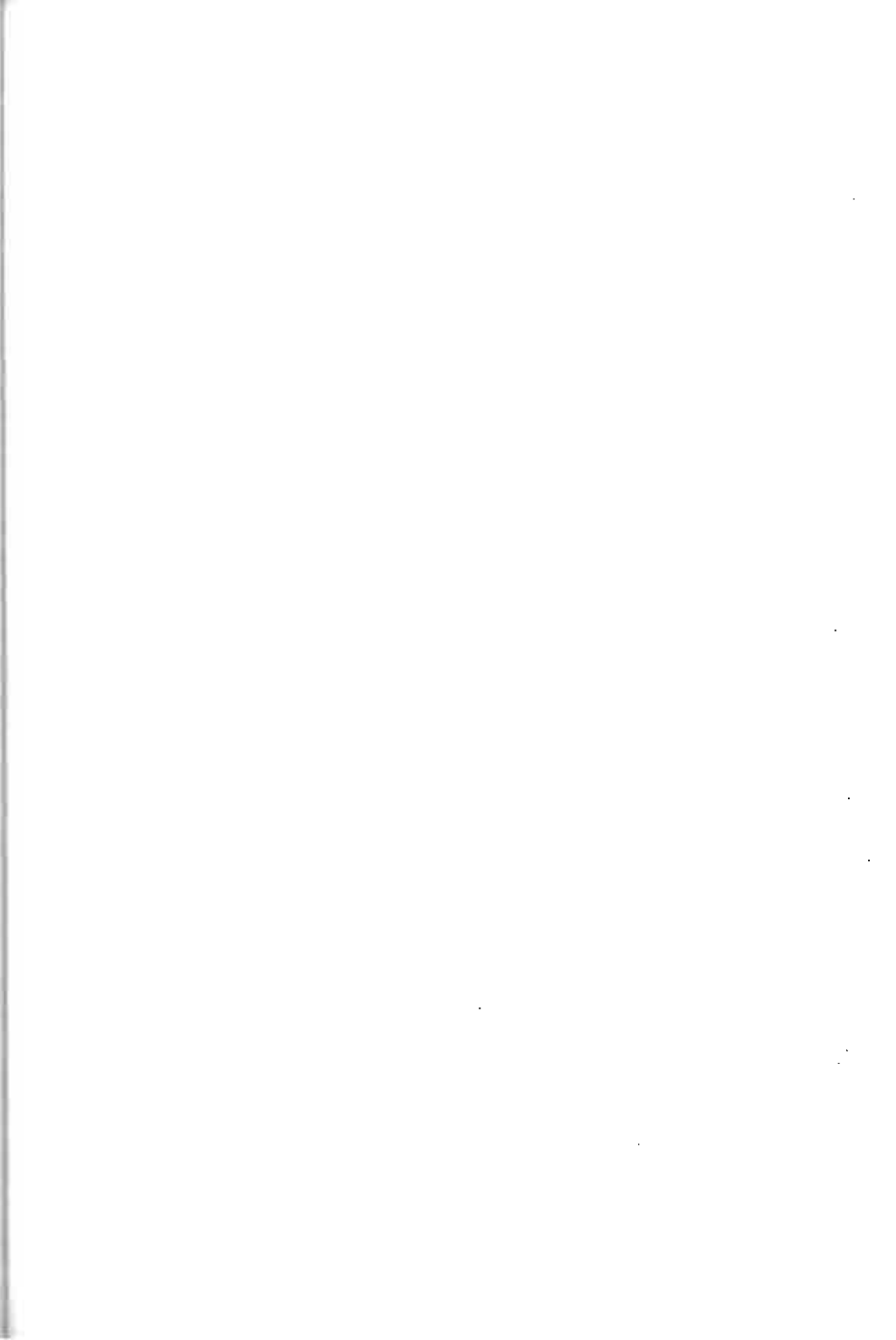
- 1 - inductive reasoning
- 2 - deductive reasoning
- 3 - unsound

- 4 - Kepler
- 5 - Tycho Brahe
- 6 - *The Problems of Philosophy*
- 7 - circular
- 8 - mathematical probability
- 9 - statistical probability
- 10 - Ace
- 11 - reliabilism

# بخش پنجم

منطق:

فلسفه استنتاج و برهان



## فصل ۱۹

### موضوع منطق

منطق صوری<sup>۱۱</sup> استنتاج قیاسی را مطالعه می‌کند. به استدلال استقرایی توجهی ندارد. موضوع منطق آن جنبه از برهان دقیق یا قیاسی است که با اعتبار و صحت مرتبط است.

#### استقراء، قیاس و برهان

استدلال استقرایی بر مشاهده و تجربه مبتنی است. استقراء اساسی از جمع‌آوری واقعیات و سپس صدور حکم کلی بر اساس آن واقعیات تشکیل می‌شود. از سوی دیگر، قیاس عبارت است از اخذ نتایجی که یا ضرورتاً از اصول متعارف لازم می‌آیند، یا از احکامی درباره واقعیات که علم به آنها مفروض گرفته می‌شود.

وقتی منطق‌دانان از برهان<sup>۱۲</sup> سخن می‌گویند منظورشان برهان قیاسی است. ولی وقتی مردم عادی، یا دانشمندان از برهان سخن می‌گویند معمولاً مرادشان دلیل بسیار قوی است. این دو معنای کلمه «برهان»، به یک بیان، چکیده تفاوت میان قیاس و استقراء است.

این تفاوت، همان‌طور که در فصل هیجده اشاره کردیم، با «ضمانت صدق» در ارتباط است. شواهد هر قدر هم قاطع باشند، صدق نتیجه استدلال استقرایی را تضمین نمی‌کند. استنتاج استقرایی معقول با کذب نتیجه‌اش سازگار است. حتی اگر واقعیات غیر قابل تردید باشند، هنوز امکان این هست که نتیجه استنتاج استقرایی کاذب باشد. این به جهت آن است که استدلال استقرایی کمیت محدودی از شواهد را از گذشته و حال جمع‌آوری می‌کند، و سپس نتایجی در قالب تعمیم‌های کلی می‌گیرد. چنین تعمیم‌ها یا احکام کلی شمار نامحدودی از واقعیات اضافی را شامل می‌شوند و به خوبی می‌توانند هم در مورد گذشته و حال قابل اجرا باشند هم در مورد آینده.

پیش‌تر در فصل هیجده استدلال استقرایی را مورد بررسی قرار دادیم، لذا در این فصل چیزی افزون بر آن نمی‌گوییم.

برهان قیاسی «ضامن صدق» است. اگر مقدمات استنتاج قیاسی صحیح صادق باشند، نتیجه آن نیز باید صادق باشد. چرا چنین است؟ صرفاً به این دلیل که «صحیح» بدین نحو تعریف می‌شود. تعریف صحت چنین است: استنتاج به این شرط صحیح است که با وجود صدق مقدماتش کذب نتیجه آن محال باشد.

از این به بعد وقتی از براهین نام می‌بریم منظورمان براهین قیاسی خواهد بود.

منطق، استنتاج قیاسی به‌طور اعم را مطالعه می‌کند، نه براهین قیاسی را. براهین قیاسی زیر مجموعه‌ای از استنتاج قیاسی صحیح است.

استنتاج قیاسی من حیث‌ه‌ی می‌تواند با مقدمات صادق، یا فرضیه‌های صرف، یا با مقدمات کاذب شروع شود. به هر حال، استنتاج قیاسی می‌تواند صحیح باشد حتی اگر مقدماتش مغالطه‌آمیز باشند، یا با



وجود صدق مقدماتش کاذب باشد. از تعریفی که چند سطر بالاتر دربارهٔ «صحیح» ارائه کردیم می‌توان به این نکته پی برد.

در این جا مثالی از استنتاج قیاسی صحیح را می‌آوریم که برهان نیست. این استنتاج صحیح است، ولی چیزی را اثبات نمی‌کند زیرا با مقدمهٔ کاذبی دربارهٔ ناپلئون آغاز می‌شود:

ناپلئون ژاپنی بود.

هر ژاپنی آسیایی است.

پس ناپلئون آسیایی بود.

اگر استنتاج قیاسی صحیح با مقدمات صادق شروع شود برهان خواهد بود. مانند این مثال قدیمی:

هر انسانی حیوان است.

سقراط انسان است.

پس سقراط حیوان است.

به بیان فنی هر استنتاج صحیح قیاسی‌ای که دارای مقدمات صادق باشد برهان است، هر چند اگر در عمل نتیجه از قبل معلوم باشد، یا قابل قبول‌تر از مقدمات باشد باز عنوان «برهان» به آن داده نخواهد شد.

آیا براهین واقعی همواره باید با مقدمات صادق شروع شود؟ خیر، زیرا یک استثنای مهمی وجود دارد، یعنی برهان خلف.<sup>(۳)</sup> برهان خلف با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که کذبش معلوم یا محل تردید می‌باشد، و هدف برهان این است که اثبات کند مقدمهٔ مفروض کاذب است زیرا صادق پنداشتن آن به تناقض منجر می‌شود.

براهین خلف در ریاضیات نامتداول نیستند. در این جا به یک نمونهٔ

معروف آن اشاره می‌کنیم:

اقلیدس با استفاده از برهان خلف ثابت کرد که بزرگ‌ترین عدد اول وجود ندارد، بدین شرح:

بزرگ‌ترین عدد اول وجود دارد، آن را  $P$  می‌نامیم.

عدد بزرگ‌تری هست که مساوی است با  $P \times 1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \dots$ . این عدد را  $Q$  می‌نامیم. این عدد حاصل ضرب همه اعداد اول از ۱ تا  $P$  می‌باشد. بدیهی است که  $Q$  عدد اول نیست، زیرا به همه اعداد اول پیش از  $P$  قابل تقسیم است.

عدد بزرگ‌تری نیز وجود دارد،  $Q + 1$ . این عدد را  $R$  می‌نامیم.

$R$  باید عدد اول باشد زیرا اگر آن را به هر عدد قبلی از جمله خود  $Q$  تقسیم کنیم باقی مانده دارد که همان عدد (۱) است.

پس  $P$  بزرگ‌ترین عدد اول نیست، زیرا  $R$  عدد اولی است که از  $P$  بزرگ‌تر است.

روشن است که این فرایند را می‌توان تا ابد ادامه داد، بدین صورت:

بزرگ‌ترین عدد اول وجود دارد، یعنی  $R$ .

عدد بزرگ‌تری وجود دارد که عبارت است از  $R \times 1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \dots$  (و همین‌طور تا بی‌نهایت).

نتیجه: بزرگ‌ترین عدد اول وجود ندارد.

### روش‌های منطق

منطق دقیقاً چگونه استدلال قیاسی را مطالعه می‌کند؟ منطق در اصل قواعد کلی‌ای را برای سنجیدن صحت استدلال وضع می‌کند. ولی قبل از وضع چنین قواعد کلی‌ای امور زبانی را طبقه‌بندی نموده، و بحث‌های بدیعی دربارهٔ زبان می‌کند. هم‌چنین ممکن است زبان ساختگی ارائه دهد.

منطق امور زبانی، یعنی الفاظ و جملات، را طبقه‌بندی می‌کند تا طبقه‌بندی استنتاج‌ها و براهین را آسان‌تر سازد.

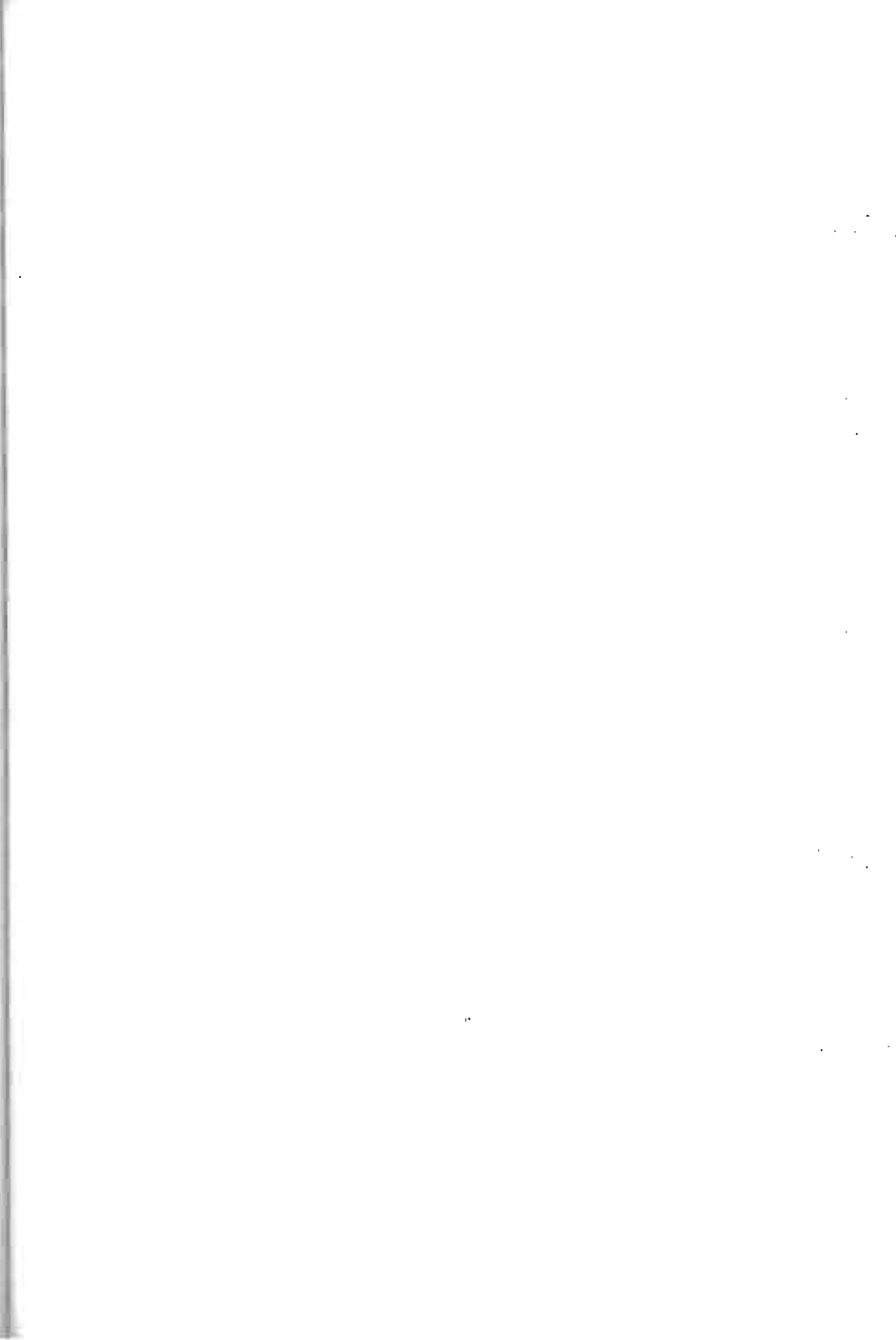
منطق به چند دلیل به ابداعات زبانی اقدام می‌کند. یک دلیلش برطرف کردن ابهام و دوپهلویی است.

دلیل دیگرش عبارت است از آسان‌تر کردن آراء جدید. و دلیل سوم، برای این که نوعی علامات اختصاری داشته باشد تا از دشواری استنتاج‌های پیچیده بکاهد.

منطق هم‌چنین اصطلاحات تخصصی یا نیمه‌تخصصی ابداع می‌کند. اصطلاحات تخصصی منطق سنتی قدیم ساده‌اند و عمدتاً برای توصیف ساختار استنتاج‌ها به کار می‌روند. اصطلاحات تخصصی منطق جدید بسیار پیچیده‌ترند. آن‌ها بیشتر شبیه زبان ساختگی کامل می‌باشند. و مراد آن است تا ابزار بیان استنتاج‌ها را داشته باشد به گونه‌ای که ساختار آن‌ها را به نحو واضح آشکار سازد. فرض می‌شود که این زبان ساختگی منطق جدید ساده‌تر، و دقیق‌تر و مشخص‌تر از زبان طبیعی معمولی است. دقت، قطعیت و وضوح باعث می‌شود که راحت‌تر مغالطات را کشف کند و ساده‌تر میان انواع مختلف استنتاج تمایز نهد.

در فصول آتی ویژگی‌های اصلی منطق قدیم و منطق جدید را بیان خواهیم کرد. هم‌چنین توضیح خواهیم داد که چرا منطق قدیم در قرن بیستم جایش را به منطق جدید داد.

- 1 - formal logic
- 2 - proof
- 3 - *reductio ad absurdum*



## فصل ۲۰

### منطق قیاسی

با تعریف کلی صحت قیاس آغاز می‌کنیم: استنتاج یا استدلال به این شرط درست یا منتج است که با وجود صدق مقدماتش کذب نتیجه‌اش محال باشد. کلمه یونانی سیلوجیسم<sup>(۱)</sup> صرفاً به معنای استدلال درست است. ولی مدت‌ها پیش از این کمی معنایش تغییر کرده است. نزد منطق دانان معنای این کلمه نسبت به معنای اوّلیّه یونانی آن از یک جهت اعم و از جهت دیگر اخص است.

از این جهت اخص است که امروزه مراد از قیاس صوری، در درجه اول، صرفاً استنتاج‌ها یا استدلال‌هایی هستند که با قالب کلی معینی منطبق باشند. این قالب از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود. از آن جهت اعم است که امروزه نه تنها به استدلال‌های درست مبتنی بر قالب فوق‌الذکر، بلکه به استدلال‌های نادرست نیز قیاس صوری اطلاق می‌شود.

قالب به ظاهر ساده قیاس در واقع می‌تواند به چندین صورت مختلف باشد. قیاس می‌تواند بدین‌سان باشد:

هر انسانی فانی است.

سقراط انسان است.

پس سقراط فانی است.

که بر حسب اتفاق منتج است، زیرا اگر مقدمات صادق باشند نتیجه نیز ناگزیر صادق خواهد بود.

یا می‌تواند به این شکل باشد.

هیچ کلاغی سفید نیست.

بعضی از کلاغ‌ها ژن‌های زال دارند.

پس بعضی چیزهای دارای ژن‌های زال سفید نیستند.

که از قضا این نیز درست و منتج است - اگر مقدمات صادق باشند نتیجه نیز صادق خواهد بود.

یا ممکن است به این صورت باشد:

بعضی از حیوانات گوزن هستند.

بعضی از حیوانات گوشت‌خوارند.

پس بعضی از گوزن‌ها گوشت‌خوارند.

که به روشنی نادرست و عقیم است - مقدمات صادق‌اند ولی نتیجه کاذب است.

منطق قیاسی را عمدتاً منطق ارسطویی می‌نامند زیرا مدون بخش اعظم آن خود ارسطو است. ولی برخی افزودها و توسعه‌های آن حاصل کار فیلسوفان بعدی است، که از میان آن‌ها می‌توان به زنون،<sup>(۲۱)</sup> چیچرو و بوئتیوس،<sup>(۲۲)</sup> و مؤلفان مدرسی هم‌چون آبلار،<sup>(۲۳)</sup> دانز اسکاتس<sup>(۲۴)</sup> و ویلیام اکامی<sup>(۲۵)</sup> اشاره کرد.

بعضی از استنتاج‌ها فقط یک مقدمه دارند. به این‌ها استنتاج‌های ساده یا مستقیم می‌گویند. مثال: همه قوها سفید خالص‌اند (مقدمه)، پس هیچ قویی سیاه نیست (نتیجه).

منطق قدیم مدعی است که همه استدلال‌ها یا ساده و مستقیم‌اند یا در غیر این صورت قیاسی هستند. این منطق فرض می‌کند که هر استدلالی را که پیچیده‌تر از یک قیاس به نظر می‌رسد یا می‌توان به یک قیاس و یا به مجموعه‌ای از قیاس‌ها تحویل و تبدیل کرد. در متون درسی منطق مربوط به قرن نوزدهم تمرین‌هایی وجود دارد که در آن‌ها که دانش‌پژوه باید استدلال‌های به ظاهر پیچیده را به قیاس‌ها یا مجموعه‌ای از قیاس‌ها تبدیل کند.

### نمادها، اصطلاحات اختصاری و تخصصی

طبقه‌بندی و تا اندازه‌ای صورت‌بندی قیاس‌ها به یاری نماد آفرینی<sup>(۷)</sup> امکان‌پذیر است. نماد آفرینی‌ای که در منطق قیاسی به کار می‌رود کاملاً ساده است، یعنی مستلزم تقریباً دوازده اصطلاح تخصصی است که همه آن‌ها برای فهم نظام ضروری نیستند. تقریباً تعدادی از این اصطلاحات تخصصی، یا نحوه به کارگیری آن‌ها، مابعد ارسطویی هستند.

قضایا و سور قضایا: قضیه گفتاری است که احتمال صدق و کذب در آن برود. قضایا با انواع دیگر جملات، مثلاً استفهام، تمنی و امر و نهی، که قابل صدق و کذب نیستند فرق دارند.

چهار اصطلاح «بعضی»، «همه یا هر»، «هیچ» و «بعضی ... نیستند» سور قضایا<sup>(۸)</sup> نامیده می‌شوند.

منطق قدیم قضایا را به چهار قسم طبقه‌بندی می‌کند. تفاوت میان دو

قسم قضیه با یکدیگر مبتنی بر این است که کدام یک از این سور چهارگانه در قضیه آمده باشد.

علائم اختصاری که برای اشاره به این چهار قسم قضیه به کار می‌روند حروف الفبا هستند، بدین ترکیب که: (۹)

کَل (A) به جای قضایایی که با «همه یا هر» شروع می‌شوند.

لا (E) به جای قضایایی که با «هیچ» شروع می‌شوند.

ع (I) به جای قضایایی که با «بعضی یا برخی» شروع می‌شوند.

س (O) به جای قضایایی که در قالب «بعضی... نیستند» بیان می‌شوند.

اصطلاحات تخصصی اقسام چهارگانه قضایا عبارتند از:

کَل (A) موجبه کلیه («همه یا هر»).

لا (E) سالبه کلیه («هیچ»).

ع (I) موجبه جزئیه («بعضی»).

س (O) سالبه جزئیه («بعضی... نیستند»).

مثال‌ها:

کَل (A) هر سودانی سالم است.

لا (E) هیچ سودانی سالم نیست.

ع (I) بعضی از سودانی‌ها سالمند.

س (O) بعضی از سودانی‌ها سالم نیستند.

حدود: بی‌تردید استدلال‌ها همواره درباره چیزی هستند - لهستانی‌ها،

شیدایی، کمالات، شهرها، اعداد اول یا هر چیز دیگر. حدود<sup>(۱۰)</sup> کلماتی

هستند که به موضوعات استدلال‌ها اشاره دارند. معمولاً حروف S (م)،

M (ج) و P (ط) را به عنوان علامت اختصاری حدود به کار می‌برند.



قیاس سه حدّ دارد. اگر نتیجه قیاس را مدّ نظر قرار دهیم حدود عبارتند از:

موضوع نتیجه (م)، محمول نتیجه (ح) و حدّ وسط (ط)، که در هر دو مقدمه حضور دارد و در نتیجه حذف می شود.

از این به بعد در سؤال هایی که می زنیم بالای کلمات حروف «م»، «ح» و «ط» را قرار می دهیم تا در یادآوری این که کدام حدّ هستند مفید باشد. مقدمات و نتیجه: همان طور که هم اینک دیدیم، قیاس مرکّب از سه قضیه است. آن با دو مقدمه آغاز می شود که سوّمی، یعنی نتیجه، باید از آن دو استنتاج شود. قضیه ای که شامل موضوع نتیجه و حدّ وسط است صغری نامیده می شود، و قضیه ای که شامل محمول نتیجه و حدّ وسط است کبری نام دارد. قضیه ای که شامل موضوع و محمول، هر دو، است نتیجه می باشد، که البته همواره در آخر می آید. معمولاً در اوّل نتیجه عباراتی از قبیل «بنا بر این»، «پس» یا «در نتیجه» می آید.

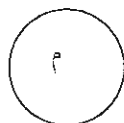
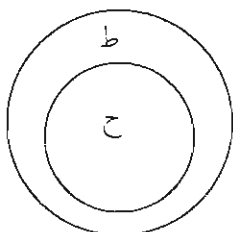
از جهتی قیاس بر دو قسم است، درست و نادرست. «به جهت استدلال» صدق مقدمات را مسلم فرض می کنیم. می پرسیم: آیا با فرض صدق مقدمات، نتیجه لازم می آید؟ که مساوی این پرسش است: آیا با فرض صدق مقدمات، نتیجه می تواند کاذب باشد؟

مثال ۱: هر لهستانی ت شیدا<sup>ط</sup> است.

هیچ انسان عاقلی<sup>ح</sup> ت شیدا<sup>ط</sup> نیست.

پس هیچ انسان عاقلی<sup>ح</sup> لهستانی<sup>م</sup> ت نیست.

با فرض صدق مقدمات نتیجه نمی تواند کاذب باشد، بنا بر این، استنتاج صحیح است. این را می توان به وسیله نمودار اولر<sup>(۱)</sup> به طور حسی آشکار ساخت:



مثال ۲: بعضی از شیداهای پرویی هستند.

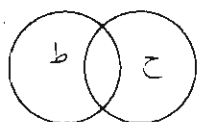
هیچ شیدایی عاقل نیست.

پس هیچ انسان عاقلی پرویی نیست.

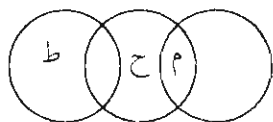
با فرض صدق مقدمات، نتیجه می‌تواند صادق باشد، (نک: نمودار

۲ الف)، یا می‌تواند کاذب باشد، (نک: نمودار ۲ ب). بنا بر این، استنتاج

صحیح نیست.



الف ۲



ب ۲

طبقه‌بندی قیاس‌ها به ۲۵۶ صورت

منطق قیاسی را بر حسب صور گوناگون احتمالی آن‌ها مرتب می‌کند. این

طبقه‌بندی امکان جداسازی قیاس صحیح از ناصحیح را فراهم می‌آورد.

بر حسب نظریه استدلال قیاسی، صحت یا انتاج به دو چیز بستگی دارد،

شکل قیاس، و ضرب قیاس.

اشکال و ضروب: شکل<sup>(۱۳)</sup> قیاس عبارت است از آرایش حدود آن،

«م»، «ط» و «ح». چهار شکل ممکن وجود دارد.

ب قیاس بر ترکیب سور قضایا، یعنی ترکیب «کل»، «لا»، «ع» و

«س» بستگی دارد. ترکیب «کل»، «لا»، «ع» و «س» به ۶۴ صورت می‌تواند باشد، که ۶۴ ضرب ممکن است. بدین ترتیب قیاس می‌تواند ۲۵۶ صورت ممکن به خود بگیرد که حاصل ضرب ۴ در ۶۴ است. نوزده ضرب از این ۲۵۶ ضرب، منتج و «قوی» هستند، پنج ضرب منتج ولی «خاص» یا «ضعیف»، و باقی همه عقیم‌اند.

اشکال: چهارگونه آرایش ممکن برای موضوع، حدّ وسط و محمول (یعنی اشکال اربعه) به شرح زیر است:

شکل اول: حدّ وسط، محمول	شکل دوم: محمول، حدّ وسط
موضوع، حدّ وسط	موضوع، حدّ وسط
موضوع، محمول	موضوع، محمول
شکل سوم: حدّ وسط، محمول	شکل چهارم: محمول، حدّ وسط
حدّ وسط، موضوع	حدّ وسط، موضوع
موضوع، محمول	موضوع، محمول

ضروب: ضروب قیاس را می‌توان به وسیله علائم اختصاری سابق‌الذکر (کل، لا، ع، س) مشخص کرد.

بنا بر این، اگر مقدمات و نتیجه قیاس همگی با سور «همه / هر» آغاز شوند ضرب قیاس به این صورت مشخص می‌شود: کلّ کلّ کلّ. این مبین آن است که هر یک از قضایای قیاس مورد نظر موجه کلیه است.

اگر مقدمه اول با «هیچ» آغاز شود، دوّمی با «بعضی» و نتیجه با «بعضی ... نیستند» ضرب قیاس به این شکل مشخص می‌شود: لا ع س. این علامت نشان‌گر آن است که مقدمه اول قضیه سالبه کلیه است، مقدمه دوّم قضیه موجه جزئیه و نتیجه قضیه سالبه جزئیه.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، قیاس دارای شصت و چهار ضرب

است:

ع کل کل؛	کل کل کل؛
لا لا لا؛	کل کل ع؛
لا لا کل؛	کل ع ع؛
لا کل کل؛	ع ع ع؛
و... تا ضرب شصت و چهارم.	ع ع کل؛

دو مثال از هر شکل: (شاید خوانندگان بخواهند تعیین کنند که کدام یک از استنتاج‌های زیر درستند و کدام یک نادرست، و از چه ضربی هستند. پاسخ‌ها در قسمت پی‌نوشت‌های همین فصل آمده است)<sup>(۱۱)</sup>

### شکل اول:

هر مردی <sup>ط</sup> معروف است	ط ح هر مردی <sup>ط</sup> معروف است
هیچ فاطری <sup>م</sup> مرد نیست	م ط بعضی از سربازان <sup>م</sup> مردند <sup>ط</sup>
بسی <sup>م</sup> فاطری <sup>ط</sup> معروف است	م ح بسی <sup>م</sup> بعضی از سربازان <sup>ط</sup>
بسی	معروفند

### شکل دوم:

هیچ کشیشی <sup>ط</sup> متأهل است	ح ط هیچ <sup>ط</sup> ایستایی <sup>ط</sup> مذکور <sup>ط</sup> نیست
بعضی از ضرب‌ها <sup>م</sup> متأهل اند.	م ط بعضی از سربازان <sup>م</sup> مذکورند <sup>ط</sup>
بسی <sup>م</sup> بعضی از ضرب‌ها <sup>ط</sup> کشیش <sup>ط</sup>	م ح بسی <sup>م</sup> بعضی از سربازان <sup>ط</sup>
نیستند.	ایستایی <sup>ط</sup> نیستند (۱۲)

شکل سوم:

ط ح هیچ گانگستری ط حیرت نیست  
 هر گانگستری حوب است.  
 ط م بعضی از گانگسترده باوقارند.  
 هیچ گانگستری ط باوقار نیست.  
 م ح پس بعضی از مردان باوقار خوبت  
 پس بعضی از مردان باوقار خوبت  
 نیستند (۱۶)

(به منظور استدلال، چنین فرض کرده‌ایم که همه گانگسترها مذکرند).

شکل چهارم:

ح ط بعضی از مئذس ماهدت  
 مئذس ماهدت هستند.  
 مئذس ماهدت ط نیست  
 همه مردم مئذس ماهدت هستند.  
 ط م همه مردم مئذس ماهدت هستند.  
 پس هیچ فرد با شعور مئذس ماهدت  
 م ح پس بعضی از مردم با شعور نیست.

شکل و ضرب و قیاس را می‌توان از راه ترکیب نمادهای خاص شکل با نمادهای خاص ضرب توأمأً نمایش داد. هر قیاسی را می‌توان بدین نحو نشان داد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، کل تعداد ضروب ممکن ۲۵۶ ضرب است. پس این اختصارات یعنی: کل ط ح، کل م ط و کل م ح، نشان‌گر قیاسی از شکل اول و در ضرب کل کل کل‌اند و این اختصارات یعنی: هیچ ح ط؛ ع م ط؛ س م ح، نشان دهنده قیاسی از شکل دوم و در ضرب هیچ ع س است.

جداسازی ضروب منبج از ضروب عقیم

می‌توان به وسیله بررسی، یا با استفاده از فن یادسپاری، یا با استفاده از نمودار اولر، یا از راه تدوین و به کارگیری قواعد کلی، ضروب منبج یا درست را از ضروب عقیم یا نادرست جدا کرد.

خود از سطوح بحثش را با جداسازی ضروب منتج و عقیم به وسیله بررسی مستقیم مثال‌ها آغاز می‌کند.

دانشوران قرون وسطا اسم‌های استذکاری<sup>(۱۷۱)</sup> را ابداع نمودند که مبتدیان از آن استفاده می‌کردند تا در جدا کردن ۱۹ ضرب منتج قوی از ۵ ضرب ضعیف و ۲۳۲ ضرب عقیم باقی مانده به آن‌ها کمک کند. هر ردیف زیر نماینده یک شکل است. سه مصوّت نخست در هر کلمه حاکی از ضرب قیاس است.

۱- باربازا،<sup>(۱۸۱)</sup> کلارنت،<sup>(۱۹۱)</sup> داری،<sup>(۲۰۱)</sup> فریوک<sup>(۲۱۱)</sup> - اوّل؛ (ضروب منتج شکل اوّل: کلّ کلّ کلّ، هیچ کلّ هیچ، کلّ ع ع، هیچ ع س).

۲- سیزاری،<sup>(۲۲۱)</sup> کامسترس،<sup>(۲۳۱)</sup> فستینو،<sup>(۲۴۱)</sup> باروکو<sup>(۲۵۱)</sup> - دوّم؛ (ضروب منتج شکل دوّم: هیچ کلّ هیچ، کلّ هیچ هیچ، هیچ ع س، کلّ س س).

۳- سوّم: داراپتی،<sup>(۲۶۱)</sup> دیزامیس،<sup>(۲۷۱)</sup> داتیسی،<sup>(۲۸۱)</sup> فلاپتون،<sup>(۲۹۱)</sup> بوکاردو،<sup>(۳۰۱)</sup> فریسون<sup>(۳۱۱)</sup> - دارد؛ (ضروب منتج شکل سوّم: کلّ کلّ ع، ع کلّ ع، کلّ ع ع، هیچ کلّ س، س کلّ س، هیچ ع س).

۴- بر چهاردهم اضافه می‌شود براماتیپ،<sup>(۳۲۱)</sup> کامنس،<sup>(۳۳۱)</sup> دیماریس،<sup>(۳۴۱)</sup> فساپو،<sup>(۳۵۱)</sup> فرسیسون.<sup>(۳۶۱)</sup> (ضروب منتج شکل چهارم: کلّ کلّ ع، کلّ هیچ هیچ، ع کلّ ع، هیچ کلّ س، هیچ ع س).

به خاطر سپردن این اسم‌های استذکاری چندان آسان نیست. به نظر می‌رسد که زبانی بیگانه باشد، شاید لاتینی، ولی در واقع فقط کلمات قلمبه سلمبه لاتین‌نما هستند. لذا ما فکر کردیم که تعبیر جدیدی از آن ارائه دهیم، ولی به زودی متوجه شدیم که این کار به هیچ وجه ساده نیست! شاید بعضی از خوانندگان بخواهند بدانند که آیا می‌توانند تعبیر ما را بهبود بخشند یا نه.

اسم‌های استذکاری جدید ما در ادامه می‌آید. سه حرف مصوت هر کلمه بیانگر ضرب قیاس است؛ البته، حرف «U» و چهارمین مصوت را، اگر وجود داشته باشد، به حساب نیاورید. قاعده «دختران ۱، پسران ۲، مکان‌ها ۳، افراد مشهور ۴» مبین شکل قیاسند.

۱ - چهار دختر به نام‌های: باربارا،<sup>(۳۷)</sup> برنادت،<sup>(۳۸)</sup> هرمیون<sup>(۳۹)</sup> و لارینیا<sup>(۴۰)</sup> (کل کل کل، هیچ کل هیچ، هیچ ع س، کل ع ع)،

۲ - به چهار پسر برخورد کردند به نام‌های: آلفنسو،<sup>(۴۱)</sup> ایوت،<sup>(۴۲)</sup> جرواس<sup>(۴۳)</sup> و لورنس،<sup>(۴۴)</sup> (کل س س، هیچ ع س، هیچ کل هیچ، کل هیچ هیچ).

۳ - آن‌ها به شش جا مسافرت کردند: آتلانتیک | اقیانوس اطلس |<sup>(۴۵)</sup> پاسفیک | اقیانوس آرام |<sup>(۴۶)</sup> خط استوا،<sup>(۴۷)</sup> سپس به اتیوپی،<sup>(۴۸)</sup> میامی<sup>(۴۹)</sup> و موناکو<sup>(۵۰)</sup> (کل کل ع، کل ع ع، هیچ کل س، هیچ ع س، ع کل ع، س کل س). در آن جاها با پنج فرد مشهور دیدار کردند:

کلارنس<sup>(۵۱)</sup> دُردنوش سرخوش، پادشاه مالجیور،<sup>(۵۲)</sup> دو پیامبر، اِشعیاء،<sup>(۵۳)</sup> املاکی<sup>(۵۴)</sup> و ملانکتون<sup>(۵۵)</sup> دانشور (کل هیچ هیچ، هیچ ع س، ع کل ع، کل کل ع، هیچ کل س).

مثال: MELANCTHON - هیچ کل س، در شکل چهارم (محمول حدّ وسط، حدّ وسط موضوع، بنا بر این، موضوع محمول).

هیچ شاهزاده‌ای دیوانه نیست.

هر فرد دیوانه‌ای بیمار است.

پس بعضی از افراد بیمار شاهزاده نیستند.

خواننده می‌تواند به عنوان تمرین برای ۱۸ ضرب متتج قوی دیگر مثال‌هایی بزند.

## ضروب ضعیف

ارسطو به پنج ضرب منتج ضعیف یا خاص اشاره نکرده است، ولی آن‌ها به زودی، یعنی در قرن اول پیش از میلاد شناسایی شدند.

به طور خلاصه، یک ضرب خاص نتیجه‌ای ضعیف‌تر از آنچه مورد نیاز است استنتاج می‌کند. تماماً نتایج «ضعیف» (موجهه جزئیه یا سالبه جزئیه) دارند نه نتایج «قوی» (موجهه یا سالبه کلیه).

ضروب ضعیف عبارتند از: کل کل ع در شکل اول (در مقایسه با کل کل کل)، هیچ کل س در شکل اول (در مقایسه با هیچ کل هیچ)، ع کل س در شکل دوم (در مقایسه با هیچ کل هیچ)، کل هیچ س در شکل دوم (در مقایسه با کل هیچ هیچ) و کل هیچ س در شکل چهارم (در مقایسه با کل هیچ هیچ). مثال: هیچ کل س در شکل اول.

هیچ مانوی مقدس‌نما نیست.

همه بردگان مانوی هستند.

پس بعضی از بردگان مقدس‌نما نیستند.

می‌توان پی برد که انتاج یا صحت ضروب خاص متکی بر انتاج یا صحت مفروض استنتاج مستقیم است. پس «کل کل ع» مبتنی بر انتاج یا صحت این استنتاج است: اگر هر «م»، «ح» باشد در این صورت بعضی «م»، «ح» خواهد بود (مثلاً اگر هر برده‌ای مقدس‌نما باشد در این صورت بعضی از بردگان مقدس‌نما خواهند بود)، و «هیچ کل س» و «کل هیچ س» وابسته به صحت یا انتاج این استنتاج هستند: اگر هیچ «م»، «ح» نباشد در آن صورت بعضی «م»، «ح» نخواهد بود (مثلاً اگر هیچ برده‌ای مقدس‌نما نباشد در آن صورت بعضی از بردگان مقدس‌نما نخواهند بود).

جمع‌بندی: سریع‌ترین راه‌ها برای پی بردن به این که آیا قیاس منتج



است یا نه عبارتند از: امتحان کردن آن؛ یا ترسیم نمودار اولر؛ یا به یاد سپردن ضروب منتج و سپس بررسی این که آیا نمونه مورد نظر با یکی از آن‌ها مطابقت دارد یا نه.

ولی منطق دانان قرون وسطا می‌خواستند به قواعدی کلی دست یابند که تفاوت‌های میان فیاس‌های درست و نادرست را خلاصه کرده باشد. جزو و بحث‌هایی هست در خصوص این که آیا تمامی قواعد مدرسیان قانع کننده است یا نه، به عنوان نمونه، بعضی از منطق دانان قاعده معروف به «قاعده تقسیم»<sup>(۵۶)</sup> را بی‌معنی دانسته‌اند.

قیاس بخش اصلی منطق قدیم است ولی تنها بخش آن نیست. استنتاج مستقیم (مذکور در بالا) موضوع مهمی است، و مانند آن است پرسش درباره فایده یا عدم فایده قواعدی مانند قاعده تقسیم برای قیاس. مباحث مربوط به این موضوعات و موضوعات مرتبط دیگر را می‌توانید در کتاب‌هایی بیابید که در بخش مربوطه کتاب‌نامه ذکر شده است.

- 1 - syllogism
- 2 - Zeno
- 3 - Boethius
- 4 - Abelard
- 5 - Duns Scotus
- 6 - William of Ockham
- 7 - symbolism
- 8 - quantifiers

۹ - در کتاب‌های منطق انگلیسی حروف O, I, E, A به علامت مسوزان می‌کار می‌رود. در ترجمه علائم فوق نیز افزوده شده (م).

- 10 - terms
- 11 - Euler diagram

12 - mood

13 - figure

۱۲ - هشت وزن مربوط به قاطردها، گمانگستردها، لهستانها و ... در این صوبها هستند:

در شکل اول: کل ع ع (متنج) و کل هیچ هیچ (عتیم).

در شکل دوم: هیچ ع ع (عتیم) و هیچ ع س (متنج).

در شکل سوم: هیچ ع س (متنج) و کل هیچ ع (عتیم).

در شکل چهارم: کل ع (متنج) و هیچ کل هیچ (عتیم).

۱۵ و ۱۶ - در متن اصلی نتیجه به صورت مرحله جزئیه بیان شده است که نادرست است؛ زیرا نتیجه همواره تابع احسن مقدمات است: (م)

17 - mnemonic

18 - Barbara

19 - Celarent

20 - Darii

21 - Ferioque

22 - Cesare

23 - Camestres

24 - Festino

25 - Baroco

26 - Darapti

27 - Disamis

28 - Datisi

29 - Felapton

30 - Bocardo

31 - Ferison

32 - Bramantip

33 - Camenes

34 - Dimaris

35 - Fesapo

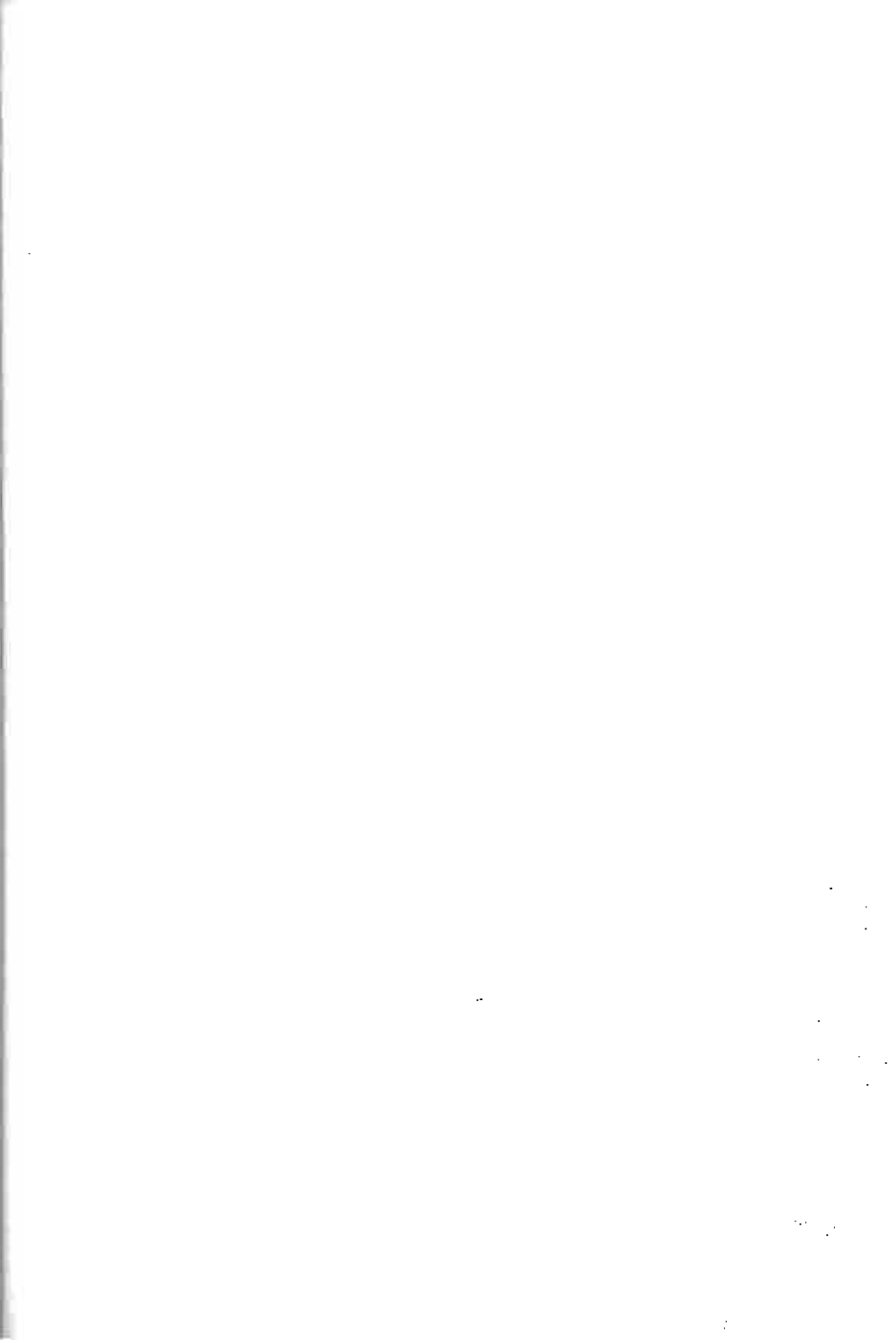
36 - Fresison

37 - Barbara

38 - Bernadette

39 - Hermione

- 40 - Lavinia
- 41 - Alphonso
- 42 - Elliott
- 43 - Gervase
- 44 - Lawrence
- 45 - Atlantic
- 46 - Pacific
- 47 - Equator
- 48 - Ethiopia
- 49 - Miami
- 50 - Monaco
- 51 - Clarence
- 52 - Melchior
- 53 - Isaiah
- 54 - Malachi
- 55 - Melancthon
- 56 - rule of distribution



## فصل ۲۱

### منطق جدید

ارزش منطق ارسطو برای مدت بیش از دو هزار سال به طور جدی مورد تردید قرار نگرفت. کتابهایی که به شرح و توضیح این نظام می پرداختند در قرن نوزدهم بازار خوبی داشتند - کتاب پر حجم جان نویل کنی<sup>(۱)</sup> با نام منطق صوری به همراه تمرینات<sup>(۲)</sup> در ۱۸۸۷ انتشار یافت.

سرانجام منطق ارسطویی عمدتاً به این دلیل مورد اعتراض قرار گرفت که کامل نیست، یعنی تنها شمار اندکی از انواع ممکن استدلال قیاسی را شامل می شود. همچنین این منطق از بعضی جهات مبهم است.

همانطور که دیدیم، منطق قیاسی مرسوم همه قضایا را مبنی رابطه‌ی میان موضوع و محمول می شمارد. کمیت موضوع با کلمات معمولی مثل «همه/هر»، «هیچ» و «بعضی» معین می شود. در یک قیاس تنها با سه چیز یا سه طبقه از چیزها می توان سروکار داشت، آنهایی که به وسیله‌ی حد موضوع، حد محمول و حد وسط مشخص می شوند.

چنین فرض می شود که هر استدلال، یعنی هر مورد استدلال قیاسی

رایا می‌توان همچون استنتاج مستقیم بیان کرد، یا مانند قیاس و یا در قالب مجموعه‌ای از قیاس‌ها.

آن نوع منطقی که در خلال قرون نوزدهم و بیستم بسط و گسترش یافت می‌تواند به دامنه‌ی بسیار وسیع‌تری از اقسام استنتاج قیاسی نظم و سامان بخشد. با این حال، فهمش برای مبتدی دشوارتر از منطق ارسطویی است.

منطق جدید از دو بخش اصلی تشکیل می‌شود: منطق قضایا<sup>(۱)</sup>، که روابط میان قضایا را بررسی می‌کند، و منطق محمول‌ها<sup>(۲)</sup>، که با ساختار درونی قضایا سروکار دارد. از این دو منطق اصلی و معیار منطق‌های دیگری بسط و گسترش یافته‌اند، فی‌المثل، منطق موجّهات<sup>(۳)</sup>، که با ضرورت، امکان و امتناع سروکار دارد، و منطق زمان‌ها<sup>(۴)</sup>، که به روابط ظاهری متضمن زمان (گذشته، حال، آینده) می‌پردازد. ولی بحث درباره‌ی این تحولات و دستاوردها فراتر از گنجایش چنین کتابی است.

نیاز به منطق جدید را می‌توان از روی ملاحظات زیر دریافت :

۱ - منطق باید قادر به بیان استدلالهایی باشد که دارای هر تعداد مقدمات (نه فقط دو)، و هر تعداد حدود (نه فقط سه حد) است.

منطق جدید این دو شرط را برآورده می‌کند زیرا نمادگرایی منطق قضایا این اجازه را می‌دهد که هر تعداد قضیه درون استدلال گنجانده شود، و نمادگرایی منطق محمولها مجاز می‌داند که حدود قضیه (نام‌ها و صفات) محدود به تعداد معینی نباشد. منطق محمول‌ها هم چنین مجاز می‌داند دو سور قضیه به دفعات تکرار شود (معنای این سخن در فصول آتی توضیح داده خواهد شد).

۲ - منطق قدیم اقسام بسیار متنوعی از قضایا را درون قالبی بسیار ساده زورچیان می‌کند. آن منطق می‌گوید که هر قضیه‌ای را می‌توان به

یکی از این چهار قسم تبدیل کرد: موجبه کلیه، سالبه کلیه، موجبه جزئیه یا سالبه جزئیه.

از سوی دیگر، منطق محمول‌ها می‌تواند میان انواعی از قضایا تمیز دهد که بسیار بیش از این موارد است. منطق محمول‌ها نه تنها می‌تواند میان قضایای موجبه کلیه، موجبه جزئیه و سالبه جزئیه تفکیک نهد، بلکه هم‌چنین می‌تواند فرق قایل شود میان احکامی دربارهٔ ویژگی‌های چیزها (هرگره‌ای گوشت خوار است)، و احکامی که نفی و اثبات وجود می‌کنند (اسب‌ها وجود دارند، ققنوس وجود ندارد)، و احکام این‌همانی (طلای حتماً همان سولفید آهن است) و احکامی که متضمن عددند (منظومه شمسی نه سیاره دارد).

۳ - حدود منطق قیاسی امکان برقراری تمایز میان اصناف (مثلاً قوها) و افراد (مثلاً سقراط) را نمی‌دهد. در آن چنین فرض می‌شود که حدود بر اصناف چیزها دلالت دارند در حالی که چنان تلقی‌ای از نام‌های افراد دارد که گویی آن‌ها به معنای «جزئی از یک صنف‌اند»، بدین ترتیب چنین فرض می‌شود که گویا سقراط به معنای «بعضی از چیزها» است یا «بعضی از انسان‌ها» یا «بعضی از یونانیان» یا هر چیز دیگر. لذا تلقی از این قیاس:

هر انسانی فانی است.

سقراط انسان است.

پس سقراط فانی است.

ظاهراً چیزی شبیه این است:

هر انسانی فانی است.

بعضی چیزها انسانند.

پس بعضی چیزها فانی‌اند.

از سوی دیگر، نمادگرایی منطقی جدید می‌تواند میان اصناف و افراد تمییز نهد.

۴- منطق قیاسی نمی‌تواند به چیزها به نحو نامشخص اشاره کند. هر حدی بر صنف خاصی از چیزها دلالت دارد؛ هیچ حدی مطابق با «چیزی یا چیز دیگر»، «شخصی یا دیگری» وجود ندارد.

از سوی دیگر، منطق محمول‌ها شامل متغیرهایی با این کاربرد است که، به اصطلاح، به نحو نامشخص بر چیزها دلالت کنند. بدین ترتیب منطق محمول‌ها بعضی از پیچیدگی‌ها و تنوع زبان عادی را حفظ می‌کند. متغیرهای  $(x, y)$  حساب ما را قادر می‌سازند تا استدلال‌هایی را به زبان عادی ترجمه کنیم که کلماتی مانند «چیز»، یا «یارو»، «آن چیز» و «چیزی» را در خود دارد.

خوانندگان که جبر مقدماتی خوانده‌اند با مفهوم متغیر آشنایی قبلی دارند. در جبر نمادهای  $x$ ،  $y$  و  $z$  یا می‌توانند جانشین «عدد خاص» شوند، یا جانشین «هر عددی». مثلاً  $x$  در معادله‌ی  $(\frac{25}{100} / 8 - 5) \times 13 = x$  جانشین عدد معینی است، یعنی همان پاسخ معادله؛ از سوی دیگر، در فرمول  $xy^2 + 2xy + x^2(y + x)$  به جای نمادهای  $x$  و  $y$  هر عددی را می‌توان گذاشت. نقش متغیر در منطق نسبتاً شبیه نقش آن در جبر است، ولی کاملاً شبیه آن نیست. در فصل ۲۳ نحوه‌ی عمل متغیرها در منطق توضیح داده خواهد شد.

۵- سورهای متداول منطق قیاسی (هر/ همه»، «بعضی» و غیره) برای در بر گرفتن هر امکانی کافی نیستند. به علاوه، دو تا از آنها، «بعضی» و «بعضی... نیست» مبهم‌اند. منطق باید راه‌های اشاره به هر کمیتی را که می‌خواهیم در اختیار ما بگذارد، مثلاً «دست‌کم یکی»، «فقط دو تا»، «بیش از ده» و جز این‌ها. منطق محمول‌ها از عهده این کار بر می‌آید.



۶ - هر چند زبان‌های طبیعی متداول روش‌های خاص خودشان را برای ابهام زدایی جملات مبهم دارند، روش‌هایی که معمولاً کاملاً مناسبند، با این حال داشتن نمادها یا علائم اختصاری که به واسطه آنها ابهام‌زدایی از راه کوتاه‌تری انجام شود مفید خواهد بود. منطق جدید چنین نمادهایی را به دست می‌دهد.

گر چه منطق جدید می‌تواند به انواع بسیار زیادی از استدلال‌ها رسیدگی کند که منطق قیاسی از عهده آن بر نمی‌آید، ولی باید خاطر نشان کرد که انواعی از استنتاج وجود دارد که نه منطق قضایا می‌تواند به بررسی آنها بپردازد و نه منطق محمول‌ها.

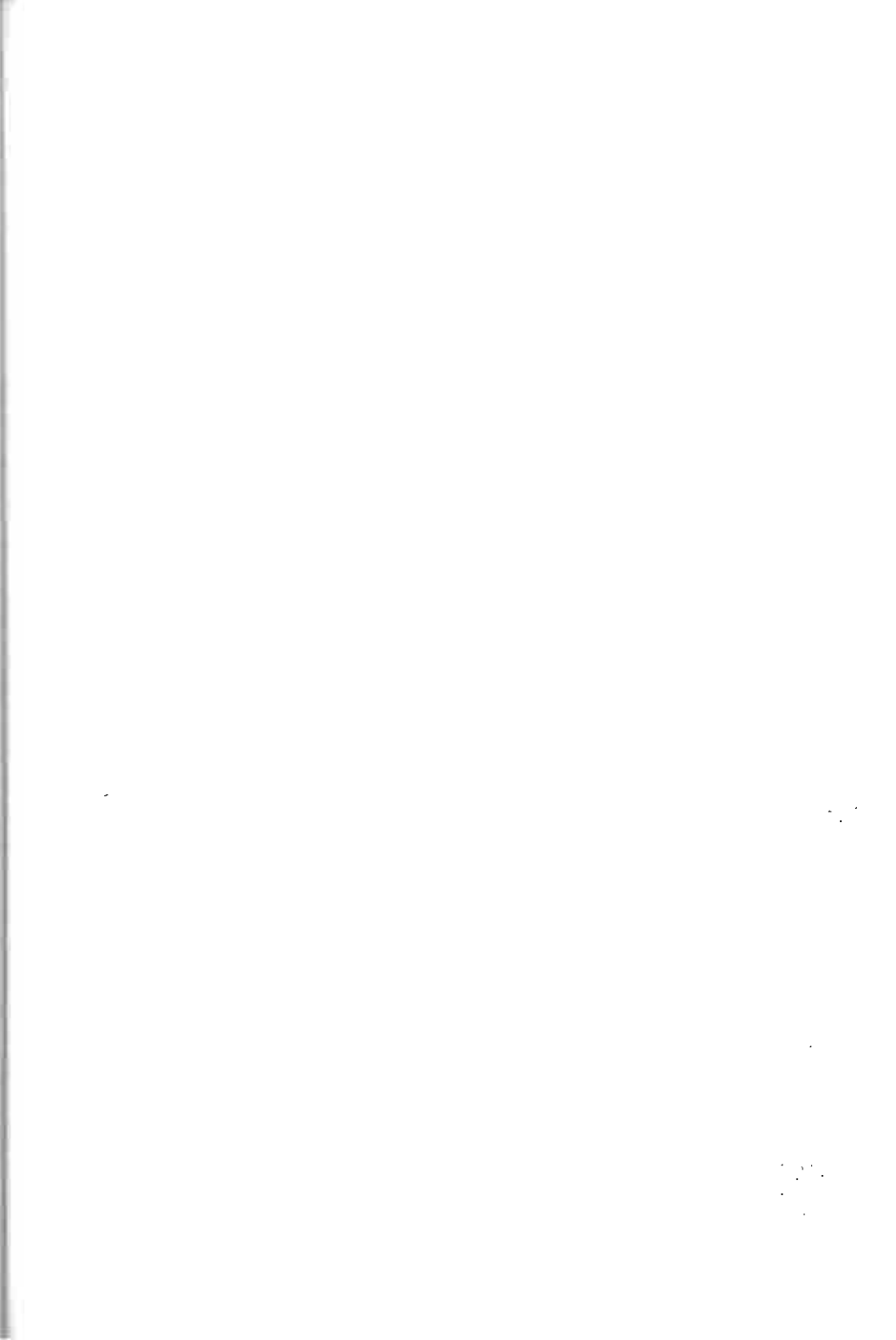
به‌طور کلی، وقتی صحت استنتاج به معانی خاص اسم‌های معمولی، افعال و صفات وابسته باشد، در این صورت نمی‌توان صحت آن را به وسیله نمادگرایی منطق صوری به دست آورد. یک نمونه از چنین استنتاجی را مثال می‌زنیم:

حیوان مقابل ما جمل است؛ بنابراین آن یک شتر نر است<sup>(۱)</sup>. درباره این مثال در اواخر فصل ۲۳ کمی بیشتر سخن خواهیم گفت.

- 1 - John Neville Keynes
- 2 - *Formal Logic with Exercises*
- 3 - propositional calculus
- 4 - predicate calculus
- 5 - modal logic
- 6 - tense logic

۷ - در مثال متن اصلی «vixen = ماده روباه» و «fox = روباه» آمده است، که به

جای آن در «جمل» و «شتر نر» را آوردم.



## فصل ۲۲

### منطق قضایا

بگذارید تعریف کلی خودمان را از صحت تکرار کنیم: یک استنتاج یا استدلال به این شرط صحیح یا منتج است که با وجود صدق مقدماتش کذب نتیجه‌اش محال باشد.

منطق به بررسی قضایایی می‌پردازد که آن‌ها را چنین تعریف کردیم: آن نوع جملاتی که قابل صدق و کذب‌اند.

در حالی که منطق ارسطویی عمدتاً زبان عادی را مورد استفاده قرار می‌دهد که با تعدادی کوتاه‌نوشت ساده تقویت شده است، بررسی‌های منطق جدید تقریباً یکسره توسط نمادها انجام می‌شود. به همین دلیل گاهی منطق جدید را منطق نمادین<sup>(۱)</sup>، یا منطق صوری، یا منطق ریاضی<sup>(۲)</sup>، یا حساب<sup>(۳)</sup>، یا حسابان<sup>(۴)</sup> می‌نامند.

متأسفانه منطق‌دانان جدید دربارهٔ مجموعه‌ای از نمادها که معیار باشد اتفاق نظر ندارند، این امر می‌تواند موجب سردرگمی دانشجویان شود به‌ویژه آن‌که مجموعه‌های نمادهای مورد استفاده به مقدار زیادی

تداخل دارند. ما بعضی از نمادهای متداول تر را به کار برده، و هر از گاهی به جایگزین های آنها اشاره خواهیم کرد.

همان طور که دیدیم، مفاهیم اساسی منطق ارسطویی عبارتند از: سه حد (موضوع، حدّ وسط و محمول)، و چهار سور (همه، هیچ، بعضی، بعضی... نیستند)، قضایای تشکیل شده از حدود و سورها، و قیاس و ضروب و اشکال آن.

مفاهیم اساسی منطق جدید عبارتند از: قضایای پایه (یا اتمی)<sup>(۵)</sup>، دو ارزش<sup>(۶)</sup> (صدق و کذب)، پنج عملگر<sup>(۷)</sup> که برای تغییر قضایای پایه یا ترکیب آنها درون قضایای مرکب (یا مولکولی<sup>(۸)</sup>) به کار می روند، مفهوم استنتاج («آنگاه»)، دو سور که تقریباً معادل «هر» و «بعضی» هستند، و مفهوم متغیر، که در فصل ۲۱ به آن اشاره کردیم.

سورها و متغیرها به منطق محمولها مربوط می شوند که در فصل بعد به شرح و توضیح آنها خواهیم پرداخت.

### قضایا و ارزشها

قضایا به وسیله ی P، Q، R، S، یعنی حروف پایانی الفبای لاتین نشان داده می شوند. بعضی از منطق دانان از حروف بزرگ و برخی از حروف کوچک استفاده می کنند.

از آن جا که همه قضایا طبق تعریف یا صادق اند یا کاذب، منطق قضایا هر قضیه را متّصف به یکی از دو «ارزش» یا «ارزش صدق» می کند. کوتاه نوشت «صدق» یا T است و کوتاه نوشت کذب «f» یا «F». بعضی از منطق دانان به جای اینها ۱ و ۰ را به کار می برند.

ارزش P، دقیقاً به معنای صدق یا کذب P، بسته به مورد است. دو

ارزش ممکن قضیه را می‌توان با یک جدول ارزشی به صورت زیر نشان داد:

P	
۱	
۲	

### قضایای پایه، قضایای مرکب و عملگرها

قضایا بر طبق تعریف به این شرط پایه هستند که دارای هیچ عملگری نباشند.

عملگرها، که گاهی ادات<sup>(۹)</sup> نامیده می‌شوند، کلمات یا عباراتی هستند که می‌توان از آن‌ها برای تغییر یا ترکیب قضایای ساده استفاده کرد، و از این راه قضایای متفاوت و معمولاً طولانی‌تری ساخت.

چنین فرض می‌شود که هر قضیه مرکب، یعنی غیر پایه متشکل از قضایای پایه و عملگرها است. یک قضیه وقتی پایه فرض می‌شود که در یک مورد خاصی به عنوان پایه عمل کند. پایه تلقی کردن یک قضیه در مورد عملکرد خاصی، صرفاً مساوی فرض این است که آن قضیه در مورد آن عملکرد به قضایای کوچک‌تری تقسیم نخواهد شد.

در این جا چند نمونه از قضایای پایه را می‌آوریم.

«پاتریک عاقل است»، «پیتر احمق است»، «ماری چاق است» و «لئو لاغر است».

این قضایا را  $P$ ،  $Q$ ،  $R$  و  $S$  بنامید. هر یک می‌تواند یا صادق باشد یا کاذب. آنها می‌توانند به چند طریق عمل کنند.

نقض<sup>(۱۰)</sup> پاتریک عاقل نیست، پیتر احمق نیست، و جز آن. این

نقض‌ها را چنین نیست که P، چنین نیست که Q می‌نامیم، الی آخر. عبارت «چنین نیست که» معنای حرف نفی «نا» است.   
 نقض مضاعف<sup>(۱۱)</sup> مجاز است، ولی آن را حذف می‌کنیم: بدین ترتیب «چنین نیست که چنین نیست که ماری چاق است» هم معنی است با «ماری چاق است».

عاطف:<sup>(۱۲)</sup> P، Q، R، S و نقیض آن‌ها را می‌توان با «و» به هم پیوند داد. باتریک عاقل است و پیتراحمق است: P و Q.

فصلی:<sup>(۱۳)</sup> P، Q، R، S و نقیض آن‌ها را می‌توان با «یا» به هم متصل کرد. «یا» در منطق همیشه به این معنا است «یکی از این دو یا هر دو». بعضی از منطق‌دانان «یا» را هم چون «و / یا» تعبیر می‌کنند، که یقیناً واضح‌تر است.

ماری چاق است و لثولاغر است یا هر دو: R و / یا Q.

باتریک عاقل نیست و / یا پیتراحمق نیست: چنین نیست که P و / یا چنین نیست که Q.

شرطی:<sup>(۱۴)</sup> P، Q، R، S و نقیض آن‌ها را می‌توان با عبارت «اگر ... پس» به هم متصل کرد. قضایای مرکبی را که در این قالب بیان می‌شوند قضایای شرطی می‌نامند.

اگر ماری چاق نیست پس لثولاغر نیست: اگر چنین نیست که R پس چنین نیست که S. اگر پیتراحمق است پس باتریک عاقل است: اگر Q آنگاه P.

عملگر (یا ادات) کلمه یا عبارتی است که وقتی در یک جمله به کار رود جمله جدیدی را حاصل می‌آورد. این تعریف به ما اجازه می‌دهد که بگوییم «نا» ادات است - یعنی به اصطلاح ادات پیشوند. «نا» با اداتی مثل

«و...» اگر ... پس» هم نوع است، زیرا با افزودن آن به یک قضیه پایه، قضیه جدید و متفاوتی به دست می آوریم. ولی اصطلاح «عملگر» واضح تر از اصطلاح «ادات» است.

می توان قضایای مرکبی را که با استفاده از عملگرها ساخته می شوند به طور بی پایان به هم افزود، و جملات به مراتب طولانی تری به وجود آورد. بدین ترتیب اینک پی می بریم که چگونه منطق جدید وجود هر تعداد از مقدمات، و هر مرتبه از پیچیدگی مقدمات را مجاز می شمارد.

به عنوان نمونه استنتاج زیر را در نظر بگیرید: اگر شما در خیابان گوربالی<sup>(۱۵)</sup> متولد شده باشید در گلاسگو<sup>(۱۶)</sup> متولد شده اید، اگر شما در گلاسگو متولد شده باشید پس شما اسکاتلندی<sup>(۱۷)</sup> هستید، اگر شما اسکاتلندی باشید بریتانیایی هستید، و اگر شما بریتانیایی هستید می توانید گذرنامه اروپایی بگیرید. پس اگر شما در خیابان گوربالی متولد شده باشید می توانید گذرنامه اروپایی بگیرید.

در واقع این استدلال را می توان به مجموعه ای از قیاس های متعدد تبدیل کرد، ولی بیان آن در قالب یک استدلال واحد ممکن و ساده تر است. ما می توانیم این کار را بدین صورت آغاز کنیم:

به جای «شما در خیابان گوربالی متولد شدید» P می گذاریم.

به جای «شما در گلاسگو متولد شدید» Q می گذاریم.

به جای «شما اسکاتلندی هستید» R می گذاریم.

به جای «شما بریتانیایی هستید» S می گذاریم.

به جای «شما می توانید گذرنامه اروپایی بگیرید» U می گذاریم.

استدلالمان را می توانیم به این شکل بیان کنیم: اگر P آنگاه Q، و اگر Q آنگاه R، و اگر R آنگاه S، و اگر S آنگاه U، پس اگر P آنگاه U.

## پرانتز و ابهام دامنه

کش دادن یا تکرار مشکلات خاصی دارد؛ این امر موجب ابهام دامنه می شود. دامنه یک عمل چیزی است که عمل به آن مربوط می شود. ابهام دامنه همان ابهام معنای کلمات نیست.

سرجمع  $۳ + ۹ \times ۲$  را در نظر بگیرید. این مسأله مبهم است؛ زیرا یا می تواند به معنای  $۳ + (۹ \times ۲)$  باشد که مساوی با ۲۱ است، یا  $(۳ + ۹) \times ۲$  باشد که مساوی با ۲۴ است. به کار بردن پرانتز نشان می دهد که کدام مسأله مورد نظر است؛ پرانتز ابهام این مسأله را رفع می کند.

برای ابهام زدایی از قضایای پیچیده در حساب منطقی همان روشی را به کار می بریم که در ریاضیات مورد استفاده است، یعنی استفاده از پرانتز. به عنوان نمونه، بدون استفاده از پرانتز ساخت «P و Q یا R» مبهم است زیرا یا می تواند به معنای «P و (Q یا R)»، یا به معنای «(P و Q) یا R» باشند.

## نمادها و تعریف های عملگرها

در منطق قضایا پنج عملگر یا ادات وجود دارد، که عبارتند از: چنین نیست که، یا، اگر... آن گاه، اگر و تنها اگر.

معنا	وصف	نماد
چنین نیست که	= نقض	$\neg$
و	= عاطف	$\&$
و / یا	= فصلی	$\vee$
اگر... آن گاه	= شرطی	$\rightarrow$
اگر و تنها اگر (اغلب در	= دو شرطی <sup>(۳۸)</sup>	$\equiv$

زبان انگلیسی به صورت  $\text{iff}$  نوشته می شود)



عملگرها بر حسب حقیقت یا بطلان قضایای مرکبی تعریف می‌شوند که در ساختن آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند. این تعاریف را می‌توان به‌طور لفظی بیان کرد یا در جدول‌های ارزشی نشان داد.

### تعاریف لفظی

نقض ( $\neg$ ):  $\neg p$  صادق است وقتی که  $p$  کاذب باشد و کاذب است وقتی که  $p$  صادق باشد.

عاطف ( $\&$ ):  $P \& Q$  صادق است اگر و تنها اگر  $P$  و  $Q$  صادق باشند.

فصلی ( $\vee$ ):  $P \vee Q$  صادق است اگر و تنها اگر  $P$  صادق باشد یا  $Q$  یا

هر دو.

شرطی ( $\rightarrow$ ):  $P \rightarrow Q$  صادق است اگر و تنها اگر  $Q$  صادق باشد یا  $P$

کاذب باشد یا هر دو کاذب باشند.

دو شرطی ( $\equiv$ ):  $P \equiv Q$  صادق است اگر و تنها اگر  $P$  و  $Q$  هر دو صادق

باشند یا  $P$  و  $Q$  هر دو کاذب باشند.

### تعاریف جدول ارزشی

جدول‌های ارزشی جملات مرکب نمادهای صدق و کذب را نخست زیر اجزای اصلی قرار می‌دهند، سپس زیر ادات یا عملگرها، ارزش زیر عملگر بر ارزش قضیه مرکب یا مولکولی دلالت دارد.

در جدول‌های زیر نمادهای « $T$ » و « $F$ » نشانگر ارزش‌های قضایای پایه

است، و نمادهای « $T$ » و « $F$ » بر ارزش‌های ساخت‌های مرکبی دلالت

دارند که عملگرها معرف آن‌ها هستند. این کار آن‌چنان ساده است که خواننده به آسانی می‌تواند متوجه شود کدام یک از ارزش‌ها مربوط

به اجزاء هستند و کدام یک مربوط به کل، و هیچ معنای دیگری ندارند.  
 نقض:  $p \supset p$  وقتی صادق است که P کاذب باشد و وقتی کاذب است  
 که P صادق باشد.

$$\underline{p \supset p}$$

t F t

f T f

عاطف:  $P \& Q$  صادق است اگر و تنها اگر هم P و هم Q هر دو صادق  
 باشند.

$$\underline{P \& Q}$$

t T t

t F f

f F t

f F f

فصلی:  $P \vee Q$  صادق است اگر و تنها اگر یا P یا Q یا هر دو صادق باشند.

$$\underline{P \vee Q}$$

t T t

t T f

f T t

f F f

شرطی:  $P \rightarrow Q$  صادق است اگر و تنها اگر یا P کاذب باشد یا Q صادق  
 باشد.

$$\underline{P \rightarrow Q}$$

$$\{ T \}$$

$$\{ F \}$$

$$\{ T \}$$

$$\{ T \}$$

دو شرطی:  $P \equiv Q$  صادق است اگر و تنها اگر یا هر دو صادق باشند یا هر دو کاذب.

$$\underline{P \equiv Q}$$

$$\{ T \}$$

$$\{ F \}$$

$$\{ F \}$$

$$\{ T \}$$

اینک استدلال فوق‌الذکر دربارهٔ خیابان گوربالی را با استفاده از این نمادها بیان می‌کنیم. (استدلال چنین بود: اگر شما در خیابان گوربالی متولد شده باشید پس شما در گلاسکو متولد شده‌اید، اگر شما در گلاسکو متولد شده باشید پس شما اسکاتلندی هستید، اگر شما اسکاتلندی باشید پس بریتانیایی هستید و اگر شما بریتانیایی باشید می‌توانید گذرنامهٔ اروپایی بگیرید. پس اگر شما در خیابان گوربالی متولد شده باشید می‌توانید گذرنامهٔ اروپایی بگیرید).

$$[(P \rightarrow Q) \& (Q \rightarrow R) \& (R \rightarrow S) \& (S \rightarrow U)], \text{ پس } (P \rightarrow U).$$

زدس‌ها و جملات درهم برهم

زدس<sup>(۱۹)</sup> کوتاه‌نوشت زنجیرهٔ درست‌ساخت<sup>(۲۰)</sup> است. بدیهی است که هر

رشته‌ای از نمادها واجد معنی نیست، و تنها آنهایی که معنا دارند زنجیره‌های درست ساخت محسوب می‌شوند. این جمله که «پیتر احمق است» یک زنجیره درست ساخت است ولی «ف! سبز» تا زمانی که / چنین نیست. به زبان منطق قضایا:  $(Q \vee P) \equiv (Q \rightarrow P)$ ، یک زدس است، ولی  $Q \& R$  و  $QP$  زدس نیست.

به‌طور مختصر و مفید: ما تاکنون نمادهای قضایای پایه، یعنی  $P$ ،  $Q$ ،  $R$  و  $S$ ، و نمادهای پنج عملگر یا ادات، یعنی  $\neg$ ،  $\&$ ،  $\vee$ ،  $\rightarrow$ ،  $\equiv$  را معین کرده‌ایم.

ما هم چنین کوتاه نوشت (زدس) را وضع کرده‌ایم که نمایاننده «زنجیره درست ساخت» است.

برای «پس یا بنا بر این» هم به نمادی نیاز داریم. این نماد  $\vdash$  است، که زده گردون<sup>(۲۱)</sup> نامیده می‌شود.

زده گردون، یعنی  $\vdash$ ، به معنای دقیق کلمه عملگر یا ادات نیست. نقشی که در رابطه با قضایا دارد بیش از نقش کلمه «پس یا بنا بر این» نیست، و قضایای جدیدی را حاصل نمی‌آورد. بلکه ما را قادر می‌سازد تا حدود استدلال را مشخص کرده و نتیجه را بیان کنیم. این نمادها به اضافه پراتز نمادهای اصلی منطق قضایا هستند.

### سنجش صحت استدلال‌ها

استدلال‌ها یا استنتاج‌ها را می‌توان، به اصطلاح، به وسیله قضایای مرکب دارای  $\rightarrow$  (یعنی، شرطی اگر ... پس) بیان کرد. ما می‌توانیم با ترسیم جدول‌های ارزشی برای قضایای مرکب صحت استدلال‌های خود را بسنجیم.

برای ترسیم جدول ارزشی مرکب دقیقاً نمی‌توانید  $T$ s و  $F$ s را به هر

ترتیبی بنویسید، زیرا ارزش کل از راه ارزش قضایای مرکب کوچکتر معین می‌شود، و ارزش این‌ها به نوبه خود توسط قضایای پایه مشخص می‌گردد.

۱- با تعیین ارزش قضایای پایه در هر جایی از مرکب که باشند آغاز کنید. سازگاری<sup>(۳۲)</sup> را به یاد داشته باشید: اگر  $P$  در آغاز خط ۱ (صادق) باشد باید تا آخر خط ۱ (صادق) باشد!

۲- ارزش نقض‌های قضایای پایه را (اگر وجود دارند) تعیین کنید.

۳- ارزش عملگر درون پرانتزی را که داخل قلاب بزرگ است تعیین کنید، که در نخستین مثال زیرین ما اولین  $\rightarrow$  (شرطی) است. این ارزش به وسیله ارزش‌های  $P$  و  $Q$  پایه مشخص می‌شود - به جدول ارزشی مربوط به  $\rightarrow$  نگاه کنید.

۴- ارزش عملگر درون قلاب بزرگ را که بیرون پرانتز است تعیین کنید. این عملگر در نخستین مثال زیرین  $\&$  می‌باشد، و ارزش آن به وسیله دو قضیه درون قلاب بزرگ، یعنی قضیه مرکب  $(P \rightarrow Q)$  و قضیه پایه  $P$  مشخص می‌شود.

۵- ارزش شرطی اصلی، یعنی شرطی بیرون قلاب بزرگ را، که در مثال ما دومین  $\rightarrow$  است، تعیین کنید.

با یادآوری این نکته که استدلال تنها و تنها به این شرط درست است که مقدماتش نتوانند صادق باشند در حالی که نتیجه‌اش کاذب است، جدول ارزشی را بررسی می‌کنیم تا ببینیم که آیا هیچ حالتی هست که در آن حالت مقدمات صادق بوده و نتیجه کاذب باشد. به عبارت دیگر، اگر در جدول ارزشی ردیفی باشد که در آن مقدمه صادق و نتیجه کاذب باشد، در این صورت استدلال صحیح و منتج نیست.

مثال اول: اگر جورج بوش زمانی رییس‌جمهور ایالات متحده بود پس

او در ایالات متّحده متولّد شده است؛ ولی بوش رییس جمهور ایالات متّحده بود؛ پس او باید در ایالات متّحده متولّد شده باشد.

به جای «بوش رییس جمهور ایالات متّحده بود» P می‌گذاریم. به جای «بوش در ایالات متّحده متولّد شد» Q می‌گذاریم. می‌توانیم استدلال را به شکل زیر تنظیم کنیم: اگر (اگر P آن‌گاه Q) و P، آنگاه Q. یا در قالب نمادهای منطق قضایا:  $[(P \rightarrow Q) \& P] \rightarrow Q$  جدول ارزش این قضیه مرکّب به این شکل است:

P	Q	$[(P \rightarrow Q) \& P] \rightarrow Q$						
ت	ت	ت	T	ت	T	ت	T	ت
ت	ف	ت	F	ف	F	ت	T	ف
ف	ت	ف	T	ت	F	ف	T	ت
ف	ف	ف	T	ف	F	ف	T	ف

در صورتی که ردیف عمودی زیر  $\rightarrow$  (شرطی) اصلی فاقد F باشد گفته می‌شود که این قضیه مرکّب نمونه صادق<sup>(۳۳)</sup> است. نمونه صادق قضیه‌ای است که در هر شرایطی صادق باشد. مثلاً، وقتی که همه قضایای پایه تشکیل دهنده کاذب باشند (همان‌طور که در ردیف زیرین جدول می‌بینیم)، قضیه مرکّب صادق است.

در چنین موردی، استنتاجی که از طرف چپ قضیه مرکّب به طرف راست آن انجام می‌پذیرد در نظام منطقی، متّج یا صحیح خواهد بود.

در مثال اوّل ما ردیف عمودی زیر عملگر اصلی (یعنی  $\rightarrow$  دوّم) کلاً T است، پس این قضیه مرکّب نمونه صادق است، و استنتاج مربوط، از  $[(P \rightarrow Q) \& P]$  به Q متّج یا صحیح است.

در این نقطه می‌توانیم نرده‌گردون  $\vdash$ ، یعنی نماد «پس یا بنا بر این» را وارد کار کنیم. ما با جایگزین کردن  $\vdash$  به جای آخرین  $\rightarrow$  در این فرمول زنجیره را از فرمولی که نشان دهنده قضیه‌ای مرکب (اگر... پس) است به فرمول نمایاننده استنتاج تبدیل می‌کنیم، و در این صورت استنتاج درستی داریم:  $\vdash (P \rightarrow Q) \& P \vdash Q$ .

منطق دانان قرون وسطا به صحت صورت استنتاج بالا واقف بودند و آن را قاعدهٔ وضع مقدم<sup>(۲۲)</sup> یا به اختصار وضع مقدم<sup>(۲۳)</sup> می‌نامیدند. در منطق قضایای جدید، وضع مقدم را اصل موضوع، یا به عنوان قاعدهٔ استنتاج تلقی می‌کنند.

مثال دوم: اگر کسینجر رییس جمهور ایالات متحده باشد، پس او در ایالات متحده متولد شده است ( $P \rightarrow Q$ )؛ ولی کسینجر در ایالات متحده متولد نشده است ( $\neg Q$ ): پس کسینجر رییس جمهور ایالات متحده نیست ( $\neg P$ ).

ما این را به عنوان قضیهٔ مرکب در قالب نمادهای نظام منطقی بازنویسی می‌کنیم (توجه کنید که «اما» را می‌توان با «&» نشان داد):

$$\vdash (P \rightarrow Q) \& \neg Q \rightarrow \neg P.$$

P	Q	$(P \rightarrow Q)$	$\&$	$\neg$	Q	$\rightarrow$	$\neg$	P
t	t	t	t	f	f	t	f	t
t	f	f	f	f	t	f	t	t
f	t	t	t	f	f	t	t	f
f	f	t	t	t	t	f	t	f

این نیز نمونه صادق است (به ردیف عمودی زیر دومین  $\rightarrow$  نگاه کنید). بنا

بر این، در این جا نیز می‌توانیم نمونه استنتاج درست را تنظیم کنیم.  
این‌گونه:  $[(P \rightarrow Q) \ \& \ \neg Q] \vdash \neg P$ .

نام مدرسی این صورت استنتاج قاعده رفع تالی<sup>(۲۶)</sup>، یا به اختصار رفع تالی<sup>(۲۷)</sup> می‌باشد. در منطق قضایا رفع تالی به عنوان اصل موضوع، یا به عنوان قاعده استنتاج تلقی می‌شود.

یک مغالطه: اینک مغالطه مشهوری را بررسی کنیم، که منطق‌دانان معاصر به آن لقب قاعده کودن<sup>(۲۸)</sup> داده‌اند. صورت آن چنین است:

$$[(P \rightarrow Q) \ \& \ Q] \vdash P.$$

مثال: اگر ما در تورنتو<sup>(۲۹)</sup> باشیم پس ما در مکان دوری از شمال سیدنی<sup>(۳۰)</sup> هستیم ( $P \rightarrow Q$ )، ولی ما در مکان دوری از سیدنی هستیم ( $Q$ )، پس ما باید در تورنتو باشیم ( $P$ ).

این را می‌توان در قالب یک قضیه مرکب به این شکل بازنویسی کرد:

$$[(P \rightarrow Q) \ \& \ Q] \rightarrow P.$$

جدول ارزشی:

P	Q	$[(P \rightarrow Q) \ \& \ Q] \rightarrow P$					
t	t	t	T	t	T	t	t
t	f	t	F	f	F	f	T
f	t	f	T	t	T	t	F
f	f	f	T	f	F	f	T

ستون زیر دومین  $\rightarrow$  یک ارزش F دارد که در ردیف سوم است، بنا بر این، در یک مورد امکان دارد که مقدمات صادق ولی نتیجه کاذب باشد. پس استدلال بر طبق قاعده کودن درست نیست.



جدول‌های ارزشی روشی برای سنجش صحت استدلال‌ها ارائه می‌دهند، بدین ترتیب آن‌ها همان کاری را انجام می‌دهند که نام‌های استذکاری در مورد قیاس‌ها به عهده دارند. با این حال، نام‌های استذکاری نشان نمی‌دهند که فلان یا بهمان صورت استدلال قیاسی منتج‌اند یا عقیم؛ در حالی که جدول‌های ارزشی واقعاً نشان می‌دهند که یک صورت استدلال، بسته به مورد، منتج است یا عقیم.

- 1 - symbolic logic
- 2 - mathematical logic
- 3 - calculus
- 4 - calculi
- 5 - Basic (or atomic) propositions
- 6 - truth-values
- 7 - operators
- 8 - complex (or molecular) propositions
- 9 - connectives
- 10 - negation
- 11 - double negation
- 12 - conjunction
- 13 - disjunction
- 14 - conditional
- 15 - Gorbally
- 16 - Glasgow
- 17 - Scot
- 18 - biconditional
- 19 - WFF
- 20 - well-formed formula
- 21 - turnstile
- 22 - consistency
- 23 - tautology

24 - *modus ponendo ponens*

25 - *modus ponens*

26 - *modus tollendo tollens*

27 - *modus tollens*

28 - *modus morans*

29 - Toronto

30 - Sydney

## فصل ۲۳

### منطق محمول‌ها

#### منطق محمول‌ها و زبان عادی

زبان‌های طبیعی عادی مثل زبان انگلیسی دارای انواع گوناگون و متنوعی از کلمات می‌باشند. که شامل این‌ها هستند: نام‌های خاص مثل «جورج»، نام‌های عام از قبیل «گربه» افعال مانند «دوبدن»، «اندیشیدن»، «زدن» و جز آن‌ها، و صفات و عبارات وصفی، که بعضی از آن‌ها، مثل «سرخ» بر ویژگی دلالت دارند، در حالی که بعضی دیگر، مثل «بلندتر از» بر نسبت. زبان‌های عادی هم‌چنین دارای اصطلاحاتی هستند که کمیّت را مشخص می‌کنند، مثلاً، «همه»، «یک»، «دست‌کم دو»، «بعضی» و جز آن‌ها.

و بالاخره این‌که، زبان‌های طبیعی راه‌های برای اشاره در حالت نکره به اشیاء و امور دارند. مثلاً وقتی می‌خواهیم در حالت نکره به اشیاء و امور اشاره کنیم می‌گوییم «چیزی»، «هر آنچه»، «کسی»، «تعدادی» و غیره.

منطق محمول‌ها به نحو خاصی از عهده بیان این عناصر مختلف بر

می‌آید. این منطق عبارت از نوعی زبان ساختگی است که برای آشکار ساختن آن ویژگی‌های ساختاری و ذاتی قضایای عادی که تصور می‌شود در استدلال اهمیت دارند طراحی شده است.

### عناصر منطق محمول‌ها

عناصر زبان منطق محمول‌ها عبارتند از:

- ۱ - عملگرهای منطق قضایا: نمادهای  $\neg$ ،  $\wedge$ ،  $\vee$ ،  $\rightarrow$  و  $\equiv$ .
- ۲ - اجزایی از «دستگاه»، یعنی پرانتز و نقطه، که از زبان عادی اخذ شده است.

۳ - نام‌ها: طبق قرارداد نمادهای متداول برای نام‌ها عبارتند از حروف کوچک از آغاز الفبای لاتین  $a, b, c, \dots$ .

۴ - محمول‌ها: نمادهای متداول این‌ها حروف بزرگ هستند، که برای خواص یا ویژگی‌ها از حروف میانی الفبای لاتین  $(F, G, H)$  استفاده می‌شود، و برای نسبت‌ها از حروف پایانی الفبای لاتین  $(R, S, T)$ . سا تغییری در نمادهای قراردادی خواهیم داد به طوری که الفبا بتواند همانند نام‌های استذکاری عمل کنند؛ مثلاً به جای «پاتریک»  $P$  به کار خواهیم برد، به جای «doves» دوست دارد از  $a$  و مانند آن‌ها.

۵ - متغیرها: نمادهای متداول همان‌ها هستند که در جبر به کار می‌روند:  $x, y, z$ .

۶ - دو سور: سور کلی:  $\forall$  با نماد  $\forall$  نشان داده می‌شود که در سمت راست آن متغیری قرار دارد، به این صورت:  $(\forall x), (\forall y), (\forall z)$ ؛ و سور وجودی  $\exists$  با نماد  $\exists$  نشان داده می‌شود که در سمت راست آن متغیری قرار دارد، به این شکل:  $(\exists x), (\exists y), (\exists z)$ . سور کلی را چنین می‌خوانیم «برای

هر «...x» و سور وجودی را چنین می‌خوانیم «دست‌کم یک x موجود است...».

ترتیب عناصر جمله در منطق محمول‌ها از جهات مختلف با ترتیب آن‌ها در زبان‌ها فرق دارد. در ادامه بحث این فرق‌ها به تدریج آشکار خواهد شد.

انبوهش: (۳) جمله منطق محمول‌ها می‌تواند دارای هر تعداد نام، محمول و متغیر باشد، و دو سور را می‌توان به دفعات در یک جمله به کار برد.

### عملگرها

عملگرها به همان نحو به کار می‌روند که در منطق قضایا دیدیم.

### نام‌های خاص، نام‌های عام و وصف‌ها

نام‌ها می‌توانند نام مردم، سیارات، حیوانات، مکان‌ها، روزها و امثال این‌ها باشند. چنین فرض می‌شود که هر نام خاصی بدون هیچ گونه ابهامی بر مصداقش اطلاق می‌شود.

نام‌های عام به مدد محمول‌ها و متغیرها بیان می‌شوند. با نام‌های عام، مثلاً «گره»، مانند وصف‌ها رفتار می‌شود، از این رو، «ملوس سیاه است» و «ملوس گره است» به یک صورت ترجمه می‌شوند. جمله «ملوس گره است» چنین معنی می‌شود که «ملوس گره‌ساز است».

### محمول‌ها

در منطق محمول‌ها «محمول» به معنای همه جمله است به استثنای نام‌ها،

متغیرها و سورها، برعکس زبان انگلیسی، که در آن گزاره دستوری<sup>(۱۲)</sup> (الف) شامل فعل نیست، و (ب) می‌تواند دارای نام‌هایی باشد که در حکم مفعول‌های دستوری<sup>(۱۳)</sup> هستند. در منطق محمول‌ها فعل به منزله کَل یا جزئی از محمول به حساب می‌آید. مفهوم مفعول دستوری کاربردی ندارد.

بعضی از محمول‌ها، مثلاً «چاق است» تنها به یک نام نیاز دارند تا به جمله تبدیل شوند. این محمول‌های یک موضعی بر خواص یا حالات دلالت دارند.

مثال: «پیتز چاق است».

محمول‌های دیگر به دو یا چند نام نیاز دارند تا تبدیل به جمله شوند. این محمول‌های دو (سه، چهار، ...) موضعی مبین نسبت‌ها هستند.

مثال: «پیتز از ماریا متنفر است». محمول «متنفر است» دو موضعی است، لذا به دو نام نیاز دارد تا تشکیل یک جمله بدهد.

محمول‌های سه موضعی به سه نام نیاز دارند. مثالش عبارت از این محمول است: «بین - و - است».

مثال: «ساوه بین اصفهان و تهران است».

اصولاً محمول‌های چهار موضعی، پنج موضعی، و ... می‌تواند وجود داشته باشد.

در نمادگذاری محمول‌ها نماد محمول در جلوی نام یا متغیر قرار می‌گیرد.

به جای «پیتز»  $p$ ، به جای «ماری»  $m$  و به جای «فربه است»  $F$  را قرار می‌دهیم. پس «پیتز فربه است» می‌شود  $Fp$ ، «ماری فربه‌تر از پیتز است»

می‌شود  $Fmp$  و «پیتز فربه‌تر از ماری است» می‌شود  $Fpm$ .

انبوهش: محمول‌ها را می‌توان انبوه کرد.

### محمول‌های پایه و مرکب

محمول‌های مرکب به واسطهٔ انباشتن محمول‌های ساده یا پایه ساخته می‌شوند.

محمول‌های پایه عبارتند از عبارات دال بر ویژگی و حالت مثل «سرخ است»، «فربه است» و عبارات نسبی مثل «می‌زند»، «دوست دارد»، «بلندتر است از».

a، b مانند آن‌ها را به معنی نام‌های گوناگونی مثل «بتی»، «آمبروز» و جز آن‌ها می‌گیریم و R را به معنی «اعتماد می‌کند به». پس «آمبروز به بتی اعتماد می‌کند» را می‌توان به صورت Rab نشان داد، و «بتی به آمبروز اعتماد نمی‌کند» را به صورت (Rba) 7، که به عنوان نقیض یک قضیه تلقی می‌شود؛ یعنی بدین معنا است: «چنین نیست که بتی به آمبروز اعتماد می‌کند».

«دوست دارد» یک محمول پایه است. دربارهٔ حب نفس چه می‌توان گفت؟ منطق‌دانان در این مورد اختلاف نظر دارند، ولی برخی از آن‌ها می‌گویند «خودش را دوست دارد» نیز یک محمول پایه است. یعنی آن‌ها معتقدند که «باسیل خودش را دوست دارد» دقیقاً هم معنا است با «باسیل باسیل را دوست دارد»، و به صورت Lbb نشان داده می‌شود، که در آن L به معنی «دوست دارد» است.

این موارد را با نسبت‌های دوطرفه مانند ستایش متقابل مقایسه کنید. ستایش متقابل محمول مرکبی است که می‌توان آن را با جمع دو محمول ساده بیان کرد. در مثال زیر، یک محمول («فیلو را می‌ستاید») دربارهٔ هیوم است، و دیگری («هیوم را می‌ستاید») مربوط به فیلو.

«فیلو و هیوم یکدیگر را می‌ستایند» به وضوح هم معنا است با «فیلو هیوم را می‌ستاید، و هیوم فیلو را می‌ستاید».

به جای «می ستاید» A، به جای «هیوم» h و به جای «فیلو» f اقرار می دهیم. با جمع کردن دو محمول یک قضیه مرکب حاصل می شود:

Ah & Ahf

عشق یک طرفه نمونه دیگری از محمول مرکب است. «عشق آندی به یلاً یک طرفه است» به این معنا است که: یلاً است و یلاً عاشق آندی نیست، که می توان آن را به این صورت ترجمه کرد: Lab & 7 (Lbu)

### دو سور

نماد  $(\forall x)$ ، را می توان «به ازای هر x» یا «برای هر x» خواند و آن را سور کلی می نامند.

نماد  $(\exists x)$  را «دست کم یک x موجود است» معنا می کنند، و سور وجودی نامیده می شود.

نه  $\forall$  و نه  $\exists$  تنها به کار نمی روند؛  $\forall$  همواره به عنوان جزئی از عبارات  $(\forall x)$ ،  $(\forall y)$  و ... ظاهر می شود، و  $\exists$  همیشه به منزله جزئی از عبارات  $(\exists x)$ ،  $(\exists y)$  و ... ظاهر می گردد. از آن جا که  $(\forall x)$ ،  $(\forall y)$ ،  $(\exists x)$  و ... واحدهایی هستند که بیش از این به اجزا تقسیم نمی شوند بهتر است این ها را سور بنامیم، نه  $\forall$  و  $\exists$  را.

سورها معمولاً در آغاز جمله می آیند، جز وقتی که جمله با عملگر نقضی شروع می شود.

هر سوری «مقید است»، یعنی اطلاق می شود به متغیرهایی که به دنبال آن در بقیه جمله می آیند. بدین ترتیب  $(\forall x)$  به متغیر x مقید است، و  $(\forall y)$  به متغیر y اطلاق می شود.

F را به معنی «چهار پا دارد» و H را به معنی «اسب است» به کار می بریم.



بدین ترتیب  $(Hx \rightarrow Fx)$  ( $\forall x$ ) چنین معنی می‌دهد «در ازای هر  $x$  اگر  $x$  اسب باشد پس  $x$  چهار پا دارد». « $x$ » موجود در  $(\forall x)$  به « $x$ »های موجود در  $(Hx \rightarrow Fx)$  مقید است، یا اطلاق می‌شود.

وقتی جمله‌ای تنها با نام‌های خاص ساخته شده باشد، به سؤر نیازی نیست، زیرا فرض می‌شود که هر نامی فقط نام یک چیز است. پس به یک معنا خود نام‌های خاص کمیّت‌نما هستند. ولی وقتی جمله‌ای شامل متغیرهایی علاوه بر نام‌های خاص بود باید دارای سؤر باشد.

انبوهش سورها: سورها را می‌توان انبوه کرد؛ نگاه کنید به بخش زیر، مثال‌های درباره ترجمه، بخش‌های فرعی ۴، ۷ و ۸.

### متغیرها

$x$ ،  $y$ ،  $z$  نمادهایی هستند که به نحو نامعین دلالت بر اشیاء و امور دارند. در ترجمه آن‌ها از تعابیر «چیزی»، «هر چیز» و «کسی» استفاده می‌شود. متغیر واحد برای دلالت بر شیء یا فرد واحدی به کار می‌رود که موضوع سخن است. بدین ترتیب معمولاً چنین فرض می‌شود که « $x$  فربه است و  $x$  بدخلق است» به فرد واحدی اشاره دارد. معمولاً به کار بردن متغیرهای مختلف حاکی از این است که چیزهای مختلفی مورد اشاره هستند، هرچند می‌تواند به این معنی هم باشد که عمداً باب سؤر درباره این که چه تعداد چیزهایی مورد اشاره هستند باز گذاشته شده است.

انبوهش: متغیرها همیشه باید دارای سؤر باشند وقتی مسؤر شدند می‌توانید آن‌ها را در یک جمله به هر تعداد که می‌خواهید به کار برید؛ نگاه کنید به بخش بعدی، مثال‌هایی درباره ترجمه، بخش‌های فرعی

### در پراتز گذاشتن

محمول‌های ساده به پراتز نیاز ندارند. اما گاهی ابهام دامنه وجود دارد، و برای برطرف کردن این ابهام به پراتز نیاز است.

## مثال‌هایی درباره ترجمه

### ۱- نام‌ها و صفات

→→ را «ترجمه می‌شود به» معنی می‌کنیم،

F را «فربه است»

G را «شکمو است»

و P را «پیتز».

«پیتز فربه و شکمو است» هم معنا است با «پیتز فربه است و هم چنین پیتز شکمو است». در این جا به هیچ سوری نیاز نیست؛ زیرا «پیتز» نام خاص است.

«پیتز فربه و شکمو است»

→→ F p & G p

### ۲- وجود

H را به معنی «اسب» و C را به معنی «ققنوس» به کار می‌بریم. «اسب‌ها وجود دارند» به این معنی است که «دست‌کم یک چیز وجود دارد که اسب (یا اسب مانند) است؛  $(\exists x) (H x)$  → و «ققنوس وجود ندارد» به این معنی است که «چنین نیست که دست‌کم یک چیز وجود دارد که ققنوس (یا ققنوس مانند) است».

→→  $\neg (\exists y) (C y)$ .

### ۳- «چیزی» و «کسی»

فرض کنید شما می‌خواهید به زبان منطق محمول‌ها ادعا کنید کسی، که شما آن را نمی‌شناسید، فربه و شکمو است. در ترجمه این جمله به سور نیاز خواهد بود زیرا «کسی» به صورت نامعین به افراد دلالت می‌کند. تنها به یک متغیر نیاز است، زیرا تنها با یک فرد سروکار داریم.

«کسی فربه و شکمو است»

ترجمه می‌شود به «کسی وجود دارد که آن کس فربه است و آن کس شکمو است»

ترجمه می‌شود به «دست‌کم یک  $x$  وجود دارد که آن  $x$  فربه است و آن  $x$  شکمو است».

$$\leftrightarrow (\exists x) (F x \ \& \ G x)$$

### ۴- انبوهش سورها و متغیرها

« $x = y$ » را « $x$  و  $y$  شی / شخص واحدی هستند» معنی می‌کنیم.

این جمله را در نظر بگیرید: «کسی فربه است و شکمو است». جمله مذکور مبهم است، یا می‌تواند به این معنی باشد: «یک نفر هست که هم فربه است هم شکمو»، یا به این معنی: «دو نفر وجود دارند، یکی فربه، دیگری شکمو». البته اولین تفسیر هم معنی است با «کسی فربه و شکمو است» که در بالا ترجمه شد.

تفسیر دوم را می‌توان چنین تحلیل کرد: «کسی وجود دارد که چنان است که او فربه است، و کسی وجود دارد که چنان است که او شکمو است، و اولین کس مورد اشاره همان دومین کس مورد اشاره نیست». در این جا به دو متغیر نیاز است؛ زیرا جمله ما درباره دو فرد متفاوت است.

ترجمه گام به گام: «کسی فربه است و کسی (نیز) شکمو است» ترجمه می شود به «کسی وجود دارد به طوری که او فربه است، و کسی وجود دارد به طوری که او شکمو است، و اولین شخص مورد اشاره همان دومین شخص مورد اشاره نیست».

ترجمه می شود به «یک  $x$  وجود دارد، و یک  $y$  وجود دارد، به طوری که  $x$  فربه است، و  $y$  شکمو است، و چنین نیست که  $x = y$ »  
 $\rightarrow \rightarrow (\exists x) (\exists y) [Fx \ \& \ Gy \ \& \ \neg (x = y)]$   
 در این جا ما  $(\exists x)$  و  $(\exists y)$  را کنار هم آورده ایم.

### ۵- رفع ابهام

در متن های معمولی جمله «کسی فربه است و کسی شکمو است» ممکن است کاملاً مبهم باشد. بخش های بالایی نشان می دهند که چگونه می توان با استفاده از نمادگرایی منطق محمول ها دو معنی ممکن این جمله را جدا و متمایز کرد. این نیز امکان پذیر است که زبان عادی را از طریق خود زبان عادی ابهام زدایی نمود.

مثال معروفی درباره ابهام دامنه می زنیم: «هر کسی فردی را دوست دارد». جمله فوق یا ممکن است بدین معنی باشد که «هر کسی فردی را دوست دارد (مثلاً، مادر خودش را)»، یا بدین معنی که «هر کسی یک فرد (مثلاً، شاهزاده چارلز) را دوست دارد».

به جای «دوست دارد»  $L$  بگذارید. فرض کنید که  $x$  ها و  $y$  ها اشخاص هستند.

برداشت اول بدین معنی است «در ازای هر  $x$  یک  $y$  وجود دارد به طوری که  $x$   $y$  را دوست دارد».

$$\rightarrow \rightarrow (\forall x) (\exists y) Lxy$$

برداشت دوّم بدین معنی است «یک»  $\neg$  وجود دارد به طوری که در ازای هر  $x$   $\neg$   $\neg$   $x$  را دوست دارد».

$$\rightarrow \rightarrow (\exists y) (\forall x) Lxy.$$

این دو ترجمه خیلی شبیه به نظر می‌رسند، و فقط ترتیب آن‌ها مختلف است. ولی با خواندن آن‌ها به زبان عادی می‌توان به تفاوتشان پی برد.

### ۶- نقض

«نا» یک سور زبانی متداول است و هم‌چنین یکی از سورهای ارسطویی است. منطق محمول‌ها می‌تواند بدون وجود سور سلبی خاصی عمل کند زیرا عملگر نقض را از منطق قضایا وام می‌گیرد. ما با به کار بردن این نماد نقض به اضافه  $(\forall x)$  و  $(\exists x)$  می‌توانیم معنای مختلفی از «نا» بسازیم که در زبان رایج یافت می‌شود. دو سؤال را مورد توجه قرار می‌دهیم: «هر کسی بد نیست» و «هیچ کس بد نیست». به جای «بد است»  $B$  می‌گذاریم. «هر کسی بد نیست» به این معنی است که «همه مردم بد نیستند»

$$\rightarrow \rightarrow \neg (\forall x) Bx.$$

«هیچ کس بد نیست» به این معنی است: «چنین نیست که فردی وجود دارد که او بد است».

$$\rightarrow \rightarrow \neg (\exists x) Bx.$$

### ۷- کثرت و عدد

کثرت و انفراد با استفاده از مفهوم این‌همانی ترجمه می‌شوند. نماد « $=$ » را می‌توان به معنی «مساوی با» به کار برد. بدین ترتیب معنی « $x = y$ » می‌شود « $x$  مساوی است با  $y$ »، و معنی « $x = y$ »  $\neg$  می‌شود «چنین نیست که  $x$  مساوی است با  $y$ ».

در زبان عادی جمله «بعضی چیزها وحشتناک‌اند» معمولاً بدین معنا است «دست‌کم دو چیز وحشتناک وجود دارد». فرض کنید لازم است که عبارت «بعضی چیزها وحشتناک‌اند»، یعنی «دست‌کم دو چیز وحشتناک وجود دارد» را به زبان منطق محمول‌ها بیان کنیم.

G را به معنی «وحشتناک است» می‌گیریم.

در نظام منطقی نماد  $(\exists x)$  بدین معنا است: «دست‌کم یک  $x$  وجود دارد». این را باید برای بیان عبارت «دست‌کم دو چیز وحشتناک وجود دارد» به کار برد. آنچه که لازم است بگوییم در این جمله خلاصه می‌شود «دست‌کم یک  $x$  وجود دارد و دست‌کم یک  $y$  وجود دارد به طوری که  $x$  وحشتناک است و  $y$  وحشتناک است و  $x$  غیر از  $y$  است».

ما با کنار هم آوردن سورها و افزودن ناقص به این فرمول می‌رسیم:

$$(\exists x) (\exists y) (Gx \& Gy \& \neg |x = y|)$$

بکه بدین معنا است «دست‌کم یک  $x$  وجود دارد و دست‌کم یک  $y$  وجود دارد به طوری که  $Gx$  است و  $Gy$  است و  $x$  غیر از  $y$  است»، و این همان چیزی است که نیاز داشتیم.

همین اصل را می‌توان برای بیان عباراتی مانند «دست‌کم سه چیز وحشتناک هستند»، «دست‌کم چهار چیز بدخلق هستند» به کار برد و الی آخر. برای بیان «دست‌کم دو چیز» فقط به دو متغیر نیاز است، هم چنین برای بیان «دست‌کم سه چیز» به سه متغیر، و الی آخر. (خوانندگان برای امتحان می‌تواند این جمله را ترجمه کنند: «دست‌کم چهار چیز سبز است»).

#### ۸- فقط یکی

چگونه می‌توانیم بگوییم «فقط یک چیز وحشتناک است»؟ این قضیه

هم‌ارز است با «حداقل یک چیز وحشتناک است و حداکثر یک چیز وحشتناک است»، که هم‌ارز است با «حداقل یک چیز وحشتناک است و چنین نیست که حداقل دو چیز وحشتناک است». این قضیه چنین ترجمه می‌شود:

$$(\exists x) Gx \ \& \ \neg \ [ (\exists x) (\exists y) (Gx \ \& \ Gy \ \& \ \neg \ (x = y)) ] .$$

یا می‌توان آن را این‌طور ترجمه کرد:

$$(\exists x) Gx \ \& \ [ (\forall y) (Gy \rightarrow y = x) ] .$$

### منطق و زبان عادی

میان استدلال‌هایی که به زبان منطق بیان می‌شوند و استدلال‌هایی که به زبان طبیعی عادی بیان می‌شوند شباهت مهمی وجود دارد. و آن این‌که ملاک کلی صحت یا انتاج استنتاج قیاسی در هر دو مورد واحد است. صحت هر استدلال قیاسی را می‌توان با توجه به ملاک صحت تعیین کرد، که عبارت از این است: یک استنتاج یا استدلال به این شرط منتج یا صحیح است که با وجود صدق مقدماتش کذب نتیجه‌اش محال باشد. این شباهت به چند دلیل واجد اهمیت است.

یکم، چون نوع صحت یا عدم صحت استنتاج‌های صحیحی که در زبان طبیعی عادی بیان می‌شوند نسبت به آن‌هایی که در زبان‌های منطق صوری بیان می‌شوند پست‌تر یا بدتر نیستند، لذا می‌توان بدون آموختن منطق صوری استدلال منطقی کرد.

دوم، هر چند منطق جدید در قیاس با منطق ارسطویی می‌تواند از عهده بیان انواع بسیار بیش‌تری از استدلال‌ها بر آید، ولی چند نوع استنتاج صحیح وجود دارد که از بیان آن‌ها قاصر است. گر چه تعاریف دقیق اصطلاحات خاص، از قبیل ثابت‌های منطقی<sup>۱۳</sup> و سورها برای

استدلال‌های منطق صوری ضروری می‌باشند، ولی معانی نام‌های معمولی فردی، صفات، قیدها و امثال این‌ها نقشی در این کار ندارند. بنا بر این، وقتی صحت یک استدلال به معانی کلمات معمولی جزئی وابسته باشد با نمادگرایی منطق صوری جدید نمی‌توان به آن دست یافت. منطق صوری با ساختار قضایا، یا با نسبت‌های میان قضایا سروکار دارد، و تنها آن چیزهای زبانی را توضیح می‌دهد که یا ساختار جمله را بیان می‌کنند یا جملات را به هم پیوند می‌دهند. پس منطق صوری، مثلاً «پراتز»، «نام»، «محمول»، «متغیر» و «عملگر» را تعریف و شرح می‌کند، ولی به شرح و تعریف، مثلاً «جَمَل» یا «اسب» یا «قنوس» نمی‌پردازد.

دوباره استدلال مربوط به جَمَل را که در فصل ۲۱ ذکر کردیم در نظر بگیرید. حیوان مقابل ما جَمَل است؛ پس آن یک شتر نر است.

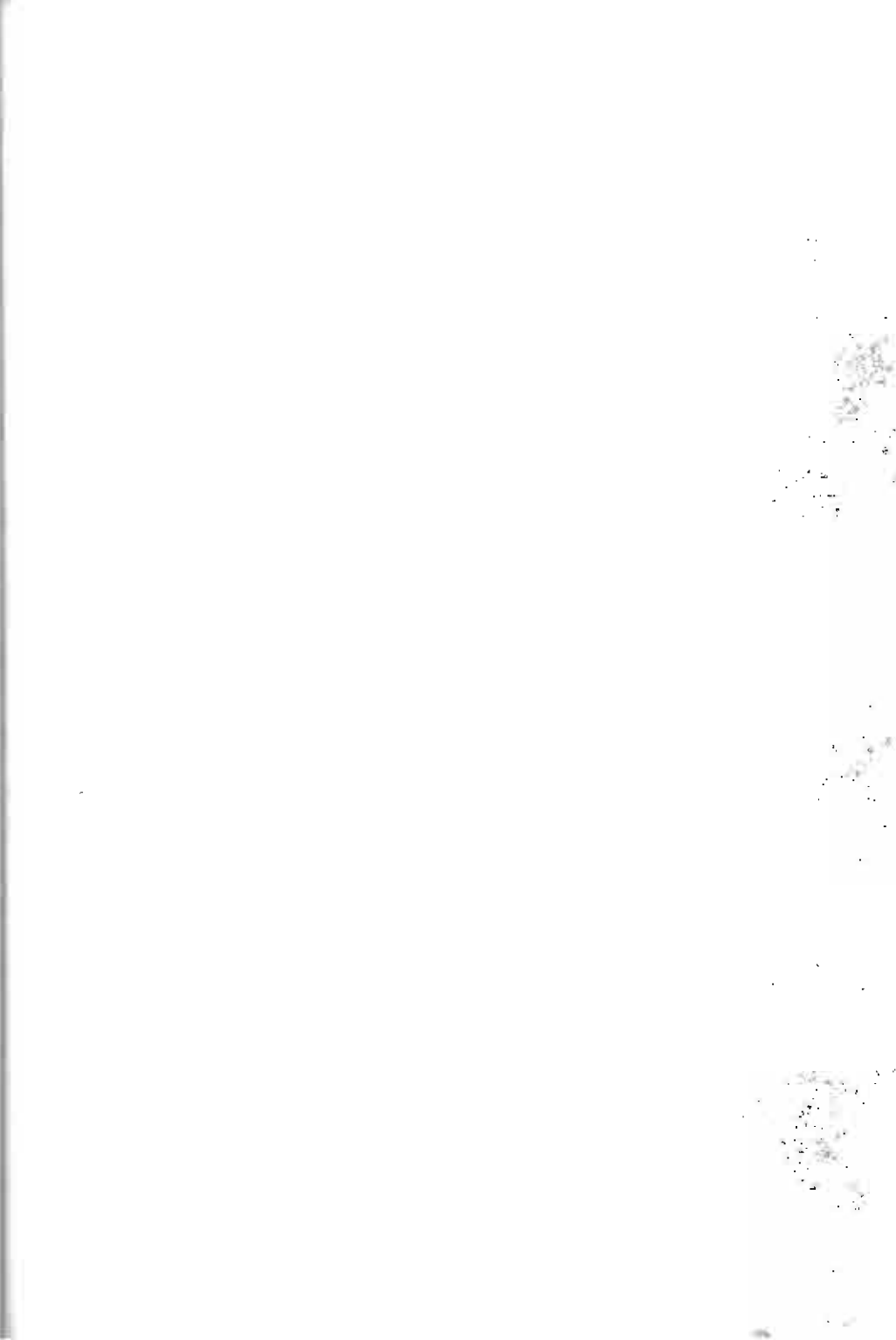
صحت این قیاس (در حقیقت پیش پا افتاده) به معنای کلمات «جَمَل»، «شتر» و «نر» بستگی دارد، از این رو، نمی‌توان صحت آن را از طریق منطق صوری اثبات کرد. ولی با این همه بی‌تردید قیاسی صحیح است. صحیح است زیرا محال است در صورتی که مقدمه، یعنی «این حیوان جَمَل است» صادق است، نتیجه، یعنی، «این حیوان شتر نر است» کاذب باشد.

- 1 - universal quantifier
- 2 - existential quantifier
- 3 - Stacking
- 4 - grammatical predicate
- 5 - grammatical objects
- 6 - logical constants



بخش ششم

فلسفه زندگی



## فصل ۲۴

### معنای زندگی

درباره معنای زندگی سه سؤال فلسفی متفاوت می‌توان پرسید:

آیا زندگی انسان معنا و هدفی دارد؟

آیا زندگی انسان روی هم رفته سعادت‌مندانه است؟ آیا باید بدبین

باشیم یا خوشبین؟

آیا زندگی انسان من حیث هی و فی نفسه دارای ارزش است؟

#### زمان، ابدیت و هدف

در رمان برادران کارامازوف<sup>(۱)</sup> اثر داستایوفسکی،<sup>(۲)</sup> ایوان کارمازوف، یکی از شخصیت‌های داستان که ملحد است، می‌گوید اگر امیدی به جاودانگی نباشد زندگی انسان هیچ معنایی نمی‌تواند داشت. زیرا بدون امکان زندگی ابدی و پاداش و تنبیه الهی، هر عملی جایز است. به نظر ایوان معنا، هدف و اهمیت زندگی با اخلاق و ارزش مرتبط‌اند، و اخلاق و ارزش با حیات ابدی و جاودانه. به همین دلیل او معتقد است که محدودیت زندگی برهانی است بر بی‌هدفی آن.

اما برخی ادعا کرده‌اند که زندگی ابدی نیز فاقد غایت و هدف خواهد بود. ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی<sup>(۳)</sup> می‌پرسد: «آیا خود زندگی ابدی به اندازه زندگی دنیوی ما معماگونه نیست؟»

زمان و ابدیت چه ارتباطی با غایت و هدف دارند؟ آیا زمان و ابدیت و هدف اموری کاملاً متفاوت نیستند؟ به چه دلیل باید فرض کنیم که چیزهای ابدی از چیزهای محدود و فناپذیر هدف‌سندترند. زیرا تمام آن‌چه می‌دانیم این است که شاید جهان و ماده و انرژی ازلی و ابدی باشند، ولی نمی‌توانیم بگوییم که آیا آن‌ها هدف و غایتی هم دارند یا نه، هم چنین نمی‌توانیم بگوییم که چنین هدف و غایتی چه می‌تواند باشد. پرسش درباره هدف زندگی، یعنی دلیل خداوند برای آفریدن حیات، بیشتر تر مانند طلب دلیل برای وجود ماده و انرژی است. گر چه عده‌ای مدعی شده‌اند که قادرند به این پرسش‌ها پاسخ دهند ولی ما از آن‌ها به جهت این که روی هم رفته بیش از حد دشوارند صرف نظر می‌کنیم.

میان اهداف محتمل آفریدگار و اهداف شناخته شده نوع بشر تفاوتی وجود دارد. حتی اگر ما یقیناً می‌دانستیم که خداوند برای اهدافی که به خودش بر می‌گردد زندگی را نیافریده است، انسان هنوز می‌توانست و باید اهداف و غایات خاص خودش را داشته باشد.

آیا زندگی انسانی واحد، اگر به عنوان یک کل لحاظ شود، می‌تواند هدف و معنایی داشته باشد؟ در سطح انسانی این امر برای یک فرد بالغ کاملاً محتمل است که در زندگی هدف فراگیر بزرگی داشته باشد. بی‌تردید زندگانی‌ای که وقف دین شده است می‌تواند چنین باشد. و احتمالاً زندگی شوهرت<sup>(۴)</sup> نیز، که یکسره وقف موزیک شد، از این نوع بود. هرچند بیشتر مردم متناسب با اوقات مختلف زندگی شان تعدادی اهداف گوناگون دارند.

آیا نوع بشر می‌تواند به عنوان مجموعه‌ای واحد هدفی در زندگی داشته باشد؟ تصوّر چنین هدفی دشوار است. البته انسان‌ها در بعضی از اهداف با یکدیگر وجه اشتراک دارند، فی‌المثل زنده ماندن، تلاش برای خوشبختی و امثال آن. آن‌ها دارای اهداف اشتراکی و جمعی نیز هستند، مثلاً ساختن شهرها.

اکنون لازم است تا در خصوص اهداف انسان فردی بیشتر تر سخن بگوییم، زیرا فرق است میان اهداف و اهداف با اهمیت. هدف داشتن ضرورتاً به معنی داشتن هدفی با اهمیت نیست. بعضی از اهداف انسان کاملاً بی‌ارزش و سبتدل اند، در این صورت به‌درستی می‌توان آن‌ها را بی‌معنی دانست. خود اهداف و غایات، اگر قرار است که به زندگی معنا دهند، باید غیرسبتدل و مهم باشند، ولی از این حیث فرق نمی‌کند که شخص اهداف جدی داشته باشد یا غیرجدی.

هدف غیرسبتدل چیست؟ غایت با اهمیت کدام است؟ وقتی اصطلاح «با اهمیت» به اهداف و غایات اطلاق می‌شود دلالت بر ارزش و ارزشمندی دارد.

(چند نمونه بیاوریم. بی‌تردید بیشتر مردم توافق دارند که دستگیری از فقرا و ستمدیدگان هدفی است ارزشمند و یاری ظالمین جنایتکار هدفی است نکوهیده و پست. آشپزی برای اعضاء خانواده با اهمیت است، در حالی که شمردن تعداد واگن‌های قطار بازی صرف بوده، و بازی فقط شایسته کودکان است. آموختن برای خواندن و نوشتن معنادار است، در حالی که آموختن برای شرکت در بازی ورق چنین نیست. والی (آخر)، شخصیت رمان داستایوفسکی، یعنی ایوان کارمازوف تصوّر می‌کند که هر اخلاق و ارزشی منشأ خدایی دارد؛ از این رو، هیچ هدفی نمی‌تواند واقعاً ارزشمند باشد مگر این که خدایی وجود داشته باشد تا آن را

ارزشمند مازد. بدون وجود خداوند میان دستگیری فقرا و ستم‌دیدگان و یاری کسانی که در حق آن‌ها ظلم و جنایت می‌کنند تفاوتی نیست.

داستایوفسکی توضیح می‌دهد که چگونه هیچ‌انگاری اخلاقی ایوان را به شکست ذهنی کشانید و برادر میانه‌اش، یعنی سمردیاکف<sup>۱۵</sup> را به قتل عمد و خودکشی سوق داد. بنا بر این، شاید تصور شود که شخصیت ایوان باور خود مؤلف را بیان می‌کند که تنها اعتقاد به خداوند می‌تواند به زندگی معنا ببخشد.

ولی این رمان به دو صورت تفسیر می‌شود. رمان از منظر تفسیر نخست نشان‌گر آن است که «مرگ خدا» باعث سنگدلی شده و به «مرگ ارزش» می‌انجامد. پیام رمان از منظر تفسیر دوم این است که حتی فاجعه‌نهایی، یعنی «مرگ خدا»، نیز موجب از بین رفتن ارزش نمی‌شود. ارزش دست‌کم تا زمانی که نوع بشر وجود دارد باقی می‌ماند، اعم از این که انسان‌ها به خدا معتقد باشند یا نباشند. و تفسیر دوم به نحو ماهرانه‌ای تقویت و تأیید می‌شود که بر طبق آن داستایوفسکی خوانندگان اثرش را (اعم از با ایمان و بی‌ایمان) بر می‌انگیزد تا عواقب هیچ‌انگاری ایوان را ارزیابی کنند. خواننده، ایوان و غرور او را محکوم می‌کند، در حالی که نسبت به حالت و موقعیتی که در آن است با او احساس همدلی می‌کند. و یقیناً محال است که دربارهٔ سرانجام سمردیاکف احساس وحشت و تأسف نکند. شرح داستایوفسکی از برخورد آخر سمردیاکف با ایوان، و خودکشی متعاقب آن، تقریباً مانند کتاب مقدس پر تأثیر است، و بی‌تردید این امر تا حدودی به جهت شباهت شگفت‌انگیز آن با داستان یهودا<sup>۱۶</sup> است. یهودای این داستان نه سمردیاکف، بلکه ایوان است که با خیانت به برادر تحقیر شده، ضعیف و مصروع خود به بشریت خیانت می‌کند.

برای افراد بی‌ایمان تفسیر دوم از رمان داستایوفسکی واجد معنا

است زیرا بیش‌تر آن‌ها بر خلاف ایوان در حالت یأس ناشی از «مرگ خدا» به سر نمی‌برند. بر خلاف ایوان کارمازوف، نزد افراد بی‌ایمان، همانند مؤمنان، دوست داشتن عدالت، تنفر از جنایت، احترام به انسانیت و اعتقاد و باور به قداست زندگی، امری ممکن و حتی کاملاً متداول و رایج است. تعداد بسیار اندکی از بوداییان به خدا اعتقاد دارند، ولی همه آن‌ها به قداست زندگی باور دارند. چنین نیست که همه اعضای جامعه پزشکان جدید به خدا اعتقاد داشته باشند، ولی خوشبختانه بیش‌تر آن‌ها به شخصیت انسان و استقلال آن احترام می‌گذارند، و چنین احساس نمی‌کنند که از لحاظ اخلاقی فرقی میان مهربانی و بی‌رحمی وجود ندارد.

#### زندگی و خوشبختی: بدبینی

بدبین فلسفی<sup>(۷)</sup> کسی است که سعادت‌مندانه بودن زندگی را به‌طور کلی انکار می‌کند. آرتور شوپنهاور مشهورترین فیلسوف بدبین است. ظاهراً او در کتاب مهمش تحت عنوان جهان هم‌چون اراده و بازنمود<sup>(۸)</sup> چنین می‌گوید که بهتر می‌بود جهان هرگز وجود نمی‌داشت. او دو نوع دلیل در آستین دارد، مابعدالطبیعی و تجربی.

دلیل مابعدالطبیعی اصلی، که در جلد اول کتابش پرورده شده است، با این تصور مرتبط می‌باشد که وجود مبتنی بر اراده است. خواست‌ها و تمایلات کثیری که هر حیوان و انسانی تجربه می‌کند تجلیات اراده‌اند، و منشأ همیشگی رنج همین خواست‌ها و تمایلات می‌باشند. زیرا اگر میلی ارضاء نشود چنین وضع و حالتی ذاتاً رنج‌آور است، از سوی دیگر وقتی تمایلات ارضاء می‌شوند ناگزیر و بلاواسطه جایشان را به تمایلات دیگری می‌دهند، که احتمالاً ارضاء نخواهند شد. زندگی نوعی خارش درازمدت، یعنی حالتی از محرومیت دائمی است.

دلیل تجربی بدینی، که شوپنهاور در جلد دوم کتاب شرح و بسط می‌دهد، در این حقیقت نهفته است که به هر کجا می‌نگریم بیش‌تر رنج و بدبختی می‌بینیم. شوپنهاور به تفصیل تمامی چیزهای مخوف فراوانی را که انسان‌ها و حیوانات دیگر را آزرده می‌سازند فهرست می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که انسان عاقل پی خواهد برد که زندگی به‌طور وحشتناکی غم‌انگیز است. انسان عاقل سعی خواهد کرد تا همه تمایلات را ترک گوید، زیرا تمایلات منشأ محرومیت و شرور دیگرند. انسان عاقل حتی نباید مرگ را آرزو کند، هرچند می‌داند که مرگ بهتر از زندگی است. انسان عاقل خود را تسلیم زندگی می‌کند و به آرامی مرگ را پذیرا می‌شود.

آن نوع بدینی تجربی که در جلد دوم کتاب شوپنهاور تعریف شده است ظاهراً این امر را مفروض می‌گیرد که نه تنها میان امکان و تحقق، بلکه میان وجود و عدم برخی یا همه انسان‌ها، به نحو انتزاعی، و از دیدگاه‌های گوناگون، می‌توان مقایسه‌هایی انجام داد. آیا این مفروضات صحیح‌اند؟ در این جا ناگزیر باید به پنج سؤال پاسخ دهیم:

- ۱- آیا می‌توانیم جهان‌های ممکن صرف را تصور کنیم؟
  - ۲- آیا کسی می‌تواند عدم خودش را تصور کند؟
  - ۳- آیا مقایسه امر بالفعل با امر صرفاً ممکن امکان‌پذیر است؟
  - ۴- آیا مقایسه وجود فرد با امکان عدمش از منظر خود او امکان‌پذیر است؟ فی‌المثل، آیا انسان می‌تواند وجود خود را با عدم خود از منظر خودش مقایسه کند؟
  - ۵- آیا مقایسه امر بالفعل با امر ممکن به نحو صرفاً انتزاعی، یعنی بدون هیچ منظر و دیدگاهی امکان‌پذیر است؟
- ۱- تصور موقعیت‌های صرفاً ممکن ساده و آسان است. بدین ترتیب



تصوّر جهان ممکنی که در آن بعضی از اشخاص، مثلاً رییس جمهور فعلی ایالات متحده، هرگز وجود نداشته باشد آسان است.

۲ - هم چنین تصوّر وضعی از امور که در آن خود فرد وجود نداشته باشد امکان پذیر است. هر گاه من گذشته دور یا آینده دور زمین را تخیل می کنم وضعی از امور را در تصوّر می آورم که خودم در آن نیستم.

۳ - ما هم چنین می توانیم در خیال خود امر بالفعل را با امر ممکن مقایسه کنیم. فی المثل، انسان می تواند در خیال جهان واقعی را با جهان ممکنی که در آن ویروس ایدز وجود ندارد مقایسه کرده، و حکم کند که جهان فعلی خیرش کم تر از جهان صرفاً ممکنی است که می توانست وجود داشته باشد.

انسان می تواند وجود هر کس، از جمله خودش، را با عدم احتمالی اش از منظر مردم دیگر مقایسه کند. فی المثل، مردم گاهی می گویند که اگر دیکتاتور شری مثل استالین هرگز به دنیا نمی آمد جهان جای نسبتاً بهتری می شد. این بدان معنی نیست که جهان برای خود استالین بهتر می شد، بلکه برای مردم دیگر بهتر می شد.

۴ - ولی گاهی درباره انسان های بسیار بدبخت گفته می شود که اگر آنها هرگز وجود نمی داشتند برایشان، یعنی برای خود انسان ها، بهتر می بود. آیا این سخن مفهومی دارد؟

چنین وضعینی را نمی توان مقایسه دو حالت شخص دانست، زیرا عدم حالتی از شخص نیست. در این متن، به کارگیری عبارت نسبی «بهتر برای خود فرد» باید نوعی مجازگویی باشد. ولی آیا با این همه آرزوی این که شخص هرگز متولد نشده باشد غیر ممکن است؟ در این صورت برای چه کسی بهتر می بود؟

همان طور که دیدیم، در عالم خیال، مقایسه جهانی که خود فرد در آن

است و جهانی که خو فرد در آن نیست، از برخی منظرهای دیگر امکان‌پذیر است. با این حال، کسی که شکوه می‌کند «ایکاش هرگز به دنیا نیامده بودم» معمولاً دربارهٔ خیر دیگران فکر نمی‌کند.

آیا باید نتیجه بگیریم که آه و زاری غیر عاقلانه است، یا این که معنای آن رازی است سر به مهر؟ معنای آن در واقع راز نیست زیرا بدون انجام مقایسات می‌توان آرزوهایی در دل داشت. آرزو واقعیت دارد، مقایسه چنین نیست. اگر گمان رود که آرزو حاکی از مقایسه میان دو وضع و حالت خودم است در این صورت با آشفستگی توأم خواهد بود.

۵- آرزوی این که ایکاش (مثلاً) استالین هرگز به دنیا نیامده بود مبتنی بر مقایسه‌ای است که در عالم خیال میان وضعی از امور واقعی (جهانی که استالین در آن است) و وضعی از امور ممکن متفاوتی (جهانی عاری از استالین) به عمل می‌آید. این مقایسه کاملاً انتزاعی نیست بلکه از منظر قربانیان جنایات استالین انجام می‌گیرد.

آیا می‌توان این جهان واقعی را با جهان ممکن صرف به صورت کاملاً انتزاعی و بدون منظر و دیدگاهی مقایسه کرد؟ فی‌المثل، آیا تأکید بر این که جهان فاقد حیات، به طور مطلق، می‌توانست از جهان واجد حیات بهتر باشد معنا و مفهومی دارد؟ به نظر می‌رسد که اگر مقایسه‌ای مجرد از هر منظر و دیدگاهی انجام گیرد باید ذاتاً فاقد دلیل باشد. زندگی برای کسانی که از آن بهره‌سندند خوب است. اگر زندگی ارزش ذاتی دارد ارزش ذاتی آن برای زیستن است.

### زندگی و خوشبختی: خوش‌بینی

بیشتر فیلسوفان به خود زحمت نمی‌دهند تا خوش‌بینی<sup>(۹)</sup> را به عنوان

یک آیین تعریف کنند، گر چه این سخن یقیناً بدان معنی نیست که همه آنها بیدین هستند.

با این حال، برتراند راسل در کتاب خود به نام چیرگی خوش بینی،<sup>(۱۰)</sup> خوش بینی را تعریف می کند. او تصدیق می کند که زندگی انسان اغلب با ناخوشی توأم است، ولی استدلال می کند که زندگی می تواند سعادت مندانه باشد، و علیّه چنین امکانی هیچ دلیل مابعدالطبیعی در کار نیست. او می گوید اکثر ناکامی ها کاملاً غیر ضروری است، که یا معلول برنامه اقتصادی توأم با حرص احمقانه است، یا صرفاً ناشی از جهل مردم به این است که چگونه خوشبخت باشند. شمار بسیار زیادی از مردم عادی صرفاً و فقط به این جهت بدبخت اند که راه خوشبختی را نمی دانند. راسل می نویسد:

شما نزد جمعیتی که کار ساعتی می کنند اضطراب، تمرکز بیش از حد، سوء هاضمه، عدم علاقه به هر چیز ولی تقلاً، ناتوانی برای بازی و ناخورد گاهی نسبت به مصنوعات پست خودشان را خواهید دید.

در مورد ثروتمندان چنین می گوید:

اعتقاد بر این است که عیش و نوش و معاشره دروازه شادی است، چنین مردمی بی درنگ به عیش و نوش می پردازند، و سعی می کنند به این موضوع توجه نمایند که معشوقه هایشان چه قدر آنها را منزجر می کنند.

حتی سلاطین بزرگ هم خوشبخت نیستند. راسل از سلطان سالامن<sup>(۱۱)</sup> چنین نقل قول می کند:

رودها به دریاها می ریزند؛ ولی دریا پر نیست.

خورشید آسمان بر چیز جدیدی نمی‌تابد.

از چیزهای پیشین یادگاری در دست نیست.

بیزارم از هر کاری که زیر خورشید عالم تاب به جا آورده‌ام؛ زیرا باید

آن را به کسی واگذارم که در پی من خواهد آمد.

راسل خاطر نشان می‌کند که حقایق مذکور برای بدینی کلی دلایل کافی به

دست نمی‌دهند. برای نمونه فرزند سالامن را در نظر بگیرید، از دید او آن

درختان بارور اصلاً دلیلی برای احساس بدبختی و ناکامی نیستند.

راسل راه خوشبختی را بیان می‌کند. او می‌گوید خوشبختی

سرچشمه‌های فراوان دارد، از جمله «شور و شوق»، عشق و محبت،

خانواده، کار، علاقه به امور غیرشخصی (مثل باستان‌شناسی یا تئاتر یا

کتاب)، و توانایی برای یافتن حد اعتدال خود میان کوشش و رضا. انسان

برای پرهیز از بدبختی باید بکوشد تا خود را از حسادت، رقابت بیش از

حد، جنون شکنجه و ترس از افکار عمومی رها سازد.

شاید نصیحت راسل پیش پا افتاده به نظر آید، ولی بیش‌تر آن نسبتاً

معقول است، و شاید او با آن کتاب کوچک به برخی مردم ناشاد و ناکام

کمک می‌کند تا احساس خوشی و شادکامی کنند.

### ارزش ذاتی زندگی

به نظر می‌رسد بدینی و خوش‌بینی به یکسان این نظریه فایده‌باورانه را

تصدیق می‌کنند که خوشبختی ارزش نهایی است و چیزی است که به

زندگی انسان ارزش می‌دهد. برخی از فیلسوفان معاصر به جد استدلال

کرده‌اند که وقتی انسانی امید خوشبختی نداشته باشد، و نتواند در

خوشبختی دیگران سهیم شود، در این صورت باید «مرگ او را تسریع

کرد».

فایده‌باوری کلاسیک (نگاه کنید به فصل نهم) مبتنی بر این برنهاد است که هر کس بیش از هر چیز دیگر در طلب خوشبختی است. ولی رفتار روزمره مردم عادی با این برنهاد در تضاد است. مردم عادی حتی وقتی که بسیار بدبخت‌اند مایلند به زندگی ادامه دهند. در واقع مردم به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی معتقدند فقط زنده بودن ذاتاً خوب و مطلوب است. در واقع مردم عادی طوری رفتار می‌کنند که گویی خود زندگی ارزش نهایی است.

چنین رفتاری کاملاً ممکن است غریزی باشد، ولی این دلیل نمی‌شود که آن را غیر معقول بدانم. آرزوی بهروزی، سلامتی و خوشبختی نیز غریزی‌اند. مکتب فایده‌باوری در انتساب ارزش نهایی به خوشبختی سرناراز سرگشاد آن می‌زند. ما به‌طور غریزی آرزو نمی‌کنیم که زنده بمانیم تا سالم و خوشبخت باشیم، بلکه به‌طور غریزی می‌خواهیم سالم و خوشبخت باشیم زیرا این ما را کمک می‌کند تا زنده بمانیم.

فیلیپا فوت<sup>(۱۲)</sup> یکی از اندک فیلسوفانی است که مسأله ارزش ذاتی زندگی را مورد بحث قرار داده و در مقابل مکتب فایده‌باوری چنین استدلال می‌کند که زندگی عاری از خوشبختی ارزش زیستن دارد. فقط در موارد حادّ است که مرگ گزینه بهتری است، و حتی در آن وقت نیز مرگ گزینه‌ای نیست که شخص سومی مجاز باشد برای دیگری انتخاب کند. او در مقاله خود به نام «به‌کشی»<sup>(۱۳)</sup> توضیح می‌دهد که چرا و چگونه امکان‌پذیر است که حتی زندگی توأم با ناکامی را واجد ارزش تلقی کرد. او مقاله‌اش را با اشاره به این نکته مهم آغاز می‌کند که باید معنای عبارت زندگی ارزش زیستن دارد این باشد که زندگی برای شخصی که زندگی می‌کند ارزش زیستن دارد. خواه زندگی شما برای دیگری (مثلاً

دولت) ارزشی داشته باشد خواه نداشته باشد نباید اجازه داد تا مخالف ارزشی که برای شما دارد به شمار آید، شمایی که از حیات بهره‌مندید. (هم‌چنین می‌توانیم اشاره کنیم تصوّر این که ارزش زندگی هر فرد تنها در سودمندی‌اش برای دیگری است به تسلسل منتهی شده و نهایتاً بی‌معنی می‌باشد).

چه چیزی به زندگی ارزش زیستن می‌دهد؟ فیلیپا فوت به‌حق می‌گوید حتی وقتی که کفّه بدبختی کاملاً بر کفّه خوشبختی می‌چربد، مردم معمولاً می‌خواهند به زندگی ادامه دهند و برخی از چنین زندگی‌های ممکن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

زندگی در اسارت می‌تواند خوب باشد، یعنی بهتر از مرگ زودرس است؛ زندگی توأم با بیماری طولانی می‌تواند خوب باشد، یعنی بهتر از مرگ زودرس است؛ و کسانی که از زندگی بهره‌مندند معمولاً زندگی توأم با کمبودهای دائمی (از جهت غذا، مسکن و مراقب بهداشتی) را بهتر از مرگ زودرس می‌دانند. او می‌نویسد:

در باره افراد به شدت معلول چه می‌توان گفت، آیا زندگی برای آنها می‌تواند خوب باشد؟ جواب کاملاً مثبت است، زیرا حتی اگر فردی... باریه مصنوعی زندگی می‌کند... و اگر می‌گوید که فرد نیکوکاری زندگی‌اش را نجات داده است ما نمی‌توانیم از او صرف‌نظر کنیم [تأکید از من].

او ادامه می‌دهد:

در باره معلولیت ذهنی نیز هیچ فرقی نمی‌کند. انسان‌های زینادی هستند که می‌شود گفت به شدت معلول‌اند - مانند افراد مبتلا به سندرم داون<sup>۱۲۱</sup> - و برای آنها زندگی محبت‌آمیز ساده‌ای امکان‌پذیر است.

او نتیجه می‌گیرد که نفس زندگی انسان خوب است. با این حال بعضی از انواع زندگی چنان وحشتناک‌اند که در مورد آنها آرزوی مرگ معقول خواهد بود. بنا بر این، هر چند می‌توان گفت که زندگی انسان فی نفسه خوب و مطلوب است افزودن این نکته ضروری است که زندگی باید به معنایی زندگی حقیقتاً انسانی باشد. آن باید به معنای حداقلی کلمه زندگی «متعارف» انسانی باشد. او نظر خودش را درباره «زندگی متعارف انسانی» این‌گونه توصیف می‌کند:

منهومی که نیاز داریم ظاهراً عبارت از مفهوم زندگی است که از جنبه زیر زندگی متعارف انسانی می‌باشد - یعنی شامل حداقلی از محاسن عمده انسانی است. آنچه در زندگی انسان - حتی در زندگی‌های بسیار سخت - متعارف است این است که انسان بیش از توانایی‌اش ناگزیر از کار نمی‌شود؛ این که از سوی خانواده یا جامعه حمایت می‌شود؛ این که کم و بیش می‌تواند امیدوار باشد که گرسنگی‌اش برطرف می‌شود؛ این که می‌تواند در شب به استراحت پردازد.

فوت استدلال می‌کند که این تبیین از زندگی «متعارف» انسانی حاکی از ارتباطی میان مفهوم زندگی و مفهوم خیر است. زندگی «متعارف» انسانی آن‌گونه که در بالا توصیف شد فی نفسه خوب و مطلوب است و نباید حتماً خوشی در کار باشد تا به زندگی ارزش دهد. شاید بتوان به اختصار خاطر نشان کرد که مراد او از کلمه «متعارف» تا حدی عجیب است. «زندگی‌های متعارف» او امور زیادی را شامل خواهد بود که از دیدگاه‌های دیگر خیلی غیرعادی هستند. به عنوان نمونه، زندگی بتهور<sup>(۱۵)</sup> از جهات بسیاری غیرعادی بود، با این حال زندگی او بر حسب مراد فوت از کلمه «متعارف» هنوز متعارف بود. به همین نحو زندگی انسانی با ریه مصنوعی از جهات متعدد غیرعادی است، ولی به نظر

می‌رسد که آن زندگی بر حسب تلقی فوت از کلمه «متعارف» می‌تواند «متعارف» باشد.

نتیجه‌گیری فیلیپا فوت درباره ارزش ذاتی زندگی با احساساتی که اکثر مردم در مورد زندگانی‌شان دارند هماهنگ است. بدین ترتیب همان‌طور که ارتباط مفهومی میان زندگی و خیر را تبیین می‌نماید از فهم عرفی نیز تبعیت می‌کند - که در فلسفه چیز بدی نیست.

خلاصه کلام این که:

مفهوم هدف ارتباط خاصی با مفهوم ابدیت ندارد.

اگر خدا وجود دارد اهداف او با اهداف ما فرق می‌کند، و این درست نیست که بدون وجود خدا هیچ هدف انسانی و هیچ اخلاقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. «مرگ خدا» مساوی مرگ ارزش نیست.

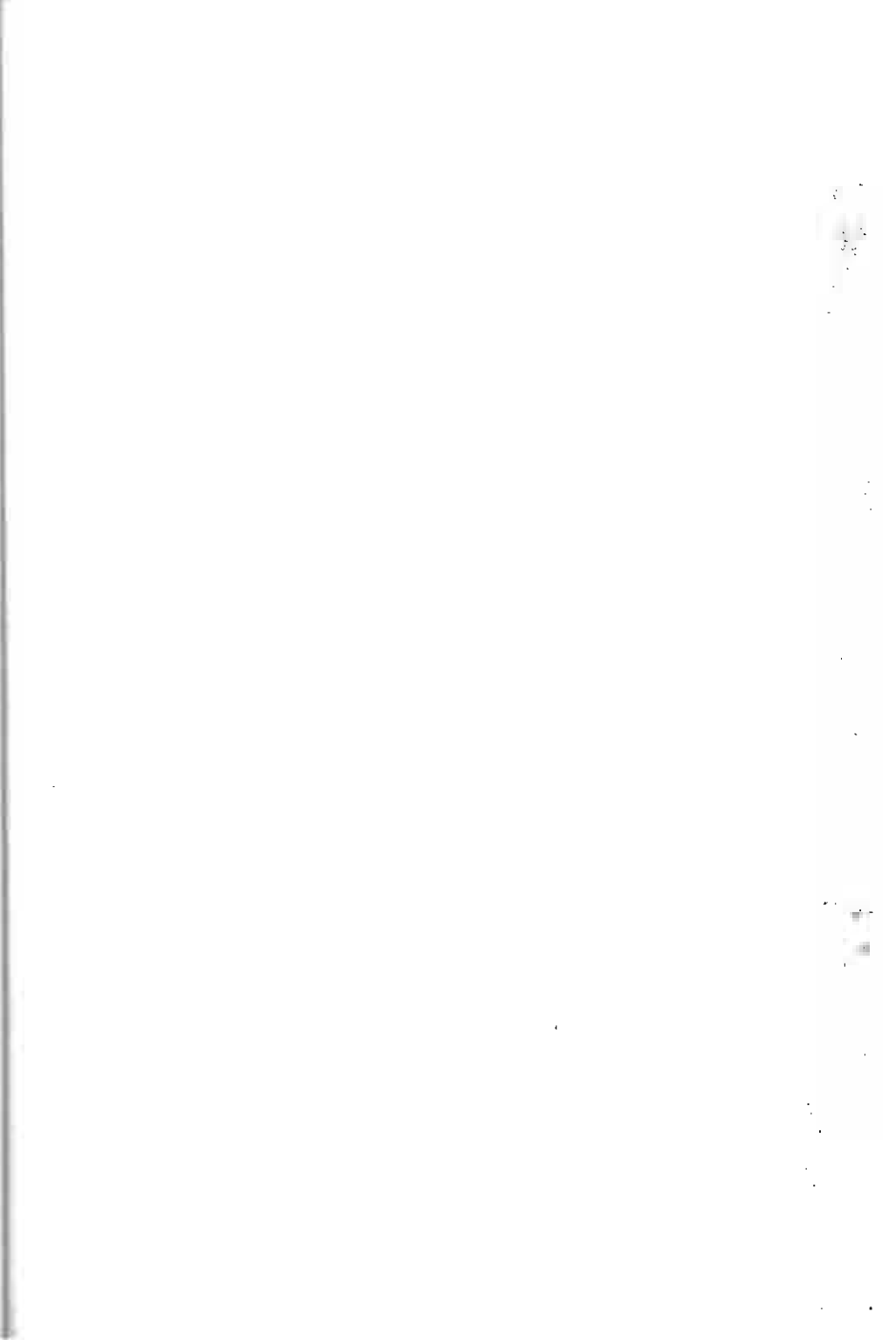
به نظر می‌رسد بدبینی فلسفی تا حدی بر این پیش‌فرض مبتنی است که ما می‌توانیم بهتر و بدتر را بدون داشتن منظر و دیدگاهی مقایسه کنیم؛ و تا حدی بر این تصور مبتنی است که مقایسه وجود و عدم فرد از منظر خود فرد امکان‌پذیر است، و تا حدی بر این فرض که خوشبختی تنها ارزش نهایی است. متها از میان این پیش‌فرض‌ها پیش‌فرض سرّ ثابت نشده است، دو پیش‌فرض نخست نیز به وضوح کاذبند.

خوشبینی فلسفی راسل بیشتر بر مدار فهم عرفی است تا فلسفی، ولی بعضی از توصیه‌هایی که برای مردم بدبخت می‌کند توصیه‌های خوبی هستند.

نهایتاً، معقول است که خود زندگی، اعم از این که با خوشبختی توأم باشد یا نباشد، دارای ارزش قلمداد شود؛ و در واقع بیشتر مردم معمولاً چنین تلقی‌ای از زندگی خودشان دارند.



- 1 - *The Brothers Karamazov*
- 2 - Dostoevsky
- 3 - *Tractatus Logico-philosophicus*
- 4 - Schubert
- 5 - Smerdyakov
- 6 - Judas
- 7 - philosophical pessimist
- 8 - *The World as Will and Representation.*
- 9 - optimism
- 10 - *The Conquest of Happiness*
- 11 - king Solomon
- 12 - Philippa Foot
- 13 - Euthanasia
- 14 - Down's Syndrome
- 15 - Beethoven



## فصل ۲۵

### تأثیر فلسفه بر زندگی

آیا فلسفه با مسایل زندگی واقعی ارتباط دارد؟ آری، و به طرق متعدد. فلسفه از مسایل ابهام‌زدایی می‌کند، و وقتی که فرد در مواجهه با گزینش‌های زندگی واقعی است ابهام‌زدایی مفید است. فلسفه افکار پیچیده را تحلیل می‌کند، و وضوح بخشیدن به افکار پیچیده اغلب مقدمه‌ای ضروری برای اتخاذ تصمیم‌های آگاهانه و عاقلانه است.

فلسفه خود را وقف بررسی تبیین‌های ممکن دربارهٔ کثیری از امور انتزاعی می‌کند. مانند استدلال درست و نادرست، عدالت و ظلم و معنا و ارزش. انسان با دستیابی به فهمی بهتر از این چنین مفاهیم انتزاعی می‌تواند فهم و دانش خود را از زندگی و امکانات زندگی افزایش دهد. فلسفه هم چنین پرسش‌های دیرینه‌ای را که فراموش شده‌اند پیش می‌کشد و پرسش‌های جدیدی را که قبلاً مطرح نشده‌اند برمی‌انگیزد. ارتباط یا عدم ارتباط پرسش‌های فراموش شده و پرسش‌های تازه را با زندگی نمی‌توان پیش از مورد توجه قرار دادن آن پرسش‌ها تعیین نمود.

## دیدگاه‌های وسیع و تنگ درباره فلسفه

فیلسوفان در برخی از دوره‌های تاریخ دیدگاه وسیعی نسبت به موضوع پژوهششان اتخاذ کرده‌اند، و در برخی از دوره‌ها دیدگاهی تنگ. در طول نیمه نخست قرن بیستم روی هم رفته فلاسفه نسبت به موضوع پژوهششان بیشتر دیدگاه تنگ و محدودی را برگزیدند. همان‌طور که معمول است به نظر می‌رسد که نظریه‌های پوزیتیویسم حلقه وین،<sup>(۱)</sup> و روش‌های تحلیل زبانی،<sup>(۲)</sup> یا به اصطلاح «فلسفه آکسفورد»،<sup>(۳)</sup> هر دو، دیدگاه تنگ و محدودی را توصیه و تأیید کرده‌اند. شاید این امر تا حدی معلول رشد و پیشرفت علم در قرن بیستم باشد، که چه بسا حاصل احساسات ناشناخته تهدید عقلانی در زوایای پنهان قلوب تنی چند از فیلسوفان حرفه‌ای بوده است.

بروز عدم رضایت نسبت به دیدگاه‌های تنگ و محدود درباره فلسفه گاه اجتناب‌ناپذیر است. در سال ۱۹۵۹ نارضایی قابل توجهی نسبت به دیدگاه تنگ و محدود در کتاب منفی، ویرانگر ولی بیشتر سرگرم‌کننده ارنست گِلنر<sup>(۴)</sup> به نام کلمات و اشیاء<sup>(۵)</sup> بیان شد. گِلنر مدعی شد که فیلسوفان حرفه‌ای در آکسفورد و جاهای دیگر هرگز موضوع پژوهششان را به عنوان چیزی تلقی نکرده‌اند که هیچ ارتباطی خواه با پرسش‌های اصلی مابعدالطبیعی و خواه با سؤالات واقعی زندگی درباره اخلاقیات و سیاست ندارد. به نظر گِلنر این اساتید دانشگاه، یعنی این به اصطلاح فیلسوفان، تمام کوشش خود را وقف تحلیل پایان‌ناپذیر قضایای «زبان عادی» که اساساً فاقد جدایی است می‌کنند.

## فلسفه کاربردی

ظاهراً در آن زمان انتقاد گِلنر در گوش کسی فرو نرفت. اما اخیراً فیلسوفان

تحلیلی به سؤالات «مهم» مابعدالطبیعی روی نموده‌اند، و کسانی که دربارهٔ مسایل «واقعی زندگی» اندیشیده و قلم می‌زنند کم نیستند.

پیتر سینگر<sup>(۶)</sup> استرالیایی در دههٔ ۱۹۷۰ اثری به نام آزادی حیوان<sup>(۷)</sup> انتشار داد و در آن به دفاع از حقوق حیوانات پرداخت. شاید این اولین کتاب فلسفی در تاریخ جهان است که دارای تصاویری از کشتارگاه‌ها است، سوای تعدادی دستور پخت (بدون گوشت)؛ این کتاب باعث شد شماری از خوانندگان آن به گیاه‌خواری روی آورند. فیلسوفان دیگری که دربارهٔ فلسفهٔ کاربردی مطلب می‌نویسند عبارتند از جی. ای. ام. آسکام (دربارهٔ جلوگیری از بارداری)، سیسلا باک<sup>(۸)</sup> (دربارهٔ دروغ‌گویی و نازداری در زندگی اجتماعی و شخصی)، استفن کلارک<sup>(۹)</sup> (دربارهٔ حقوق حیوانات)، فیلیپا فوت (دربارهٔ قتل ترحمی)، جودیت جارویس تامسون<sup>(۱۰)</sup> (دربارهٔ سقط‌جنین)، ماری میدلی (دربارهٔ حیوانات، شرارت، فمینیسم، و نظریهٔ تطور)، راجر اسکروتن (دربارهٔ سیاست محافظه‌کارانه و رفتار جنسی)، آمارتیا سن<sup>(۱۱)</sup> (دربارهٔ فلسفه و علم اقتصاد) و برنارد ویلیامز<sup>(۱۲)</sup> (دربارهٔ ابتدال). مجلات فلسفی اختصاصی جدیدی منتشر شده‌اند که به مسایل واقعی زندگی می‌پردازند؛ به عنوان نمونه، مجلهٔ امریکایی فلسفه و مسایل اجتماعی<sup>(۱۳)</sup> در دههٔ ۱۹۸۰ «انجمن انگلیسی فلسفه کاربردی» به همراه نشریهٔ اختصاصی خود، یعنی مجلهٔ فلسفه کاربردی<sup>(۱۴)</sup> تأسیس و شروع به کار کرد.

### فلسفه در زندگی اجتماعی

هر از گاهی فیلسوفان و سوسه می‌شوند مجموعه‌هایی برای قانون‌گذاران فراهم کنند تا مربوط به تدوین دستور العمل‌ها در قلمروهای باشند که شامل موضوعات اخلاقی هستند. نمی‌توان مدعی شد که مشارکت

فلسفی همیشه طراز اول بوده است، زیرا فیلسوفان هیچ‌گاه عاری از ابهام و غموض نیستند، و گاهی اوقات پیش‌دوری‌های اجتماعی و نگرش‌های روان‌شناختی، به‌ویژه نگرش‌های شکاکانه فلسفی دارند، که می‌توان به واسطه فهم عرفی به آن‌ها پی برد. هنوز بیشتر تفکر قرن بیستم متأثر از هیوم است، و کم نیستند فیلسوفان معاصری که آگاهانه یا ناآگاهانه شکاکیت هیوم درباره علّت را پذیرفته‌اند (نک. فصل ۱۷). وقتی این فیلسوفان با موضوعات اجتماعی روبه‌رو می‌شوند کمیتشان ننگ می‌شود، ادّعا می‌کنند که هیچ‌کس نمی‌داند آیا (مثلاً) تبلیغات فرد نژادپرست یا فرد قایل به تبعیض جنسی موجب آثار بدی می‌شود یا نه؛ زیرا (آن‌ها بی‌سر و صدا فرض را بر این می‌گذرانند که) هیچ‌کس واقعاً نمی‌داند آیا چیزی به واقع علّت چیزی دیگری می‌شود یا نه.

مهم‌تر این که، اغلب چنین بوده است که گروه‌های تأسیس شده توسط حکومت برای بررسی موضوعات اخلاقی با تکالیف و پرسش‌های محالی روبه‌رو می‌شوند. مثلاً، چه بسا در عمل از آن‌ها خواسته شود تا پی آمدهای تجدیدنظر بخش‌هایی از قوانینی را که اصول اخلاقی کهن را بیان می‌کنند برآورد و پیش‌بینی نمایند. یا شاید انتظار رود که برای از میان برداشتن محرمات فوق‌العاده مهم دلایلی بیاورند. فیلسوفان ضرورتاً در ارزیابی نتایج عملی (مثلاً، نتایج عملی رفع ممنوعیت از هرزه‌نگاری شدید) شایسته‌تر نیستند، هم‌چنین ضرورتاً در حکم به این که محرمات بنیادی ما چه چیزهایی باید باشد از هیچ‌کس دیگری بهتر نمی‌باشند.

فیلسوفان، به رغم این نقاط ضعف موردی، می‌توانند در زندگی اجتماعی منشأ خیر شوند. فلسفه کاربردی «اجتماعی» وقتی بتواند از برخی اصول محوری آغاز کند که کم و بیش مورد پذیرش هر جامعه

متمدن است - مثلاً، اصول منشور سازمان ملل متحد دربارهٔ حقوق بشر - بهترین وضع را دارد. اگر برخی از چنین اصول اساسی در آغاز پذیرفته شود، کمیته یا هیأتی که نگرش فیلسوفانه دارد می‌تواند مشخص کند که کدام یک از مفاهیم مهم بوده و با مسألهٔ مورد بحث ارتباط دارند، و هم چنین احتمالاً می‌تواند اقدام به ارائه راه‌های عملی برای اجرای تصمیمات خود نماید.

یک نمونهٔ خوب عبارت است از طرح مقدماتی مقاله‌ای دربارهٔ توافقی آگاهانه در سال ۱۹۸۹، که توسط گروه تحقیق انجمن بهداشت زلاند نو<sup>(۱۵)</sup> انتشار یافت. این مقاله نمونه‌ای از زندگی واقعی است دربارهٔ این که چگونه می‌توان از فلسفه در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی‌ای که بیش‌تر مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهند به‌طور مفیدی استفاده کرد؛ در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

این گروه تحقیق تشکیل شده بود از پزشکان، پرستاران و حقوق‌دانان، و تعدادی از افراد غیرحرفه‌ای که از میان بیماران و جامعهٔ بومیان زلاند نو انتخاب شده بودند، و بقیه از مردم عادی. یکی از اعضای غیرحرفه‌ای فیلسوف دانشگاهی بازنشسته‌ای بود که خارج از زلاند نو هیچ شهرت خاصی نداشت ولی سرش به تشریح می‌آرزید.

طرح مقدماتی مقاله به‌سادگی و ناآگاهانه از تحلیل و ابهام‌زدایی فلسفی آغاز کرده، به راه‌های عملی و ابزارها می‌رسد، و دوباره باز می‌گردد. این طرح چهار حوزهٔ پژوهش عمده را شامل می‌شود:

۱ - مقاله نخست توضیح می‌دهد که چرا این موضوع اهمیت دارد. می‌گوید:

توافق آگاهانه مسأله اخلاقی و قانونی اساسی است. این توافق مربوط می‌شود به استقلال افراد، حق افراد برای تصمیم‌گیری دربارهٔ

اعمالی که آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به طریقی که با اهداف و ارزش‌های خاص آن‌ها هم‌سو باشند، حقّ آن‌ها برای آزادی و مصونیت از مداخلهٔ بی‌جای دیگران.

تأکیدات جدید بر توافق آگاهانه از نظام‌نامهٔ ۱۹۴۷ نورمیرگ<sup>(۱۱۰)</sup> (که خود حاصل محاکمات نازی‌ها بعد از جنگ جهانی دوم بود)، و توافق ۱۹۶۴ هلسینکی<sup>(۱۱۱)</sup> آشکار گشت. این‌ها آشکارا لزوم کسب توافق شخص برای مشارکت در پژوهش درمانی و غیردرمانی را به رسمیت شناختند... اصل بنیادی این است که باید از شخصیت و تمامیت وجودی فرد در مقابل برخورد یا تجاوز غیرقانونی محافظت کرد.

۲- مقاله پس از تعیین اصول بنیادی به فهرست کردن و طبقه‌بندی راه‌های مختلفی می‌پردازد که بر طبق آن‌ها توافق آگاهانه موجب افزایش نظارت و اشراف مردم بر زندگانی‌شان می‌شود. توافق آگاهانه اعتماد میان حرفهٔ پزشکی و مشتریان را افزایش می‌دهد؛ مردم را از معالجهٔ غیرضروری و تشریفات پزشکی زاید رها می‌سازد؛ با بالا بردن امکان این که بیماران از روی اراده و مشارکت کامل در معالجه شرکت خواهند کرد بر موفقیت‌آمیز بودن نتیجهٔ معالجه تأثیر می‌گذارد؛ و تضمین می‌دهد که بیماران با زور و دوز و کلک وادار به مشارکت در پروژه‌های آزمایشگاهی سودآور تجاری نمی‌شوند. توافق آگاهانه هم‌چنین تضمین می‌کند که ارزش‌های متخصصان سلامتی، انسانی باقی مانده و با خواست‌های بیماران و ارزش‌های کلّ جامعه، از جمله ارزش‌های اقلیت‌ها هم‌سو می‌ماند؛ و بالاخره، اگر اشتباهاتی در کار باشد، توافق آگاهانه، متخصص پزشکی را از آن‌ها حفظ می‌کند.

۳- طرح مقدماتی مقاله سپس به تحلیل تعداد زیادی از آرای فرعی



مرتبط با موضوع می‌پردازد. و در انجام این کار از فلسفه یاری می‌گیرد تا آگاهی از موضوعات عملی با اهمیت را افزایش دهد. شاید آرایشی که در این جا مورد توجه قرار می‌دهد خسته کننده و یکنواخت بنماید، ولی اگر آن‌ها به پیش‌گاه آگاهی عرضه نشده و وضوح نیابند، نمی‌توان اصول اصلی مورد قبول را به مرحله اجرا در آورد. این مفاهیم مهم و مربوط به موضوع عبارتند از: توافق صریح، توافق ضمنی، توافق عام، توافق خاص، توافق کتبی، توافق شفاهی؛ وضع اضطراری؛ خطر، پرخطر، اثر فرعی؛ شایستگی (یعنی شایستگی برای تصمیم‌گیری)، مسؤلیت، اطلاع؛ تفاوت زبانی، تفاوت فرهنگی.

۴ - نهایتاً مقاله راه‌ها و ابزارهای مورد نیاز برای به اجرا گذاشتن یافته‌هایش را بررسی می‌کند. به سؤالاتی از این دست پاسخ می‌دهد که چگونه در عمل و واقعاً مطمئن شویم که بیماران (یعنی کسانی که از نظر زبان، سن، آگاهی و غیره اختلاف دارند) همیشه آگاهی درستی دربارهٔ معالجات، من جمله از آثار ثانوی و خطرهای احتمالی آن‌ها، دارند. از این قسمت مقاله روشن می‌شود که گروه تحقیق چرخش ذهنی عملی و متواضعانه‌ای داشته‌اند که از لحاظ فلسفی زیرکانه است.

### آثار فلسفه

آغاز فصل با این پرسش بود که آیا فلسفه می‌تواند هیچ ارتباطی با زندگی واقعی داشته باشد. چند پاسخ به این پرسش داده شد، نخست به بیان کلی، و سپس در قالب مثال‌هایی که طرق به کارگیری فلسفه در مسایل زندگی واقعی امروزی را نشان می‌دهند. ولی تأثیر فلسفه بر زندگی چیز تازه‌ای نیست. آراء فلسفی اغلب آثار درازمدت ژرفی بر جوامع انسانی داشته است - اعم از این که جوامع از آن آگاهی داشته باشند یا نداشته

باشند. تأثیر فلسفه گاهی اوقات خوب و مطلوب، و بی تردید گاه نامطلوب است؛ ولی این مسأله دیگری است.

### نمونه‌هایی از دوران باستان: عبریان و یونانیان

اغلب گفته شده، ولی به تکرار می‌ارزد، که کل تمدن غربی بر اخلاقیات عبرانیان<sup>(۱۸)</sup> باستان و علم و مابعدالطبیعه یونانیان باستان مبتنی است.

نه کاتبان و فرزندگان اورشلیم،<sup>(۱۹)</sup> که «ده فرمان» و ادبیات حکمت‌آمیز قوم عبری را جمع‌آوری و ثبت کرده‌اند، فیلسوف صرف بوده‌اند و نه عیسای ناصری.<sup>(۲۰)</sup> این معلمان بزرگ چیزی بیش از فلسفه تعلیم می‌دادند. (یک دلیلش این است که در آن ایام هیچ کس الاهیات را از فلسفه، یا اخلاق را از مابعدالطبیعه تفکیک نمی‌کرد. با این حال، این نکته تقریباً که اهمیت است).

اساساً نمی‌توان درباره تأثیر گسترده قوانین اخلاقی بنیادی بیان شده در عهد عتیق<sup>(۲۱)</sup> تردید داشت، و هم چنین نمی‌توان درباره نفوذ چشم‌گیر شخصیت و تعلیمات عیسی، که آن قوانین اخلاقی را اغلب به وسیله حکایات تفسیر کرده و توضیح داده، تردید کرد. تعلیم یهودی و مسیحی، که عمدتاً صبغه فلسفی دارند، شالوده قوانین ملی و بین‌المللی، و به طور کلی تفکر اخلاقی تمدن غربی را تشکیل می‌دهند. این که مردم و حکومت‌های آن‌ها بیشتر اوقات از این معیارها منحرف می‌شوند بدین معنی نیست که درستی خود معیارها از لحاظ نظری مورد قبول نمی‌باشد. اما درباره یونانیان، عموماً اقرار می‌کنند که فلسفه و علم یونان پایه‌گذار «روش‌شناسی عقلی» است، که نه تنها به فلسفه و علم، بلکه به بیشتر شاخه‌های تحقیقی دیگر نیز قابل اعمال است. یونانیان اولین و از

بعضی جهات، اساسی‌ترین آراء و تصوّرات ما را فراهم کردند: یعنی این که چگونه نظام فلسفی بسازیم، چگونه به تحقیق دربارهٔ طبیعت و جامعه بپردازیم، چگونه علم تأسیس کنیم، و خلاصه چگونه بیندیشیم.

در این جا، بیش از هر کس دیگر می‌توانیم به ارسطو بپردازیم؛ زیرا او بی‌چون و چرا تأثیرگذارترین معلّم حرفه‌ای فلسفه در تاریخ است. او هم‌چنین یکی از پرنفوذترین اندیشمندانی است که جهان به خود دیده است. به جهت وسعت و تنوّع موضوع، به دست دادن چیزی از قبیل نظر کلی و اجمالی دربارهٔ آراء و افکار ارسطو محال است، ولی شاید بتوانیم طرحی از این وسعت و تنوّع ارائه دهیم. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، ارسطو نه تنها قواعد منطق را تدوین نمود، بلکه آثار بزرگی دربارهٔ مابعدالطبیعه، اخلاق و شعبه‌های زیادی از آنچه امروزه علم نامیده می‌شود، از جمله: مکانیک،<sup>(۲۲)</sup> زیست‌شناسی<sup>(۲۳)</sup> و روان‌شناسی به رشتهٔ تحریر در آورد و رساله‌های مهمی دربارهٔ سیاست، دین و ادبیات نوشت. در قرن سیزدهم، توماس آکوئیناس<sup>(۲۴)</sup> اقدام به تطبیق آثار مفقود تازه کشف شدهٔ ارسطو با الاهیات کلیسای مسیحی کرد. او با اقناع مراجع کلیسای آن زمان، از عهدهٔ این کار بر آمد و بدین ترتیب، ارسطوگرایی<sup>(۲۵)</sup> فلسفهٔ رسمی مسیحیت شد. به همین جهت، تأثیر افکار ارسطو بر آراء و ایدئولوژی‌های اروپا تا به امروز ادامه داشته است.

### جان استوارت میل

کسانی که در کشورهای انگلیسی از اصول آزادی مطبوعات و آزادی بیان دفاع می‌کنند، غالباً دیر یا زود به آراء جان استوارت میل اشاره می‌کنند. فمینیست‌ها نیز برخی از بهترین دلایل خود را مدیون میل و همسرش هریت<sup>(۲۶)</sup> هستند.

### پوزیتیویسم منطقی

در سال ۱۹۲۰ حلقهٔ وین، یا پوزیتیویسم منطقی، از علم به عنوان فعالیتی که برتر از همهٔ فعالیت‌های دیگر انسانی است دفاع و طرف‌داری کرد. دولت‌های معاصر نیز می‌پذیرند که علم نقش مهم فوق‌العاده‌ای در زندگی جدید ایفا می‌کند، نه صرفاً به این جهت که تصور می‌شود ثروت می‌آورد. پوزیتیویسم طرف‌داران حرفه‌ای و دولتی از «ایده‌آل علمی» را به درجه‌ای از توجیه نظری دربارهٔ موضع خودشان مجهز می‌کند، به طوری که گاهی اوقات می‌توان احوال تحریف شده یا تحریف نشده از اصول پوزیتیویستی را در مباحث عمومی راجع به علم و تأمین بودجه علم شنید.

### منطق و صنعت رایانه

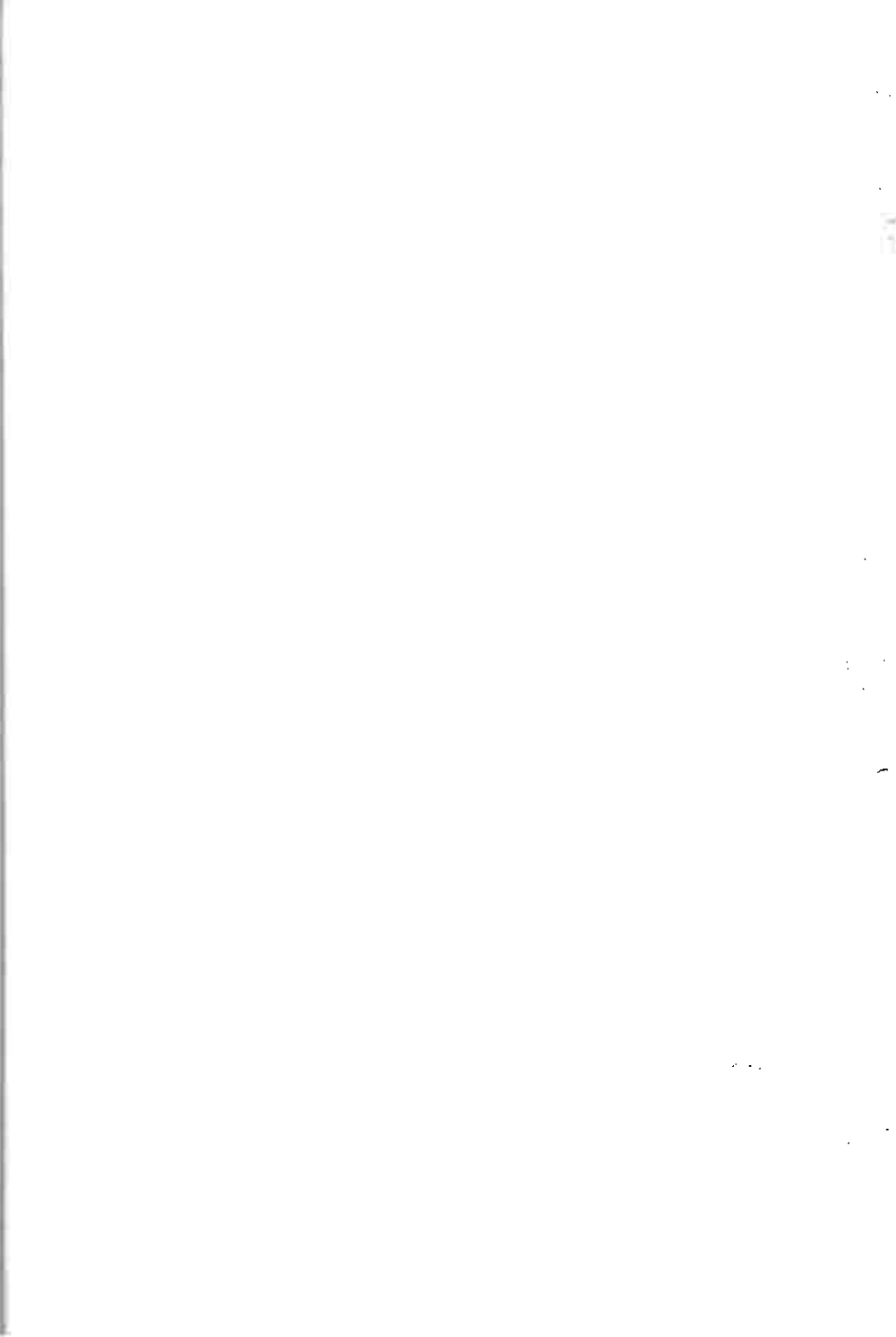
خوانندگانی که چیزهایی دربارهٔ رایانه‌ها می‌دانند احتمالاً فصل ۲۲ این کتاب را فوق‌العاده آشنا و عادی می‌یابند. جهتش این است که بعضی از مخترعان رایانه ریاضی‌دانانی بودند که به مطالعهٔ منطق صوری جدید اشتغال داشته‌اند. نظام دوتایی موجود در رایانه در اصل همان نظام دوتایی («صادق / کاذب») است که کارکردش را در جدول‌های ارزشی منطق معمول‌ها دیدیم. صنعت عظیم رایانه به واسطهٔ آراء ریاضی‌دانان و مهندسان - و فیلسوفان - امکان ظهور یافته است.

آیا فلسفه روی زندگی واقعی تأثیر می‌گذارد؟ یقیناً آری. یکی از دلایل

این که چرا فلسفه ارزش مطالعه دارد همین است.

- 1 - Viennese positivism
- 2 - linguistic analysis
- 3 - Oxford philosophy
- 4 - Ernest Gellner

- 5 - *Words and Things*
- 6 - Peter Singer
- 7 - *Animal Liberation*
- 8 - Sisela Bok
- 9 - Stephen Clark
- 10 - Judith Jarvis Thompson
- 11 - Amartya Sen
- 12 - Bernard Williams
- 13 - *Philosophy and Public Affairs*
- 14 - *The Journal of Applied Philosophy*
- 15 - New Zealand
- 16 - Nuremberg
- 17 - Helsinki
- 18 - Hebrews
- 19 - Jerusalem
- 20 - Jesus of Nazareth
- 21 - *Old Testament*
- 22 - mechanics
- 23 - biology
- 24 - Thomas Aquinas
- 25 - Aristotelianism
- 26 - Harriet



## پیوست‌ها:

۱- فیلسوفان بزرگ

۲- فیلسوفان قرن بیستم

۳- برخی از فیلسوفان مشهور معاصر





## پیوست ۱

### فیلسوفان بزرگ

#### سقراط و افلاطون

سقراط به سال ۴۶۹ پیش از میلاد مسیح در آتن متولد شد و در ۳۹۹ ق. م. اعدام گردید. او هیچ کتابی نوشت و تقریباً همه اطلاعاتی که درباره زندگی، تعلیمات و شخصیت او در دست می باشد به واسطه نوشته های شاگردش افلاطون است.

افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۷ ق. م.)، چیزی حدود سی و پنج اثر فلسفی در حجم های مختلف نوشت، که همگی در قالب مکالمه است. در بیشتر این مکالمات سقراط قهرمان داستان است. او سقراط را به عنوان مردی که از نظر جسمانی زشت ولی با این حال ستودنی و دوست داشتنی، شجاع، متواضع، عاقل، شوخ، خوش بین و از لحاظ عقلی صادق معرفی می کند.

عموماً تصور می شود که مکالمات اولیه افلاطون از لحاظ روش و محتوا کاملاً محدود به فلسفه ورزی خاص سقراط است. آن ها عمدتاً به ماهیت و امکان شناخت، به ویژه شناخت فضیلت، و به پرسش هایی درباره نفس می پردازند.

باور بر این است که مکالمات متأخر افلاطون بیانگر فلسفه خود او است. موضوعات این مکالمات عبارتند از شناخت، ادراک، دستور زبان، پارادکس‌ها، جاودانگی و تعالیم فیلسوفان دیگر. افلاطون نظریه‌ای به نام نظریه صور یا مُثُل ساخته و پرداخته کرد، که از آن برای تبیین امور فراوانی استفاده می‌کند، از جمله امکان شناخت، اهمیت خیر، و فرق میان جزئیت و کلیت. دو تا از مکالمات طولانی او - یعنی جمهوری و قوانین - به فلسفه سیاسی و توصیف دولت‌های آرمانی می‌پردازند. افلاطون در رساله جمهوری استدلال می‌کند که هرگز حکومت خوب روی کار نخواهد آمد مگر این که یا پادشاهان فیلسوف شود یا فیلسوفان پادشاه.

سقراط در هفتاد سالگی به اتهام این که «جوانان آتن را فاسد می‌کند» در آتن به پای میز محاکمه کشیده شد. او مجرم شناخته شده و به مرگ محکوم گردید، و از همکاری با دوستانش که می‌کوشیدند او را از زندان فراری دهند خودداری کرد. حکم اعدامش با نوشیدن زهر شوکران به اجرا در آمد. ظاهراً افلاطون، که در آن زمان بیست و هشت ساله بود، در مراسم اعدام حضور نداشت؛ ولی شرح سوزناکی درباره آن صحنه نوشت. پس از مرگ سقراط، افلاطون مدرسه‌ای به نام آکادمی<sup>(۱)</sup> در آتن بنیاد نهاد که ارسطو یکی از دانشجویانش بود.

### زنون الیایی<sup>(۲)</sup>

این زنون پنج قرن پیش از میلاد زندگی می‌کرده است. او چند معما ابداع کرده که هنوز گاهی اوقات در تعلیم ریاضیات به آن‌ها اشاره می‌شود. مشهورترین معماهای زنون عبارتند از: «آشیل<sup>(۳)</sup> و لاک‌پشت» و «تیر در حال پرواز».

### زنون رواقی<sup>۱۰۱</sup>

این زنون متأخر (۳۴۲ - ۲۷۰ ق. م.) تعلیم داد که اهداف آرزوهای دنیوی اگر خوب هم باشند، خوب بودنشان نسبی است و این که فرد تا حد امکان باید آرزوهای خود را کم کند. او در هفتاد و دو سالگی اقدام به خودکشی کرد.

### ارسطو

ارسطو به سال ۳۸۴ ق. م. در استاگیری<sup>۱۰۲</sup> مقدونیه<sup>۱۰۳</sup> به دنیا آمد. پدرش پزشک دربار پادشاه مقدونیه بود. در هفده سالگی به آتن رفت و مدت بیست سال به عنوان شاگرد و همکار افلاطون در آنجا ماند. وقتی که افلاطون در سال ۳۴۷ ق. م. درگذشت او یکی از سه نفری بود که برای ریاست آکادمی کاندید شده بودند؛ ولی او به این مقام نرسید، کاندید موفق، اسپوزیوس<sup>۱۰۴</sup>، خواهرزاده افلاطون، بود. ارسطو بعد از آن به همراه تنی چند از شاگردانش آتن را ترک گفت و چندین سال در بخش‌هایی از آسیای صغیر<sup>۱۰۵</sup> و مقدونیه زندگی کرد. برای مدت کوتاهی معلم خصوصی اسکندر کبیر<sup>۱۰۶</sup> بود، در آن وقت چهل سال داشت. در سال ۳۳۵ ق. م. به آتن باز گشت و مدرسه‌ای را به نام لورکوم<sup>۱۰۷</sup> تأسیس کرد. در سال ۳۲۳ ق. م. نزد آنتیان آشوب‌های ضد مقدونی اوج گرفت، و اتهامی جعلی علیه ارسطو تهیه شد. او بر خلاف سقراط منتظر محاکمه نماند بلکه در امرع وقت از شهر خارج شد. ارسطو در شصت و دو سالگی در اوبوتیا<sup>۱۰۸</sup> درگذشت.

ارسطو کمابیش منطق را ابداع کرد، درباره موضوعاتی سخنرانی کرد که بعداً به صورت مابعدالطبیعه، اخلاق و روان‌شناسی در آمدند، و در

موضوعاتی به تحقیق و پژوهش پرداخت که بعداً به مکانیک، زیست‌شناسی و علم سیاست تبدیل شدند. او در لوکیوم شاگردانش را تشویق می‌کرد تا اطلاعاتی برای او جمع‌آوری کنند، و از این رو، می‌توان گفت که فکر انجام برنامه تحقیقاتی را او طرح و ابداع کرده است.

هزاران شرح و تفسیر درباره آراء ارسطو نوشته شده است، از جمله آثار جامعی توسط ابن رشد،<sup>(۱۲)</sup> ابن میمون و آکوئیناس (به صفحات بعدی نگاه کنید). کلیسای مسیحی چندین قرن بعد از مرگ وی آموزه‌هایش را به عنوان مبنای فلسفه خود پذیرفت. هم‌چنین بعدها، یعنی در زمان نهضت اصلاح دینی،<sup>(۱۳)</sup> به جهت همین ارتباط، واکنش فلسفی بر ضد ارسطو شروع شد. موضع ضد ارسطویی تقریباً برای مدتی دوام آورد ولی اواخر قرن بیستم شاهد واکنش علیه این واکنش بود.

### اقلیدس

اقلیدس ریاضی‌دانی یونانی بود که در حدود سال ۳۰۰ ق. م. در اسکندریه زندگی می‌کرد. هندسه او تأثیر مهمی بر تفکر فلسفی مربوط به روش داشته است.

### چیچرو

مارکوزه تولیوس چیچرو<sup>(۱۴)</sup> (۱۰۶ - ۴۳ ق. م.) دولتمرد و ادیب رومی بود. او رسالات فلسفی متعددی نوشت، از جمله مقاله‌ای درباره طبیعت خدایان، درباره وظیفه‌شناسی و درباره دوستی.

### آندروونیکوس

آندروونیکوس رودزیایی فیلسوفی یونانی بود که در حدود سال ۶۰ ق. م.

در روم زندگی می‌کرد. او آثار ارسطو را جمع‌آوری و تصحیح کرد.

### آگوستین

آگوستین فیلسوف و متأله آفریقایی بود که ۳۵۴ سال بعد از میلاد مسیح در الجزایر<sup>(۱۵)</sup> کنونی به دنیا آمد و در سال ۴۳۰ ب. م. در هیپو<sup>(۱۶)</sup> (آفریقای شمالی) درگذشت. قدیس آگوستین در حدود هفده سالگی خانه را ترک کرد، و نخست در کارتاژ<sup>(۱۷)</sup> ساکن گردید، سپس در روم و میلان؛<sup>(۱۸)</sup> در میلان به مطالعه کتاب مقدس و آثار افلاطون پرداخت. بعد از چندین سال اقامت در ایتالیا<sup>(۱۹)</sup> به آفریقا برگشت و اجتماع پارسایانه‌ای را تأسیس کرد؛ او بعداً اسقف<sup>(۲۰)</sup> هیپو شد.

آگوستین در دورانی زندگی می‌کرد که امپراطوری روم توسط گات‌ها،<sup>(۲۱)</sup> هون‌ها<sup>(۲۲)</sup> و وانداال‌ها<sup>(۲۳)</sup> سقوط کرد. وقتی خود روم مورد تاخت و تاز گات‌ها قرار گرفت او پیش‌بینی کرد که روزی امپراطوری مسیحی جدید («شهر خدا») جایگزین شرک و بدعت مهاجمان بربر خواهد شد. نوشته‌های خود او به ایجاد ایدئولوژی حکومت مسیحی که در واقع نهایتاً پا به عرصه وجود نهاد یاری رساند.

در حدود ۸۰۰ سال آگوستین به عنوان مرجع اصلی تعالیم مسیحی به شمار می‌آمد، به طوری که وقتی آثار ارسطو در قرن دوازدهم دوباره کشف شد در دانشگاه پاریس تحریم گردید. با این حال، آکوئیناس موفق شد که میان فلسفه ارسطو و الاهیات آگوستین نوعی نظر تلفیقی و ترکیبی جعل کند که نهایتاً به تحریم آثار ارسطو پایان داد.

در سال ۴۳۰ ب. م. وانداال‌ها شهر هیپو را تحت محاصره قرار دادند و آگوستین در طول دوره محاصره از دنیا رفت.

### بوئتیوس

بوئتیوس (۴۷۵ - ۵۲۴)، فیلسوف رومی، در دورانی زندگی می‌کرد که گات‌ها بر امپراطوری روم حکمرانی می‌کردند. او با پادشاه گات در افتاد، پادشاه او را زندانی کرد و سپس به قتل رساند. بوئتیوس معروف‌ترین اثر خود را به نام *تسلای فلسفه*<sup>۱۶۵</sup> در زندان نوشت. او به یونانی مسلط بود و بعضی از آثار ارسطو را به زبان لاتینی ترجمه کرد.

### آنسلم

قدیس آنسلم (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) در پایدمونت<sup>۱۶۶</sup> به دنیا آمد و در دوره سلطنت ویلیام بور و هنری اول سر اسقف کاتربری شد. مورخان او را به جهت منازعاتش با این پادشاهان می‌شناسند، و فیلسوفان به واسطه برهان وجودی او برای اثبات وجود خدا (به فصل دوم مراجعه کنید).

### آبلار

پیتر آبلار (۱۰۷۹ - ۱۱۴۲)، که در خانواده‌ای از نجیب‌زادگان برنن<sup>۱۶۷</sup> متولد شد، احتمالاً امروزه از او بیشتر تر به خاطر ماجرای عاشقانه مصیبت‌بارش با شاگرد خود، الوئیز،<sup>۱۶۸</sup> یاد می‌شود.

آبلار در باب الاهیات، منطق، اخلاق و مابعدالطبیعه تالیفات دارد، و در طول حیات خود به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان عصر به شمار می‌آمد. ولی الاهیات او توسط عده‌ای از مخالفان محکوم شد، از جمله توسط قدیس برنار کلروویی،<sup>۱۶۹</sup> بینانگذار صومعه‌ها و طرف‌دار جنگ‌های صلیبی. آبلار در سال ۱۱۴۲ برای دفاع از خود علیه اتهام بدعت‌آوری عازم روم شد. او در ژانویه همان سال درگذشت.

### ابن رشد

ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) در قرطبه<sup>۳۲۰</sup> متولد شد، فرزند قاضی آنجا بود، و خودش نیز در قرطبه، سویل<sup>۳۲۱</sup> و موروکو<sup>۳۲۲</sup> قاضی القضاات شد. ابن رشد شروحي بر آثار ارسطو نوشت و قرآن را بر مبنای فلسفه ارسطو تفسیر کرد؛ این کار موجب شد که به طعنه لقب «شارح» به او بدهند. فلسفه او در تکامل الاهیات مسیحی قرون وسطا مؤثر افتاد، و هم چنین مبنایی گشت برای برخی از بدعت‌های مسلمانان.

### ابن میمون

ابن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴) در اسپانیا<sup>۳۲۳</sup> به دنیا آمد و در مصر<sup>۳۲۴</sup> از دنیا رفت. ای. جی. هسکل<sup>۳۲۵</sup> زندگی نامه نویس او در باره اش چنین می گوید: «ابن میمون ابه عنوان رهبر جامعه یهودیان ا موقعت سیاسی ممتازی داشت؛ او بزرگ‌ترین پزشک عصر خود، مهم‌ترین بیرو شریعت یهود در هزاره سلطنت مسیح، فیلسوفی دوران ساز، ریاضی دانی برجسته، دانشمند و حقوق دان به شمار می رفت؛ توده ها او را می ستودند، شاهزادگان به او احترام می گذاشتند؛ دانشوران از او تجلیل می کردند».

ابن میمون تفاسیری بر آثار ارسطو نوشت که به همراه تفاسیر ابن رشد نهایتاً موجب ترکیب و تلفیق تعالیم ارسطو با فلسفه مسیحی و به صورت کلی با فلسفه غربی شدند. کتاب مشهور *به نام دلالة الحائرين* هنوز بعد از ۸۵۰ سال خوانده می شود.

### آکوئیناس

قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) در ایتالیا و در خانواده‌ای

اشرافی به دنیا آمد. پدرش اجازه پیوستن به فرقه دومینیکن‌ها<sup>(۳۶)</sup> را به او نداد، ولی او با این همه به آن‌ها پیوست، و سپس برادرانش او را گرفته و به مدت دو سال در قصر خانوادگی زندانی کردند. بالاخره او فرار کرد و عازم فرانسه گردید و در آنجا معلم فلسفه شد. از جمله آثار فراوان او مجموعه‌ی الاهیات است، که قرار بود نظام کاملی از الاهیات باشد. این مجموعه هنوز در کلیسای کاتولیک روم مرجع اصلی درباره‌ی الاهیات است.

#### دافن اسکاتس

یوهانس دافن اسکاتس،<sup>(۳۷)</sup> (۱۲۶۵ - ۱۳۰۸) یا جان دافن اسکاتلندی،<sup>(۳۸)</sup> کشیش فرانسیسکن<sup>(۳۹)</sup> بود. او در آکسفورد درس خواند و متعاقباً در همان‌جا به تدریس فلسفه پرداخت. اسکاتس بر آثار ارسطو و کتاب مقدس، و هم‌چنین بر آثار آکوئیناس، که با او مخالف بود، شرح و تفسیر نوشت.

#### اکام

ویلیام اکامی (۱۳۰۰ - ۱۳۴۹) در سوری<sup>(۴۰)</sup> متولد شد. او به فرقه فرانسیسکن پیوست و در آکسفورد و پاریس به تحصیل پرداخت. میان او و پاپ شکرآب شد و پاپ او را در آوینیون<sup>(۴۱)</sup> زندانی کرد، ولی اکام از آنجا فرار کرد و به باواریا<sup>(۴۲)</sup> گریخت، و در آنجا مورد علاقه پادشاه قرار گرفت. او ادعا کرد که فرمانروایان دنیوی مشروعیت الهی دارند بی‌نیاز از هر مشروعیتی که پاپ‌ها به آن‌ها اعطا می‌کنند. او هم‌چنین رسالاتی درباره‌ی منطق، و تفاسیری بر آراء ارسطو نوشت. ضرب‌المثل مشهور او، که به



«استرۀ آکام»<sup>(۲۳)</sup> معروف است، می‌گوید «بدون ضرورت نباید بر شمار موجودات بیفزاییم».

### گروتیوس

هوگو گروتیوس<sup>(۲۴)</sup> (۱۵۸۳ - ۱۶۴۵) حقوق‌دان و متأله آلمانی بود که کتاب بزرگی دربارهٔ فلسفهٔ حقوق تألیف کرد به نام دربارهٔ قانون جنگ و صلح.<sup>(۲۵)</sup> این «قانون» عنوانی است که بر قانون طبیعی یا قانون اخلاقی دلالت دارد، نه بر قانون ساختهٔ دست بشر (موضوعه). هم هابز و هم لاک تحت تأثیر اثر گروتیوس بودند.

### هابز

توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)، فیلسوف انگلیسی، که در سال جنگ ناوگان اسپانیایی به دنیا آمد، در طول جنگ‌های داخلی انگلستان زندگی کرد - تجربه‌ای که فلسفهٔ سیاسی او را شدیداً تحت تأثیر قرار داده است. نظریهٔ هابز دربارهٔ حکومت شامل این نهاده است که پادشاه یا رییس دیگر دولت باید دارای قدرت مطلقه باشد، زیرا تقسیم قدرت می‌تواند به جنگ داخلی منجر شود. آراء هابز طبیعتاً در مقابل آراء کسانی است که سرانجام دستور گردن زدن چارلز اول را دادند. او در مراحل اولیهٔ نزاع میان پادشاه و مجلس (۱۶۴۰) به پاریس گریخت، و به مدت دوازده سال در فرانسه ماند، و فرصت یافت تا به بحث و مشاجره با دکارت پردازد. مدتی معلّم خصوصی چارلز دوّم شد، که او نیز یک تبعیدی بود. در دوران بازگشت پادشاهی، توسط چارلز دوّم برای او مستمری تعیین شد. مهم‌ترین کتاب هابز به نام لویاتان در سال ۱۶۵۱ انتشار یافت.

### دکارت

«شک روشنی» یا «شکاکیت روش شناختی» رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)، که آن را در کتاب تأملات درباره فلسفه اولی<sup>۱۰۶</sup> طرح کرد، تأثیر عمیقی بر تفکر جدید داشته است. او در همان کتاب دلایل متعددی برای اثبات وجود خدا می‌آورد، از جمله تفسیر و تعبیر خاص او از برهان وجودی (نگاه کنید به فصل دوم). دکارت هم‌چنین مخترع هندسه دکارتی است.

### جان لاک

جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴)، فیلسوف انگلیسی، بخش قابل ملاحظه‌ای از زندگی خود را در آکسفورد سپری کرد. او بنیانگذار تجربه‌گرایی انگلیسی است، فلسفه‌ای که هر نظریه‌ای را بر تجربه مبتنی می‌کند. لاک معتقد بود که ذهن انسان لوح نانوشته<sup>۱۰۷</sup> یا صفحه سفیدی است که به اصطلاح قلم تجربه اطلاعات را روی آن می‌نویسد.

کتاب *دو رساله درباره حکومت مدنی* نویسندگان قانون اساسی آمریکا را تحت تأثیر قرار داد، ولی در مورد این که آیا خود او طرف‌دار و مدافع افکار دموکراتیک بود و یا نه میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. کتاب اصلی او *جستار درباره فهم آدمی* نام دارد.

### اسپینوزا

باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)،<sup>۱۰۸</sup> فرزند خانواده‌ای از یهودیان مهاجر اسپانیا، در آمستردام<sup>۱۰۹</sup> متولد شد. او در بیست و چهار سالگی از طرف کتیه تکفیر گردید، احتمالاً به جهت آن که بیش از حد به مطالعات غیرشریعت یهود از قبیل نجوم و علم مناظر و مریایا علاقه‌مند بود. او

مردی غیرمادی و قانع بود که با تراشیدن عدسی امراز معاش می‌کرد.  
کتاب اخلاق اسپینوزا بر اساس کتاب اصول اقلیدسی تنظیم شده  
است. و مانند آن، با «اصول موضوعه» آغاز می‌شود و با توجه به آن‌ها  
«قواعدی» را به دست می‌آورد. نوشته‌های دیگر او عبارتند از تفاسیری بر  
هندسه دکارت، و رساله‌ای درباره‌ی خدا و انسان.<sup>(۵۰)</sup>

### لایب‌نیتس

گوتفرد ویلهلم لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶)،<sup>(۵۱)</sup> که پدرش در لایپزیک<sup>(۵۲)</sup>  
استاد فلسفه بود، یکی از افراد جامع‌الاطراف بزرگ بود. از جمله کارهای  
او عبارتند از ساخت ماشین حساب، نقشه‌ای برای حمله فرانسه به مصر  
(که ۱۰۰ سال بعد ناپلئون به آن مراجعه کرد)، طرحی برای آشتی دادن  
کلیساهای کاتولیک و پروتستان، و رسالات فلسفی بسیار. لایب‌نیتس هم  
فیلسوف بود هم ریاضی‌دان، و (تصور می‌شود که) مستقل از نیوتن<sup>(۵۳)</sup>  
حساب دیفرنسیال را اختراع کرد. ولتر این سخن مشهور او را که «این  
جهان بهترین همه جهان‌های ممکن است» در داستان کاندید هجو و  
ریشخند کرد.

### برکلی

جورج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)<sup>(۵۴)</sup> (اسقف برکلی) که در کیلکمی<sup>(۵۵)</sup>  
متولد شد، عضو ایرلندی<sup>(۵۶)</sup> تجربه‌گرایان انگلیسی بود، دو عضو دیگر  
عبارتند از جان لاک و دیوید هیوم اسکاتلندی.

برکلی معتقد بود که جهان متشکل از ارواح (مردم و خدا)، و تصورات  
است. تصورات انسان گذرا و ناپایدارند، تصورات خداوند پایدار و منظم.

برکلی آموزه خود را در قالب این شعار بیان می‌کند *esse est percipi* یعنی، وجود عبارت است از مدرک بودن. آثار اصلی فلسفی او عبارتند از نظریه جدید رویت،<sup>(۵۷)</sup> *اصول طبیعت انسانی*<sup>(۵۸)</sup> و *سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس*.<sup>(۵۹)</sup>

### هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) کتاب‌هایی درباره تاریخ بریتانیا منتشر نمود و در آنها از پادشاهان استوارت طرف‌داری کرد. ولی از او عمدتاً به عنوان فیلسوف یاد می‌شود.

هیوم در ایام جوانی به وضع دنیوی و مادی خود پرداخت، نخست در مقام نماینده سیاسی جزء، سپس به عنوان معلم خصوصی نجیب‌زاده‌ای جوان و دیوانه، و بعد باز در مقام یک کتاب‌دار. او پول خود را پس‌انداز و سرمایه‌گذاری کرد و می‌توانست بخش اعظم عمر باقیمانده خود را وقف نوشتن کند. هیوم تبیین شکاکانه خود از ماهیت علیت را (نگاه کنید به فصل هفده) در رساله درباره طبیعت انسان، و دوباره در تحقیق نخست از تحقیقات سه‌گانه‌اش توضیح داد. او در *گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی*<sup>(۶۰)</sup> «برهان نظم» معروف برای اثبات وجود خدا را مورد بحث و انتقاد قرار داد (نگاه کنید به فصل دوم). جستارهای او دامنه وسیعی از موضوعات را شامل می‌شود، فلسفی، تاریخی و عمومی.

### کانت

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) در کونیگسبرگ<sup>(۶۱)</sup> آلمان متولد شد. گفته می‌شود وی در طول عمر خود هرگز به مسافرتی دورتر از ده مایلی شهر خود نرفته است.

کانت می‌گوید که با خواندن آثار هیوم «از خواب جزمی بیدار شد». از آن زمان به بعد کوشید تا راه‌هایی برای تأیید و حمایت از مفاهیمی بیابد که ظاهراً شکاکیت هیوم تهدیدشان کرده بود. بدین ترتیب، سعی کرد تا اثبات کند که بر جهان تجربی، ضرورت علی حاکم است و بر جهان اختیار انسانی، آزادی و اخلاق. او همه براهین سنتی اثبات وجود خدا را مورد بررسی قرار داده و در نهایت، حکم می‌کند که عقل انسانی نمی‌تواند از عهده اثبات خدا، جاودانگی نفس و یا نامتناهی بودن جهان بر آید. کتاب‌های اصلی او عبارتند از *سنجش خرد ناب*<sup>(۶۲)</sup> (درباره مابعدالطبیعه) و *سنجش خرد عملی*<sup>(۶۳)</sup> (درباره اخلاق).

#### ولستن کرافت

ماری ولستن کرافت (۱۷۵۹ - ۱۷۹۷)، فیلسوف سیاسی و فمینیست، را یکی از معاصرانش چنین توصیف کرد «زنی به صفت گفتار». او امروز هم موجب خشم می‌شود، و حتی (ریچارد کوب)<sup>(۶۴)</sup> مورخ به خاطر داشتن لقب به خصوص از او انتقاد کرده است.

ولستن کرافت حیات علمی خود را به عنوان مؤلف با انتشار کتاب *توجیه حقوق مرد*<sup>(۶۵)</sup> در سال ۱۷۹۰ آغاز کرد. این کتاب در اصل پاسخی افراطی به کتاب *ضد افراطی ادmond بورک*<sup>(۶۶)</sup> به نام *تاملاتی درباره انقلاب فرانسه*<sup>(۶۷)</sup> است. او در سال ۱۷۹۲ مهم‌ترین کتابش، یعنی *توجیه حقوق زن*<sup>(۶۸)</sup> را منتشر کرد، که او را هم مشهور ساخت هم بدنام، او کتابش را با در هم کوبیدن روسو<sup>(۶۹)</sup> آغاز می‌کند، که نظام پیشنهادی تعلیم و تربیت او (آن‌گونه که در *امیل*<sup>(۷۰)</sup> و *امیل و سوفی*<sup>(۷۱)</sup> شرحش داده) صریحاً این هدف را دنبال می‌کند که از همان آغاز کودکی جنس مؤنث را تابع جنس مذکر کند. کتاب‌های دیگر ولستن کرافت عبارتند از *چشم‌انداز انقلاب*

فرانسه،<sup>(۷۲)</sup> تبیینی مبتنی بر گواهی مستقیم، و یک جلد داستان‌های کوتاه درباره زندگی واقعی. او هنگام زایمان مرد.

### هگل

گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱)<sup>(۷۳)</sup> به احتمال قوی برجسته‌ترین نظام ساز در تاریخ فلسفه است. او ادعا می‌کند که همه دانش‌ها را می‌توان به‌طور نظام‌مندی تحت سه عنوان منطقی، فلسفه طبیعت و فلسفه ذهن مرتب کرد. هگل هم‌چنین تلقی جدیدی از «دیالکتیک» ارائه می‌دهد. او می‌گوید که تاریخ نوعی پیش‌رفت است که به واسطه تضاد دیالکتیکی «برنهاد» و «برابرنهاد» که به «هم‌نهاد» منجر می‌شود به وجود آمده است. عناصر این پیش‌رفت روحانی یا عقلانی‌اند، نه مادی.

هگل در دوران جوانی طرف‌دار انقلاب فرانسه و ناپلئون بود، ولی به زودی از هر مؤسسه دموکراتیک احساس انزجار کرد و به ستایش فراوانی از دولت استبدادی پروس پرداخت. طبق نظر او «دولت سیر خدا بر روی زمین است». آثار عمده او عبارتند از (به اصطلاح) منطق او، دایرةالمعارف علوم فلسفی،<sup>(۷۴)</sup> و فلسفه حق.<sup>(۷۵)</sup>

### ریکاردو

دیوید ریکاردو (۱۷۷۲ - ۱۸۲۳)<sup>(۷۶)</sup> اقتصاددان انگلیسی، و فرزند کارگزار بورس لندن که خودش تا چهل و دو سالگی ثروت شخصی هنگفتی جمع کرده بود. پنج سال بعد، یعنی در سال ۱۸۱۹، به عنوان نماینده رادیکال به مجلس راه یافت. کتاب اصلی او، که شهرتش به واسطه

آن است، و تأثیر چشم‌گیری بر مارکس گذاشت، اصول اقتصاد سیاسی و مالیات‌بندی<sup>(۳۱)</sup> نام دارد. این کتاب شامل تحلیل‌های مهمی از مفاهیم گوناگون اقتصادی از جمله فایده، درآمدها و اجاره است.

### شوپنهاور

آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) هگل را شیادی بیش نمی‌دانست و مکتب هگل را یک‌سره ابلهانه و بی‌معنی می‌شمرد؛ او در جلد دوم کتاب خود به نام جهان هم‌چون اراده و باز نمود از این سخنان زیاد می‌گوید. او وقتی مرد جوانی بود در ساعتی از روز که هگل مشغول تدریس بود به سخنرانی می‌پرداخت ولی موفق نشد که دانشجویان را از حلقه دیکتاتور فلسفی جدا کند. شوپنهاور در سال ۱۸۲۱ تدریس را رها کرد و بقیه عمرش را به نوشتن پرداخت.

شوپنهاور یکی از اولین کسانی در اروپا بود که به مطالعه ادیان هندی پرداخت و آراء و افکارش نشان دهنده تأثیر تفکر هندی بر او است. به نظر شوپنهاور ذهن و اراده واقعی هستند، بر خلاف جهان مادی که به یک معنا صحنه خیالات است. واقعیت زشت است نه خوب، زیرا تمایلات و اراده تنها باعث رنجند. بدینی تنها فلسفه واقعی زندگی است.

### جیمز میل و جان استوارت میل

جیمز میل (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶)، پدر جان استوارت میل، شخص ادیبی بود که نخست به عنوان روزنامه‌نگار و بعد از آن برای کمپانی هند شرقی کار می‌کرد. نوشته‌های او درباره علم حقوق و فلسفه سیاسی است؛ او از لحاظ سیاسی رادیکال بود. او تعلیم و تربیت فرزندش را کاملاً به عهده

خود گرفت. فرزندش در زندگی نامه خود نوشت می‌گوید تعلیمات خود، از جمله آموزش زبان یونانی را از سه سالگی آغاز کرد.

جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) کارمند دولت در گمرک هند بود و از این راه امرار معاش می‌کرد. معروف‌ترین آثار فلسفی او عبارتند از: اصالت فایده، نظام منطقی<sup>(۸۸)</sup>، او، انقیاد زنان<sup>(۸۹)</sup> و جستار درباره آزادی<sup>(۹۰)</sup>.

جان استوارت میل علاوه بر این که فیلسوف و کارمند دولت بود، اصلاح طلب سیاسی فعالی هم بود. او در سال ۱۸۲۴ به خاطر توزیع نوشته‌هایی درباره کنترل زاد و ولد در میان فقرا دستگیر شد. او از تحصیلات دانشگاهی و توسعه حق رأی (از جمله حق رأی برای زنان) پشتیبانی می‌کرد. وی به تأسیس نیوهام کالج کمبریج،<sup>(۹۱)</sup> یکی از اولین کالج‌های مخصوص زنان در انگلستان، کمک کرد. جان در سال ۱۸۶۵، از حوزه انتخابی وست مینستر و به عنوان «کاندید مرد حزب کارگر» با موفقیت به مجلس راه یافت. او پیش‌تر دوره نمایندگی اش در مجلس را صرف مبارزه برای حق رأی زنان کرد، و چون این کار مقبول طبع رأی دهندگان قرار نگرفت در انتخابات دور بعد کرسی خود را از دست داد.

### مارکس

کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)، فرزند یک مشاور حقوقی، بنیان‌گذار کمونیسم بین‌المللی جدید بود. او در برن<sup>(۹۲)</sup> و برلین<sup>(۹۳)</sup> به تحصیل پرداخت و به فلسفه هگل علاقه‌مند شد. او متوجه شد که می‌توان به تاریخ اقتصاد و سیاست رادیکال نوعی فلسفه هگل را اعمال کرد.

به عنوان پناهنده سیاسی به لندن رفت، و در آنجا مورد حمایت مالی کارخانه‌داری ثروتمند به نام فردریش انگلس<sup>(۹۴)</sup> قرار گرفت.



فلسفه مارکس نوعی هگل‌گرایی وارونه است. بدین‌سان در حالی که هگل می‌گوید دولت سیر خدا بر روی زمین است، مارکس اظهار می‌دارد که دولت‌ها و حاکمان صرفاً ابزار ظلم و ستمند. و در حالی که هگل می‌گوید «نیروهای دیالکتیکی تاریخ» عبارت از تضاد آراء و افکار است، مارکس بر آن است که این نیروهای دیالکتیکی مادی‌اند.

فلسفه مارکس اهمیت فلسفی چندانی ندارد بلکه بیشتر به جهت تأثیر فوق‌العاده‌اش بر تاریخ سیاسی قرن بیستم دارای اهمیت است. این سخن او را خوشحال خواهد کرد، زیرا او نوشت «مسأله اصلی نه فهم جهان بلکه دگرگون کردن آن است».

### ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)،<sup>(۸۵)</sup> روان‌شناس و فیلسوف امریکایی، و برادر هنری جیمز<sup>(۸۶)</sup> رمان‌نویس، نخست در نیویورک،<sup>(۸۷)</sup> و سپس در هاروارد<sup>(۸۸)</sup> تحصیل کرد، در هاروارد به مطالعه پزشکی پرداخت.

جیمز روان‌شناسی رفتارگرا بود، که استدلال می‌کند عواطف عبارتند از ادراک تغییرات روان‌شناختی، و فیلسوفی عمل‌گرا، که ادعا می‌کند باورها به جهت صادق بودنشان مفید و کارا نیستند بلکه به جهت مفید و کارا بودنشان صادقند.

### نیچه

فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، فرزند یک کشیش لوتری، در بن و لایپزیک تحصیل کرد، و چنان‌بوغی از خود نشان داد که قبل از تکمیل تحصیلاتش، کرسی فلسفه کلاسیک دانشگاه بازل<sup>(۸۹)</sup> به او پیشنهاد و به عنوان استاد پذیرفته شد. در جوانی شوینهاور را (که اصلاً ندیده بود) و

ریچارد واکنر<sup>(۹۰)</sup> را (که با او مراوده داشت) بسیار می‌ستود، ولی سرانجام از هر دوی آن‌ها سرخورده شد.

نیچه کار دانشگاهی را رها کرد تا در جنگ پروس با فرانسه به عنوان کارگر بیمارستان خدمت کند، و به‌زودی بعد از این که به‌طور کلی از کار دانشگاهی کنار کشید تا زندگی سیاری داشته باشد، دانشگاه به جهت بیماری برایش مستمری تعیین کرد. او احتمالاً هنگام خدمت در ارتش پروس به سیفلیس مبتلا شده بود. نیچه دوازده سال پیش از مرگش دچار جنون شد.

نیچه می‌کوشد تا زیر آب ارزش‌های اخلاقی سنتی را بزند، و نوعی خودمدارانگاری اشرافی را جایگزین آن‌ها سازد (نگاه کنید به فصول ۷ و ۸). ولی برنامه کلی او این است که، علاوه بر اخلاق، مابعدالطبیعه، منطق و ظاهراً خود عقلانیت را نیز براندازد. او اغلب طوری می‌نویسد که گویی معتقد است دین، فلسفه، علم و در واقع تمامی نظام‌های فکری چیزی نیستند جز تلاش‌های ریاکارانه مثنی استاد دانشگاه برای کسب قدرت. نازی‌ها آموزه‌های نیچه را با شور و شوق پذیرفتند، و مشوقشان در این کار خواهر نیچه و دوست هیتلر، الیزابت<sup>(۹۱)</sup> بود.

### فرگه

گوتلوب فرگه (۱۸۴۸ - ۱۹۲۵)<sup>(۹۲)</sup> ریاضی‌دان و منطق‌دان آلمانی بود که در پنا<sup>(۹۳)</sup> تدریس می‌کرد. دانشوران فراوانی او را مهم‌ترین منطق‌دان از ارسطو به این سو می‌دانند. او در سال ۱۸۷۹ طرح کلی نظام منطق نمادین را ریخت که، با این حال، تناقض یا پارادکسی را درباره طبقات در برداشت. راسل به این تناقض پی برد و در صدد رفع آن برآمد. فرگه در نظریه معنا میان مفهوم و دلالت قایل به تمایز می‌شود،

تمایزی که نقش مهمی در فلسفه جدید ایفا می‌کند.

تمایز مفهوم - دلالت را می‌توان به یاری مثال‌ها به بهترین صورت توضیح داد. مثلاً، این دو تعبیر، «ستاره صبح‌گاهی» و «ستاره شام‌گاهی»، دلالت واحدی دارند (زیرا هر دو به سیاره واحدی، یعنی ناهید دلالت می‌کنند)، ولی مفهوم (یا معنای) متفاوتی را می‌رسانند.

- 1 - Academy
- 2 - Zeno the Eleatic
- 3 - Achilles
- 4 - Zeno the Stoic
- 5 - Stagira
- 6 - Macedonia
- 7 - Speusippus
- 8 - Asia Minor
- 9 - Alexander the Great
- 10 - Lyceum
- 11 - Euhora
- 12 - Averroes
- 13 - Reformation
- 14 - Marcus Tullius Cicero
- 15 - Algeria
- 16 - Hippo
- 17 - Carthage
- 18 - Milan
- 19 - Italy
- 20 - bishop
- 21 - Goths
- 22 - Huns
- 23 - Vandals
- 24 - Boethius
- 25 - *The Consolation of Philosophy*

- 26 - Piedmont
- 27 - Breton
- 28 - Eloise
- 29 - Bernard of Clairvaux
- 30 - Cordova
- 31 - Seville
- 32 - Morocco
- 33 - Spain
- 34 - Egypt
- 35 - A. J. Heschel
- 36 - Dominican Order
- 37 - Johannes Duns Scotus
- 38 - John Dun of Scotland
- 39 - Franciscan
- 40 - Surrey
- 41 - Avignon
- 42 - Bavaria
- 43 - Ockham's Razor
- 44 - Hugo Grotius
- 45 - *De Jure Belli et Pacis*
- 46 - *Meditations on First Philosophy*
- 47 - *tabula rasa*
- 48 - Baruch Spinoza
- 49 - Amsterdam
- 50 - *Treatise on God and Man*
- 51 - Gottfried Wilhelm Leibniz
- 52 - Leipzig
- 53 - Newton
- 54 - George Berkeley
- 55 - Kilkemy
- 56 - Irish
- 57 - *A New Theory of Vision*
- 58 - *Principles of Human Nature*

- 59 - *Three Dialogues between Hylas and Philonous*
- 60 - *Dialogues on Natural Religion*
- 61 - Königsberg
- 62 - *The Critique of Pure Reason*
- 63 - *Emile and Sophie*
- 64 - Richard Cobb
- 65 - *Vindication of the Rights of Man*
- 66 - Edmund Burke
- 67 - *Reflections on the French Revolution*
- 68 - *Vindication of the Rights of Woman*
- 69 - Rousseau
- 70 - *Emile*
- 71 - *Emile and Sophie*
- 72 - *View of the French Revolution*
- 73 - Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- 74 - *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*
- 75 - *Philosophy of Right*
- 76 - David Ricardo
- 77 - *Principles of Political Economy and Taxation*
- 78 - *System of Logic*
- 79 - *The Subjection of Women*
- 80 - *On Liberty*
- 81 - Newnham College Cambridge
- 82 - Bonn
- 83 - Berlin
- 84 - Friedrich Engels
- 85 - William James
- 86 - Henry James
- 87 - New York
- 88 - Harvard
- 89 - Basel
- 90 - Richard Wagner
- 91 - Elisabeth

92 - Gottlob Frege

93 - Jena

## پیوست ۲

### فیلسوفان قرن بیستم

#### هوسرل

ادموند هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸)<sup>(۱)</sup> در سال ۱۹۱۶ استاد دانشگاه فرایبورگ بود. او بنیان‌گذار پدیدارشناسی<sup>(۲)</sup> است، نظریه یا مکتبی فکری که امروز در بیشتر فرهنگستان‌های قاره‌ای اروپا، هند و ژاپن پذیرفته شده است. هوسرل اصطلاح اپوخه<sup>(۳)</sup> را بار دیگر وارد فلسفه کرد. اپوخه، که از شکاکان فلسفی یونان باستان اقتباس شده است، به معنی تعلیق حکم<sup>(۴)</sup> است. اصل اول پدیدارشناسی در این حکم خلاصه می‌شود که برای کشف حقیقت درباره چیزی تعلیق حکم نسبت به چیزهای دیگر ضروری است.

#### دیوئی

جان دیوئی (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲)<sup>(۵)</sup> در سال ۱۹۰۴ استاد دانشگاه کلمییا<sup>(۶)</sup> (نیویورک) شد. او تأثیر چشم‌گیری بر ایدئولوژی تعلیم و تربیت در ایالات متحده داشت. دیوئی استدلال می‌کند که اهداف اولیه تعلیم و تربیت باید

تضمین این امر باشد که کودک از نظر اجتماعی و روانی پرورش می‌یابد، و عضو سازگار جامعه‌اش می‌شود.

### راسل

برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) رقیب فرگه برای عنوان مهم‌ترین منطق‌دان بعد از ارسطو تا به حال است. او ریاضیات و فلسفه را در کمبریج و اقتصاد را در برلین خواند، و با فرگه مکاتبه داشت. در سال ۱۹۱۰ (به همراه ای. ان. وایتهد)<sup>(۷)</sup> کتاب بزرگ اصول ریاضیات<sup>(۸)</sup> را منتشر کرد، که نقطه عطفی در منطق به شمار می‌آید. راسل در طول نیمه دوم زندگی اش کتاب‌ها و مقالات عامه‌پسند فراوانی نوشت، از جمله چیرگی خوشبختی، ازدواج و اصول اخلاقی،<sup>(۹)</sup> چرا می‌حی نیستیم،<sup>(۱۰)</sup> و دربارهٔ تعلیم و تربیت.<sup>(۱۱)</sup>

راسل منتقد سیاسی تقریباً سرشناسی بود. او در سال ۱۹۰۷ به عنوان طرف‌دار حق رأی زنان نامزد مجلس شد (که موفقیتی کسب نکرد). در طول جنگ جهانی اول آرمان صلح‌طلبی را دنبال کرد، و به خاطر توزیع جزوات ضد خدمت نظام زندانی شد. بعد از جنگ جهانی دوم دربارهٔ خطر جنگ هسته‌ای چندین نامه به رهبران جهان نوشت. در پیروی به خاطر مسدود کردن بزرگراه لندن در مقابل وزارت دفاع دوباره زندانی شد.

### وینگشتاین

لودویک وینگشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱)، که در وین متولد شد، در برلین و منچستر<sup>(۱۲)</sup> مهندسی خواند، سپس به منطق ریاضی علاقه‌مند شد. او با



فرگه ملاقات کرد و فرگه به او توصیه کرد با راسل تماس بگیرد. ویتگنشتاین در سال ۱۹۱۲ به کمبریج رفت و شاگرد راسل شد. راسل تحت تأثیر ویتگنشتاین جوان قرار گرفت و نام و آوازه خود را به عنوان فیلسوف به مقدار زیادی افزایش داد.

ویتگنشتاین در جنگ جهانی اول به عنوان افسر توپخانه در ارتش اتریش<sup>(۱۳)</sup> خدمت کرد. او به دست قوای ایتالیایی اسیر شد، و در حالی که زندانی جنگی بود، اولین کتاب خود، یعنی رسالهٔ منطقی - فلسفی، را نوشت. این کتاب در سال ۱۹۲۱ منتشر شد و نظریه‌ای را مطرح ساخت که راسل عنوان «اتمیس منطقی» به آن داد.

آراء ویتگنشتاین در دههٔ ۱۹۳۰ از بیخ و بن تغییر کرد. او معتقد شد که پرسش‌ها و مسائل فلسفی ناشی از بدفهمی‌ها دربارهٔ زبان یا بدفهمی‌های مشتق از زبان است. ولی، همان‌طور که در پیش‌گفتار می‌نویسد، خود را عاجز از این یافت که کتاب منسجمی با استفاده از این مفاهیم جدید تألیف کند. پس از مرگش دست‌نوشته‌هایش توسط جی. ای. ام. آنسکام، جی. اچ. فون رایت<sup>(۱۴)</sup> و راش ریس<sup>(۱۵)</sup> گردآوری و ترجمه شد. آن‌ها شامل کتاب‌های آبی و قهوه‌ای<sup>(۱۶)</sup>، پژوهش‌های فلسفی<sup>(۱۷)</sup>، نکاتی دربارهٔ بنیادهای ریاضیات<sup>(۱۸)</sup> و دربارهٔ یقین<sup>(۱۹)</sup> می‌شوند.

### بوزیتویسم منطقی یا حلقهٔ وین

حلقهٔ وین که در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ به وجود آمد، گروهی از دانشمندان، ریاضی‌دانان و فیلسوفان بودند که به‌طور منظم جلسه تشکیل می‌دادند تا سؤالات فلسفی و منطقی را مورد بحث قرار دهند. اعضای آن، از جمله عبارت بودند از موریس شلیک<sup>(۲۰)</sup> (بنیان‌گذار)، کورت گودل<sup>(۲۱)</sup>

رودلف کارناب،<sup>(۳۲)</sup> آتسو نورا،<sup>(۳۳)</sup> هربرت فایگل،<sup>(۳۴)</sup> فردریش وایزمن<sup>(۳۵)</sup> و فیلیپ فرانک.<sup>(۳۶)</sup>

در سال ۱۹۲۹ حلقهٔ وین نوعی بیانیه انتشار داد و در آن نام تعدادی از متفکران پیشین و معاصر را آورد که تصور می‌شد چهره‌های شاخص موضع پوزیتیویستی هستند. در این فهرست نام هیوم، میل، اینشتن، راسل و ویتگنشتاین به چشم می‌خورد. پوزیتیویست‌ها معتقد بودند که خودشان به روش «علمی» فلسفه‌ورزی می‌کنند، و به نظر می‌رسد روی هم رفته تصور می‌کردند که کار اصلی فلسفه من حیث هی فراهم کردن بنیادهای مطمئنی برای علم است. این گروه در دههٔ ۱۹۳۰ پس از ترور شلیک (۱۹۳۶) و پیدایش نازیسم منحل شد.

### مارکوزه

هربرت مارکوزه (۱۸۹۸ - ۱۹۷۹)<sup>(۳۷)</sup> در برلین متولد شد، در دانشگاه‌های برلین و فرایبورگ به تحصیل پرداخت، و در تأسیس مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت مؤثر بود. پس از آن که این مؤسسه توسط نازی‌ها بسته شد مارکوزه به ایالات متحده گریخت و نخست در ماساچوست،<sup>(۳۸)</sup> سپس در کالیفرنیا<sup>(۳۹)</sup> استاد فلسفه شد. اثر او، عمدتاً، عبارت از نقدهای گسترده‌ای است دربارهٔ جامعهٔ مدرن و فرهنگ معاصر.

### هایدگر

مارتین هایدگر (۱۸۹۹ - ۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی، که طرف‌دار نازیسم بود، در فرایبورگ به عنوان استاد فلسفه جانشین ادوموند هوسرل شد. او در سال ۱۹۴۵ به جهت ارتباطش با رژیم هیتلر از مقام دانشگاهی‌اش برکنار گردید.

اثر هایدگر عمدتاً در ارتباط با مطالعه وجود یا هستی است، که او تصور می‌کند نوعی فرا-صفت است. بدین ترتیب فلسفه او درست نقطه مقابل تحلیل راسل از وجود است که بر اساس آن وجود اساساً صفت یا ویژگی نیست (نگاه کنید به فصل ۱).

نورسته‌های هایدگر مبهم‌اند و به نظر می‌رسد که ترجمه آن‌ها از زبان آلمانی دشوار است. ترجمه بعضی از قضایای او، به عنوان نمونه این جمله که «عدم می‌عدم»، به زبان انگلیسی او فارسی‌انامفهوم می‌نماید.

### آدورنو

تئودور آدورنو (۱۹۰۳ - ۱۹۶۵) عضو سرشناس مؤسسه اجتماعی فرانکفورت بود. وقتی که پس از به قدرت رسیدن هیتلر این مؤسسه تعطیل شد آدورنو نخست به آکسفورد و سپس به ایالات متحده گریخت. او استاد برجسته‌ای بود که چندین تن از شاگردان پس از جنگ او نام‌های بزرگی در فلسفه آلمان به شمار می‌آیند. علاقه اصلی آدورنو به نقد فرهنگ و زیبایی‌شناسی، به‌ویژه زیبایی‌شناسی موسیقی بود؛ او نزد آرنولد شوپنبرگ<sup>(۳۱)</sup> آهنگ‌سازی خواند و خودش تعداد قابل توجهی آهنگ ساخت.

### پوپر

کارل پوپر (۱۹۰۲ - ۱۹۹۴)، که قبلاً استاد دانشکده اقتصاد لندن<sup>(۳۲)</sup> بود، بیش‌تر به عنوان فیلسوف علم مشهور است. او مؤلف کتاب منطق اکتشاف علمی می‌باشد، که تا حدودی نقدی بر پوزیتیویسم منطقی است. او هم‌چنین کتاب بزرگی در فلسفه سیاسی به نام جامعه باز و دشمنان آن<sup>(۳۳)</sup> نوشته است.

## سارتر و دو بووار

ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) و سیمون دو بووار (۱۹۰۸ - ۱۹۸۶)، که با هم زندگی می‌کردند، اعضای سرشناس مکتب آگزیستانسالیست فرانسه، و در طول سال‌های پس از جنگ جهانی دوم از چهره‌های برجسته روشنفکران جناح چپ پاریس بودند.

سارتر، که در اصل پیرو هایدگر بود، معتقد بود انسان چیزی بیشتر و برتر از مجموع انتخاب‌هایش نیست، که هم جایز الخطا هستند هم آزادانه. او بر اهمیت نداشتن عذاب وجدان به خاطر «ایمان بد»، که نوعی تفکر مضاعف است، تأکید می‌کرد. سارتر سال‌های زیادی با حزب کمونیست فرانسه<sup>(۳۴)</sup> ارتباط نزدیک داشت ولی از اعضای آن نبود.

دو بووار در سوربن<sup>(۳۵)</sup> به تحصیل فلسفه پرداخت و برای مدت کوتاهی در همان‌جا استاد بود. او در سال ۱۹۴۹ کتاب مهمی درباره فلسفه فمینیست منتشر کرد، که در سال ۱۹۵۶ با نام جنس دوم<sup>(۳۶)</sup> به انگلیسی ترجمه شد. نوشته‌های دیگر او شامل رمان‌ها و خاطرات است.

تا همین اواخر تصور می‌شد که از میان این دو نفر سارتر فیلسوف بسیار مهم‌تری است. ولی سباحث جاری توسط فیلسوفان فمینیست و دیگران، چنین فرضی را در معرض چون و چرا قرار داده است. از سوی دیگر چه بسا کار سارتر کاملاً با کار دو بووار قابل مقایسه نباشد. کار سارتر مبتنی بر مابعدالطبیعه هایدگری است در حالی که کار دو بووار در مسیر جدیدی جریان می‌یابد، مهم‌ترین کتاب او اثری بنیادی در حوزه فمینیسم فلسفی مدرن است.

## رایل

دوران بزرگ‌سالی گیلبرت رایل (۱۹۰۰ - ۱۹۷۶)<sup>(۳۷)</sup>، جز چند سالی که

در طول جنگ جهانی دوم در ارتش بود، به تدریس و نوشتن فلسفه در آکسفورد گذشت. کتاب مفهوم ذهن<sup>(۳۸)</sup> او، که در ۱۹۴۹ منتشر شد، یکی از پر فروش ترین کتاب هایی است که مکرراً تجدید چاپ شده است. رابیل شماری از فیلسوفان مشهور، از جمله ای. جی. ایپر،<sup>(۳۹)</sup> را تربیت کرد.

### زند

آین زند (۱۹۰۵ - ۱۹۸۲) در روسیه متولد شد. او به امریکا مهاجرت کرد و در آنجا به تحصیل فلسفه پرداخت. زند استاد حرفه ای فلسفه نبود بلکه نویسنده ای عامه پسند بود که نشریه ای دائمی انتشار داد و در آن به بیان آراء سیاسی و فلسفی خود پرداخت (خبرنامه آین زند).<sup>(۴۰)</sup>

آین زند مدافع سرسخت سرمایه داری بود و ظاهراً تا حدودی بر اوضاع سیاسی ایالات متحده تأثیرگذار بوده است. از آنجا که فیلسوفی آموزش دیده بود، و از این گذشته سبک ادبی روان و گاه با مزه و شوخی داشت، می توانست برای فعالیت های بازرگانان جناح راست امریکا توجیحات نظری فراهم کند.

نوشته های مابعدالطبیعی زند، که تا حدودی مبتنی بر ارسطو است، عقل سلیم صحیح و سالمی را مجسم می سازد. او نوعی دو گانه انگار مطابق با فهم عرفی است، که (همانند برکلی) به ایدئالیست ها لقب «عارفان روح» می دهد، و به ماتریالیست های جدید لقب «عارفان عضله». فلسفه اخلاق او بر ایمان عمیقش به برتری اخلاقی سرمایه داری تأکید می ورزد.

### ایپر

ای. جی. ایپر (۱۹۱۰ - ۱۹۸۹) در آکسفورد نزد گیلبرت رابیل فلسفه خواند.

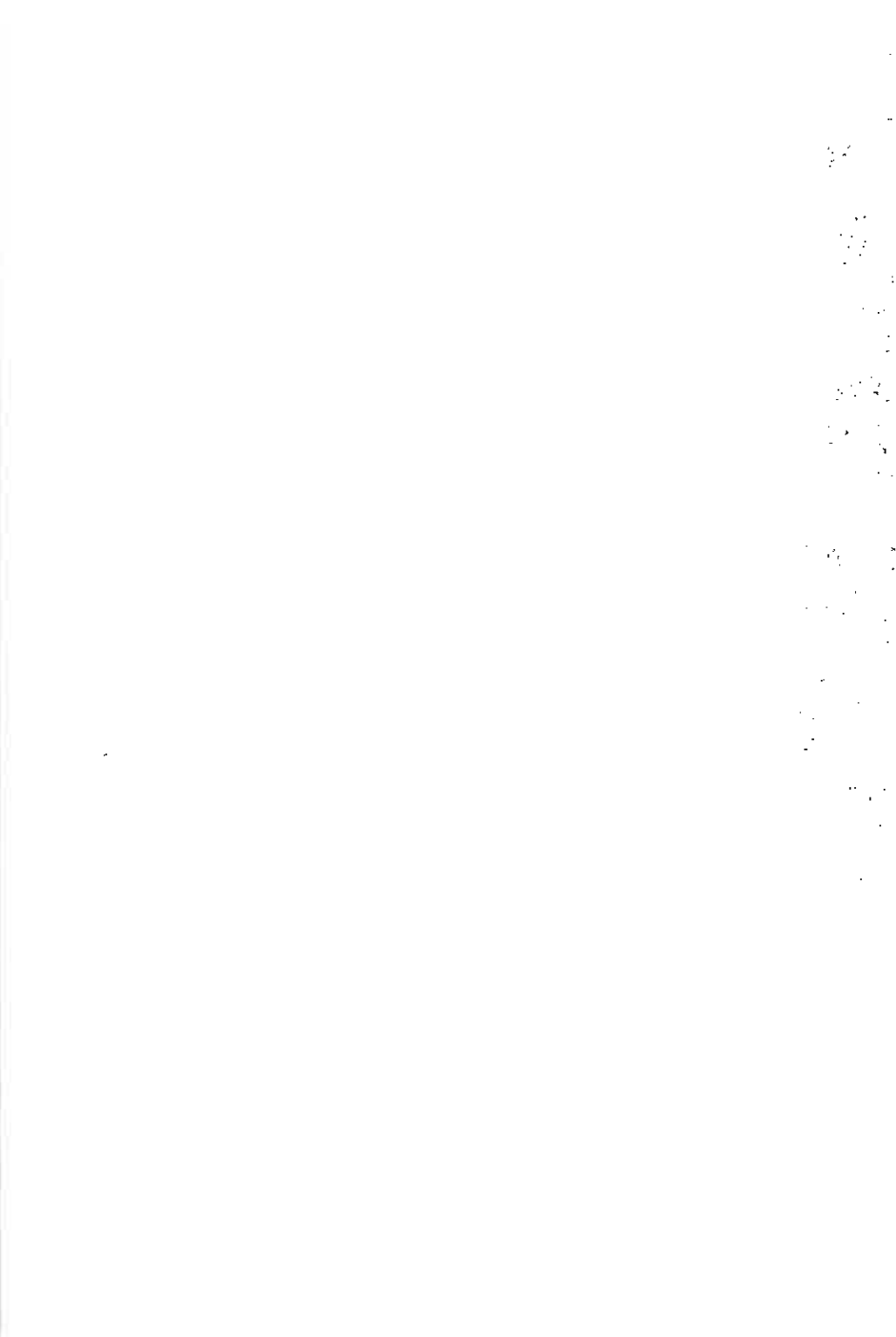
در سال ۱۹۳۲ رابیل او را تشویق کرد تا به وین رفته و با پوزیتیویست‌های منطقی هم صحبت شود. حاصل این سفر مشهورترین کتاب ایر به نام زبان، حقیقت و منطق بود، که مدخلی است به زبان انگلیسی بر آراء اصحاب حلقه وین. اینک فلسفه پوزیتیویسم منطقی تا حدود زیادی جایش را به دستاوردهای دیگری داده است، ولی کتاب زبان، صدق و منطق یکی از مشهورترین آثار فلسفی قرن محسوب می‌شود.

این کتاب مفهوم اثبات صدق علمی را به عنوان راهنمایتر می‌پذیرد: مفهوم محوری عبارت است از «اصل تحقیق‌پذیری»، که می‌گوید هیچ قضیه‌ای دارای معنی نیست مگر این که یا (الف) متعلق به ریاضیات یا منطق باشد، یا (ب) بتوان آن را به روش علمی، که بنا به فرض مبتنی بر تجربه مستقیم حسی است، تحقیق کرد.

ایر، که نخست در دانشگاه لندن، و سپس در آکسفورد استاد فلسفه شد، متعاقباً کتاب‌های متعدد دیگری نوشت، که برای همیشه در سنت گسترده تجربه‌گرایی انگلیسی ماندگار است، و خودش نیز به عنوان وارث دیوید هیوم و برتراند راسل تلقی می‌شود.

- 1 - Edmund Husserl
- 2 - phenomenology
- 3 - Epoché
- 4 - *suspending judgement*
- 5 - John Dewey
- 6 - Columbia University
- 7 - A. N. Whitehead
- 8 - *Principia Mathematica*
- 9 - *Marriage and Morals*
- 10 - *Why I not a Christian?*
- 11 - *On Education*

- 12 - Manchester
- 13 - Austrian army
- 14 - G. H. von Wright
- 15 - Rush Rhees
- 16 - *Blue and Brown Books*
- 17 - *Philosophical Investigations*
- 18 - *Remarks on Foundations of Mathematics*
- 19 - *On Certainty*
- 20 - Morris Schlick
- 21 - Kurt Gödel
- 22 - Rudolf Carnap
- 23 - Otto Neurath
- 24 - Herbert Feigl
- 25 - Friedrich Waismann
- 26 - Philip Frank
- 27 - Herbert Marcuse
- 28 - Massachusetts
- 29 - California
- 30 - Theodor Adorno
- 31 - Arnold Schoenberg
- 32 - London School of Economics
- 33 - *The Open Society and its Enemies*
- 34 - French Communist Party
- 35 - Sorbonne
- 36 - *The Second Sex*
- 37 - Gilbert Ryle
- 38 - *The Concept of Mind*
- 39 - A. J. Ayer
- 40 - *Ayn Rand's Newsletter*





## پیوست ۳

### برخی از فیلسوفان مشهور معاصر

این پیوست سیاهه موجزی است از فیلسوفان معاصر، که بیشتر از آن‌ها در سنت تحلیلی مشغول فعالیتند، و به نظر ما یا به عنوان استاد، یا به عنوان مؤلف، و یا به هر دو عنوان با نفوذ هستند. طبعاً نمی‌توان ادعا کرد که چنین فهرستی تام و کامل است. صرفاً فهرستی انتخابی است. این فهرست به ترتیب الفبای انگلیسی مرتب شده است.

#### آنسکام

جی. ای. ام. آنسکام (الیزابت آنسکام)، که سابقاً در کمبریج اسناد فلسفه بود، در آکسفورد و سپس نزد ویتگنشتاین در کمبریج تحصیل کرد. او مترجم اصلی نوشته‌های متأخر (مابعد رساله منطقی - فلسفی) ویتگنشتاین است. آنسکام هم‌چنین مستقلاً آثار اصیل فراوانی در حوزه وسیعی از موضوعات فلسفی منتشر کرده است.

#### دیوید سن

دونالد دیویدسن،<sup>(۱)</sup> فیلسوف امریکایی، که در پرنستون<sup>(۲)</sup> و جاهای

دیگری از ایالات متحده تدریس کرده است، بیشتر تر به خاطر مقالاتش در باب مابعدالطبیعهٔ تحلیلی معروف است. این مقالات شامل جستارهایی است دربارهٔ ماهیت وقایع و ماهیت ذهن.

#### دامت

میشل دامت،<sup>(۳)</sup> استاد سابق آکسفورد، صاحب نظر جهانی دربارهٔ فرگه است.

#### فوت

فیلیپ فوت در آکسفورد تحصیل کرد و سپس در کالیفرنیا مشغول به کار شد. بیشتر تر به اخلاق گرایش دارد، و منتقد اصالت فایده و نظریه‌های شبه ذهن‌گرا از قبیل تجویزگرایی یا اصالت تجویز<sup>(۴)</sup> است. بیشتر تر مقالات او در کتابش به نام *فضایل و رذایل*<sup>(۵)</sup> چاپ شده است.

#### گتیر

ادموند گتیر<sup>(۶)</sup> مبدع «مسأله گتیر»<sup>(۷)</sup> یا «معدن نمک گتیر»<sup>(۸)</sup> است. مسأله گتیر عبارت از موارد نقضی هوشمندانه‌ای هستند که ویرانگر تعریف سه‌بخشی سستی از شناخت می‌باشند.

#### گودمن

نلسون گودمن<sup>(۹)</sup> «مشکل جدید استقراء» را ابداع کرد. او مفهوم جدیدی را تصوّر می‌کند، «grue»<sup>(۱۰)</sup> («الآن سبز ولی در آینده آبی»)، و استدلال می‌کند که محال است الآن بدانیم که آیا زمردهای فعلی سبز هستند یا

آبی. او نتیجه می‌گیرد که هر پیش‌بینی مبتنی بر استقراء را باید به دیده شک نگریست.

### هر

ریچارد هر،<sup>(۱۱)</sup> قبلاً استاد آکسفورد بوده، و اینک در فلوریدا<sup>(۱۲)</sup> تدریس می‌کند. نفوذ هر بیش‌تر در زمینه فلسفه اخلاق است. او در کتاب‌های اوّلیه خویش نظریه‌ای موسوم به اصالت تجویز را مطرح کرد، که در همین اواخر آن را با نوعی اصالت فایده‌آرمانی ترکیب کرده است.

### کریپکی

سائول کریپکی مؤلف مقالاتی اثرگذار درباره منطق فلسفی و شرح و تفسیر آرای ویتگنشتاین است.

### کوهن

اثر توماس کوهن در باب فلسفه علم را عموماً به عنوان پیشرفت بزرگی در این زمینه می‌دانند.

### لوئیس

دیوید لوئیس،<sup>(۱۳)</sup> فیلسوف امریکایی، مبدع «نظریه جهان‌های ممکن» است.

### مک‌اینتایر

ای. مک‌اینتایر<sup>(۱۴)</sup> کتاب‌های پرخواننده‌ای درباره اخلاق و فلسفه قرون

وسطا نوشته است. او که در آکسفورد و فرانسه تحصیل کرده، در حال حاضر استاد دانشگاه نوتردام<sup>(۱۵)</sup> است.

### میدلی

فیلسوف انگلیسی، ماری میدلی، مؤلف تمام‌وقتی است که کتاب‌هایی دربارهٔ فلسفه کاربردی برای خوانندگان غیرحرفه‌ای می‌نویسد.

### نازیک

رابرت نازیک، که پیرو فیلسوف راست‌گرا، آین رند، است، کتاب پر نفوذی به نام بی‌دولتی، دولت و آرمان‌شهر نوشت، و در آن به لیبرالیسم امریکایی و آرای «طرح جدید»<sup>(۱۶)</sup> حمله کرد.

### پلیس

فیلسوف و روان‌شناس انگلیسی، یو. تی. پلیس<sup>(۱۷)</sup> برای مدتی در استرالیا تدریس کرد، و در آن‌جا به طرح و ارائه چیزی پرداخت که از آن به بعد به «نظریهٔ این‌همانی ذهن و مغز»<sup>(۱۸)</sup> مشهور شده است، که فیزیک‌باوری<sup>(۱۹)</sup> نیز نامیده می‌شود. او به عنوان پایه‌گذار مکتب فلسفی ماتریالیستی استرالیا مورد تشویق و تحسین همکارانش (به عنوان نمونه جی. جی. سی. اسمارت<sup>(۲۰)</sup> - نک. پایین) قرار گرفت.

### کواین

ویلارد فان آرن کواین<sup>(۲۱)</sup> پدر بزرگ فلسفهٔ آمریکا است. او بیشتر در بارهٔ منطق و طبیعت وجود به فعالیت می‌پردازد. او هم چنین زندگی‌نامهٔ خودنوشتی به رشته تحریر در آورده است.

## رالز

جان رالز<sup>(۲۲)</sup> آمریکایی در باب فلسفه سیاسی می‌نویسد، و مشهورترین اثرش کتابی است به نام *نظریه عدالت*.<sup>(۲۳)</sup>

## سینگر

پیتر سینگر استرالیایی عقیده به گیاه‌خواری را وارد بحث فلسفی کرد. یک استرالیایی سرسخت، که پرهیز از درد و رنج را تنها وظیفه اصلی اخلاقی می‌داند؛ او از قتل ترحمی به عنوان سیاسی اجتماعی طرف‌داری می‌کند.

## اسمارت

جی. جی. سی. اسمارت، فیلسوف انگلیسی - استرالیایی در آدلاید،<sup>(۲۴)</sup> لتروب<sup>(۲۵)</sup> و کنبرا<sup>(۲۶)</sup> استادی کرده است. او همکار سابق یو. تی. پلیس و شارح نظریه فیزیک‌باوری ذهن است. فلسفه او علمی و ماتریالیستی است.

## استراوسن

پیتر استراوسن، استاد سابق آکسفورد، بیشتر تر به خاطر نوشته‌هایش درباره منطق فلسفی و مابعدالطبیعه، و حمله‌اش به نظریه توصیفات راسل مشهور است. او هم‌چنین مقاله مهمی درباره اختیار نوشته، و متخصص فلسفه کانت است.

1 - Donald Davidson

2 - Princeton

3 - Michael Dummett

4 - prescriptivism

5 - *Virtues and Vices*

6 - Edmund Gettier

7 - Gettier problem

8 - Gettier Saltmine

9 - Nelson Goodman

۱۰ - این کلمه مرکب است از دو حرف اول green به معنای سبز و در حرف  
آخر blue به معنای آبی: (م).

11 - Richard Hare

12 - Florida

13 - David Lewis

14 - A. Macintyre

15 - Notre Dame

16 - New Deal

17 - U. T. Place

18 - the mind brain identity Theory

19 - physicalism

20 - J. J. C. Smart

21 - Willard van Orman Quine

22 - John Rawls

23 - *A Theory of Justice*

24 - Adclaide

25 - Latrobe

26 - Canberra

## کتاب‌نامه

### و راهنمای مطالعات بیشتر

در این بخش عناوین بیشتر کتاب‌ها و مقالاتی که در این کتاب به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به آن‌ها اشاره شده است، و هم‌چنین تعدادی از آثار مربوط به موضوع ارائه می‌شود. هر بخش را می‌توان در حکم راهنمایی برای مطالعات بیشتر دربارهٔ موضوعات فصول مربوطه دانست. یک ستاره بدین معنا است که کتاب معرفی شده ساده و غیرتخصصی است. دو ستاره به معنای آن است که کتاب مورد اشاره در اصل برای مبتدیان و دانش‌جویان نوشته شده است.

#### فصل ۱: چند معما دربارهٔ وجود

Aristotle, *Categories* (trans. J. L. Ackrill). Oxford, Clarendon Press, 1962. G. R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Strength of his Thought*, Cambridge, CUP, 1968.

B. Russell, 'Lectures on Logical Atomism'\*\*, in *his Logic and Knowledge* (ed. R. C. Marsh), London, Unwin Hyman, 1988.

## فصل ۲: وجود خدا

R. Descartes, *Meditations*, in his Selected writings (trans. J. Cottingham, R. Stoothof and D. Murdoch), Cambridge, CUP, 1988.

J. Hick *Philosophy of Religion\*\**, London, Prentice-Hall International, 1990.

J. Hick and A. McGill (eds), *The Many-Faced Argument*, London, Macmillan, 1968.

D. Hume, *Dialogues on Natural Religion*, Harmondsworth, Penguin, 1990.

## فصل ۳: وجود این‌همانی اشخاص

J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (ed. Alexander Campbell Fraser), New York, Dover, 1959; book II, ch. 27.

P. F. Strawson, *Individuals*, London, Methuen 1959; ch. 3.

J. Teichman, 'The Definition of Person', in *Philosophy* (London), vol. 60, no. 232, April 1985.

M. Tooley, 'A Defense of Abortion and Infanticide', in *the Problem of Abortion* (ed. J. Feinberg), California, Belmont, 1973.

## فصل ۴: مسأله اختیار

M. Hollis, *Invitation to Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1986.

D. Hume, 'On Liberty and Necessity', in his *Treatise of Human Nature*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

I. Kant, *Grounding for the Metaphysic of Morals*, (trans. J. W. Ellington), Indianapolis, Hackett, 1983; Part III.

B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Harmondsworth, Penguin, 1988.



فصل ۵: وجود شتر

A. Heschel, *Maimonides\** (trans. J. Neugroschel), New York, Farrar, Straus and Giroux, 1982.

D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Harmondsworth, Penguin, 1990.

Maimonides, *A Guide for the Perplexed\** (trans. M. Friedlander), London, Routledge and Kegan Paul, 1942.

Voltaire, *Conclide\** (trans. J. Butt) Harmondsworth, Penguin, 1947.

فصل ۶: مسأله شناخت

D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, CUP, 1973; Part III.

E. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', in *Knowledge and Belief* (ed. A. Phillips Griffiths), Oxford, OUP, 1967.

Plato, *Protogoras and Meno* (trans. W. C. K. Guthrie), Harmondsworth, Penguin, 1956.

Frank Ramsey, *Foundations of Mathematics* (ed. D. H. Mellor), Cambridge, CUP, 1990.

فصل ۷: اخلاق و توهم

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin, 1982.

J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin, 1990.

F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals\** (trans. W. Kaufmann), New York, Rondon House, 1969.

### فصل ۸: دگرخواهی و خودخواهی

- R. Dawkins, *The Selfish Gene\**, Oxford, OUP, 1989.  
F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil\** (trans. R. J. Hollingdale), Harmondsworth, Penguin, 1990.

### فصل ۹: سود و اصول اخلاقی

- I. Kant, *Grounding for the Metaphysic of Morals*, (trans. J. W. Ellington), Indianapolis, Hackett, 1983; Part I.  
J. S. Mill, *Utilitarianism\** (with other works), London, Dent, 1993.  
J. J. C. Smart and B. A. O. Williams, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge, CUP, 1973.

### فصل ۱۰: مرگ و زندگی

- G. E. M. Anscombe, 'War and Murder', in her *Collected Papers* III, Oxford, Blackwell, 1981.  
T. Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, 1968; chs 12 - 16.  
R. Holland, 'Suicide', in *Moral Problems* (ed. J. Rachels), New York, Harper and Row, 1979.  
A. J. P. Kenny, *A Path from Rom\** Oxford, OUP, 1985; ch. XIII.  
T. Nagel, *Mortal Questions\*\**, Cambridge, CUP, 1991.

### فصل ۱۱: اقتدار و بی‌دولتی

- G. E. M. Anscombe, 'On the Source of the Source of the Authority of the State', in her *Collected Papers* III Oxford, Blackwell, 1981.

J. Aubrey, *Brief Lives\**, London, Mandarin Books, 1992; the 'Life' of Hobbes.

T. Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, 1968; chs 12 - 16.

J. Locke, *Two Treatises on Civil Government* (ed. P. Laslett), London, Dent, 1963.

P. J. Proudhon, *The General Idea of Revolution in the Nineteenth Century* (trans. J. B. Robinson), London, Zwan Publications, 1988 and New York, Free Press, 1988.

### فصل ۱۲: آزادی

T. Jefferson, *Selections From the Writings of Thomas Jefferson* (ed. M. Peterson), Cambridge, CUP, 1984.

J. Locke, *Two Treatises on Civil Government* (ed. P. Laslett), London, Dent, 1963.

J. S. Mill, *On Liberty\** (with Utilitarianism), London, Collins, 1979.

J. Milton, *Prose Selections* (ed. C. A. Patrids), Harmondsworth, Penguin, 1977.

T. Paine, *Common Sense* (ed. I. Kramnik), Harmondsworth, Penguin, 1982.

### فصل ۱۳: برابری

K. Dixson, *Freedon and Equality*, London, Routledge, 1986.

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia\**, Oxford, Blackwell, 1990.

A. Rand, *The Ayn Rand Lexicon\** (ed. Howard Binswanger), New York, Meridian, 1986.

M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.

### فصل ۱۴: مارکس و مارکسیسم

T. W. Adorno, *Problems of Modernity* (ed. A. Benjamin), London, Routledge, 1989.

V. I. Lenin, *What is to be Done?* (trans. J. Feinberg and G. Hanna), Harmondsworth, Penguin, 1988.

H. Marcuse, *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London, Routledge, 1991.

K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto\**, Oxford, OUP, 1992.

### فصل ۱۵: سیاست و جنسیت

S. de Beauvoir, *The Second Sex* (trans. H. M. Parshtey), London, Pan Books, 1993.

M. Mead, *Male and Female*, London, Gollanez, 1994.

K. Millett, *Sexual Politics\**, London, Virago, 1977.

C. Tomalin, *Mary Wollstonecraft\**, Harmondsworth, Penguin, 1974.

M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, London, Dent, 1992.

### فصل ۱۶: روش علمی

P. Feyerabend, *Against Method*, London, Verso, 1993.

C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1970.

K. Popper, *The Logic Of Scientific Discovery*, London, Routledge, 1992.

### فصل ۱۷: علیت

D. A. T. Gasking, 'Causes and Recipes', in *Mind*, vol, 64, 1955.

کتابنامه و راهنمای مطالعات پیش‌تر. ۱۸. ۴۳۵

D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Harmondsworth, Penguin, 1969; book, I, Part 3.

J. S. Mill, *A system of Logic*, London, Longmans Green, 1961; vol. I, book, 3, chs 4 - 6, and vol. II, book 3, ch. 21.

B. Russell, 'on the Notion of Cause', in his *Mysticism and Logic*, London, Unwin, 1986.

فصل ۱۸: استقراء

B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oaford, OUP, 1991.

فصل ۲۰: منطق قیاسی<sup>(۱)</sup>

Aristotle, Prior Analytics (trans. A. J. Jenkinson), in J. Barnes (ed.) *The Complete Works of Aristotle* (vol. I), New Jersey, Princeton, Up, 1985. OR:

Aristotle, Prior and Posterior Analytics (trans. W. D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 1994.

J. N. Keynes, *Formal Logic With Exercises\*\**, London, Macmillan, 1894.

فصل ۲۲: منطق قضایا و فصل ۲۳: منطق محمول‌ها

S. Guttenplan, *The Languages of logic\*\**, Oxford, Blackwell, 1986.

E. J. Lemmon, *Beginning Logic\*\**, London, Nelson, 1972.

W. H. Newton-Smith, *Logic\*\**, London, Routledge, 1990.

فصل ۲۴: معنای زندگی

F. Compleston, *Arthur Schopenhauer, Philosephor of Pessimism*, London, Burns, Oates and Washboourne, 1975.

F. Dostoievsky, *The Brothers Karamazov*\* (trans. Constance Garnett), London, Herson Books, 1964.

P. Foot, 'Euthanasia', in her *Virtues and Vices*, Oxford, Blackwell, 1977.

B. Russell, *The Conquest of Happiness*\*, London, Allen and Unwin, 1930.

A> Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (trans. E. F. J. Payne), New York, Dover, 1966.

### فصل ۲۵: تأثیر فلسفه بر زندگی

S. Bok, *Lying*\*, Sussex. Harvester, 1978.

M. Midgely, *Evolution as a Religion*\*, London, Methuen, 1985.

The New Zealand Health Council Working Party, *Informed Consent*, Wellington, New Zealand Government Printer, 1989.

R. Rodd, Biology, *Ethics and Animals*, Oxford, OUP, 1990.

R. Scruton, *Sexual Desire*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1986.

P. Singer, *Animal Liberation*, London, Cape, 1990.

۱ - نویسندگان کتاب برای فصل ۱۹ (موضوع منطق) و نیز فصل ۲۱ (منطق جدید) منبعی معرفی نکردند.

## واژه‌نامه

anthropology	انسان‌شناسی	Academy	آکادمی
anthropomorphism	تشبیه	accidental	اتفاقی
anti-statists	دولت‌ستیزان	action	فعل
the argument from revelation		actual	بالفعل
	برهان مبتنی بر الهام	<i>ad infinitum</i>	تا بی‌نهایت
the argument from miracles		aesthetics	زیبایی‌شناسی
	برهان مبتنی بر معجزات	affection	انفعال
the argument from design		ageism	پیرستیزی
	برهان استنتاجی صنع	agnostic	لاادری
Aristotelianism	ارسطوگرایی	all-benevolent	خیرخواه مطلق
astronomy	نجوم	all-loving	رحیم مطلق
at the back of mind	در پستی ذهن	all-or-nothing	همه یا هیچ
atheism	خداناباوری	all-powerful	همه‌توان
autocracy	استبداد	altruism	دگرخواهی
axiom	اصلی متعارف	analytic	تحلیلی
axiomatic	نسبی موضوعی	anarchism	آرشیسم
Basic (or atomic) propositions		anarchy	بی‌دولتی
biconditional	قضایای پایه (یا اتمی)	androgynous ideal	ایده‌آل دو جنسیتی
	دو شرطی	anthropological	انسان‌شناسانه

complex (or molecular)		biologists	زیست‌شناسان
propositions		biology	زیست‌شناسی
	قضایای مرکب (یا مولکولی)	bishop	اسقف
conditional	شرطی	bourgeoisie	بورژوازی
conjunction	عاطف	calculi	حسابان
connectives	ادات	calculus	حساب
consistency	سازگاری	Calvinism	کالونیم
consuming fire	آتش بی‌امان	Candide	کاندید
continental	قاره‌ای	Capital	سرمایه
contractual rights	حقوق قراردادی	capitalism	سرمایه‌داری
<i>creation ex nihilo</i>	خلق از عدم	capitalist libertarianism	آزادی‌خواهی سرمایه‌داری
customary rights	حقوق عرفی		
cynicism	کلبی‌گری	case law	رویه قضایی
Dark Ages	دوران سیاه	caste	کاست
deductive reasoning	استدلال قیاسی	category	مفوله
democracy	مردم‌سالاری	cause	علت
deontological	وظیفه‌شناختی	chemistry	شیمی
determined	تعیین یافته	Christianity	مسیحیت
determinism	جبرباوری	Christians	مسیحیان
differential	حساب دیفرانسیال	Christian triad	سه پایه مسیحی
		calculus	دور
dilemma	(قیاس) دوحدین	circular	شهروند
disjunction	فصلی	citizen	حقوق مدنی
disposition	ترتیب	civil rights	جنگ سرد
dogmatic	جزم‌گرایانه	Cold War	استعمار
double negation	نقض مضاعف	colonialism	عرفی
eclips	خورشیدگرفتگی	common sense	کمریسم
economics	اقتصاد	communism	



final causes	علل غایی	Eden	دورهٔ نخستین
first philosophy	فلسفهٔ اولی	efficient causes	علل فاعلی
forever	ازل	egalitarian	مساوات‌طلبانه
formal causes	علل صوری	ego theories	خویش‌شن خرواهی
formal logic	منطق صوری	egoism	خودخواهی
Frankfurt School	مکتب فرانکفورت	emotivism	عاطفه‌گرایی
free spirit	آزاده‌جان	entomological	حشره‌شناختی
free will	اختیار	epistemological foundationalism	بنیان‌انگاری معرفت‌شناختی
gender	جنس	epistemology	معرفت‌شناسی
genetic blueprint	نقشهٔ ژنتیکی	Epoché	اپوخته
genetics	علم ژنتیک	equality	برابری
grammatical objects	مفعول‌های دستوری	Equator	استوا
grammatical predicate	گزارهٔ دستوری	eternal	ازلی
Hebrews	یهودیان	eternal	ازل
Hebrews	عبرانیان	ethical consequentialism	نتیجه‌گرایی اخلاقی
Hegelian dialectic	دیالکتیک هگلی	ethics	اخلاق
Hegelian metaphysics	مابعدالطبیعهٔ هگلی	Euler diagram	نمودار اولر
herd morality	اخلاق عوام‌الناس	Euthanasia	بدگوشی
hindsight	واپس‌نگری	existence-in-the-mind	وجود ذهنی
Hobbesism	هابزگرایی	existential quantifier	سور وجودی
homosexuality	هم‌جنس‌گرایی	extenuating circumstances	جهات مخففه
House of Commons	مجلس عم	fatalistic	تقدیرگرایی بی
hypothetico-deductive	فرضی - قیاسی	feminist	فمینیست
idealism	ایدئالیسم	feudal	فئودال
identity	این‌همانی	figure	شکل

love	محبت	identity conditions	
Mafia	مافیا		شرایط وحدت هویت
majoritarian	اکثریت-الارائه	Idea of Reason	تصور عقلی
manslaughter	غیر عمد	Identikit picture	تصویر هویتی
Marxism	مارکسیسم	ideology	ایدئولوژی
Marxist philosophy	فلسفه مارکسیستی	ideology of sex	ایدئولوژی جنسیت
master morality	اخلاق سروری	in extremis	اضطراری
material causes	علل مادی	inductive logic	منطق استقرایی
mathematical probability		inductive reasoning	استدلال استقرایی
	احتمال ریاضی	infallibility	خطاناپذیری
mathematical logic	منطق ریاضی	infanticide	نوزادکشی
mathematics	ریاضیات	infinite	ناستناهی
maxim	اندرز	instincts	غرایز
mechanics	مکانیک	irresistible	اجتناب‌ناپذیری
mechanistic determinism		is of existence	"است" دال بر وجود
	جبرناوری مکانیکی	is of predication	"است" دال بر حمل
medieval	الاحیاء قرون وسطا	Judaism	یهود
	theology	jurisprudence	فقه
mercy killing	قتل ترحمی	knowing-how	دانش چگونگی
metaphysics	مابعدالطبیعه	knowing-that	دانش چیستی
meteorologists	هواشناسان	liberty	آزادی
methodological	روش‌شناختی	linguistic analysis	تحلیل زبانی
methodology	روش‌شناسی	linguistics	زبان‌شناسی
mnemonic	استذکاری	logic	منطق
modal logic	منطق موجودات	logical constants	ثابت‌های منطقی
modus morans	قاعدۀ کودن	logical positivists	پوزیتیویست منطقی
modus ponens	وضع مقدم	logos	لوگوس

the ontological argument		<i>modus ponendo ponens</i>	
	برهان وجودی		قاعدهٔ وضع مقدم
operators	عملگر	<i>modus tollendo</i>	قاعدهٔ رفع تالی
optimism	خوش‌بینی	<i>tollens</i>	
paradoxical	متناقض‌نما	<i>modus tollens</i>	رفع تالی
parliamentary government		monism	یگانه‌انگاری
	حکومت پارلمانی	monistic	یگانه‌انگاران
party officials	کارگزاران حزب	monogamy	تک‌همسری
pathologists	آسیب‌شناسان	monotheism	توحیدی
pharmacists	داروشناسان	mood	ضرب
phenomenology	پدیدارشناسی	Mosaic law	شریعت موسوی
philanthropy	نوع‌دوستی	murder	قتل عمد
philology	زبان‌شناسی تاریخی	mutually inconsistent	مانعه‌الجمع
philosophical pessimist	بدبین فلسفی	national liberty	استقلال
philosophy of science	فلسفهٔ علم	Nazism	نازیسیم
philosophy of subject	فلسفهٔ مضاف	necessary existence	ضروری‌الوجود
physicalism	فیزیک‌باوری	negation	نقض
Physics	طبیعیات	negative	سلبی
physiological	فیزیولوژیکی	neuroses	روان‌نژندی‌ها
place	اَین	non-culpable killings	قتل عمد
plasmodium	پلازما	non-existence	عدم
pluralism	کثرت‌گرایی	normal cycle	چرخهٔ طبیعی
political philosophy	فلسفهٔ سیاسی	not rigid	انعطاف‌پذیر
polygamy	چندهمسری	objective	عینی
polytheism	چند خدایی	omniscient	عالم مطلق
populism	مردم‌باوری	omniscient	همه‌دان
position	وضع	ontology	هستی‌شناسی

reincarnation	تناخ	positive	ایجابی
relation	نسبت	positive	وجودی
reliabilism	اعتمادباری	potential	بالقوه
representative government		potentiality	استعداد
	حکومت مشروطه	pragmatist	پراگماتیست
reproduction	تولید مثل	predicate calculus	منطق محمول‌ها
resurrection	رستاخیز	prescriptivism	تجویزگرایی
Ricardian	اقتصاد ریکاردویی	prescriptivism	اصالت تجویز
economics		proof	برهان
rigid	خشک	property	ویژگی
rule of distribution	قاعده تقسیم	propositional calculus	منطق قضایا
sacred	مقدس	psychoanalytical	روان‌کاوانه‌ای
saintly	پارسایانه	psychological	روان‌شناختی
Sceptics	شکاکان	Purists	پیرایش‌گرایان
scholars	دانش‌وران	quality	کیفیت
Scripture	کتاب مقدس	quantifiers	قضایا
self-caused cause	علت خود	quantity	کمیت
self-consistent	سازوار	quantum physics	فیزیک کوانتومی
self-destructive	ویران‌گر	racism	نژادپرستی
self-government	حکومت خودگردان	radioactive	رادو اکتیو
self-interested	خویش‌کام	randomness	اتفاق
self-interestedness	خویش‌کامگی	rationality	عقلانیت
self-sustaining	خودتایی	reasonableness	معقولیت
selfish gene	ژن خودخواه	recipes	دستورالعمل‌ها
selfishness	خودمدارانگاری	reductio ad absurdum	برهان خلف
sexism	جنسیت‌گرایی	Reformation	نهیضت اصلاح دینی
sexual perversion	انحراف جنسی	regress of reasons	تلسل دلایل

terms	حدود	slave morality	اخلاق بردگی
the elite	نخبه‌گان	slavery	برده‌داری
the first-cause argument	برهان علتِ اوّل	socialism	سوسیالیسم
the furniture of the world	عناصر تشکیل دهندهٔ جهان	socialist	سوسیالیست
'Theory	نظریهٔ توصیفات descriptions	soundness	صحت
the proletariat	کارگر	'The Source of the Authority of	منشأ اقتدار دولت
thesis	فرض	the State	آرایش مکانی
time	متن	spatial arrangement	انبوهش
totalitarianism	تمامیت خواهی	Stacking	دولت
truth	حقیقت	state	ملک
truth-values	ارزش	state	احتمال آماری
turnstile	نردهٔ گردون	statistical probability	دولت‌باورانی
uncreated Being	نامخلوق	statists	زیراتمی
unicorn	تک‌شاخ‌ها	sub-atomic	ذهنی
uniformity	یک‌نواختی	subjective	بنیاد
universal quantifier	سور کلی	subjective value	جوهر
universality	کلیت	substance	انتحاری
unsound	نادرست یا عقیم	suicidal	تعلیق حکم
unsoundness	عدم صحت	suspending judgement	منطق نمادین
utilitarians	فایده‌باوران	symbolic logic	نمادآفرینی
utilitarianism	اصالت فایده	symbolism	لوح نابرشته
verbalism	زبان‌پردازی	<i>tabula rasa</i>	حقوق کاری
verbalistic	سخن‌پردازانه	task rights	نمونهٔ صادق
vulcanologists	آتشفشان‌شناسان	tautology	غایت‌شناختی
		teleological	آرایش زمانی
		temporal arrangement	منطق زمان‌ها
		tense logic	

World Spirit

روح جهان

well-formed formula

Zoology

جانورشناسی

زنجیره درست ساخت

WFF

زدس

## نمایه اعلام و موضوعات

آسیسی، فرانسیس (Francis Assisi).	آبلار (Abelard)، ۳۰۸، ۳۹۶
۷۹	آتل، کلیمنت (Clement Attle)، ۲۱۲
آکسفورد (Oxford)، ۶۵، ۳۷۸، ۳۹۸،	آدلاید، (Adelaide)، ۴۲۷
۴۲۴، ۴۲۳، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۷، ۴۰۰	آدورنو، تئودور (Theodor Adorno)،
۴۲۷، ۴۲۶، ۴۲۵	۴۱۷
آکوییناس، توماس (Thomas Aquinas)	آزادی، ۲۲، ۵۷، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸،
۳۹۵، ۳۹۴، ۳۸۵، ۵۱، ۵۰، ۲۶، ۲۲	۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۹۴، ۱۳۵، ۱۶۷، ۱۸۱،
۳۹۸، ۳۹۷	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶،
آگوستین (Augustine)، ۲۲، ۳۹۵	۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷
آلفونسو (Alphonso)، ۳۱۷	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱،
آمستردام (Amsterdam)، ۴۰۰	۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹،
آنارشیسم، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۸،	۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۷۹، ۳۸۲،
آندرونیکوس (Andronicus)، ۲۰	۴۰۶، ۴۰۳، ۳۸۵
آنسکام (Ancombe)، ۱۸۸، ۱۸۹	آزادی خواهی، ۱۸۱
۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۳۷۹، ۴۱۵، ۴۲۳	اسر، صغیر (Asia Minor)، ۳۶۳

استاگیرای (Stagira). ۳۹۳	آنسلم (Anselm). ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴
استالین، ۷۹، ۹۰، ۱۲۰، ۳۶۷، ۳۶۸	۳۹۶
استدلال قیاسی. ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۴	اورینیون (Avignon). ۳۹۸
۳۰۴، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۵۷	
استفگاری. ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۴۶	ابن رشد (Averroes). ۳۹۴، ۳۹۷
استراوسن. پیتر (Peter Strawson).	ابن میمون (Maimonides). ۳۹۴، ۳۹۷
۴۳، ۷۰، ۴۲۷	ایهام. ۱۰۸، ۱۳۱، ۲۶۳، ۲۷۳، ۳۰۵
استفراء. ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱	۳۲۷، ۳۳۴، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۷۷، ۳۸۰
۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۱	۳۸۱
استنتاج. ۲۸۰، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۲	اتیوپی (Ethiopia). ۳۱۷
۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲	اختیار. ۲۰، ۲۶، ۵۸، ۶۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
۳۱۴، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۹	۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۹۴
۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲	۱۳۷، ۱۴۳، ۱۷۳، ۲۲۹، ۲۷۵، ۳۲۶
۳۵۷	۴۲۷، ۴۰۳
آستین (Austin). ۲۶	اخلاق. ۳۸۴، ۳۹۳، ۴۲۴، ۴۲۵
اسکات (Scott). ۱۶۸	ذات. ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵
اسکاتس، دانز (Duns Scotus). ۳۰۸	۳۳۸
۳۹۸	ارزش زندگی. ۳۷۲
اسکاندیناوی (Scandinavian). ۲۰۲	ارسطو (Aristotle). ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴
اسکوتن، راجر (Roger Scruton).	۲۶، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۵۱، ۲۴۳
۲۴۳، ۳۷۹	۲۴۷، ۲۷۲، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۶
اسکندر کبیر (Alexander the Great).	۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۵۵، ۳۵۷
۳۹۳	۳۸۵، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶
اسکینر (Skinner). ۱۸۴	۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۱۹
اسمارت (Smart). ۴۲۶، ۴۲۷	اسپانیا (Spain). ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰
اشعیا (Isaiah). ۳۱۷	اسپوزیوس (Speusippus). ۳۹۳
اصول. ۲۱، ۷۹، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	اسپینوزا، باروخ (Baruch Spinoza).
۱۴۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶	۴۰۱



## نمایهٔ اعلام و موضوعات □ ۴۴۷

اورول، جورج (George Orwell). ۲۱۲	۳۸۱، ۳۸۰، ۳۰۱، ۲۸۰، ۲۱۳، ۲۰۲
ایتالیایی (Italy). ۳۹۷، ۳۹۵، ۴۱۵	۴۰۵، ۴۰۲، ۴۰۱، ۳۸۶، ۳۸۳، ۳۸۲
ایر (Ayer). ۱۱۸، ۱۱۹، ۴۱۹، ۴۲۰	۴۱۴
این همانی. ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷	اعتبار. ۲۴، ۲۰۲، ۲۴۲، ۲۶۴
۶۸، ۷۰، ۳۲۵، ۳۵۵، ۴۲۶	نپلاطون (Plato). ۲۲، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۷
این همانی شخصی. ۶۲، ۶۵، ۶۷	۲۴۳، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵
	اقتصاد. ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲
بابا نونل (Father Xmas). ۴۰	افلیدس. ۳۰۴
باربارا (Barbara). ۳۱۶، ۳۱۷	اکام. ۳۹۸، ۳۹۹
باروکو (Baroco). ۳۱۶	اکامی، ویلیام (William of Ockham).
بازل (Basel). ۴۰۷	۳۹۸
باک (Bok). ۳۷۹	الجزایر (Algeria). ۳۹۵
باواریا (Bavaria). ۳۹۸	الوئیر (Eloise). ۳۹۶
بایرون (Beyron). ۱۹۷	الیزابت (Elisabeth). ۴۰۸، ۴۲۳
بتهون (Beethoven). ۳۷۳	الیوت (Eliott). ۳۱۷
بدینی. ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۴، ۴۰۵	امکان. ۲۳، ۲۵، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۸۴
برابری. ۲۲، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱	۸۵، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۵
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹	۲۱۷، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۲
۲۲۱، ۲۲۹	۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۴۲، ۳۶۱، ۳۶۶
براهه، تیکو (Tycho Brahe). ۲۸۷	۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۲
برایتون (Brighton). ۲۶۲	ابوهشن. ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱
بریتن (Breton). ۳۹۶	انگلس (Engels). ۴۰۶
برکلئی، جورج (George)	ایشتن (Einstein). ۴۱۰
۴۱۹، ۴۰۲، ۴۰۱، (Berkeley)	اوانز، کاترین (Katherine Evans). ۱۷
برکلئی، برنیت (Berlin). ۴۰۶، ۴۱۴، ۴۱۶	۱۸
برنادت (Bernadette). ۳۱۷	اوبری، جان (John Aubrey). ۱۳۰
برهان اثبات صحیح. ۵۷	اوبویا (Euboa). ۳۹۳
برهان خلف. ۳۰۳، ۳۰۴	اورشلیم (Jerusalem). ۳۸۴

برہان وجودی . ۲۰ . ۲۶ . ۵۲ . ۵۲ . ۳۹۶ .	بین . ۲۰۵
۲۰۰	
برٹانیا (Britain) . ۶۷ . ۲۰۲ . ۳۳۳ .	ٹامسون (Thompson) . ۳۷۹
۲۰۲ . ۳۳۷	تجرہ گزالی . ۴۰۰ . ۴۲۰
بن (Benn) . ۲۳۶ . ۲۴۶ . ۴۰۶ . ۴۰۷ .	ٹراسیماخوس (Thrasymachus) . ۱۱۷
۴۱۵	تسلای فلسفہ . ۳۹۶
بنٹام . جرمنی (Jeremy Bentham) . ۲۲ .	تلسنای . ۱۰۹ . ۱۱۰ . ۱۱۱ . ۱۱۲ . ۳۷۲
۱۲۳	تصادف . ۵۶ . ۷۴ . ۲۷۶ . ۲۷۷ . ۲۸۰
بوئتیوس . (Boethius) . ۳۹۶	تقدیر . ۱۶۷ . ۱۷۴ . ۲۰۱
برزک . ادموند (Edmund Burke) . ۴۰۳ .	ٹورنٹو (Toronto) . ۳۴۲
بیردو . (Bocardo) . ۳۱۶	ٹولی . ۶۹ . ۷۰ . ۷۱
بروار . (Simone de Beauvillat) . ۲۳۶ .	ٹیچمن جینی (Jenny Teichman) . ۱۸
۴۱۸ . ۲۴۷ . ۲۴۲	
بی دولتی . ۱۸۳ . ۲۱۳ . ۲۲۶ .	جالینوس (Galen) . ۲۵۸
	جرواس (Gervase) . ۳۱۷
ہائٹام . ہیلری (Hilary Putnam) . ۲۶ .	جفرسن . توماس (Thomas Jefferson) .
ہائی (telepathy) . ۱۱۱	۲۰۳
بادشاہ فرانسہ . ۲۲ . ۴۳	جنس . ۱۳۷ . ۲۰۱ . ۲۴۲ . ۲۴۴ . ۲۴۵
ہائی . ویلیام (William Paley) . ۵۶ .	۴۱۸ . ۴۰۳ . ۲۵۱ . ۲۵۰ . ۲۴۷ . ۲۴۶
ہانگلوٹس (Pangloss) . ۹۳	جارج سوم (George III) . ۱۹۸
ہائدمونٹ (Piedmont) . ۳۹۶	جیسر . ویلیام (William James) . ۱۴۳
ہائپرینٹون (Princeton) . ۲۲۳	۴۰۷
ہیروڈن (Proudhon) . ۱۷۹	
ہیل پوٹ . ۱۹۸ . ۲۱۲	چرچیل (Winston Churchill) . ۶۷ . ۶۸
ہائیس (Place) . ۴۲۷	چمبرلین . وینٹ (Wilt Chamberlain)
ہیور . کارل (Karl Popper) . ۲۵۹ . ۲۶۱ .	۲۱۴ . ۲۱۳
۴۱۷ . ۲۶۸ . ۲۶۵ . ۲۶۴ . ۲۶۳ . ۲۶۲	چیچرو . ۳۰۸ . ۳۹۴
ہائینوسیم سقزی . ۱۱۸ . ۱۱۹	چین (China) . ۱۴۹ . ۲۳۷

نمایه اعلام و موضوعات | ۴۴۹

۱۳۹ . ۱۳۶ . ۱۳۵ . ۱۳۴ . ۱۳۳ . ۱۳۲	۱۶۷ . ۱۵۱ . ۱۴۴ . ۷۰ . ۴۵ . ۲۲ . ۲۱
۱۴۱	۱۶۸ . ۱۷۲ . ۱۷۴ . ۱۸۶ . ۱۸۷ . ۱۹۰
در پرواز، ۲۳۶ . ۲۴۴ . ۲۴۷ . ۴۱۸	۱۹۱ . ۱۹۷ . ۲۰۳ . ۲۰۴ . ۲۱۵ . ۲۲۲
در جنسیتی، ۲۴۷	۲۴۲ . ۳۷۹ . ۳۸۱ . ۳۹۹ . ۴۰۳ . ۴۰۵
در جنسیتی، ۲۴۷ . ۲۴۸	حنقه زین، ۲۷۸ . ۳۸۶ . ۴۱۶ . ۴۲۰
دیژامیس (Disamis)، ۳۱۶	خودخواهی، ۱۲۷ . ۱۲۸ . ۱۲۹ . ۱۳۰
دین، ۴۵ . ۴۶ . ۵۷ . ۷۳ . ۱۶۷ . ۱۷۳	۱۳۱ . ۱۳۳ . ۱۳۴ . ۱۳۶ . ۱۳۷ . ۱۳۸
۲۰۱ . ۳۶۲ . ۳۸۵ . ۴۰۸	۱۴۱
دیوئی، جان (John Dewey)، ۴۱۳	
دیویدسن، دونالد (Donald Davidson)،	خودکشی، ۱۴۵ . ۱۵۹ . ۱۶۷ . ۱۶۸
۴۲۳ . ۴۶	۱۶۹ . ۱۷۰ . ۱۷۱ . ۱۷۲ . ۱۷۳ . ۱۷۴
	۱۷۵ . ۳۶۴ . ۳۹۳
راسل، ۴۱ . ۴۲ . ۴۳ . ۴۴ . ۲۷۱ . ۲۷۶ . ۲۸۱	خونبختی، ۱۲۴ . ۱۲۲ . ۱۳۵ . ۱۴۳
۲۸۷ . ۲۸۹ . ۳۶۹ . ۳۷۰ . ۳۷۴ . ۴۰۸	۱۴۴ . ۱۴۷ . ۱۴۸ . ۱۴۹ . ۱۵۲ . ۱۵۳
۴۱۴ . ۴۱۵ . ۴۱۶ . ۴۱۷ . ۴۲۰ . ۴۲۷	۱۵۴ . ۱۵۵ . ۱۵۶ . ۱۶۶ . ۱۶۷ . ۱۷۵
رافس، ویلیام (William Rufus)، ۵۱	۲۰۳ . ۲۶۳ . ۳۶۹ . ۳۷۰ . ۳۷۱ . ۳۷۲
رالز، جان (John Rawls)، ۲۲ . ۴۲۷	۳۷۴ . ۴۱۴
رامزی، فرانک (Frank Ramsey)، ۱۱۱	
۱۱۲ . ۲۹۴	دانیسی (Datisi)، ۳۱۶
رایت، (Wright)، ۴۱۵	دوستایوفسکی (Dostoiievsky)، ۳۶۱
رایش سوم، (Third Reich)، ۹۰	۳۶۳ . ۳۶۴
رایل، گیلبرت (Gilbert Ryle)، ۲۶	دامت، ۴۲۴
۲۱۸ . ۲۱۹ . ۲۲۰	دانز اسکاتس، ۳۰۸
زند، ۱۸۴ . ۲۰۰ . ۲۰۲ . ۴۱۹	دوید، (Michael Dummett)، ۲۶
روزولت (Roosevelt)، ۱۹۵ . ۱۹۶	۴۴۴ (Derrida)، ۴۴۴
۲۰۵ . ۲۱۲	دکارت، ۵۱ . ۵۳ . ۱۱۰ . ۱۲۴ . ۳۹۹
رزسو (Rousseau)، ۴۰۳	۴۰۰ . ۴۰۱
روسیه (Russia)، ۷۹ . ۲۳۱ . ۲۳۷ . ۲۱۹	دیگر خوانی، ۲۱ . ۱۲۷ . ۱۲۹ . ۱۳۰ . ۱۳۱

- ۴۲۰، ۴۵۸. روش علمی  
ریکاردو، دیوید (David Ricardo)، ۴۰۴  
زِلاند نو (New Zealand)، ۲۱۹  
زیور، ۱۸۴
- سارتر، ژان پل (Jean-Paul Sartre)،  
۲۱۸، ۲۳۶  
سالامن، کینگ (King Solomon)، ۳۶۹،  
۳۷۰  
سبتر تکوین، ۱۶۷، ۹۲، ۹۱  
سقراط، ۲۶، ۶۵، ۶۶، ۱۴۰، ۱۶۶، ۱۶۸،  
۱۶۹، ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۲۵،  
۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۱  
سمردیاکف (Smerdyakov)، ۳۶۴  
سوئد (Sweden)، ۲۱۹  
سور، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۴،  
۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲،  
۳۵۵  
سورین (Sorbonne)، ۴۱۸  
سویل (Seville)، ۳۹۷  
سینگر، پیتر (Peter Singer)، ۳۷۹، ۴۲۷
- ۳۶۷، ۳۷۹، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۲۵  
شلیک، مورس (Morris Schlick)، ۴۱۵  
شوفنبرگ، آرنولد (Arnold)، ۴۱۷  
شوبرت (Schubert)، ۳۶۲  
شوپنهاور (Schopenhauer)، ۲۶، ۱۱۸،  
۱۴۱، ۲۴۳، ۲۴۷، ۳۶۵، ۳۶۶، ۴۰۵،  
۴۰۷  
شروود، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۱۲۵، ۱۹۱  
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۹۹،  
۴۰۳  
شروود، علی و معلولی، ۸۲، ۲۲۵  
طور سینا (Mount Sinai)، ۴۶  
عاطفه گزالی، ۱۱۹، ۱۲۰  
عانت، ۲۰، ۲۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴،  
۷۵، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۱۲۱، ۱۵۶، ۱۶۰،  
۱۷۹، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۲،  
۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸،  
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۰  
عمه اخلاق، ۲۱، ۱۱۸  
عملگرها، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵  
عهد جدید (New Testament)، ۴۶  
عیسای ناصری (Jesus of Nazareth)،  
۳۸۴  
عیسی مسیح، (Jesus Christ)، ۴۶



- کروپتکین، پرنس (Prince Kropotkin)، ۱۸۰
- گسکینگ، داگلاس (Douglas Craskin)، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸
- کریپکی، ساول (Saul Kripke)، ۴۲۵، ۲۶
- گنر، ارنست (Ernest Gellner)، ۳۷۸
- کلارک، استفن (Stephen Clark)، ۳۷۹
- گودل، کورت (Kurt Gödel)، ۴۱۵
- کلارنت (Celarent)، ۳۱۶
- گودمن، نلسون (Nelson Goodman)، ۴۲۴
- کلارنس (Clarence)، ۳۱۷
- گونیلو (Gaunilo)، ۵۳، ۵۴
- کنکته (Calcutta)، ۱۴۷
- کلمنتین (Clementine)، ۶۷
- کلینتون، ۳۷
- لاپلاس (Laplas)، ۸۰، ۸۱
- کنبرا (Canberra)، ۴۲۷
- لاریسا (Larissa)، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶
- کنشانت، پنجامین (Constant Benjamin)، ۲۰۵
- ۱۰۹، ۱۰۷
- لاکی، جان (John Lock)، ۲۲، ۶۲، ۶۳
- کنفی، جان نویل (John Neville Keynes)، ۱۱۹، ۳۲۳
- ۱۶۸، ۱۶۷، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴
- کوئینزبورگ (Queensborough)، ۶۶
- ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۵، ۳۹۹
- کواین (Quine)، ۴۲۶
- ۴۰۱، ۴۰۰
- لاکپست، ۱۰۵
- کوب، ریچارد (Richard Cobb)، ۴۰۳
- لاونیا (Lavinia)، ۳۱۷
- کوبا (Cuba)، ۲۳۱، ۲۳۷
- لایبنیتس (Leibniz)، ۹۳، ۴۰۱
- کونیگسبرگ (Konigsberg)، ۴۰۲
- لایپزیک (Leipzig)، ۴۰۱، ۴۰۷
- کوهن، توماس (Thomas Kuhn)، ۲۶۳
- لیبان (Lebanon)، ۱۸۸
- کولمبوس (Columbus)، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۴۲۵
- لتروت (Latrebe)، ۴۲۷
- کپلکمی، (Kilkemy)، ۴۰۱
- لندن (London)، ۷۵، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۴
- ۴۲۰، ۴۱۷
- گاندی (Gandhi)، ۱۸۲
- لنین، ۲۳۳، ۲۳۷
- گتتیر، ادموند (Edmund Gettier)، ۴۲۴
- لویس، دیوید (David Lewis)، ۹۲
- گرامشی، آنتونیو (Antonin Gramsci)، ۴۲۵
- لورنس (Lawrence)، ۳۱۷
- گروتیوس (Grotius)، ۱۶۳، ۳۹۹
- لوکیوم (Lyceum)، ۳۹۴، ۳۹۳

نمایهٔ اعلام و موضوعات : ۴۵۳

۱۲۱ . ۱۲۰ . ۱۱۸ . مکس (Mackie)	۳۹۹ . ۱۲۹ . ۲۲ . (Leviathan)
۱۲۵ . ۱۲۴ . ۱۲۳ . ۱۲۲	
۳۱۷ . ملاکی (Malachi)	۱۵۹ . ۲۳ . ۲۰ . ۱۹ . ۱۷ . ماعد الطبیعه
۳۱۷ . ملانکتون (Melancthon)	۴۰۸ . ۴۰۳ . ۳۹۶ . ۳۹۳ . ۳۸۵ . ۳۸۴
۳۱۷ . ملچیر (Melchior)	۴۲۷ . ۴۲۴
۴۱۴ . منچستر (Manchester)	مادر تریزا . ۱۴۸ . ۱۴۷
۱۱۱ . ۴۱ . ۲۴ . ۲۳ . ۱۹ . ۱۸ . منطق	ماراتن (Marathon) . ۱۹۷
۲۸۵ . ۲۸۱ . ۲۸۰ . ۲۶۳ . ۲۱۸ . ۱۱۸	مارکس . کارل (Karl Marx) . ۱۸ . ۲۶
۳۰۸ . ۳۰۷ . ۳۰۵ . ۳۰۴ . ۳۰۲ . ۳۰۱	۲۲۷ . ۲۲۶ . ۲۲۵ . ۲۲۴ . ۲۲۳ . ۱۸۳
۳۲۵ . ۳۲۴ . ۳۲۳ . ۳۱۹ . ۳۱۰ . ۳۰۹	۳۲۷ . ۳۲۶ . ۳۲۲ . ۳۲۰ . ۳۱۹ . ۳۱۸
۳۴۱ . ۳۳۲ . ۳۳۰ . ۳۲۹ . ۳۲۷ . ۳۲۶	۴۰۷ . ۴۰۵
۳۸۵ . ۳۵۸ . ۳۵۷ . ۳۴۹ . ۳۴۶ . ۳۴۲	مارکوره . هربرت (Herbert Marcuse)
۴۰۶ . ۴۰۴ . ۳۹۸ . ۳۹۶ . ۳۹۳ . ۳۸۶	۲۳۷ . ۲۳۴
۴۲۶ . ۴۲۵ . ۴۲۰ . ۴۱۷ . ۴۱۴ . ۴۰۸	ماساچوست (Massachusetts) . ۴۱۶
۴۲۷	متغیرها . ۴۵۱ . ۴۴۸ . ۴۴۷ . ۴۴۰ . ۴۳۶
منطق ارسطویی . ۳۰۸ . ۳۲۴ . ۳۲۳	محمول . ۳۲۷ . ۳۲۳ . ۳۱۷ . ۳۱۳ . ۳۱۱
۳۵۷ . ۳۴۰ . ۳۲۹	۳۵۰ . ۳۴۹ . ۳۴۸
منطق جدید . ۳۰۵ . ۳۲۲ . ۳۲۶ . ۳۲۷	مصر (Egypt) . ۳۹۷ . ۴۰۱
۳۵۷ . ۳۳۳ . ۳۳۰ . ۳۲۹	معجزه . ۴۸ . ۴۷ . ۴۶
منطق نسبی . ۳۲۴ . ۳۲۷ . ۳۳۰ . ۳۲۴	معرفت‌شناسی . ۲۰
۳۲۷ . ۳۲۶ . ۳۲۲ . ۳۴۱ . ۳۴۰ . ۳۳۸	معنای زندگی . ۱۸ . ۳۶۱
۳۵۵	مفاهیم . ۳۰۳ . ۳۰۲ . ۲۸۶ . ۲۸۰ . ۲۳۶
منطق محمول‌ها . ۳۲۲ . ۳۲۵ . ۳۲۶	۳۳۹ . ۳۳۳ . ۳۲۴ . ۳۱۳ . ۳۱۱ . ۳۰۱
۳۴۸ . ۳۲۷ . ۳۲۶ . ۳۴۵ . ۳۳۰ . ۳۲۷	۳۴۲
۳۸۶ . ۳۵۶ . ۳۵۵ . ۳۵۲ . ۳۵۲	مقدونیه (Macedonia) . ۳۹۳
مینون (Meno) . ۱۰۰	مقولات . ۴۰ . ۳۹ . ۳۸ . ۳۷ . ۳۶
مورزکو (Morocco) . ۳۹۷	مک‌ایستایر (Macintyre) . ۴۲۵
موسی (Moses) . ۴۶	مکتب فرانکفورت . ۲۳۷ . ۲۳۵ . ۲۳۴

- موناکو (Monaco)، ۳۱۷  
 میامی (Miami)، ۳۱۷  
 میجر، ۴۰، ۳۶  
 مید، مازگارت (Margaret Mead)، ۲۴۵  
 میدلس، مری (Mary Midgely)، ۸۳  
 ۲۲۶، ۳۷۹، ۸۴  
 میل، جان استوارت (Mill John Stuart)، ۲۲، ۲۳، ۱۴۳، ۲۰۶، ۲۴۳  
 ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۸۵، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۶  
 میلان (Milan)، ۳۹۵  
 میلنت، کتلی (Kate Millent)، ۲۴۶  
 میلتن، جان (John Milton)، ۲۰۵، ۲۰۶  
 نازیچک، رابرت (Robert Nozick)، ۲۲  
 ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۴  
 ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲  
 ۴۴۶  
 نظریهٔ توصیفات، ۴۲، ۴۲۷  
 نظریهٔ هرج و مرج، ۱۵۲  
 نمودار اولر، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۹  
 نوتردام (Notre Dame)، ۴۲۶  
 نورات، اوتو (Otto Neurath)، ۴۱۶  
 نورسبرگ (Nuremberg)، ۳۸۲  
 نیچه (Nietzsche)، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۴۵  
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۵۲  
 ۴۰۸، ۴۰۷  
 نیگل، توماس (Thomas Nagel)، ۲۴۳  
 نیلسن، دبیس (Denis Nilsen)، ۸۳، ۸۴  
 نیوتن (Newton)، ۱۲۵، ۲۶۵، ۴۰۱  
 نیویورک (New York)، ۴۰۷، ۴۱۳  
 وایتهد (Whitehead)، ۴۱۴  
 وایزمن، فردریک (Friedrich Waismann)، ۴۱۶  
 وصالیوس (Vesalius)، ۲۵۹  
 وولتر (Voltaire)، ۹۳، ۴۰۱  
 وولستونکرافت، مری (Mary Wollstonecraft)، ۲۴۴، ۲۴۴  
 ولف، ویرجینا (Virginia Woolf)، ۳۶۲، ۴۱۵  
 ویتگنشتاین (Wittgenstein)، ۴۷، ۳۶۲  
 ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۲۵  
 ویتوریز (Vitorio)، ۱۶۳  
 ویلیامز، مرتزانه (Bernard Williams)، ۳۷۹  
 وینینگر، اوتو (Otto Weininger)، ۲۴۷  
 هابرماس، یورگن (Jürgen Habermas)، ۲۶، ۲۳۷  
 هابز، توماس (Thomas Hobbes)، ۲۲  
 ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۶، ۱۸۷  
 ۱۸۸، ۱۹۱، ۳۹۹  
 هاروارد (Harvard)، ۴۰۷  
 هایدگر (Heidegger)، ۲۶، ۴۱۶، ۱۱۷  
 ۴۱۸  
 هو، ۴۲۵



نمایهٔ اعلام و موضوعات □ ۴۵۵

هرج و مرج. ۵۸. ۱۵۲. ۱۷۹. ۲۶۷.	هنری اول (Henry I). ۵۱. ۳۹۶.
۲۹۷. ۲۶۸	هیپو (Hippo). ۳۹۵
هرمیون (Hermione). ۳۱۷	هیوم، دیوید (David Hume). ۲۲. ۲۸.
هنستی‌شناسی. ۲۰	۵۷. ۷۹. ۸۷. ۸۸. ۹۲. ۹۳. ۹۵. ۲۷۵.
هسکل (Heschel). ۳۹۷	۲۷۶. ۲۷۷. ۲۷۸. ۲۸۰. ۲۸۱. ۲۸۲.
هگل (Hegel). ۲۲. ۲۶. ۲۲۵. ۲۲۶.	۲۸۷. ۳۴۹. ۳۵۰. ۳۸۰. ۴۰۱. ۴۰۲.
۲۲۷. ۲۰۲. ۴۰۵. ۴۰۶. ۴۰۷.	۴۰۳. ۴۱۶. ۴۲۰.
هلسینکی (Helsinki). ۳۸۲	
هسپل، کارل (Carl Hempel). ۲۶۰.	پد تراختی طبیعت. ۲۹۰. ۲۹۱
۲۶۵. ۲۶۴	ینا (Jena). ۱۲۹. ۲۰۲. ۳۲۳. ۴۰۸.
هندسه. ۱۲۴. ۳۹۴. ۴۰۰	یونانیان (Greeks). ۱۶۹. ۲۵۹. ۳۲۵.
هنری، جیمز (J. Henry James). ۲۰۷	۳۸۴
هوسرل، ادمو. (Edmund Husserl).	یهودا (Iudas). ۳۶۴.
۴۱۳. ۴۱۶	



به زودی منتشر می شود:

- \* تجربه دینی، نوشته توماس مایلز \*
- \* اعترافات قدیس آگوستین (ویرایش دوم) \*
- \* فلسفه دین در دوران معاصر، نوشته تالیافرو \*
- \* مرگ و جاودانگی، مقالاتی از هیوم، راسل و... \*
- \* گوهر و صدف عرفان اسلامی، نوشته فریتیوف شووان \*
- \* فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی (فارسی - انگلیسی) \*
- \* فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی (انگلیسی - فارسی) \*
- \* اسلام و تنگناهای انسان متجدد، نوشته دکتر سید حسین نصر \*
- \* فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی (فارسی - انگلیسی) \*
- \* فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی (انگلیسی - فارسی) \*
- \* معرفت و معنویت (ویرایش دوم)، نوشته دکتر سید حسین نصر \*
- \* صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او، نوشته دکتر سید حسین نصر \*
- \* تئودیه و عدل الاهی؛ مقایسه ای بین آراء لایب نیتس و شهید مطهری \*
- \* قرآن و کتاب مقدس؛ درون مایه های مشترک، ۳ جلد، نوشته دنی ماسون \*

دکتر پژوهش و نشر شهروندی

دکتر پژوهش و نشر شهروندی